

COLABORARAM NESTE NÚMERO

Contributors to this Issue

RC, n.º 19, IIIª Série, 3.º Trimestre 2006
RC, no. 19, IIIrd Series, 3rd Quarter 2006

CONSULTOR

Consultant

Ivo Carneiro de Sousa
Rui Manuel Loureiro

TEXTOS

Texts

António Rodrigues Baptista
Francisco Roque de Oliveira
Ivo Carneiro de Sousa
Jorge Gonçalves Guimarães
José Madeira
José Manuel Garcia
Maria de Deus Beites Manso
Pedro Lage Correia
Richard Z. Leirissa
Rui Manuel Loureiro

TRADUÇÃO

Translation

PHILOS - Comunicação Global, Lda.
(Português-Inglês)

REVISÃO

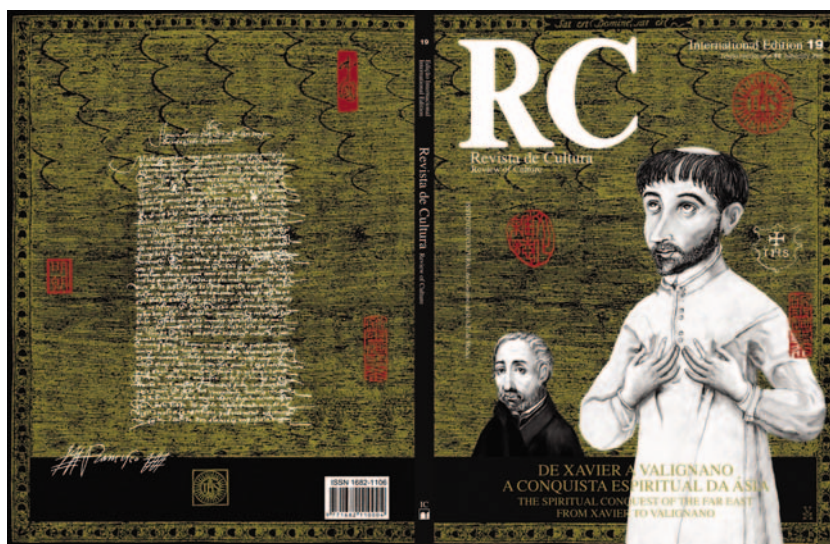
Proofreading

Kuan Wai Pan (Chinês),
Luís Ferreira (Português)
e T. Rex Wilson (Inglês)

AGRADECIMENTOS

Acknowledgements

Museu de São Roque,
Santa Casa da Misericórdia de Lisboa



Design Victor Hugo Marreiros

A NOSSA CAPA

O presente número de *Revista de Cultura* assinala, neste ano de 2006, uma dupla efeméride de invulgar significado para a História de Macau e do encontro Oriente-Occidente: o quinto centenário do nascimento de S. Francisco Xavier (1506) e o quarto centenário da morte de Alessandro Valignano (1606). Os dois padres jesuítas – que se destacam no *design* da nossa capa – foram, em momentos sucessivos, os grandes obreiros da difusão do cristianismo na China e no Japão, iniciada em meados do século XVI, e do crescente conhecimento europeu das realidades sínica e nipónica, graças à aprendizagem das línguas e à observação dedicada dos costumes autóctones. Para além de figurarem na História como expoentes da tentativa de “conquista espiritual da Ásia Oriental”, ambos faleceram em território chinês: o “padre santo” na ilha de Sanchoão, em 1552, e o visitador Valignano em Macau, há precisamente 400 anos. *RC* revisita e analisa a bibliografia activa e passiva, a hagiografia e a crónica, dos dois ilustres jesuítas, através de um *corpus* de artigos elaborado por um conjunto pluridisciplinar de investigadores.

OUR COVER

2006 marks an unusual double commemoration in the history of Macao and East-West encounter: the 5th centenary of St. Francis Xavier's birth and the 4th centenary of the death of Alessandro Valignano. These two Jesuit priests, who feature on the cover of this quarter's issue, were key figures in the early days of the Christian missionary endeavour in China and Japan that started in the mid-16th century. They also played a crucial role in Europe's growing awareness of the Chinese and Japanese civilisations, thanks to their linguistic work and dedicated observation of customs in the two countries. Not only did they make a pioneering contribution to the “spiritual conquest of East Asia”; they both died on Chinese soil: the “saintly priest” Francis Xavier on the island of Shangchuan in 1552, and Visiting Father Alessandro Valignano in Macao precisely 400 years ago. This issue of *RC* looks back at the lives of these two illustrious Jesuits, with a variety of analytical papers written by a multidisciplinary group of researchers.

SUMÁRIO

Index



ATRIUM



DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA * THE SPIRITUAL CONQUEST OF THE FAR EAST. FROM XAVIER TO VALIGNANO

6 EDITORIAL
社论

12 ST. FRANCIS XAVIER AND THE SOCIETY OF JESUS IN INDIA
圣方济各·沙勿略与印度
Maria de Deus Beites Manso

34 S. FRANCISCO XAVIER NO SUDESTE ASIÁTICO: EVANGELIZAÇÃO, SOLIDÃO E OBRAS DE MISERICÓRDIA
圣方济各·沙勿略在东南亚：传教、静修和从事慈善事业的功绩
Ivo Carneiro de Sousa



53 ST. FRANCIS XAVIER AND THE JESUITS IN AMBON (1546-1580)
圣方济各与安汶的耶稣会士（一五四六年至一五八零年）
Richard Z. Leirissa

64 ST. FRANCIS XAVIER'S LETTERS FROM CHINA (1552)
圣方济各的中国来信（一五五二年）
Ivo Carneiro de Sousa

80 MANUEL TEIXEIRA, A HISTORIOGRAFIA SOBRE S. FRANCISCO XAVIER E O TEMA
DA CHEGADA DO SEU CORPO A GOA
文德泉，有关圣方济各·沙勿略和其遗体送至果阿为题之历史编纂学
José Manuel Garcia

100 ENTRE A HAGIOGRAFIA E A CRÓNICA: A *HISTÓRIA DA VIDA DO PADRE FRANCISCO DE XAVIER*
DE JOÃO DE LUCENA
圣徒传和编年史：João de Lucena 的《圣方济各·沙勿略生平历史》
Jorge Gonçalves Guimarães

113 A CONSTRUÇÃO HAGIOGRÁFICA DE S. FRANCISCO XAVIER E A IDEOLOGIA MISSIONÁRIA PORTUGUESA
NA ÁSIA
圣方济各·沙勿略圣徒传之构建和葡萄牙传教士在亚洲传教之意识形态
José Madeira

124 ENTRE XAVIER E VALIGNANO: A MISSÃO DO PADRE ANTÓNIO VAZ
圣方济各·沙勿略和范礼安传教期间：安东尼奥·华士神父的圣职
António Rodrigues Baptista

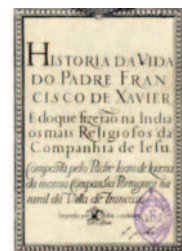
134 *KIRISHITAN BUNKO*: ALESSANDRO VALIGNANO AND THE CHRISTIAN PRESS IN JAPAN
Kirishitan Bunko：范礼安和日本基督教刊物
Rui Manuel Loureiro

154 TERRA, COSTUMES E RITOS CHINESES SEGUNDO A *HISTORIA DEL PRINCIPIO Y PROGRESSO*
DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN LAS INDIAS ORIENTALES DE ALESSANDRO VALIGNANO
根据范礼安的《耶稣会在东印度的起源和发展史》撰写中国人之家乡和中国传统习俗——一篇前进的地理及人类学
方面记叙体之文章分析
Francisco Roque de Oliveira

171 A *APOLOGIA* DE VALIGNANO E A DEFESA DO PADROADO E DOS DIREITOS DA COROA PORTUGUESA
NA ÁSIA ORIENTAL
范礼安之“护教论”，维护在东亚地区葡萄牙王国的权利和圣职授予权
Pedro Lage Correia

189 RESUMOS

192 ABSTRACTS



Editorial

Em Dezembro de 1552, na pequena ilha de Sanchoão, não muito longe do actual território de Macau, morria um padre jesuíta de origem espanhola, conhecido como Francisco Xavier. Vários navios portugueses estavam então ancoradas nessa pequena ilha deserta ao largo da província chinesa de Guangdong, pois ali funcionava desde cerca de 1549 um informal ponto de trocas entre mercadores chineses e estrangeiros oriundos dos mais diversos pontos do Mar do Sul da China. O padre Francisco Xavier tentava então conseguir entrada na China, onde pretendia desenvolver actividades missionárias, no âmbito de um projecto mais vasto de “conquista espiritual” do Oriente. Uma década depois da sua chegada a Goa, o missionário jesuíta, na sequência de extensas e ininterruptas viagens através dos mares orientais, levadas a cabo sobretudo a bordo de navios portugueses, conseguira traçar uma espécie de cartografia religiosa do extenso litoral asiático. A China e o Japão apareciam como objectivos prioritários para a missão católica que a Companhia de Jesus pretendia desenvolver em terras asiáticas.

A comunidade informal de portugueses que usavam Sanchoão como trampolim de acesso aos mercados de Cantão tinha demonstrado activa oposição aos projectos do padre Francisco Xavier, uma vez que sabiam que qualquer interferência externa poderia deitar a perder o frágil equilíbrio comercial luso-chinês conseguido ao fim de muitos anos de cuidadosos contactos informais. Por isso mesmo, os documentos da época revelam que a morte do missionário jesuíta foi praticamente ignorada pelos portugueses que em princípios de Dezembro ainda estanciavam em Sanchoão. Um único português teria assistido ao funeral de Francisco Xavier, acompanhado apenas pelo fiel serviçal chinês do padre jesuíta.

Poucos anos mais tarde, a Companhia de Jesus trataria de recuperar os restos mortais daquele que fora um dos seus mais carismáticos fundadores,

promovendo a respectiva trasladação primeiro para Malaca e logo depois para Goa. A descoberta do corpo incorrupto de Francisco Xavier desencadeou de imediato na Índia um intenso movimento de devoção, que rapidamente alastraria para a Europa, vindo a culminar, décadas mais tarde, na beatificação e na canonização do jesuíta navarro. A China, destino terreno último de Xavier, adquiriu estatuto de terra da promessa entre as hostes jesuítas, que ali depositarão muitas das suas expectativas missionárias.

O estabelecimento dos portugueses em Macau, a partir de 1557, veio facilitar os contactos da Companhia de Jesus não só com a China, mas sobretudo com o Japão, onde se desenvolve ao largo da segunda metade de Quinhentos uma larga e activa comunidade católica. O projecto missionário inaugurado no arquipélago nipónico por Francisco Xavier em 1549 produziria a curto prazo inesperados frutos, dando origem a um período da história japonesa que, visto da Europa, costuma ser designado como “século cristão do Japão”.

Avanços decisivos seriam conseguidos nos contactos jesuítas com a China e com o Japão a partir da década de 1570, por acção de Alessandro Valignano, visitador jesuíta nas partes do Oriente, que foi responsável pela institucionalização de métodos adaptacionistas no trabalho missionário desenvolvido nestas regiões asiáticas. Com efeito, e por inspiração do padre italiano, os jesuítas intensificam no arquipélago japonês os processos de aprendizagem da língua e dos costumes nipónicos, com uma crescente adaptação dos missionários ao ambiente envolvente, que produz resultados surpreendentes em termos de adesão dos japoneses à doutrina católica. Entretanto, na China, também sob a égide de Valignano, dois padres jesuítas são especialmente destacados para aprenderem a língua sínica e para descodificarem as mais

O Papa Paulo III recebe S. Francisco Xavier e os seus companheiros. Óleo sobre tela de André Reinoso (século XVII). Sacristia da Igreja de S. Roque, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa. Fotografia de Júlio Marques.

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



DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

relevantes práticas civilizacionais chinesas. E, graças a estes esforços, em 1583 a Companhia de Jesus consegue abrir a sua primeira casa em Zhaoqing, no cumprimento de uma cuidadosa estratégia que em breve conduzirá Matteo Ricci até à capital imperial chinesa.

Francisco Xavier e Alessandro Valignano, em momentos sucessivos, podem ser encarados como os grandes responsáveis tanto pela paulatina difusão do cristianismo na China e no Japão que teve lugar a partir de meados do século XVI, como pelo crescente conhecimento adquirido pelos europeus das realidades chinesas e nipónicas, graças à aprendizagem das línguas locais. Se ambos estiveram ligados à “conquista espiritual” da Ásia Oriental, ambos faleceram em território chinês, o primeiro na ilha de Sanchoão em 1552, o segundo em Macau em 1606.

Eis a lógica editorial do presente número, que aproveita o duplo centenário que se celebra em 2006 para relembrar os padres jesuítas Francisco Xavier e Alessandro Valignano: por um lado, quinto centenário do nascimento de S. Francisco Xavier (1506-2006); por

outro lado, quarto centenário da morte de Alessandro Valignano (1606-2006). Se Francisco Xavier merece a “palma da fortitude” como Apóstolo do Oriente, mal ficaria não relembrar Alessandro Valignano, que soube criar as condições para que o projecto xavieriano de “conquista espiritual” da Ásia Oriental fosse minimamente exequível. Assim, esta edição de *RC* organiza-se em dois conjuntos temáticos que possuem uma relativa autonomia. Em primeiro lugar, um grupo de textos nos quais se aborda S. Francisco Xavier a partir das mais diversas perspectivas, desde os seus passos e escritos concretos até aos ecos múltiplos que gerou em posteriores memórias historiográficas. Em segundo lugar, um conjunto de textos que tomam como ponto fulcral as actividades, os escritos e as directivas do padre Alessandro Valignano. De forma dinâmica e multidisciplinar, ensaiam-se aqui contributos para um mais aprofundado conhecimento não só das carreiras orientais de Xavier e de Valignano, como também do intenso movimento de intercâmbios culturais dinamizado pela Companhia de Jesus em terras asiáticas. **RC**

S. Francisco Xavier despede-se de D. João III.

Óleo sobre tela de André Reinoso (século XVII). Sacristia da Igreja de S. Roque, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa. Fotografia de Júlio Marques.



Editorial

In December of 1552, on the small island of Sanchuan, not very far from present day Macao, a Jesuit priest of Spanish origin, known as Francis Xavier, died. Various Portuguese ships were anchored around the small desert island off the coast of the Chinese province of Guangdong; from about 1549 it had been an informal point of exchange between Chinese and foreign merchants originating from the most diverse points of the South China Sea. At the time Father Francis Xavier was trying to enter China, where he intended to pursue missionary work as part of a broader project focussing on the “spiritual conquest” of the East. A decade after his arrival in Goa, the Jesuit missionary had managed to trace a type of religious cartography of the extensive Asian coast in a series of extensive uninterrupted trips throughout oriental waters, mainly aboard Portuguese ships. China and Japan emerged as prime goals for the Catholic missionary initiative that the Society of Jesus sought to pursue in Asian countries.

The informal community of Portuguese who used Sanchuan as a springboard to access the markets of Canton had demonstrated active opposition to Father Francis Xavier’s projects, since they knew that any external interference could jeopardise the fragile balance of Sino-Portuguese trading relations, achieved after many years of cautious informal contacts. For that reason, documents of the time reveal that the death of



St. Ignatius of Loyola, Portuguese School (17th century).
In *São Francisco Xavier. A Sua Vida e o Seu Tempo (1506-1552)*.
Exhibition catalogue, Lisboa, 2005.

Jesuit missionary went virtually unnoticed by the Portuguese, who in early December were still stationed in Sanchuan. Only one Portuguese attended Francis Xavier’s funeral, accompanied by the Jesuit priest’s faithful Chinese manservant.

A few years later, the Society of Jesus would recover the mortal remains of one of its most charismatic founders, removing them first to Malacca and soon after to Goa. The discovery of Francis Xavier’s incorrupt body immediately sparked off an intense devotional movement in India, which quickly spread to Europe, culminating, decades later, in the beatification and canonisation of the Jesuit from Navarre. China, the last

earthly destination of Xavier, acquired the status of the promised-land among the Jesuit brethren, in which they would deposit many of their missionary expectations.

The establishment of the Portuguese in Macao, starting in 1557, eventually facilitated Jesuit contacts with China, and especially with Japan, where, in the second half of the 16th century, a wide and active Catholic community had developed. The missionary work, commenced in the Japanese archipelago by Francis Xavier in 1549, would produce unexpected fruits in the short term, creating a period of Japanese history that from the European perspective was designated as the “Christian century of Japan”.



O GRANDE PATRIARCA SANTO
INACIO DE LOYOLA COM SEUS
PRIMEIROS COMPANHEIROS OS VE-
NERAVEIS PADRES PEDRO FABRO
S. FRANCISCO XAVIER DIOGO
LAYNEZ AFFONSO SALMERÃO
NICOLÃO DE BOBADILHA SIMÃO
RODRIGUES CLAUDIO JAYO
JOÃO CODURE PASCHASIO
BROET

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

Starting in the 1570s, decisive progress was made in the Jesuits' contacts with China and Japan, through the action of Alessandro Valignano, Jesuit Visitor to the East, who was responsible for the institutionalisation of "adaptive" methods in the missionary work carried out in these parts of Asia. Indeed, inspired by the Italian priest, the Jesuits stepped up their learning of the language and habits of the Japanese archipelago, with a growing adaptation of the missionaries to the surrounding environment, producing surprising results in terms of adhesion by the Japanese to the Catholic doctrine. Meanwhile in China, also under the aegis of Valignano, two Jesuit priests were sent especially to learn the Chinese language and to decode the most important practices of Chinese civilization. In 1583, largely due to these efforts, the Society of Jesus was able to open its first house in Zhaoqing, as part of a carefully studied strategy that would shortly take Matteo Ricci to the Chinese imperial capital.

In successive periods, Francis Xavier and Alessandro Valignano can be considered the figures primarily responsible for the gradual diffusion of Christianity in China and Japan that took place from the middle of the 16th century, and, due to their study of local languages, the growing European knowledge of China and Japan. Both were closely linked to the "spiritual conquest" of Oriental Asia; both died in

Chinese territory, the former on the island of Sancuan in 1552, the latter in Macao in 1606.

The editorial logic of this issue takes advantage of the double centenary celebrated in 2006 to remember the Jesuit priests Francis Xavier and Alessandro Valignano: on one hand, the 5th centenary of the birth of St. Francis Xavier (1506-2006); on the other, the 4th centenary of Alessandro Valignano's death (1606-2006). While Francis Xavier deserves the "palm leaf of fortitude"

as Apostle of the East, it would be unfair to forget Alessandro Valignano, who created the conditions that made Xavier's project of the "spiritual conquest" of East Asia in any degree attainable. Thus, this edition of *RC* is organized in two relatively autonomous thematic groups. Firstly, the figure of St. Francis Xavier is studied from the most diverse perspectives, from his travels and specific writings to the multiple echoes that he generated in later historiographic memorials. In second

place the activities, writings and directives of Father Alessandro Valignano are examined. In a dynamic and multidisciplinary form, the essays here contribute to a deepened knowledge not only of the oriental careers of Xavier and Valignano, but also of the intense movement of cultural exchange driven by the Society of Jesus in Asian countries. **RC**

Translated by PHILOS – Comunicação Global, Lda.



St. Francis Xavier taking his leave of Saint Ignatius of Loyola. Oil on canvas attributed to Domingos da Cunha (17th century). In *São Francisco Xavier. A Sua Vida e o Seu Tempo (1506-1552)*. Exhibition catalogue, Lisbon, 2005.

St. Ignatius of Loyola and his companions taking final vows in Montmartre. Artist unknown (17th century). In *Encontro de Culturas. Oito Séculos de Missionação Portuguesa*. Exhibition catalogue, Lisboa, C. E. P., 1994.

St. Francis Xavier and the Society of Jesus in India

MARIA DE DEUS BEITES MANSO*

Never as in the 15th and 16th centuries were Christian leaders, religious orders and institutions, and even European adventurers, so responsive to the appeal of Christ's last message: "Go ye unto the whole world and preach the gospel to all creation" (Mark, XVI, 15). This was the justification for European Christendom to embrace the conversion of the "infidel" and the "heathen", but it was certainly not the only factor to justify it. As is well known, the great conquests and discoveries of the 15th century were impelled by diverse economic, political and religious motivations. However the old crusading spirit was not only blended with a renewed idea of universal evangelisation at the end of the 16th century; it was also re-created and manipulated to focus on the concept of the "mission" and the "missionary".¹ In effect, the old medieval ideal of crusade, evoked by the Portuguese and Spanish in the combat against Islam and based on territorial conquest by force of arms, did not apply to the geographical reality revealed by the discoveries of the 15th century. Now, Christ's message had to be spread by the Word, not for lack of those who defended, and in some cases applied, the use of physical force, but due to the distance at which many of these territories lay in relation to

their respective European centres, as well as the prevailing political situations in them. Whenever Portuguese political sovereignty was enlarged in an Asian enclave, the diffusion of the Christian word was frequently followed by intense cultural violence, of which the case of Goa was paradigmatic. Here, the destruction of the autochthonous culture and religion had always been defended, along with the erection of a sectarian "Christian city", associating Catholicism with Portuguese political power. As Silva Dias has reminded us, "Our *raison d'être* rested on motivations of both an ideological nature and a utilitarian nature. The two were melted down and fused into a coherent unit of doctrine and action".² The 16th- and 17th-century religious and secular chronicles underline this intimate association between conquest and evangelisation, even preferring the former term in its titles.³ Strictly speaking, this fusion underlines the fact that the history of Portuguese expansion always combined three interrelated aspects—commercial, military and religious—that cannot be dissociated without incurring the risk of limiting research and the interpretation of results. This triple correlation also helps to explain the profound difficulties of Christian evangelisation in the 16th and 17th centuries, even in the Indian enclaves of the Portuguese dominion. Christian preaching in India was not an easy task in the period following the arrival of St. Francis Xavier in 1542. On one hand, there was a serious religious crisis that would cleave the 16th-century European religious firmament asunder. On the other, the preparation of the religious orders and their members was insufficient when confronted with the cultural specifics of those territories, sprinkled with

* Ph.D. in History, Lecturer at Évora University, and member of the Board of the Portuguese Centre of Studies on Southeast Asia (CEPESA), her research focusses on the Society of Jesus in the 16th and 17th centuries, and the history of women in the Portuguese colonial empire.

Doutorada em História e Professora Auxiliar na Universidade de Évora. Vogal da Direção do Centro Português de Estudos do Sudeste Asiático (CEPESA), dedica a sua investigação ao estudo da Companhia de Jesus na Ásia nos séculos XVI e XVII e à história das mulheres no império colonial português.



St. Francis Xavier healing a sick man in Goa. Oil on canvas by André Reinoso (17th century). Sacristy of the Church of São Roque, Holy House of Mercy in Lisbon. Photograph by Júlio Marques.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

other religious beliefs, and integrated into social and political structures whose diverse behaviour patterns were anchored in age-old cultures and mentalities. In this multi-faceted context, there did not exist any single program for evangelisation directed towards the Indian world. Even when it resulted in more organized missions toward the end of the 16th century, it presented a mix of at least four different types of missionary activity⁴: (1) one that was exclusively in the service of Portuguese and European colonists, extending from religious teaching to constructing a religious framework; (2) one that sought the conversion of local populations that lived under Portuguese political rule; (3) one that intended to evangelise territories of strong Islamic obedience dependent on the Grand Mogul, the sultanates or, more distant still, the Shah of Persia; (4) finally, the group of missionary activities that depended on the Jesuits' process of adaptation to local societies and cultures, as would occur, among other instances, in the mission of Robert de Nobili to Madurai. It is important to stress that it is not possible to study the Jesuit movement in some Indian areas without including the geographic space within the scope of investigation. Although anchored in some fundamental principles, these cultural specifics obliged the Jesuit mission to pursue the most varied strategies to adapt, mobilize and circulate the word of God. Therefore, it is useful to examine in more detail these Indian territories where the members of the newly founded Society of Jesus were received with varying degrees of success.

INDIA, BETWEEN MYTH AND THE FIRST EFFORTS AT CHRISTIANISATION

Many were the legends and myths that enchanted the imagination of medieval European courts and their elites, where a confused idea of India prevailed. From literature to primordial cartography, passing through commercial contacts and the reports by some adventurers, it can be said that medieval Europe could only dream of, or imagine, those distant lands from whence, via the caravan routes of Egypt and the Eastern Mediterranean, rich spices arrived in Italian cities, above all Venice. The situation was to change radically with the circumnavigation of the world by Vasco de Gama in 1498, but some of the geographical and cultural fantasy would remain until the 19th century, later feeding those disciplines from which "orientalism"

was created by European scholars. Even in 1500 Gama himself continued to believe that India was inhabited by Christians, "although degenerated".⁵ This confusion derived from an incorrect identification of the religious cultures practiced in the Indian territories, extending from Hinduism to those as yet undiscovered Christians of St. Thomas of Mylapore.

Apart from this supposed evangelisation by the Apostle Thomas and some contacts with churches and groups of Christians of various oriental rites, only in 1320 are we informed of the first contacts of western Christendom with India through the movement of the group led by the Dominican Friar João, that included four friars of the lesser religious orders: Friar Thomaz of Tolentino, Friar Jacome of Padua, Friar Pedro and Friar Demetrius, the latter two both lay brothers.⁶ These friars had been in Persia and Ormuz, visited the relics of St. Thomas in Mylapore and preached on the coast of Coromandel.⁷ However, only from 1505 did a Christian ecclesiastical organization begin on a regular basis, depending on the Order of Christ for its spiritual jurisdiction. In the following years, some isolated Dominicans appeared in India, but the construction of a monastery of the preaching order only occurred in 1548, with the Capela do Rosário under its charge.⁸ It should be remembered that up to 1542 the Franciscans were the only religious order securing the work of evangelisation, although aided by secular and religious clergymen of other orders, generally reaching India as ship's chaplains. In 1532 the Franciscans of the Regular Observance already had a monastery in Goa with about twenty friars.⁹ These extended their presence to Cochin, Chaul, Damao, Columbo, Bassein, Quilon, Mannar, Thana, Mangalore, Diu, Cranganor, Bardez and other territories.¹⁰ It has been suggested that in 1533, at the time of the establishment of the Diocese of Goa, the approximate number of Christians in India was 100,000,¹¹ but it seems more prudent to distrust these excessively rounded numbers, generally expressing qualities and not strictly quantities, strategies very much in vogue in chronicles and religious sermonising.

In spite of the regularity of the missions, the results were mediocre, due as much to the scarce number of missionaries as to the activity's incoherence. The weakness of the results was due to insufficient preparation for this type of mission as well as insufficient Portuguese political support. During almost half a century, the progress of Christianity was

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

insignificant, either in relation to the evangelisation of the “heathen and Moor”, or relative to the submission of the Christians of St. Thomas to Rome.¹² The conversion to Christianity, between 1535 and 1537, of about fifty thousand Paravars¹³ of the Fishery Coast does not prove missionary success. The high number of converts was not due to the missionaries’ merits, but to political and economic interests, since the maritime wars during the 1520s and the early years of the 1530s, together with Muslim oppression, induced the local inhabitants to place themselves under Portuguese protection.¹⁴

Slow progress in the evangelising effort was particularly due to the impediments placed by the centuries-old culture of these people and also to the Islamic presence, control of the seas and trade being concentrated in Muslim hands. Consequently, the first years of evangelisation were restricted, in part, to the Portuguese fortresses.¹⁵ In relation to those Indian converts, in the opinion of Luís Filipe Thomaz, the first years affected above all the “marginal population: fishermen of the allegedly impure caste among the Malabar, prostitutes and the concubines of Portuguese soldiers, beggars that gravitated towards the fortresses and monasteries, people of lower caste, without attempting a large-scale conversion.”¹⁶

THE ARRIVAL OF THE JESUITS

From 1542, the arrival of the first Jesuits in Goa, under the inspired direction of the Jesuit Francis Xavier, (1506-1552), created a truly new era in Catholic religious evangelisation. The Ignatians found in the Portuguese enclave a social space that allowed them to affirm themselves in relation to the other religious orders, taking advantage of the preparation initially brought over from the universities and later from European seminaries. This was allied to new preaching methods and religious circulation, which enabled them to increase significantly the number of Christians in many areas of the Portuguese presence, at least in comparison to the preceding period.¹⁷ The Jesuits do seem to have managed to attract to Christianity some Indians of low caste, who were attracted by the promise of shared fraternity held out by the new faith. Most of all, they saw opportunities for social and economic advancement denied them by the traditional structure of local society. In contrast, on the rare occasions when

the Jesuits succeeded in bringing members of the higher castes into the Christian fold, the new converts would try to safeguard their traditional privileges and status, some even seeking important positions in the commercial administration of the Portuguese enclaves. The preaching of the Jesuits in Portugal’s Indian territories not only did not end the caste system, but only very occasionally denounced its profound inequalities, iniquities and exploitations.¹⁸ In practice, from their first contacts with India, St. Francis Xavier and other Jesuits tried to respect and often to adapt to the existing social echelons.

Despite this acceptance of the local social hierarchies, the arrival of the Society of Jesus in India clearly contributed to raising the cultural and symbolic production proffered by Christian religious activity. Thus, from the founding year of 1542 onwards, it is apparent that the Jesuits invest in ceremonial expressions of great solemnity and magnificence, putting their faith in religious festivals as the agent of conversion. The Jesuits also insisted on the importance of ritualising the principal acts of Christian worship, frequently directing great funereal ceremonies, Easter celebrations, productions of sermons or even religious theatre. At the same time, the Society of Jesus built schools and residences, churches and chapels, as well as charitable works for the socially indigent and marginalized groups in the Portuguese Indian enclaves.¹⁹ It is also with the Jesuits that a type of “inspection method and first aid” began, trying to prepare missionaries for the more difficult and complex situations that they would find in Asia.²⁰ The success achieved in the early stages, above all among the community of Portuguese descendants and converted slaves, ensured that Christian political and religious power “rendered vassalage” to them. It seems we can take the words of the bishop of Goa, João de Albuquerque as proof of this:

“Particularize your works and the fruit that is born in their souls, I dare not write it for compassion, nor do I have time enough to tell it. [...] I say, finally, that you were torches lighted in these parts to illuminate such a dark night that reigned here. To your God be honour and glory, who does these things by means of his servants. When they ask me, I give all for the salvation of souls: all the powers and all the authority invested in me by the Pope, to all the parts where they go wandering.”²¹

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

It is appropriate, however, to temper these laudatory words, as well as the excessively generalised appraisals of the “brilliant” appearance of the Society of Jesus in India. The Indian territories were, in the 16th and 17th centuries, dominated by complex and extremely diversified political, economic and cultural relationships, so it is not possible to evaluate Jesuit activity in various Indian areas in general terms—or even “essentially”—without strictly locating its history. In this research, to locate means highlighting the cultural specifics of the areas that the Society had to work in and sometimes to conquer for the Christian faith.

COERCION OF THE CULTURAL SPHERE

Multi-ethnicity was the dominant element of the territories that in the 16th and 17th century were being politically, socially and culturally organized on the Indian sub-continent—a consequence of successive invasions, migrations and population movements. This centuries-long historical legacy caused various religions and cultures to coexist in India, although the weight of the Hindu majority dominated, along with a marked Islamic expansion. In the midst of the ethnic, cultural and religious diversity, it is appropriate also to note political diversity: the strong sultanate of Delhi replaced by the Mogol Empire in the 16th century; the kingdom of Gujarat or of Cambay; the sultanates of Deccan; the empire of Vijayanagar and the independent or vassal kingdoms of the Malabar coast were important political entities, but they did not subsume the presence of other political entities with lesser territorial extent.²² Since the 15th century, the European presence, and in particular the Portuguese, had added a new reality, altering the game of “political chess” with its systems of territorial alliances and conditions for commercial circulation. From the nomination of the first viceroy in 1505, construction began on a political-institutional entity that would be better known as the *Estado da Índia*,²³ interlinking a network of enclaves that, being above all cities, fortresses and coastal factories, would come to extend from Mozambique to Macao, assuring different modes of sovereignty and Portuguese presence.

It was with Portugal that the oldest form of European colonisation of Indian areas began, generating political, economic, social and religious alterations, especially in the territories of Goa.²⁴ After the conquest of the great city in 1510, it was in Goa

that Christianity established a significant presence, trying to raise a programme of a “Christian city” that is without parallel in the other Portuguese enclaves of India and the Asian Southeast, otherwise dominated by forms of negotiation and power sharing with allies and local potentates.

From an early date, the maritime empire created by the Portuguese was linked to the western Indian Ocean. It was here that the main activities on behalf of the Portuguese crown were centred, expressed by military, as well as commercial and religious victories. By contrast, very little has been written on the European presence east of Cape Comorim.²⁵ From about 1520 onwards, the settlement of the Portuguese in the coastal zones of the Bay of Bengal also became an established fact originating from the arrival of personnel from Malacca or deserters from the western Indian Ocean, supported by colonists from St. Thomas of Mylapore. Some of those individuals had a murky social past linked to the private ventures of merchants and fortune seekers.²⁶ At the date of the Jesuits’ arrival they numbered a hundred families.²⁷

The not very uniform way in which the Portuguese settled in these areas of India and Southeast Asia led to differences from area to area. Thus, the territories of Goa, Ormuz, Malacca, Damao and Diu passed into Portuguese control by conquest. In other places, as in the case of Cochin, the presence was by consent following the signature of treaties. To the east of Cape Comorim there were many private Portuguese merchants who had settled there with personal profit as their objective, seeking to benefit from the mercantile agreements applying to those areas.²⁸ In the middle of the 16th century some of these centres, such as St. Thomas of Mylapore, had a singular status because they did not exhibit great commercial importance. The opposite was true of Pulicat, which was a great centre of private Portuguese trade in the first decades of the 16th century and whose Christian population numbered about two or three hundred inhabitants.²⁹ In these territories, where a sort of “shadow empire” existed composed of merchants and adventurers defending their private interests, it seems difficult to speak of any Portuguese commercial monopoly such as existed in Aceh, in Western Java, Coromandel or various ports of Malabar and Gujarat.³⁰

The expansion of studies on the Portuguese political and commercial presence in these areas³¹ has

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

not, however, been accompanied by a renewal of works on the religious activity developed on behalf of the Portuguese presence. We know that priests accompanied the merchants and soldiers from the beginning of the Asian maritime expansion. They raised temples and tried to structure parishes, but they needed to wait for the arrival of the Society of Jesus in the 1540s to realise a close connection between evangelisation and colonial power. In fact, a revealing letter from St. Francis Xavier to Ignatius Loyola suggests that Christianity in India could only survive and prosper under the protection of the Portuguese.³² From his arrival in Goa in 1542, Xavier was fully aware that without the committed support of the political power missionary activity would be impeded, given the social alterations that the adoption of Christianity implied. He shares this idea in two letters:

“The implantation of Christianity on the coast of Malabar will be an easy task, safer and easier to conserve than in other parts, for the whole

summer our armadas from Goa travel this Coast; the heathen kings and lords respect them and would not dare injure them, neither the Priests nor the Christians.³³

[...] Inland are the Brahmins and the Nayars and many other noble classes, who are very powerful and deeply entrenched in their superstition, leaving us no margin in which some fruitful work may be carried out [...] and they have so much power in the land, that in no way is it possible to derive any advantage from the inland regions.”³⁴

The Ignatians also recognized the difficulties of evangelisation in Bengal, for being, in their words, “an area of Moors”. The Islamic presence is always represented as an insurmountable obstacle giving rise to open conflicts instead of circulating the divine word.³⁵ In consequence, Jesuit preachers avoided Islamic areas and states, concentrating their efforts on the conversion of the “heathen”. The same situation was repeated in Bisnaga and Velur, but more than half a century after

St. Francis Xavier cursing the Bisnagar invaders in Comorim.

Oil on canvas by André Reinoso (17th century). Sacristy of the Church of São Roque, Holy House of Mercy in Lisbon. Photograph by Júlio Marques.



DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

the arrival of the Society, neither the number of Christians, nor the number of missionaries was substantial:

“There are neither converts nor Christians in the Court of the King of Bisnaga where a member of our Religious society resides, nor in Velur where he usually spends the greater part of his time apart from another two, but the only Christians are the 4 young men that serve him, and the main end that he serves is to obtain the living that he has in Mylapore where more than five thousand pardons are dispensed every year.”³⁶

In general terms, the Jesuit movement in India in the 16th and 17th centuries either accompanied the areas of effective presence of Portuguese political power, such as the territories of Goa, the holdings of the North and Malabar, or expended its energy in places that could serve strategic interests and the Portuguese system of alliances, as in the Kingdom of the Grand Mogul. Even so, instability was a constant in Malabar due to opposition to the Jesuits by the autochthonous local power. However, neither the Ignatians nor the Franciscans gave up these missions that were materially supported by the Portuguese royal authority and its extensions in the *Estado da Índia*. The royal central power and its overseas representatives always encouraged the organised establishment of religious orders in the Indian enclaves due to the political-economic benefits that their presence could bring to Portuguese interests in the area. The same happened in the court of the Grand Mogul, above all at the end of the 16th century, attracting a mission that had houses and churches in only the two main cities: Lahore and Agra. However, Christianity did not prosper, for the missionary work was focused on Portuguese merchants, as well as soldiers and slaves, the native populations being forgotten.³⁷ Like the Mogul emperor himself, his subjects sympathized with only some aspects of Catholic worship, which in the missionaries’ opinion had to do with the ornamentation of the churches, sometimes attracting local offerings in exchange for some divine gift.³⁸ The external manifestations of Christianity had some “likenesses” to Hindu and Buddhist rituals—the use of statues, incense, rosaries, orders of friars and nuns, etc.—but local religious behaviour, even in this ritualistic sense, was not widely understood by the missionaries who denounced its “demonic” dimension, not always appreciating that

some ceremonial convergence generated tolerance and facilitated the circulation of Christianity.³⁹ Theological debates seemed to please the emperor, but it was above all the political alliance and the commercial movement offered by the Portuguese in India that interested Akbar, who tolerated the missionary presence for this reason.⁴⁰ Although the Jesuit priests recognized the political interests of the Grand Mogul and the insignificance of their presence, the Portuguese authorities advised them to stay, with the objective of discouraging the emperor from allying himself with the Dutch or English. For reasons of power politics, it suited Portugal to maintain friendly relationships because, prior to the Jesuits’ arrival and after Akbar had conquered Bengal, the Portuguese obtained authorization for the construction of a free port that gave rise to the city of Ugulim.⁴¹ Later, in 1632, this city was razed by order of Prince Kurhan, grandson of Akbar.⁴²

The Jesuit missions tried to embrace practically all the Indian territory,⁴³ although in a discontinuous and not very uniform fashion, either in its implementation or in the results obtained. They were often unsuccessful, especially if we consider that one of the main objectives of the Society’s efforts in India was to try to assure mass conversions irrespective of the methods used, understanding that any means justified the elevated end of conversion.⁴⁴ Conversions, religious and social influence, schools, churches and many other manifestations of the Jesuits’ influence in India are due to the shelter provided by the Portuguese enclaves.

DEPENDENCE ON PORTUGUESE POLITICAL PRESENCE

Although spreading quickly through areas of the Indian Ocean, Southeast Asia and the Far East, the Society of Jesus was basically organised in India around the “Northern Province”, of Goa and, further south, of Malabar.⁴⁵ The so-called “Northern Province”, was organized around Damao, Bassein and Chaul. Above all, the Jesuits moved within the fortresses and factories safeguarded by these enclaves.⁴⁶ The number of Portuguese in these fortresses was high, and they needed spiritual guidance.⁴⁷ In this way Bassein became a city graced by different religious orders.⁴⁸ The society was accumulating innumerable properties in these enclaves—above all in Damao and Bassein—obtained either through private donations or through land

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

purchase.⁴⁹ Remember, for example, that the foundation of the school of Bassein was due to Isabel de Aguiar, a widow from Ormuz who, not having children of her own, left all her worldly goods to the Jesuits.⁵⁰ Despite the significant Portuguese presence in this city, evangelisation did not come easily.⁵¹ Some missionaries complained of the “diversity of people” that inhabited the area—generally distinguished by their religious affiliation as “Jews, Moors and heathen”—and the deep social rejection to which those who converted to Christianity were subject.⁵² In the remaining cities of the north, the situation was identical to that of Bassein. The opposition to Christianity on the part of the devotees of the local religion was constant, despite the strong Portuguese military presence. The Portuguese political and religious authorities sought to mobilize the same mechanisms used in Goa for the conversion of the population.⁵³ They even proposed the destruction of the local “pagodas”, to be replaced by a church or Christian cross—measures that were offensive and did not favour the cause of Christianity. This helps to explain the religious situation of Damao, where the strong Muslim and Hindu presence eclipsed the Catholic minority, limited to the Portuguese residents, above all men at arms confined to the walls of the fortress. Within this region—in Virgi, Choutia and Cole—there were purely and simply no Christians to be found. It was an incontrovertible fact that the greater the distance from Portuguese military protection, the less the missionary presence and the fewer the number of converts, a rule especially evident in areas where Islam was strongly implanted.

Parallel to the inherent difficulties of the area and in models of Portuguese occupation in India, the Society of Jesus encountered a type of internal obstacle that, moving among Christianised communities, practiced actions that did not always complement those of other Christian religious orders. This happened especially in relation to the minor religious orders. The Franciscans had arrived in the Portuguese enclaves of India some decades before the Jesuits, obtaining certain privileges and religious spaces that they did not wish to divide with the new Society. In 1510, in the area of Bardez, the order had built the Monastery of St. Francis, the church of the Three Kings, and the schools of São Boaventura and Reis, besides the seminary of Santa Fé and seventeen rectories with their respective churches.

They had also built monasteries in Cambay, Bassein, Damao, Diu, Chaul, Cranganor, Cananor, Cochin, Quilon, Bengal, Jafanapatan and Malacca.⁵⁴

In areas where the Portuguese presence had strong political expression, as was the case of Goa and the “Northern Province”, a mixed presence was possible,

Despite this acceptance of local social hierarchies, the arrival of the Society of Jesus in India clearly contributed to raising the cultural and symbolic production proffered by Christian religious activity.

and sometimes only the type and method of missionary action, along with the different mechanisms that each of the religious orders used in its conversions,⁵⁵ could dictate its preponderance. However, in the spaces that were part of the Portuguese dominion, both orders used the same weapons in their conversion. That is to say that they tried to implant the Roman Catholic Church while trying to erase the autochthonous culture through the destruction of “pagodas”, the prohibition of festivities and ceremonies and the expulsion of those who did not want to convert to Christianity.⁵⁶ The expulsion of Hindus and “Moors”—only possible in the areas belonging to Portugal—may well have worked on the spiritual plane but tended to disorganise commercial transactions, making specialised legislation necessary to try to resolve these dysfunctions. We also have to admit that many of the conversions achieved among the populations of other religions, above all in areas not subject to Portugal, were occasional, mobilising social or economic interests. For many, Christianity appeared as the only way for them to alter their social position since the Hindu caste system did not allow them any change or upward mobility.⁵⁷

In the areas where the missionary presence was only tolerated by the local powers, the situation was complicated. The number of conversions was limited,

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

and, due to the difficulty in maintaining and serving the Christian communities, many converts did not execute the elementary precepts of Catholicism after baptism. Some missionaries lamented that they did not have the means “to constrain, or to punish”, because the social obligations of the new Christians were to the native authorities and not to the missionaries.⁵⁸ Only

after the 1540s, with the destruction of the temples and with the conversions of the 1560s, did Christianity create more durable roots in the territories where the Portuguese exercised effective jurisdiction, namely in Goa and Bassein.⁵⁹

The missionary activity in Malabar, especially close to the coast, was mainly entrusted to the Jesuits.



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

The protection given by King João III to the Society of Jesus allowed it to create the material and human conditions that facilitated the spiritual orientation of these Christians—an aspect that displeased the Franciscans from the beginning. During the 17th century, the Society of Jesus even came to be distanced from its churches, especially those on the Fishery Coast,

for short periods by the Franciscans. Although during the period of Iberian Union, when Portugal was ruled by Spanish kings, relations between the Ignatians and the Philippine monarchs were not as close as they had been under the previous dynasty, this did not prevent the civil authorities from taking a favourable position towards the Jesuits when relations between Franciscans and Jesuits soured, as they did on several occasions during that century, above all in southern India. This aspect can be partially explained by the commercial support that the religious order rendered in the area.⁶⁰ However, in 1601 a charter was confirmed specifying that the missionary areas of India should be divided between Franciscans and Jesuits for them to overcome together many of the problems that militated against the implantation of Christianity. In our understanding, however, the decision can also be read as much as an attempt to weaken Jesuit supremacy in India as an effort to eliminate discord between Jesuits and Franciscans.⁶¹ Except for isolated periods, the Society of Jesus was never definitively kept away from leadership as occurred in the above-mentioned situation.⁶² If there had been the political intention of putting the society in second place, such an objective was never achieved, not for lack of means but because the Jesuit movement became crucial to the political, commercial and even religious interests in the area. In the middle of the 16th century it even reached the point of the Jesuits being placed inside the system of *Padroado*, although only for short time.

Once they had settled in areas outside Portuguese dominion during the course of the 16th and 17th centuries, the other religious orders, mainly Franciscan, Dominican and Augustinian, engaged in activities that largely exceeded the religious assistance given to the Portuguese in the Indian enclaves.⁶³ It should be noted that we also owe the construction of female convents to these orders. Although built somewhat late, they were always erected far away from Jesuit influence. The convent of St. Monica in Goa, and the female retreats of Nossa Senhora da Serra and Santa Maria Madalena were founded between 1598 and 1610 under the influence of Archbishop Aleixo de Meneses, an Augustinian. Maybe this was the way in which he was



St. Francis Xavier's sermon in Goa.
Oil on canvas by André Reinoso (17th century). Sacristy of the Church
of São Roque, Holy House of Mercy in Lisbon. Photograph by Júlio Marques.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

able to affirm the religious order to which he belonged. The late appearance of these institutions can also be related to the serious social conflict in which the *Estado da Índia* had always been submerged. This situation had some bearing on the specifics of female social movement in an area where the presence of European women, apart from some female orphans, was very scarce. It should be remembered that from its inception the foundation of the Santa Monica convent was surrounded by differences between the Franciscan Tertiaries, who sought the construction of a convent for the Order of St. Clare, and Archbishop Aleixo de Meneses, who, with the support of a group of nobles and notables of the city, resolved to create a convent under the orientation of the Augustinians.⁶⁴ This foundation also reminds us of the effort towards religious proselytism that was continually undertaken in the territory of Goa. The city was pivotal to the Portuguese presence in Asia. Even today the many old buildings and various ruins of “Old Goa” testify to the magnitude of Catholic religious investment.⁶⁵ It was a project of constructing a “Christian city” in the East, marked by building a series of schools and residences not only to prepare native clergy and catechists but also to receive the missionaries arriving from Europe. The churches and chapels serving about fifteen to twenty thousand Christians led St. Francis Xavier to write in 1542:

“Goa is a truly Christian city, a wonder to behold. There is a monastery of many Franciscan friars, an honourable cathedral and many canons as well as many other churches.”⁶⁶

Prominent in this dense panorama of Christian buildings was the Jesuits’ main school, built in 1548 and dedicated to St. Paul. Later on, the Santa Fé seminary would also be dependent on the Society’s college. Besides the support given to the Jesuit missionaries who came here, St. Paul’s College had, above all, the educational function of teaching children. In 1597 the extraordinary number of seven hundred children matriculated to learn to read, write and count in the Jesuit institution of Goa.⁶⁷ In effect, the Ignatians had always placed great importance on the question of educating the locals, not because they recognized any superior intellectual capacities in them, but because it was a form of recruiting and preparing future missionaries, an otherwise difficult and expensive task if relying on European seminaries and schools alone.⁶⁸

This school also had some residences under its charge for the protection of converts and for doctrinal teaching. The residences subsisted due to the appropriation of income remitted by the major Jesuit schools. During the reign of King João III, all the schools dependent on the Jesuits in territories under Portuguese dominion had impressive revenues, including donations of moveable and fixed assets. At the command of King Sebastião, St. Paul’s School in Goa received the rent from four villages.⁶⁹ The situation of the school of Cochin was a little different, however, never mobilizing as much income as the one in Goa. Thus, in 1601, in the middle of the Philippine dynasty, its missionaries complained that they only had revenues sufficient to sustain about twenty-four people, mentioning that some of the society’s schools were only sustained by alms.⁷⁰ According to available data, we know that between 1570 and 1580 revenues grew by about 141 percent in Portugal, increasing 100 percent in the Province of Goa from 1575 to 1599. However, they decreased in the period when Portugal was ruled by Spanish kings, probably in close connection with the economic and financial alterations of the *Estado da Índia*.

On the southwest coast of India, the Portuguese presence in Malabar and the type of missionary activity was quite different from that practiced by the “Christian city” of Goa. The enduring connection between the kingdom of Calicut and Muslim mercantile interests in the area resulted in a hostile reception to the Portuguese and a series of conflicts over the first fifteen years of Portuguese presence in the Indian Ocean.⁷¹ The multiplicity of small autonomous political territories and the specifics of social organization would greatly hinder relations between these kingdoms and Portugal, bearing in mind that the political power was dependent on Hindus of the higher castes, and the commercial power was dependent on the Muslims. It was necessary to organise political territories that separated political from economic power and questions on land from those of the sea. Given the difficulty in distancing the Islamic merchants, the Portuguese political-commercial strategy was to abandon the diplomacy of alliances and treaties in favour of armed confrontation. Indeed, the Portuguese appeared in the Indian Ocean at a moment in which the Muslim merchants were present in most of the coastal cities of India, thus dominating maritime

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

routes and through them transoceanic trade.⁷² In this complex and competitive context, unlike that which had prevailed in the Atlantic, the possibility of establishing commercial hegemony in the Indian Ocean was remote.⁷³ Only by means of treaties with local potentates could commercial relationships be established. In this way, alliances with the kingdoms of Cananor, Cochin and Quilon were made in order to acquire spices outside of the Calicut market, but control over the trade and any sort of “*pax lusitana*” in the area was out of the question, as this soldier’s description reminds us:

“The battle that in other times was fought on the banks of the Mondego and of the Tejo is renewed here on the waves of the ocean. A war without faith or quarter arose as soon as Vasco da Gama had stepped onto the beaches of Calicut. The Rajah of Cochin turned towards us, Samorim remained faithful to his former subjects: the plethora of minuscule rajahs, into which the rest of Malabar is divided, sometimes favoured one side, sometimes the other, whenever their mutual and incessant quarrels permitted such.”⁷⁴

Despite the political and commercial difficulties in these areas of Malabar, the different religious orders, including the Society of Jesus, always showed interest in the local religious movement. Although conscious of the poor results attained by missionaries there, the Jesuits also tried to serve royal interests and strategies in these areas, “conserving the friendship and love of the king for the Portuguese”.⁷⁵ António Bocarro relates that the local Nayers rarely converted to Christianity so as not to lose their status as a higher caste, while the Muslims would not do so “for any reason”.⁷⁶ Be that as it may, these investments in a continued religious movement in the south can also be linked to the tradition according to which there were still the Christians evangelised by St. Thomas.⁷⁷ The Christians of St. Thomas enjoyed certain social prestige, although they were a minority without political expression or economic weight. Political power in the area was Hindu, and the mastery of the seas belonged to the Muslims. The Jesuits always showed great interest in making contact with them, trying to get them to submit to the Latin Church, but divergences appeared in the relations between European priests and this Syro-Malabar community associated with the incompetence

of some missionaries and their disrespect for the non-Latin liturgy. These efforts would end by defining the Christians of St. Thomas as “Nestorian heretics”. For this reason the Synod of Diamper was held in 1599 under the active direction of the Augustinian archbishop of Goa, Aleixo de Menezes, in order to impose Roman discipline on this Malabar Church. In 1608, when the position of archdeacon was created, the differences surfaced again,⁷⁸ revealing a set of divergences over dogma and ritual. The Malabar Christians did not believe in the doctrine of the Virgin Mary, the transubstantiation or the incarnation of the Divine Word.⁷⁹ They did not worship images, and they considered only baptism, the Eucharist and ordination as sacraments. For the orthodox Catholic missionaries it was difficult to overcome these and other doctrinal conflicts, which were based on centuries-old religious, cultural and social traditions that not even the threat of excommunication discouraged. The promise made at the Synod of Diamper of submission to the Latin Rite was ephemeral. The alterations imposed were not well understood and did not correspond to religious practices established over a lengthy period of time by local social and cultural norms.

THE JESUITS: A NEW CONCEPT OF MISSION

The Lutheran Reformation and the development of the European Protestant movements challenged the authority of the only organized Church that had existed in the medieval West, removing an important part of its normative function and the social and moral imperatives that it had imposed on European feudal societies. The contradictions, confrontations and intolerance between the Roman Church and the new Protestant movements and churches multiplied throughout the 16th century. “To love and to practice one’s religion often meant combating the beliefs of the other”.⁸⁰ The Roman Church lost physical space, political territories and considerable populations to the Protestant confessions. Therefore, it called for the armed re-conquest of the religious areas already lost and tried to recover and compensate for the almost definitive loss of its faithful to Protestantism through a new missionary dynamism. It is in this atmosphere of division, cleavage and confrontation that the Roman Church also began the Counter-Reformation and

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

renewal, of which the Society of Jesus was a fundamental dynamic element. The society raised by Ignatius Loyola and a handful of student companions in Paris “personifies” the Catholic Reformation as well as typifying the renewed modern missionary culture.⁸¹

Unlike the traditional mendicant religious orders, the founder members of the Society of Jesus did not mark a clear rupture with past ecclesiastical and pastoral policies of the Roman Church. Above all they represented a synthesis of the modern currents of spirituality and *devotio*, underlining the axiology of the *pietas* of Christ’s Passion, defending a piety for action and a piety for life.⁸² The individual’s value and his subjective freedom within Catholic dogma, upon which the theological construction of the Council of Trent was based, were equally part of its theological comprehension. In its methods and techniques it defended the value of initiative, freedom and critical capacity, exalting the value of human knowledge enlightened by Catholicism. They did, however, also demand obedience, a very strict obedience to the Church and Pope in Rome, which lead Fernando Prieto to affirm that the Society was encumbered by personal dramas:

“It is a paradox, and because of it the history of the Society of Jesus would be full of personal dramas, the conflict between the domination of the Superior and the creativity of the subject.”⁸³

This contradiction is justified insofar as its praxis highlighted the refutation of Lutheranism and Protestantism. It defended the principle that the hierarchical structure of the Roman Church is a divine institution and, as such, obliges the religious power of the church to rise above any interference from the state. This was not the case in the restricted communication between the territorial states of northern Europe and the diffusion of Protestantism. From the first steps in founding the new Society, Ignatius Loyola preferred to defend the centralized structures of his time, represented by the Dominican Order and strongly expressed by its production of university theology,⁸⁴ but, above all, by the papacy itself.

Starting from these notions of submission, discipline, hierarchy and uncompromising defence of Roman papal power, the Society raised by Ignatius Loyola and his companions managed to effect a symbiosis of various elements for the creation of a pyramidal structure of government. Power emanated

from the “head”—as the founder designated it—to the remaining elements of the society, while, unlike the other religious orders, there was a nominated lifetime Vicar General.⁸⁵ Another aspect to consider is the repeated use of military terminology in the first texts of the Society, even leading some historians to read, with slight exaggeration, the notion of *militis Christi* as a sort of new religious order with a military organisation. This vocabulary should not surprise us given the context of the period, bearing in mind not only Loyola’s military training but also the agitated period of religious wars and conflicts. More seriously, it is appropriate to see these strong notions within a religious and spiritual renewal that, recreating the lessons of Thomism, introduced the “Ignatian revolution” into the Roman Church. The writings of Eduardo Lourenço speak of this, summing up a transcendent pragmatism in which the means justified the ends and that was so often confused with divine will.⁸⁶

THE INSTALLATION OF THE SOCIETY OF JESUS IN PORTUGAL

Following the incontrovertible logic of chronology, King João III was the first European monarch to formally support and welcome the Jesuit project. Interested in renewing the activities of the clergy and religious communities that circulated overseas, the king seems to have found in the formation and programmes of the new society a possible solution for increasing the evangelisation of the Asian territories.⁸⁷ At this time the monarch and his collaborators were interested above all in mobilising men whose religious training and moral behaviour was not only elevated in relation to laymen, but also in relation to the traditional religious orders that frequented the enclaves and territories of Portuguese presence. The Jesuits had placed chastity, obedience and poverty at the heart of their principles, committing themselves to go wherever the Pope wished to send them; characteristics that immediately endowed the society with great dynamism and a sense of effectiveness that would come to be instrumentally useful in the complex areas of the Portuguese presence in the Orient.⁸⁸

In the economic panorama of the Jesuits’ installation in Portugal, their preference for urban locations to the detriment of rural areas should be remembered. The creation of schools was another

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

distinguishing feature. However, these were not always due to the Jesuits' active zeal alone, but also to the solicitations and proposals of other religious and civil protagonists. When this protection and interest failed, episodes occurred such as the opposition by the governor of the Island of Madeira to the foundation of the school in Funchal, convinced that the Jesuits were spies.⁸⁹ Strictly speaking, the installation of the Society of Jesus in Portugal cannot be contemplated outside of the firm support it received from the king and eminent figures of the higher social echelons of the kingdom. Should this support only be considered a result of the religious novelty of the Society, or did it also arise from the fact that many of its members belonged to the aristocracy? As we know, this is a question posed whenever the motives structuring the influence of the Society in 16th-century Portugal are examined, but the theme requires detailed interdisciplinary research combining various areas of social, religious and political history. Be that as it may, the sociological itinerary of the members of the Society is not completely clear, and if in the initial phase many recruits were drawn from among aristocratic families, later many humble artisans, traders, retired soldiers, bureaucrats and adventurers entered the ranks of the Jesuits.⁹⁰ Another recent study, which tries to explain the reasons why so many youths from 16th-century Europe entered the Society during the first sixty years of its existence, suggests that many of the new Jesuits wanted to escape the "confusions and the dangers of the world", while more than half were more concerned with the salvation of their own souls than with doing good for their fellow man.⁹¹ Very few really wanted to devote themselves to the "saving of souls" in distant lands of the Portuguese empire.

Another aspect to consider is related to the geographical and even ethnic origin of the candidates. This is quite a complex subject. Globally, neither the *Examen Generale* nor the *Constitutions* include the prohibition of new Christians entering the Society, and some even occupied prominent positions; certainly they proceeded to remote places like the Fishery Coast in India or Malacca in Southeast Asia. Individually, as many elements of the Society as elements of other religious orders presented petitions to exclude individuals belonging to minority groups. We can refer to the request by King Sebastião, and Cardinal Henrique to the Pope not to accept a new Christian

into the Society, while equally well known is the fact that General Claudio Acquaviva prevented the entry of "descendants of Jews or Moor" into the Society without special authorisation (Decree of 1593).⁹² In contrast, there is evidence of a continued admission of many half-castes of Portuguese-Asian origin, but these were almost always in the condition of men-servants or as attendants to European priests. Valignano, for example, ethnocentrically disrespected those born in "Portuguese India" due to the "flaws" provoked by the climate and educational deficiencies. Eurasian half-castes had difficulty being accepted into the Society and having access to higher ranks, even well into the 17th century.⁹³

Support for the installation of the Society of Jesus in Portugal strategically mobilised royal power, most obviously by Cardinal Henrique. The evangelisation of the foreign territories belonging to the Portuguese crown began to feature at the core of the first missions of the Society of Jesus. Significantly, the same did not happen to the remaining European rulers, whose concern was directed toward the internal strengthening of their progressively absolutist states. Spain is a good case in point, only integrating Jesuits into overseas evangelisation some years later. The support dispensed by the Portuguese monarchs was also partly due to the influence that the first members of the Society exercised at the royal court. Jesuits, namely Simão Rodrigues and Leão Henriques, were nominated on various occasions as confessors to not only King João III and Cardinal Henrique but also King Sebastião. In the opinion of many critics, this relationship led them to be able to influence internal government and colonial policies. This type of leverage, however, practically ceased during the Philippine period of Iberian union for two reasons: the Jesuits ceased to be royal confessors, their place being taken by the Dominicans, while their excessive neutrality did not curry favour at court, or in other spheres where Portuguese political opposition was growing. Thus, for Dauril Alden, contrary to what has been written, the role of the Jesuits during the Philippine domination was quite passive, with the exception of a handful of encouraging sermons already very close to the Restoration of 1640. As evidence of this loss of political influence, we should remember the constant concern of the Jesuits in India to demonstrate to all Catholic Europe their spiritual conquests and their prestige as catechisers. This type of initiative worked as a powerful propaganda

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

instrument in a similar way to the annual letters printed in anthologies. These were possibly intended to avoid external auditing, not only of religious matters, but also of political, economic and administrative matters as well. Various royal requests in this direction will be analysed at the appropriate time.⁹⁴

A SOCIETY FOR ORIENTAL EVANGELISATION

Since Portugal did not suffer the consequences of the Protestant Reformation, the kingdom did not internally require the activity of a new society with strong obedience to the Pope in Rome, although it did present problems and urgent challenges in the field of the foreign evangelisation. The vastness of the lands discovered and occupied under Portuguese jurisdiction and the distances that separated them from the capital, as well as the demographic crisis that made itself felt, all hindered the proselytising strategies that King Manuel and his successor wanted to combine with the political and commercial presence. Apart from their small number, the monks' preparation was equally precarious in face of the religious, cultural and social complexity of the territories and populations to evangelise. None of the other existing religious orders, including the mendicants, had managed to provide such a militant answer to the challenges presented in the complex evangelising activity and Christian context in the areas of Portuguese presence, namely in Asia.⁹⁵ The Society of Jesus, with its centralised and disciplined structure, dynamism and cohesion allied to the spirit of local adaptation and the articulation of the faith by education, seemed to prepare its members to be more successful where others failed. At the same time, the society was unified by a single spiritual programme; its orientation stemming directly from Ignatius Loyola and his famous *Spiritual Exercises*. The teachings of this manual of prayers, personal training and moral improvement quickly aroused interest among many intellectuals and devout people, making the exercises a milestone in the history of modern Christian spirituality and one of the indispensable documents in the history of the Tridentine Church.⁹⁶ Ignatius Loyola's larger objective when organizing the *Spiritual Exercises* was to make available to his followers the fundamental lines of his thought as a guide to the collective and individual spiritual action of the society

and its members. It was a manual to instruct beginners "in the correct way of meditating making a general confession",⁹⁷ seeking in this way to provide a means of allowing the acquisition of a series of virtues and, above all, imitating the life of Christ as a form of renewing the Church and Apostleship.

The preparation that the members of the Society received, starting with Ignatius Loyola's programme of exercises, frequently included exhaustive personal meditation, and it seems difficult to discover its practical social and religious aspects. The collective baptisms that occurred in some Indian territories were not followed by true instruction or a religious and spiritual framework. At the same time, many of those catechised, generally children and Christianised slaves, were practically Christian only in name, not aspiring to a faith shaped by spirituality. Some researchers consider this to be an intentional programme of evangelisation, primarily concerned with the conquest of nations and continents for Christ—the latinisation of the world—not interested in either the means of conversion or its "quality".⁹⁸ Christianity alone would lead them to salvation because it was the one and only true religion. Generally, the Jesuit missionaries had a tendency to consider themselves "God's chosen ones" to undertake the salvation and perfection of man, a notion clearly expressed in the *Constitutions* of the Society: "The objective of this society is not only to attain through divine grace the salvation and perfection of one's own soul, but through the same intensely seek to help others attain the salvation and perfection of theirs."⁹⁹

In order to bring fruition to these evangelical objectives, significant attention was paid to the conditions and requirements for candidates when entering the Society or leaving for religious activities in Asia. New seminaries and schools were created in order to improve the quality of priests. That of Coimbra was considered "the apostles' nursery", preparing the seminarians to reach the different points of Portuguese movement and settlement overseas.¹⁰⁰ This was the strategic order of St. Francis Xavier from the beginning, followed among others by Father Luís Gonçalves, who in 1561 advised the Visitor of his province to spend more time in Portugal to strengthen the province so that it could sustain "many people raised and educated" in the spirit of the Society.¹⁰¹ St. Francis Xavier, in his second directions to Father Gaspar Barzeo, recommends that he should not receive into the Society

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

people “with few qualities and weak, because the society has need of people of courage, with many virtues and qualities”, and insisting that he should “never admit to the Society people without science and virtues proved by many years, because the priests of the Society in its institutions and ministries very much need these qualities, and we have been beleaguered by so many adversities”.¹⁰² In spite of the difficulties that the Society experienced at the end of the 16th century in the recruitment for missionary activities in the East, this general concern from the early period persisted. The Society was frequently opposed to the recruitment of members originating from dubious social positions and situations, as happened in relation to many soldiers and adventurers. They were almost always considered “ignorant”, only seeking the shelter of the Society to flee from the poverty of daily life in the beleaguered Portuguese oriental enclaves in the 17th century.

Caution and exigency were greater still in the selection of the provincials in the areas of evangelisation. Alessandro Valignano, Jesuit Visitor from Japan, reminds us in 1582 that any superior could only execute his mission if he had “the right people to help him”,¹⁰³ recommending with regard to the election of the Provincial of India that

“... there is not in the whole society any other office that requires as many qualities together as the Provincial of India, for having the highest authority over the members of our house and with outsiders, for the diversity of the very serious and weighty matters that he holds in his hands, being not only responsible for the society that is so dispersed over so many kingdoms and counties of diverse languages and customs, but also having responsibility for all the conversions and Christianity that there is in these kingdoms and counties, and also being so far removed from Rome that from the closest part of India, no one can write and receive an answer in less than a year and half, and from other parts three, four and five years.”¹⁰⁴

A MAGNIFICENT SOCIETY OR A WEALTHY SOCIETY?

The Jesuits’ activity in the Asian world did not just mobilise the organic and spiritual advantages of a new dynamic and militant Society protected by royal patronage, strongly mobilised for evangelical activities.

The Jesuit circulation in the Asian territories of Portuguese political presence and commercial movement also demanded more material investments. The voyages were expensive and long, the circulation of church plate was costly, the diffusion of books was demonstrably expensive, and the construction of schools and churches for the Society demanded abundant capital. Often, after the construction of these buildings was concluded, it was still necessary to mobilise capital for the import of statues or their production by good local artists, the raising of altars, decoration in textiles, and various other investments in luxuries without which it would be more difficult to attract the interest of the local populations to the festivals and rituals. The Society added many local protections to the royal investments and a continuous accumulation of revenues, fixed and moveable assets that, as we know, included important positions in the administration and the allocation of profits from commercial transactions, such as the silver of Japan and clove from the Moluccas.¹⁰⁵ Although they repeatedly argued that those were their only means of subsistence in the *Estado da Índia*, a more meticulous study quickly demonstrates that the receipts from this type of income and of other goods exceeded the basic functional needs of the Society by a wide margin, making it one of the richer Catholic religious orders operating in the orient.

Especially from the first decades of the 17th century, and closely related to the debates on the “decadence” of the Portuguese oriental presence, a larger number of accusations criticizing the wealth accumulated by the Society can be observed, even arriving at the point where in the milieu of Goa it was suggested that “they were owners of Salcete”. Economic power strengthened the Society so much that some Indian populations paid more vassalage to the Jesuits than to the royal authorities. The accumulation of these economic and political powers must have transformed insubordination into a current characteristic of the Jesuits circulating in the enclaves and territories of Portuguese India. In effect, disobedience to royal orders became a constant, as much on the part of Jesuits with responsibilities as with those soldiers and adventurers who preferred to “surrender to God in exchange for food” rather than defend the illusion of an empire from which they did not derive any benefit. The ingress of these elements into the Society from the end of the 16th century lowered the threshold for recruitment and

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

increased immorality. Many of these Jesuits were far removed from the intellectual and moral qualities of the founding fathers. Therefore, the hard words that Alessandro Valignano himself uses concerning the insubordination of the priests of the School of Cochín are not surprising. “They are all villains, heartless, taken off the streets and dressed in the soutane of the society”.¹⁰⁶ It hardly seems necessary to underline in great detail the association between wealth and slack behaviour that existed in various areas and members of the society, being naturally one of the historical factors that served to justify the abundant anti-Jesuit literature that was extremely commonplace in the Portuguese 17th century.

The Society of Jesus, with its centralised and disciplined structure, dynamism and cohesion allied to the spirit of local adaptation and the articulation of the faith by education, seemed to prepare its members to be more successful where others failed.

The theme of the exaggerated accumulation of wealth by the Jesuits already concerned the Philippine administration, without, however, the crown having either the means or the political will to investigate its acquisition or even the exact extent of the assets that the Society possessed. At this time the Jesuits formed a type of state within a state.¹⁰⁷ This situation was especially apparent in relation to India, where distance from the kingdom decreased control and political supervision. In fact, while the viceroy normally stayed there for a three-year period—insufficient time to comprehend an “empire” so vast and discontinuous—the great majority of missionaries stayed for many years, and some never even returned, as seems to be the dominant practice among the Jesuits.¹⁰⁸ These, apart from remaining for an indefinite period, acted not in individual title but as

a community, which allowed the creation of more solid social structures and influence often competing with the power of the government. Even so, to summarise and portray the varied activities of the Jesuits as exclusively pursuing economic advantage and continuously practicing corrupt acts does not help us to understand that the decadence and transformations in the *Estado da Índia* stemmed above all from economic and political conditions arising from a new distribution of power and competitiveness in the Indian territory from which the Jesuit movement could not escape.

THE SOCIETY AND EVANGELISATION OF THEIR FELLOW MAN

History is the study of contexts. Strictly speaking, the debate concerning the accumulation of wealth by the Society of Jesus in Asia reverts to a specialised historical context. In India, in China, in Japan or in Eastern Indonesia, the Jesuits frequented strongly hierarchical societies with luxurious courts and dynamic and commercially prosperous economies. This made it difficult to apply the notions, still prevalent at the beginning of the 16th century, of the “savage” or even “pre-adamite” as had been the case with the American natives. In the Asian world, one’s “fellow” was different and influenced by centuries of “sedimentation” from civilizations shaped by organized and active religious systems such as Hinduism, Buddhism or Islam. The latter had been more sharply felt since the 13th century, transported by merchants and missionaries, ulema, brotherhoods and intellectual Sufis. The mechanisms used by the Society of Jesus in the conversion of the Indian populations do not reveal, in general, any special respect for local cultures. Rather, they compelled an evident adaptation, at times even surrender, to the potentates, powers and local political territories. In parallel, the schools and seminaries built by the Society, although they were also destined for the education of some locals, naturally served as a means of transmission of western Christian values, and were not concerned with understanding, or much less preserving, local culture. Indeed, the exact opposite took place. By imposing Christianity, the Jesuits had to look toward the rulers and upper echelons for support and protection. They invested in the sumptuous and in ceremonial splendour as a reference for the recently converted and a source of admiration

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

for the more sceptical. For this reason, the presence of the Portuguese and local political powers was a constant feature of the great festivals of collective baptisms. Often the viceroy or the territorial rajah was the godfather and sponsor of these massive ceremonies, which were occasions for great pomp and ostentation, not to mention considerable expense.

Far away from these ceremonial investments, the conversion to Catholicism in India was more rare and frequently impossible. Thus, the simplest and most widespread process used by the Society to implant Christianity in India since the time of St. Francis Xavier, had been the instruction and the religious preparation of children of Luso-Asian origin or of local extraction who dwelt in the Portuguese enclaves. These children started to constitute one of the pillars of Catholic evangelisation in India because it was those who more easily assimilated Christianity due to their weak knowledge of the local religion and its specific social conditions. Although everything was planned by the Society in relation to results, it did not suit their purpose that these children should be too young. It was appropriate for them to know and speak their mother tongue in order for them better to assimilate the catechism circulating in both Portuguese and autochthonous languages, while later acting as auxiliaries to the local missions. This recourse to children was already a practice used in Europe, even inside the countries faithful to Rome, for them to serve as an example to their elders. Reference can be made to the case of processions.

“The whole city takes delight with the spectacle of the boys’ very orderly procession to file through the streets with its flags unfurled followed by a great crowd of people.”¹⁰⁹

Although essentially a religious order, the Society of Jesus also used science and teaching as forms of transmitting its religious message. This behaviour not only indicates the collapse of the medieval scholastic system but, due to the time in which it was created, also reflects the concern to educate and to eliminate the Protestant heresy in Europe and reconstruct Catholic unity.¹¹⁰ It was in the East that the Jesuits initially put this idea into practice before they implanted it in European circles. Therefore, in 1542 St. Francis Xavier showed commitment in building a school for the education of boys in Goa. The following year, the Jesuits taught

reading and writing in the Latin language,¹¹¹ which, in the mind of Ignatius Loyola, must contribute towards making an association between piety and letters.¹¹² These institutions were as much destined to prepare the native clergy as the catechists and missionaries arriving from Europe. Before the arrival of the society, the *Confraria da Santa Fé* [Brotherhood of the Holy Faith]¹¹³ had been established by Miguel Vaz and Diogo Borba in 1541, whose direction and spiritual orientation was carried out in 1542 by Jesuits and, starting in 1548, was entirely entrusted to them. To this seminary was annexed the school of St. Paul, one of the more sumptuous Catholic buildings erected in India.¹¹⁴ Inaugurated in January 1543, it was entrusted to the direction of Francis Xavier, and only in 1545 was Nicolau Lancilloto named rector and superior. In this year it received about sixty seminary students aged between twenty and twenty-one, even being frequented by some primary students of seven or eight years and some slaves, at the request of their masters. The school was formed of two institutions, one for those who wanted to be priests, these being obliged to learn classical Latin, philosophy and moral theology, and another for those who wanted to be “learned” and to master mathematics.¹¹⁵ The Society firmly believed that this system of schools would ensure the development of Catholicism in India, adding conversions from the starting point of the “superiority” of Christian education. These investments had some impact, above all in the “Christian city” of Goa, but they would fail in practice within the geographical limits of India. After all, since those heroic debut years of the apostleship of St. Francis Xavier, Catholicism did not manage to penetrate the more than thousand-year-old culture and mentality of Indian society. The heroes and martyrs remained, and still more the legend of the great “apostle of the East”, but the conversion and conquest of the East dreamed of by St. Francis Xavier, between Eurocentric triumphalism and utopias of the faith, never happened. **RC**

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

NOTES

- 1 *As Grandes Datas do Cristianismo*, edited by François Lebrun, Lisboa, Editorial Notícias, 1990, p. 139.
- 2 J. S. da Silva Dias, *A Política Cultural da Época de D. João III*, t. II, Coimbra, Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1969, p. 805.
- 3 P. Fernão de Queiroz, *Conquista Temporal e Espiritual de Ceylão: com muytas proueitozas notícias pertencentes à disposição, e governo do Estado da Índia*, H. C. Cottle, Government Printer, 1916; Fr. Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente. Em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da Índia Oriental em a pregação da fé e conversão dos infiéis em mais de trinta reinos, do Cabo da Boa Esperança até às remotíssimas Ilhas do Japão*. 3 vols., Introduction and notes by F. Felix Lopes, OFM, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967.
- 4 *Histoire du Christianisme*, under the supervision of J. M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez and M. M. Venard, vol. 8, "Le temps des confessions (1530-1620)," Desclée, 1992, pp. 795-796. On the political and administrative structure of the *Estado da Índia*, also consult Luís Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994, p. 207. In order to highlight the concept of the Portuguese Empire in India, we quote the following from p. 207: "When confronted with the average notion of empire, the Portuguese *Estado da Índia* presents something rather original and, at times, disconcerting. Apart from its spatial discontinuity, the heterogeneity of its institutions and the imprecision of its limits, both geographical and juridical, make it unusual. The reason is that empires usually represent the political structure of certain geographical spaces, while the *Estado da Índia* was essentially a network, that is, a system of communication between various places."
- 5 Luís Filipe Thomaz, "Descobrimento e evangelização. Da cruzada à missão pacífica", *Congresso Internacional de História: Missão e Encontro de Culturas, Cristandade Portuguesa até ao Século XV. Evangelização Interna, Ilhas Atlânticas e África Ocidental*, vol. I, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Fundação Evangelização e Culturas, 1993, p. 119.
- 6 Until 1548 the Dominican presence was undertaken on an individual basis. Only after this date was it organised as a community, a monastery being built in Goa at this time.
- 7 Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL), *Cod. 177*, p. 322; Biblioteca Pública de Évora (BPE), *CVI2-6*, p. 1
- 8 F. Mateos S. J., "Campo de Apostolado de San Francisco Javier," *Missionalia Hispanica*, año IX, no. 25, Edited by the Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1952, pp. 452-480.
- 9 Manuel Pereira Gonçalves, "Presença Franciscana na Índia no século XVI," *Portugal no Mundo*, Lisboa, Publicações Alfa, pp. 108-109. On this question see Robert Schrimpf, "Le Diable et le Goupillon," *Goa 1510-1685. L'Inde Portugaise, Apostolique et Commerciale*, edited by Michele Chandeigne, Paris, Ed. Autrement, 1996, pp. 115-134; Fr. Achilles Meersman OFM, *The Ancient Franciscan Provinces in India*, Bangalore Christian Society Press, 1971.
- 10 Manuel Pereira Gonçalves, "Presença Franciscana na Índia no século XVI," cit., p. 108; see Robert Schrimpf, "Le Diable et le Goupillon," cit., pp. 115-134. *Memória Histórica Eclesiástica da Arquidiocese de Goa*, Nova Goa, Tip. A Voz de S. Francisco Xavier, 1933, pp. 1-61. Despite the vast region embraced by the Franciscans, the principal centres of Christianity until the first decades of the 17th century were adjacent to the Portuguese forts and factories.
- 11 *Memória Histórica Eclesiástica da Arquidiocese de Goa*, cit., p. 30. We consider the number of Christians to be exaggerated.
- 12 León Bourdon, *La Compagnie de Jesus et le Japon 1547-1570*, Paris, Centre Culturel Portugais de la Fondation Calouste Gulbenkian et Commission Nationale pour les Comémorations des Découvertes Portugaises, 1993, p. 65.
- 13 Lower caste community on the Costa da Pescaria.
- 14 Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica*, Lisboa, Difel, 1996, pp. 129-130.
- 15 F. Mateos S. J., "Campo de Apostolado de San Francisco Javier", *Missionalia Hispanica*, ed. by Sección de Misiones del Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo, año I, no. 42, p. 472.
- 16 Luís Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor*, cit., p. 119. The historian stresses that at the time of St. Francis Xavier's arrival in India, the Christian communities of Cochin and Goa approximated ten thousand, while the other towns counted in the order of several hundred.
- 17 In 1546 nine-tenths of the population of Bardez and Salcete became Christian due to the work of the Jesuits and Franciscans. Between 1560 and 1563, the Island of Chorão became Christian. At the end of the 16th century there were 35,000 Christians in Salcete distributed over eleven parishes. Maria de Jesus dos Mártires Lopes, *Goa na Segunda Metade de Setecentos: Esboço de um Ensaio Sócio-Cultural*, Doctoral Thesis on History presented to the Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, cyclostyled text, 1994, p. 243.
- 18 Teotónio de Souza, *Goa to Me*, New Deli, Concept Publishing Company, 1994, p. 85. Even the Christians of St. Thomas were jealous of their caste, refusing to attend mass or catechism in the company of recent converts.
- 19 Jesús María Granero, S. J., *La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola*, Burgos, El Siglo de las Misiones, 1931, p. 170.
- 20 I. Iparraguirre S. J., "Los Ejercicios Espirituales Ignacianos," *Studia Missionalia*, vol. V, Romae, Apud Aedes, Pontifical Universitatis Gregorianae, 1950, p. 8.
- 21 António da Silva Rego (ed.), *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, 12 vols., 1947-1958, Lisboa, Agência Geral das Colónias, vol. VII, p. 31.
- 22 António da Silva Rego (ed.), *Documentação*, cit., vol. I, pp. 9-10.
- 23 On the concept of the Portuguese *Estado da Índia* see Maria Manuela Sobral Blanco, *O Estado Português da Índia. Da Rendição de Ormuz à Perda de Cochim (1622-1663)*, Doctoral Thesis presented to the Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, cyclostyled text, 1992, vol. I, pp. 1 onwards.
- 24 See Geneviève Bouchon, "Premières expériences d'une société coloniale: Goa au XVI^e siècle," *Histoire du Portugal. Histoire Européenne, Actes du Colloque Paris, 22-23, Mai 1986*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1987.
- 25 On this question read Sanjay Subrahmanyam, *Comércio e Conflito. A Presença Portuguesa no Golfo de Bengala 1500-1700*, Lisboa, Edições 70, 1994.
- 26 Sanjay Subrahmanyam, *Comércio e Conflito*, cit., p. 67; Bailey W. Diffie and George D. Winius, *A Fundação do Império Português: 1415-1580*, vol. II, Lisboa, Ed. Vega, 1993, pp. 192-193.
- 27 Sanjay Subrahmanyam, *Comércio e Conflito*, cit., p. 70. On the administrative structure of the *Estado da Índia* consult the work by Luís Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor*, cit., p. 207.
- 28 Sanjay Subrahmanyam, *Comércio e Conflito*, cit., p. 85.
- 29 Sanjay Subrahmanyam, *Comércio e Conflito*, cit., p. 87.
- 30 Sanjay Subrahmanyam, *Comércio e Conflito*, cit., p. 134.
- 31 On this theme also see Luís Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor*, cit., pp. 149-591.
- 32 Teotónio de Souza, *Goa to Me*, cit., p. 89.

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

- 33 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Provincia Goana et Malabarica*, Goa 17, fls. 56-57.
- 34 Alessandro Valignano S. J., *Historia del Principio y Progreso de la Companhia de Jesus en las Indias Orientales (1542-64)*, edited by J. Wicki, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1944, p. 1. Another document by ARSI, *Goa 51*, fl. 242v. reads "because in the lands of the King of Portugal it is easier for us to do as we wish."
- 35 Fernão Guerreiro, *Relação anual das cousas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão, China, Cataio, Tidore, Ternate, Amboino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnaga, Madure, Costa da Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete, Labor, Diu, Etiópia a alta ou Preste João, Monotapa, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde e Brasil nos annos de 1600 a 1609*, t. I, new edition edited and prefaced by Artur Viegas, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, p. 285; Fernão Guerreiro, *Relaçam Annual das Cousas que fizeram os Padres de Iesu nas partes da Índia Oriental & em algumas outras da conquista deste reyno nos annos de 604 e 605 & do processo da conversam & christandade daquelas partes*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1607, p. 98.
- 36 ARSI, *Goa 17* (1611) fls. 71-72.
- 37 António Bocarro, *Livro das Plantas de todas as Cidades e Povoações do Estado da Índia*, 2 vols., transcription by Isabel Cid, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, p. 78.
- 38 Fernão Guerreiro, *Relaçam annal das cousas que fezeram os Padres da Companhia de Iesus nas partes da Índia Oriental, & em algumas outras da conquista deste reyno no anno de 1606 & 607 & do processo da conversão & christandade daquellas partes*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609, pp. 139-140.
- 39 C. R. Boxer, *O Império Marítimo Português 1415-1825*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 92.
- 40 Teotónio R. de Souza, *Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, pp. 29-30.
- 41 António da Silva Rego, "A Primeira Missão Religiosa ao Grão Mogol," *Lusitania Sacra*, t. IV, Lisboa, Centro de Estudos de História Eclesiástica, 1959, p. 161. In 1633 the Christians were persecuted and the sympathy dispensed to the priests of the Society of Jesus ended. A church was taken away from them and their priests imprisoned, although the church was later returned to them. BNL, *Cod. 7640*, fl. 60-60v.
- 42 BNL, *Cod. 7640*, fl. 60-60v.
- 43 To understand the geographical extent read the words of Alexandre Valignano, in a report from 1579: "from Goa to Macao are about fifteen hundred leagues, by which it is possible to perceive how vast is the extent of this province, not only to arrive at its ultimate confines, but also how great is the distance between its colleges and installations, which every day is getting bigger as our members penetrate ever further, taking our mission further afield ..." António da Silva Rego (ed.), *Documentação*, cit., vol. XII, p. 473.
- 44 Eduardo Lourenço, "Portugal e os Jesuítas," *Oceanos*, no. 12, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992, p. 47.
- 45 Province of Goa: Seminário da Santa Fé de Goa (1542); Colégio de S. Paulo de Goa (1548); Colégio de Jesus de Baçaim (1560); Seminário de Baçaim (1548); Colégio de S. Inácio de Rachol (1574); Seminário de Rachol (year of foundation unknown); Colégio das Onze Mil Virgens de Damão (1581); Colégio da Madre de Deus de Taná (1599); Seminário de Taná (1551); Colégio do Espírito Santo de Diu (1601); Colégio de S. Pedro e S. Paulo de Chaul (1611); Colégio da Ascensão de Moçambique (1613); Colégio de N.ª S.ª do Nascimento de Agra (1630); Escola de Bandorá (1576). Province of Malabar: Colégio da Madre de Deus de Cochim (1560); Seminário de Cochim (1560); Colégio de Malaca (1576); Seminário de S. Cruz de Vaipicota (1584); Colégio de Coullão (16th C.); Seminário de Coullão (16th C.); Colégio de Tuticorim (16th C.); Seminário de Tuticorim (16th C.); Colégio de Meliapor (16th C.); Seminário de Meliapor (16th C.); Colégio de Ternate (17th C.); Colégio de Cranganor (17th C.); Colégio de Columbo (17th C.); Colégio de Jafanapatão (17th C.); Colégio de Bengala (17th C.); Colégio de Negapatão (17th C.); Colégio de Ambalacata (1633); Seminário de Ambalacata (1663); Colégio do Topo (17th C.). Francisco Rodrigues, *A Companhia de Jesus em Portugal e nas Missões*, Porto, Edições do Apostolado de Imprensa, 1935. On this question see Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, new edition edited by Damião Peres, Porto, Livraria Civilização, 1968, pp. 25-36; and on the southern province, *Res 985P*, pp. 33-67; ARSI, *Goa 48*, fls. 161-162v.
- 46 Maria Manuela Sobral Blanco, *O Estado Português da Índia*, cit., vol. I, 1992, p. 32.
- 47 According to António Bocarro, *Livro das Plantas*, cit., p. 108, Bassein was "a city of the Portuguese," in which about 400 Portuguese lived, the main part being nobleman and about 200 "coloured Christians." On the northern province consult "O Estado da Índia e a Província do Norte," *Mare Liberum*, no. 9, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, July 1995. On the Portuguese presence in the Persian Gulf consult António Dias Farinha, *Os Portugueses no Golfo Pérsico (1507-1538). Contribuição Documental e Crítica Para a sua História*, Lisboa, Supplementary Dissertation to a Doctorate in History presented at the Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990.
- 48 See "A Epopeia Portuguesa nas Terras do Norte," *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, no. 25, Bastorá, Tip. Rangel, 1935, pp. 2-40. According to António Bocarro, *Livro das Plantas*, cit., p. 108, about fifteen Jesuits, eight or ten Dominicans, thirty Franciscans and eight Augustinians were there.
- 49 In Bassein, Mahim, Salcete and Caranjar the order possessed innumerable salt- and rice-producing villages, from which the rents exceeded 216,000 *pardaus*. In Damao they possessed arable terrain, vegetable gardens, salt pits, wells and cotton fields. Maria Manuela Sobral Blanco, *O Estado Português da Índia*, cit., vol. I, p. 38.
- 50 J. Wicki, *Documenta Indica*, 18 vols., 1948-1988, Rome, Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. XVI, pp. 217, 553.
- 51 The fact that the Portuguese presence in India was mainly a maritime force sometimes contributed to them being accepted in some of those parts: "certainly it seems very detrimental for us to have so much as a palm of land beyond the beaches of the Ocean, for, apart from weakening our sea born forces which is at once our fortress and our might, the one thing in the world which best preserves our friendship with the lords of India is for them to be assured that we only wish to have dominion over the sea and that we do neither covet nor have any intentions over their lands ..." BNL, *Cx 206*, 151, fl. 2.
- 52 António da Silva Rego (ed.), *Documentação*, cit., vol. IV, p. 59.
- 53 António Bocarro, *Livro das Plantas*, cit., p. 96.
- 54 Maria Manuela Sobral Blanco, *O Estado Português da Índia*, cit., vol. I, p. 265; J. Wicki, *Documenta Indica*, vol. XII, p. 959.
- 55 António da Silva Rego (ed.), *Documentação*, cit., vol. XII, p. 492: in 1580, in Baccaim there were fifteen or sixteen Jesuits and twelve or fourteen Franciscans. *Ibidem*, vol. XII, p. 958, 1583: mentions that the Franciscans were responsible for half of the converts to Christianity in Bassein.
- 56 On Bassein we suggest reading A. B. Bragança Pereira, "Os Portugueses em Baçaim," *O Oriente Português*, no. 7, 8 and 9, Nova Goa, Imprensa Gonçalves, 1934-1935, pp. 192-193. The mechanisms applied by the Society of Jesus are dealt with in one of the chapters.
- 57 Friar Sebastião Gonçalves, *História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental*, Published by J. Wicki S. J., Coimbra, Atlântida, 1957, vol. I, p. 80.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

- 58 J. Wicki, *Documenta Indica*, cit., vol. VI, p. 89.
- 59 C. R. Boxer, *O Império Marítimo Português 1415-1825*, cit., p. 83.
- 60 The rivalry between the two orders focused particularly on the dispute over the possession of the churches on the Fishery Coast and the spiritual orientation of the Paravar community.
- 61 *Boletim da Filмотeca Ultramarina Portuguesa* (BFUP), no. 3, Lisboa, 1958. Perhaps if we bear in mind a letter from 1596, the reasons lay in the missionary efforts by different religious orders because the king recommended that the Franciscans be favoured in Bardez, the Dominicans in Solor and Timor, and the Jesuits on the Fishery Coast, for the forms in which they dealt with the conversion of the infidels. We should remember that, at this time, the bishop of Cochin was Franciscan. This situation contributed to the Society of Jesus having total supremacy over these Christians, and it is clear that it was also a cause of many divergences that arose in the area.
- 62 The division was more amiable in relation to the Province of Goa since, as we have already mentioned, the Portuguese presence there was more effective. This was in relation to the Society of Jesus and the other orders because there were moments in which the Franciscans and Augustinians confronted each other, namely at the time of the construction of the Convent of St. Monica.
- 63 Up to 1548 Dominican activity was done on an individual basis because only from this date were they undertaken as a community. Besides settling in Goa, they instituted monasteries in Chaul, Cochin and Malacca. When the area of Goa was divided between the three orders in 1553, the spiritual responsibility of fifteen villages fell to them. The Augustinians arrived in the Orient in 1572 and were dedicated to missions in Bengal and Persia.
- 64 On this question read Francisco Bethencourt, "Os Conventos Femininos no Império Português. O Caso do Convento de Santa Mónica," *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, vol. I, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994, pp. 631-652.
- 65 Orlando Ribeiro, *Originalidade de Goa*, Lisbon, Separata das Actas do III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, 1959, p. 170.
- 66 Schurhammer, S. J., *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, vol. II, Pamplona: Gobierno de Navarra/ Compañía de Jesus/ Arzobispado de Pamplona, 1992, p. 347.
- 67 António da Silva Rego (ed.), *Documentação*, cit., vol. XII, p. 483.
- 68 On the behaviour and intellectual capacity of the heathen, we quote: "these people are of little nicety and scarce capabilities and appear, as Aristotle said, by their nature born to serve.... a miserable and highly grasping people." António da Silva Rego (ed.), *Documentação*, cit., vol. XII, p. 475.
- 69 BNL, *Cod. 176*, fls. 77-78. It should be pointed out that these missionaries needed substantial incomes given the type of conversions undertaken. These sums were used for the construction of schools and residences and for the material needs of the great majority of those who accepted Christianity due to their poverty both before and after conversion.
- 70 ARSI, *Goa 15*, p. 60-61. This was the opinion expressed by the Jesuits. It would be useful if the amount and type of alms had been indicated, because only then could we conclude its value. Indeed the receipts granted to the schools of Goa and of Cochin are not comparable, but we also know that the relationship that the missionaries had with the Christians of Goa or Malabar was different—this corresponding to the different type of Portuguese presence. Frequently it was the local Christians who contributed to supporting missionaries, as was the case of the Paravar because, in most cases, the obligations of these Christians were to the Jesuits and not to the Portuguese king.
- 71 Jorge Manuel Flores, "Calecute," *Dicionário de História dos Descobrimientos Portugueses*, vol. I, edited by Luís de Albuquerque, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, p. 162.
- 72 Geneviève Bouchon, "A islamização das regiões costeiras da Índia na época das viagens de Vasco da Gama," *Oceanos*, no. 33, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, p. 16. The above-mentioned historian points out in the article that the Portuguese were surprised by the number of Muslims that they found in Malabar. Although numerous, they were not a majority. The Islamic society of Kerala was divided into two groups: the Pardeshi (foreigners) and Mappila. The Pardeshi lived particularly in Calicut and included Muslims of all the nations: Persians, Turks, and Arabs from Egypt, Arabia and Syria. The Mappila were numerous in Ponnani, Pantalayini Kollam, Dharmapatan and Cananor. In Cochin and Calicut there were also some elements originating from the Far East who were certainly descended from the Chinese Muslims who had participated in the expedition of Zheng He (p. 18).
- 73 On this question see Jorge Manuel Flores, "Malabar," *Dicionário de História dos Descobrimientos Portugueses*, cit., vol. II, p. 655; see Zinadim, *História dos Portugueses no Malabar, Manuscrito Árabe do Século XVI*, published and translated by David Lopes, Lisboa, Imprensa Nacional, 1898.
- 74 *Memórias de um Soldado da Índia*, compiled from a Portuguese manuscript in the British Museum by A. de S. S. Costa Lobo, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, p. 60.
- 75 ARSI, *Goa 64*, p. 13.
- 76 António Bocarro, *Livro das Plantas*, cit., p. 190. The obstacles found in the 16th century were the same as those of the 17th century. The missionaries frequently accused the Samorin of Cochin of persecuting them, and they regularly reported instability in the area, where the Portuguese did not have dominion, and the persecution of Christians. ARSI, *Goa 16*, p. 5-6; *Goa 17*, p. 54-55; *Goa 51*, p. 300-301.
- 77 BNL, *Cod. 299*, fl. 78v. According to this codex the number of Christians was composed of about two thousand honest men and about twenty-five poor people. As we have already affirmed, it is believed that the first Christians in Malabar belonged to the humble and poorer classes. The same did not happen in Goa.
- 78 D. Ferroli, *The Jesuits in Malabar*, Bangalore, 1939.
- 79 Father António Lourenço Farinha, *A Expansão da Fé no Oriente (Subsídios Para a sua História Colonial)*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1943, pp. 211-213.
- 80 Jean Delemeau, *Nascimento e Afirmação da Reforma*, S. Paulo, Pioneira, 1989, p. 162.
- 81 Fernando Prieto, *Historia de las Ideas y de las Formas Políticas, Vol. III: Edad Moderna, (1. Renacimiento y Barroco)*, Madrid, Unión Editorial, 1993, p. 327.
- 82 J. S. Sebastião da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séc. XVI-XVII)*, 2 vols., Coimbra, Ed. Universidade de Coimbra, 1960, p. 168.
- 83 Fernando Prieto, *Historia de las Ideas*, cit., p. 327.
- 84 The Jesuits are distanced from this order in many aspects, such as in the abandonment of the choir service in order to allow more free time for external apostleship. Women were excluded on the basis that they had less capacity for the apostolic life, limiting them to internal freedom for the service of the apostleship. They gave special emphasis on an interior liberation to place themselves at the service of others. On this question see Teotónio de Souza, "Freedom for service: individually guided retreats," *Ignis*, vol. 16, no. 101, 1987.
- 85 Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*, vol. I, California, Stanford University Press, 1996, pp. 8-10.
- 86 Eduardo Lourenço, "Portugal e os Jesuítas," *Oceanos*, no. 12, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992, p. 47. On this question see René Fulop-Miller, *Les Jésuites et le secret de leur puissance. Histoire de la Compagnie de Jesus. Son rôle dans l'Histoire de la Civilisation*, Paris, Plon, 1933.

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

- 87 J. S. da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso*, cit., t. I, p. 641. See Joaquim Lavajo, "Os Jesuítas e as Missões no Alentejo no Século XVI," *Separata in the Boletim Igreja Eboense*, no. 15, 1991; Joaquim Lavajo, "O Cardeal D. Henrique e a formação do Clero de Évora," *Separata in the minutes of the Congresso de História do IV Centenário do Seminário de Évora*, Évora, 1994.
- 88 Pierre Chaunu, *Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme 1517-1620*, Paris, C.D.U./SEDES, 1981, p. 398. Herman Tuchle and others, *Nouvelle Histoire de l'Église*, vol. 3, Paris, Ed. du Seuil, 1968, pp. 157-162.
- 89 Dauril Alden, *The Making of an Enterprise*, cit., pp. 34-35. About the creation of the schools and increase in the number of Jesuits see Francisco Rodrigues, S. J., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 7 vols., Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1931-1950.
- 90 Dauril Alden, *The Making of an Enterprise*, cit., vol. I, p. 35. Based on reading alone, we get the idea that initially its founders and some members were from the aristocracy, but we also know that reference to social group is only made when it concerns an outstanding figure. Later on, and in the case of India, it can frequently be read that careful selection should be made of the members and that the ingress of soldiers should be prohibited because there were many who sought out the Society of Jesus as a way of escaping poverty and war. From this fact, we conclude that men belonging to the most diverse social strata were admitted. BFUP, vol. III, no. 8-10, no. 64, vol. 2, vol. 5 to 7, no. 74. The last document indicates that in 1630 about 120 brethren had already entered the monasteries and another 300 were ready to do so, these latter being soldiers.
- Indeed the Jesuits seemed pleased to admit soldiers into their order or to have them close by their side, for they immediately tried to create a brotherhood of soldiers. This objective was never attained due to the opposition of the Holy House of Mercy of Goa.
- 91 T. V. Cohen, "Why the Jesuits Joined, 1540-1600," *Canadian Historical Association*, Historical Papers, 1974, Toronto, 1974 (study quoted by Dauril Alden, p. 37).
- 92 The acceptance of Christian converts did not please Cardinal Dom Henrique, proven by the two inquiries that he ordered into the subject. The delay in opening the college in Évora seems to indicate the low esteem in which he held the Society of Jesus. On this question see J. S. da Silva Dias, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal*, cit., t. I, p. 175.
- 93 All the information was taken from Dauril Alden's work, pp. 255-259. Although it is not his research; he had recourse to some articles on the matter. A catalogue supplied by the same author shows us something different regarding the supremacy of the Jesuits from Europe: although being a specific situation, the catalogue for 1584 indicates 14.6 percent of the Jesuits serving in the *Estado da Índia* and in Japan as having been born in the Empire. This information is published by J. Wicki in *Documenta Índica*, vol. XIII, pp. 601-658.
- 94 As an example, we quote an extract from one of these inquiries made at the request of the Society of Jesus written in 1583: "Senhor Gonçalo Fernandes of the Society of Jesus, proctor of the priests of the parts of Cape Comorin, informs your grace that it is necessary that the said priests, for the greater glory of God, derive an instrument to show in Portugal and any other place that be inconvenient [should read convenient], as they have done since the year fifteen hundred and forty-two, in which Father Francis Xavier came to these parts, up till now, the priests of the society have had in their care the conversion and guidance of Christendom on this fishing [coast] from Cape Comorin as far as the Isle of Mannar, which must be fifty leagues more or less, and the houses and churches that have been established here, and in such a way that they can finally sustain all the many things in the following articles. Therefore we beseech your grace to examine the witnesses who are presented here in the said articles for this purpose, and by your order instruct them to convey by written deed, upon their honour". J. Wicki, *Documenta Indica*, vol. XII, 1972, pp. 753-816.
- 95 José Marques, "Da situação religiosa de Portugal nos finais do século XV à missão do Brasil," *Revista de História*, vol. XI, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Universidade do Porto, Porto, 1991, pp. 50-51.
- 96 William Bangert, *História da Companhia de Jesus*, Porto, Livraria A. I. S. Paulo/Edições Loyola, 1985, p. 20.
- 97 *Ibidem*, p. 35.
- 98 Inacio Iparraguirre S. J., "Espiritualidade Apostolica de S. Francisco Javier," *Manresa*, vol. 24, no. 90, Madrid, 1952, p. 281.
- 99 Sancti Ignatii Loyola, *Constitutiones Societatis Jesu*, Tomus Secundus, Textus Hispanus, Series Tertia, Rome, Monumenta Ignatiana, 1936, p. 7.
- 100 Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, cit., vol. III, p. 518.
- 101 *Ibidem*, p. 519.
- 102 António da Silva Rego (ed.), *Documentação*, cit., vol. V, p. 156.
- 103 J. Wicki, *Documenta Indica*, cit., vol. XIII, 1972, pp. 187-688.
- 104 J. Wicki, *Documenta Indica*, cit., vol. XVII, 1988, p. 137.
- 105 British Museum *Add 9852*, published by António da Silva Rego, *Documentação*, cit., 1958, pp. 613-629.
- 106 J. Wicki, *Documenta Indica*, cit., vol. XVII, p. 157.
- 107 As examples, the following situations are mentioned: in 1588 the Society of Jesus was prohibited from receiving gifts offered to the State, but instead they were allowed 2,000 *pardaus* a year. After they complained that the amount was inferior to the value of the gift, the monarch authorized them to receive the donation again. – *Arquivo Portuguez-Oriental*, ed. J. H. da Cunha Rivara, vol. III, Nova Goa, Reed Asian Educational Services, pp. 113 and 441. In 1589, despite being informed of the dealings in goods that the society undertook and on the innumerable assets that it held, the king ordered that good payments always be made. *Ibidem*, vol. 3, p. 180. In 1591 all orders are forbidden to acquire more property. *Ibidem*, vol. 5, T. III, p. 1280-1281, vol. 6, p. 760, vol. 3, p. 593.
- 108 C. R. Boxer, *A Índia Portuguesa em Meados do Século XVII*, Lisboa, Ed. 70, p. 11.
- 109 The situation referred to in Évora. ANTT, *Mss da Livraria*, no. 690, fl. 215.
- 110 F. Charmot, S. J., *La pédagogie des Jésuites: Ses principes, son actualité*, Paris, Editions SPES, 1951, p. 29. On this question see *Características da Educação da Companhia de Jesus*, Lisboa, Gracos, 1987.
- 111 Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, cit, vol. III, p. 104; F. Charmot, S. J., *La pédagogie des Jésuites*, cit., p. 40; BNL *Cod.1528*, p. 70-76v.; BNL *Res 985P*, pp. 4-5.
- 112 F. Charmot, S. J., *La pédagogie des Jésuites*, cit., p. 41.
- 113 *Documenta Indica*, cit., vol. XVIII, pp. 811-826. Regimento do Colégio da Santa Fé.
- 114 In the Province of Goa the Society of Jesus came to have ten colleges and three seminaries in Goa, Agra, Bassein, Chaul, Damao, Diu, Rachol, Thana and Mozambique. In the Province of Malabar there were eight colleges and two seminaries in Ambalacata, Bengal, Cochim, Manganapatan, Mylapor, Manapar, Pegu, Travancor, and Vayapuru. They had establishments of learning in Salcete, Vaipicota, Tuticorin and Malacca. In 1594, at the College of St. Paul in Goa, there were more than seven hundred students, including boys from the elementary schools. Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, cit., t. I, vol. I, pp. 166-167, 169. See note 76 on p. 38.
- 115 J. Velinkar, "Jesuit Educational Style in Sixteenth Century Goa," *3º Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, 1983.



S. Francisco Xavier no Sudeste Asiático

Evangelização, Solidão e Obras de Misericórdia

IVO CARNEIRO DE SOUSA*

A extraordinária história da vida do jesuíta espanhol S. Francisco Xavier (1506-1552) pode visitar-se actualmente em dezenas de livros e títulos, multiplicando-se por muitas investigações históricas, ensaios religiosos e textos de sentido pendor didáctico. Frequentando com alguma atenção as obras maiores desta demorada bibliografia rapidamente se verifica que quase todas, com muitas poucas excepções, preferem fixar a biografia e a obra religiosa do grande jesuíta navarro seguindo as lições impostas por essa cronologia normativa, recordando as lições de uma sucessão vivencial que, a partir de 1542, conduziria Xavier a uma frenética comunicação evangélica com os diferentes espaços da movimentação política e comercial portuguesa na Ásia, percorrendo os diferentes enclaves coloniais do “Estado da Índia”, o Japão, concluindo-se às portas da do grande Império do Meio. Contrariando esta arranjada ordem, talvez seja conveniente começar pelo “fim” da história humana de Francisco Xavier, recordando a sua morte. A partir de Setembro de 1552, o jesuíta espanhol fixava-se com três companheiros na ilha de Sanchoão, um espaço sazonalmente procurado por muitos comerciantes portugueses concretizando escambos lucrativos com mercadores oriundos do Sul da China. Nas primeiras semanas de Novembro, Xavier continuava a esperar o junco de um comerciante chinês que tinha prometido encaminhá-lo até Cantão, cidade em que o jesuíta pensava poder finalmente inaugurar o seu grande projecto de iniciar a conversão cristã da China e ajudar a libertar cativos portugueses. Agitado pela demora, o jesuíta adoeceu gravemente a 21 de Novembro, embarcando no dia seguinte de regresso à nau *Santa Cruz*, confiando no abrigo do feitor do seu protector, Diogo Pereira, obrigado a ficar em Malaca sob pressão do capitão do mar da cidade, o poderoso D. Álvaro de Ataíde da Gama, com quem Xavier mantivera acesa disputa. Na manhã de 23 de Novembro, Francisco pediu para regressar à ilha chinesa, profundamente diminuído, descansando numa dessas muitas cabanas provisórias que albergavam codiciosos mercadores portugueses. Sangrado, purgado, incapaz de se alimentar, o jesuíta não conseguiu contrariar a febre e a doença, perdendo comatoso a fala e deixando de reconhecer o seu fiel companheiro

* Doutorado em Cultura Portuguesa com Agregação em História. Professor de História no Instituto Inter-Universitário de Macau e coordenador do Mestrado em Heritage Studies & History e do programa de doutoramento em História. Professor Visitante e investigador do Instituto de Estudos Europeus de Macau.

Ph.D. in Portuguese Culture and Aggregate Lecturer in History. Guest Lecturer at the Institute of European Studies of Macau. Lecturer in History, coordinator for the M.A. in Heritage Studies & History and Ph.D. in History at the Inter-University Institute of Macau.

S. Francisco Xavier evita o naufrágio do navio onde viajava para as Molucas. Óleo sobre tela de André Reinoso (século XVII). Sacristia da Igreja de S. Roque, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa. Fotografia de Júlio Marques.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

António, um criado jesuíta de origem chinesa educado em Goa. Acompanhando o seu testemunho, Xavier haveria de sucumbir dolorosamente, precisamente a 3 de Dezembro de 1552 quando se contava uma década da sua chegada a essas “partes” da Índia em que se multiplicou a sua acção e obra religiosas em nome da jovem Companhia de Jesus¹.

Uma década de actividade religiosa quase sempre dura, difícil e muitas vezes socialmente polémica, tanto como culturalmente deslocada. Com a excepção da conversão de milhares de macuas e da actividade entres os paravás do Sul da Índia², não são abundantes as adesões ao catolicismo de outras populações locais durante as muitas viagens xavierianas pelos diferentes enclaves e portos asiáticos de movimentação portuguesa. A sua palavra e catequese comunicavam mais com dóceis auditórios infantis e femininos, dirigindo-se para as escravas, para as minorias católicas de “casados” e suas descendências “mestiças”, tentando com dificuldade moralizar poderes, administrações e comércios dos portugueses na Ásia. Com muita dificuldade se arrolam sucessos da sua palavra em territórios exteriores aos espaços de fixação e escambo português. Ao mesmo tempo, a sua agitada militância católica e densas pregações nem sempre foram entendidas pelo mundo de mercadores que, associando europeus e asiáticos, empresas oficiais e privadas, agitava os ricos portos asiáticos controlados ou visitados pelos tratos portugueses.

Longe do convívio com estes sectores sociais dominantes nos itinerários das lucrativas produções e comércios intra-asiáticos, a morte de Xavier ocorre praticamente na mais profunda discrição e isolamento. O seu pobre enterro não mobiliza muitas testemunhas, vazando-se o seu corpo em local remoto de Sanchoão que não embarçava os espaços dos tratos luso-chineses. Por esta altura, o jesuíta navarro era já suficientemente conhecido e respeitado, mas não propriamente seguido por muitos destes portugueses que negociavam nas ínsulas do Sul da China. Muitos recebiam a interferência da palavra religiosa e das imposições éticas pregadas por Xavier na ordem das pacientemente refundadas comunicações mercantis com as produções chinesas pejudicadas dos apetecíveis lucros de sedas, cerâmicas e outros produtos sumptuários. Significativamente, a longa bibliografia xavieriana esqueceu-se de investigar estes grupos de mercadores portugueses entre os quais morreu sem grande atenção

o jesuíta espanhol. Descobriam-se nestes primeiros anos da década de 1550 mercadores portugueses informados e activos, mas nem sempre interessados nesses outros negócios da Fé que tantas vezes hostilizavam os seus movimentos e proveitos. Tantas vezes o jesuíta navarro criticou através de uma parenética ortodoxa essa excessiva participação de mercadores e mesmo agentes oficiais portugueses na circulação de abundantes capitais comerciais que nem sempre atendiam aos deveres das obras de misericórdia e caridade. Apesar de terem sido estas gentes do trato e os seus capitais que acabaram por abrir as ligações firmando uma demorada presença portuguesa em Macau desde 1557, especializando um contexto económico e social que passou também a sustentar a movimentação de instituições católicas, a historiografia religiosa tradicional calou estas aventuras comerciais, preferindo generosamente sacralizar a morte de S. Francisco Xavier como um primeiro martírio que encontrava um patrono santo para o Padroado Português no Oriente.

Uma investigação mais atenta da movimentação religiosa do jesuíta navarro nos diferentes espaços de movimentação política e comercial portuguesa na Ásia permite desvendar algumas das principais constantes e limitações da sua pregação. Percorrendo os seus textos e epistolário, a primeira grande perplexidade de uma pesquisa rigorosa embaraça-se com um vocabulário religioso que desconhece completamente qualquer noção de “missão” ou actividade organizada como “missionária”. Sabemos que Xavier se viu muitas vezes obrigado a esgotar a sua pregação em longas viagens marítimas difíceis, perigosas, com frequência negociadas e compradas junto de mercadores e proprietários de navios asiáticos para quem a palavra do santo, mesmo quando era compreendida, colidia com outras crenças religiosas e comportamentos culturais densamente encravados plurisseculares entre as populações do Sul e Sudeste Asiáticos. Devem também reconhecer-se as grandes limitações constantemente desafiadas por S. Francisco Xavier para tentar organizar actividades pastorais locais que, da catequese à frequência litúrgica, mobilizaram muito poucas pessoas para a comunhão do catolicismo romano, exceptuando crianças, mulheres e escravos na sombra dos enclaves portugueses. Dificuldades que o activo jesuíta atribuía aqui à “incivilidade” das populações locais, ali à falta de religiosos da sua Companhia, mais além à fraca colaboração das autoridades portuguesas, envolvendo-se mesmo em

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

polémicas duras com capitães e oficiais portugueses, como ocorreu na cidade de Malaca meses antes da sua morte. Seja como for, a fervilhante colecção de militâncias religiosas que foi animada pela palavra e textos de S. Francisco Xavier não parece organizar rigorosamente qualquer tipo de actividade “missionária” continuada, mesmo quando o jesuíta navarro se preocupa com a circulação de textos catequéticos em línguas asiáticas, uma acção mais comprometida com a estruturação de futuras escolas para descendentes euro-asiáticos e escravos convertidos, tantas vezes à força, mas que eram fundamentais para suprir as fundas limitações em mão-de-obra da presença portuguesa nesses vários enclaves distribuídos durante o século XVI por muitos litorais asiáticos.

Os manuais e textos normativos de história religiosa e da Igreja Católica que dominam ainda parte significativa das perspectivas eurocêntricas sobre a presença missionária portuguesa na Ásia abrem as suas obras com a memória do santo jesuíta não em função da eficácia religiosa e social da sua palavra, mais recriada do que conhecida através de um punhado de breves textos epistolares, mas fundamentalmente graças a essa outra eficácia da invenção do seu corpo santo, transformado em produtor de santuários, relíquias e cultos absolutamente decisivos para firmar uma presença minoritária católica no mundo asiático a partir da construção da ideia de uma santidade capaz pelo martírio e pela superioridade religiosa de converter esse Oriente perdido entre despotismos, paganismos e estranhas religiões “antigas”. Apesar de ter morrido por doença, talvez uma pleurisia, rapidamente a cronística religiosa representou a morte de Xavier como celebração de santidade e martírio, permitindo edificar um patrono que, colaborando na justificação exemplar desse Padroado Português do Oriente, passava a abençoar espaços sagrados, a multiplicar medalhas, a expandir votos, a especializar iconografias e a ensinar as heroicidades da fé que mobilizavam os fiéis mesmo nas épocas de mais duras provações e isolamentos. A legenda de S. Francisco Xavier que se vai ainda construindo no século XVI em memórias como as de Manuel Teixeira ou João de Lucena foi seleccionando os episódios e a exemplaridade que haveriam de construir essa ideia de um padroeiro católico desse Oriente que se deveria ganhar rendidamente para a superioridade da fé de Cristo.

A fama do corpo incorrupto de S. Francisco Xavier, desenterrado intacto dessa pobre cova isolada

em Sanchoão, dois meses e meio após o seu passamento, depositado solenemente na Sé de Malaca para, depois, definitivamente se instalar na igreja da sua Companhia em Goa constitui, como sempre acontece nos fenómenos de santidade, uma dádiva. E como em todas as dádivas, a sua circulação pela paisagem social e cultural procura suscitar retribuições, adesões, mobilizações. Alguns jesuítas companheiros de Xavier entenderam nos anos seguintes à invenção e reconhecimento canónico da sua santidade que, não sem algum exagerado optimismo, a morte santa do jesuíta de Navarra era um presente que se deveria oferecer à China, esperando retribuição. Logo em 1554, em carta célebre, o jesuíta Melchior Nunes Barreto traçava o novo *munus* asiático da Companhia, escrevendo mesmo que os religiosos se deveriam inspirar na santidade de Francisco porque “onde o capitão morreu parece necessário acudir soldados”³. Multiplicaram-se cartas, informações, promessas, mas a evangelização da China demorava um processo por inaugurar apesar da firme instalação em Macau de comerciantes portugueses, das suas famílias euro-asiáticas e dos seus escravos na segunda metade do século XVI. Faltavam, em rigor, nos textos de S. Francisco Xavier e dos jesuítas activos entre a Índia e o Japão ao longo de Quinhentos tanto uma qualquer noção de “missão” como a mobilização de um corpo especializado de “missionários”. Estas conceitos enquanto categorias religiosas ou sociais encontravam-se, pura e simplesmente, ausentes da utensilagem mental geral e mesmo do vocabulário português, espanhol e latino utilizado por S. Francisco Xavier e pelos primeiros jesuítas em trabalho religioso no mundo asiático.

DO TEMPO: A “NOSSA” HISTORIOGRAFIA E O VOCABULÁRIO EVANGÉLICO DE S. FRANCISCO XAVIER

Sofre parte importante da historiografia religiosa tradicional, talvez “congenitamente”, desse pecado original da história: o anacronismo⁴. A história da vida de S. Francisco Xavier e da primeira geração de jesuítas activos em alguns espaços asiáticos de presença política e comercial portuguesa afigura-se excessivamente carregada da projecção de ideias, noções e até palavras que não são as do seu tempo histórico. A começar pelas palavras que se afiguram mais “evidentes” e categóricas: missão e missionário. Começemos por procurar estas

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

palavras nas muito poucas cartas que, escritas em diferentes portos asiáticos, nos chegaram da autoria do próprio Francisco Xavier. E, caso não seja possível encontrar estas palavras, registem-se exactamente as noções epocais difundidas pelo jesuíta navarro nos seus textos e correspondências para perspectivar a sua própria actividade e movimentação religiosas.

Na primeira epístola que, a 20 Setembro de 1542, o religioso espanhol escreveu de Goa, preferindo o castelhano, o seu labor religioso encomenda-se com esta disposição precisa: *“espero que el señor me ha de dar a entender el modo que acá tengo de tener en convertirlos a sua santa fé”*. Esta actividade de “conversão” consistia concretamente, nas palavras rigorosas de Xavier, em *“plantar a fé entre gentiles”* e deveria mobilizar vários “operários”⁵. Nesta mesma data, o jesuíta redige uma outra carta, dirigida a Inácio de Loyola, solicitando, como o viria fazer recorrentemente, religiosos da Companhia para se ocuparem em *“confissiones, ministrar los sacramentos y conversar con los gentiles”*⁶. Dois anos mais tarde, em carta organizada na cidade de Cochim, a 15 de Janeiro de 1544, remetida aos jesuítas de Roma, recuperam-se exactamente as mesmas categorias quando Xavier se interroga retoricamente *“cuántos mil milhares de gentiles se harían cristianos, si hubiese operários, para que fuesen solícitos de buscar y favorecer las personas que no buscan sus propios intereses, sino los de Jesucristo”*⁷. Neste mesmo ano, em texto epistolar redigido em português para Francisco Mansilhas, enviado de Manapar, a 20 de Agosto de 1544, o jesuíta apresenta a sua própria actividade religiosa com esta declaração: *“podeis ver quantos amigos temos nessas partes, que nos ajudem a fazer esta gente cristã”*⁸. Ainda noutra carta a Francisco Mansilhas, escrita em Cochim, a 18 de Dezembro de 1544, Francisco Xavier alegra-se da vinda de *“dous companheiros nossos”*⁹, frequentando uma categorização dos religiosos jesuítas recorrente na sua epistolografia, naturalmente próxima da noção de “Companhia”, mas muito longe de qualquer significado próximo da ideia de “missionário”.

A correspondência do santo jesuíta com a coroa portuguesa ajuda também a esclarecer estes vocabulários e competências nocionais da sua época cultural e religiosa. Em carta remetida ao rei D. João III, escrita de Cochim a 20 de Janeiro de 1545, Xavier escreve com alguma amargura sobre os *“abundantes beneficios que de aquí van para enriquecer el real erario, sólo una partecita dedica vuestra alteza al remedio de las gravísimas*

necesidades espirituales que hay en estas regiones”, acrescentando imediatamente *“en qué estado se encuentra el negocio de la salvación de las almas en estos pueblos de la India, a los que, por su cargo, tiene obligación de atender”*¹⁰. Independentemente da investigação que esta declaração poderia abrir em torno da sua aproximação a um vocabulário mais característico da *mens mercantile* que dominava nesta época a movimentação portuguesa na Ásia, parece importante continuar a reconstruir as noções com que rigorosamente S. Francisco Xavier perspectivava esse “negócio da salvação das almas”. Assim, os actores religiosos convocados para este objectivo definem-se em carta normativa célebre dirigida a Inácio de Loyola, escrita em Cochim, a 27 de Janeiro de 1545. O jesuíta de Navarra solicita ao fundador da Companhia de Jesus a mobilização para a Índia de mais religiosos da sua instituição, determinando as suas características: *“las personas que no tienen talento para confesar, predicar, o hacer cosas anexas a la Compañía, después de haber acabado sus Ejercicios, y haber servido en oficios humildes algunos meses, harían mucho servicio en estas partes, si tuvieran fuerzas corporales, juntamente con las espirituales; porque pera estas partes de infieles no son necessarias letras, sino enseñar las oraciones y visitar los lugares, bautizando los niños que nacen, porque mueren muchos sin ser bautizados, por falta de quien los bautice, porque a todas las partes no podemos acudir. Por eso, los que no son para la Compañía, y viéredes que son para andar de lugar en lugar bautizando y enseñando las oraciones, mandarlos heis, porque acá servirán mucho a Dios nuestro Señor”*¹¹. Trata-se de um texto importante, revelando uma actividade religiosa precisa – ensinar orações e baptizar –, visitando fundamentalmente os espaços locais de presença de minorias católicas e organizando-se longe de qualquer esforço intelectual, apesar da necessidade de polémica constante com as diferentes religiosidades locais, mas também com o popular proselitismo islâmico no Sudeste Asiático. Com efeito, a 10 de Maio de 1546, em carta redigida a partir de Ambon (Amboíno, para os portugueses), Xavier volta a reiterar as características dos “operários” da Companhia que era urgente mobilizar para os territórios asiáticos, tendo em vista precisamente a denúncia do islamismo: *“los que no tuvieren letras y talento para ser de la Compañía, sobrarles ha el saber y talento para estas partes, si tuvieren voluntad de venir para vivir y morir con esta gente; y si de éstos viniesen todos los años una docena, en poco tiempo se*

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

*destruiría esta mala secta de Mahoma, y se harían todos cristianos*¹². Pouco antes, em carta a Simão Rodrigues, ditada em Cochim, a 2 de Fevereiro de 1546, destacava-se novamente que “*no son menester muchas letras para la conversión de los gentiles, pues la gente de estas partes es muy bárbara e ignorante; y con tener mediocres letras y grande virtude y fuerzas, pueden prestar magnífico servicio a Dios nuestro Señor*”¹³. Três anos mais tarde, regressado à Índia, noutra carta enviada para Inácio de Loyola, escrita em Cochim, a 12 de Janeiro de 1549, Xavier renova o seu apelo para a mobilização de religiosos jesuítas: “*algunas personas de la Compañía que no tienen habilidad para letras ni para predicar, que allá no hacen falta, así en Roma como en otras partes, me parece que acá servirían más a Dios, si fuesen muy mortificados y de muchas experiencias, com las demás virtudes que se requieren para ayudar entre estos infieles; sobre todo que fuesen muy castos, y tuviesen edad y fuerzas corporales para llevar los grandes trabajos de estas partes*”¹⁴. Volta o jesuíta navarro a insistir na força corporal, na capacidade de mortificação, agora também na castidade, mas em nenhuma destas limitadas exigências se organiza sequer uma colecção de actividades religiosas que fosse perspectivada com essa palavra epocalmente ignorada de uma missão desenvolvida pela militância de missionários. Novamente em missiva datada de 14 de Janeiro de 1549, Xavier dirige-se outra vez a Inácio de Loyola insistindo na necessidade de mobilizar religiosos da Companhia para a Ásia reiterando nos seus limites a importância da castidade: “*y para los que han de andar entre los infieles, atendiendo a su conversión, no son necesarias muchas letras, pero sí muchas virtudes: obediencia, humildad, perseverancia, paciencia, amor del prójimo y grande castidad, por las muchas ocasiones que hay de pecar, y que tengan buen juicio y cuerpos aptos al trabajo*”¹⁵.

Especializando a sua definição dos jesuítas a recrutar para actividades religiosas no mundo asiático, Francisco Xavier acrescenta ainda em várias cartas a noção de “pregadores”. A 16 de Maio de 1546, a partir de Ambon, o jesuíta escreve ao rei D. João III, sublinhando precisamente a “muita necessidade que a Índia tem de pregadores, porque à mingoa deles a nosa santa fé entre nossos portugueses vai muito perdendo-se a fé”¹⁶. A prioridade da formação religiosa e moral das minorias católicas instaladas nos enclaves portugueses e em alguns outros espaços de circulação mercantil euro-asiática comparece como um dos principais factores de mobilização de religiosos jesuítas

que, noutra carta escrita a partir de Cochim, a 20 de Janeiro de 1548, dirigida ao padre Simão Rodrigues, se concretiza outra vez nessa noção de “pregadores”: “*trabajéis de mandar algunos predicadores de nuestra Compañía, por cuanto hay mucha necesidad de ellos en la India*”¹⁷.

Se pudéssemos alargar sistematicamente as pesquisas ao conjunto do *corpus* documental e epistolar produzido pelas primeiras gerações de jesuítas em actividades religiosas fora da Europa dificilmente encontraríamos textos representando a sua militância como uma missão cumprida por missionários. Em rigor, esta categoria de missionário mostra-se ainda completamente estranha à cultura escrita oficial dos jesuítas que, ao longo do século XVI, frequentavam a Ásia e é duvidoso que uma investigação sistemática possa descobrir essa noção em qualquer outro horizonte geográfico epocal. Era preciso ainda pesquisar o aparecimento destes conceitos noutros domínios das culturas oficiais europeias, do político ao religioso, revisitando as diferentes produções, estendendo-se das historiografias à investigação teológica, passando ainda pela muita lida literatura religiosa e de espiritualidade que, nos países católicos do Sul da Europa, domina claramente as preferências da cultura tipográfica¹⁸. Trata-se, naturalmente, de pesquisas demoradas que não se podem concretizar somente a partir de esforços isolados, antes apelam para projectos de investigação grupais, também internacionais, gerando os ambientes de pesquisa passíveis de esclarecer, pela interdisciplinaridade tanto como pela sistematicidade, as categorias e conceitos epocais que definiam especializadamente os tempos e os modos da circulação de trabalho religioso católico em espaços não europeus. Apesar da inexistência deste esforço de investigação, visitem-se sumariamente, pelo menos, as lições dessas edições especiais que os prelos foram multiplicando desde a Renascença para fixar os léxicos das línguas vernáculas europeias a partir da autoridade das noções clássicas latinas, aquelas que, pelo seu prestígio e fundações “científicas”, enformavam também a *ratio studiorum* dos membros da Companhia de Jesus¹⁹.

Uma sondagem rápida pelo mundo tipográfico dos dicionários obriga, quase normativamente, a recuperar esse labor que, nos finais do século XV e princípios do século XVI, mobilizou alguns dos mais prestigiados humanistas europeus apostados em recuperar pela competência filológico-histórica a língua

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

latina clássica. De entre esses mestres dos *studia humanitatis* renascentistas existe um nome e uma obra que teve largo impacto e concorrida leitura entre os intelectuais, professores e estudantes ibéricos: os trabalhos gramaticais e lexicológicos de Élio Antonio de Nebrija. No seu muito estudado e várias vezes editado dicionário de latim, o grande humanista espanhol oferecia ao entendimento público especializado, nomeadamente de clérigos e religiosos alfabetizados, uma definição extremamente precisa e breve do termo latino *missionis* literalmente traduzido para castelhano como “*por la obra de enviar*”²⁰. No espaço cultural tipográfico lusitano, os principais dicionários latino-portugueses da segunda metade do século XVI, com destaque para os volumes compilados por Jerónimo Cardoso, preferem igualmente seguir a mesma definição, traduzindo-se sistematicamente nas sucessivas reimpressões do *Dictionarium Latino-Lusitanicum* a palavra *missionis* simplesmente por “ho enviar”²¹. Esta categorização geral encontra-se em quase todos os léxicos europeus até aos inícios do século XVII e, caso se procure pesquisar *ad contrarium*, visitando a tradução do vulgar para o latim, a situação nocional mantém-se semelhante, como ocorre, entre muitos outros exemplos, na obra referencial de Filippo Cortona, propondo a tradução do termo “mandato” precisamente como *missionis*.²² Mais de um século mais tarde, a iluminação oferecida pelas culturas tipográficas setecentistas permite encontrar em todos os dicionários oferecidos ao Portugal letrado epocal definições acabadas para os termos missão e missionário que se haviam agora instalado descansadamente no léxico português. Assim, nesse fatídico ano de 1755, os prelos lisboetas de Miguel Manescal da Silva colocavam à venda o *Dicionário Português e Latino* da consagrada autoria de Carlos Folqman, obra em que se traduzia com elevação para a língua do Lácio a palavra missionário por *Apostolicus Evangelii praeco*.²³ Uma categorização que passa também para os léxicos em vulgar, como se pode comprovar nas noções propostas pelo *Dicionário* de Bernardo de Lima, editado em 1783, entendendo “missão, missionário” como a “acção de enviar a Palavra de Deus”²⁴. Não se julgue, porém, que este entendimento se mostra absolutamente garantido, já que é possível continuar a encontrar alguns dicionários latinos que, como o da autoria famosa de Pedro José da Fonseca, persistem em manter explicitamente as noções clássicas das palavras *missio* e

missionis no seu sentido ciceroniano de “acção de mandar, mandado”, a que se acrescentavam ainda as dimensões quase militares de “baixa do soldado” e “concessão de vida ao gladiador rendido”²⁵. De qualquer modo, apesar destas particularidades, as noções de missão e missionário fixam de forma praticamente definitiva ao longo do nosso século XVIII essa expressão que ainda hoje frequentamos, significando uma actividade religiosa evangélica tratando de espalhar a “palavra divina” principalmente entre as populações e os territórios sociais que a desconheciam. Uma definição que, convém lembrar – passe a simplicidade –, colhe para recobrir actividades de proselitismo religioso de várias igrejas e sistemas que, do catolicismo ao budismo, passando pelo islamismo ou pelo hinduísmo, foram autorizando uma divulgação transterritorial das suas confissões e culturas religiosas transmitidas também por agentes especializados. É verdade que as noções de missão e, sobretudo, de missionário foram-se colando estreitamente aos esforços “ultramarinos” das igrejas cristãs que, do catolicismo romano aos diferentes protestantismos, passaram a associar o colonialismo europeu à missão entendida como civilizadora de igrejas, ordens, institutos e sacerdotes. Estes novos missionários viram-se mesmo apropriados e rapidamente tipificados – dos tipos cómicos, “folclóricos”, aos exemplos “sérios” de larga “superioridade” moral – pela literatura colonial e de viagens oitocentista, sendo recriados depois pelo documentário, pelo cinema e muitas formas de comunicação mediática. Uma investigação mais demorada descobriria uma ampla constelação de publicações ocidentais concorrendo para entender unilateralmente a missionação como uma estrutura intrínseca da história do proselitismo cristão, tratando de a apresentar com fundas raízes no passado da expansão renascentista europeia, ao mesmo tempo que foi sendo perspectivada como uma missão sempre pacífica, civilizadora, superior. Seja como for, nada autoriza a projectar ideias e categorias construídas ao longo do século XIX e nas primeiras décadas do século passado para justificar uma historiografia das missões católicas enquanto face dessa ideia circular de um tempo recorrente, balançando entre pecados e redensões, incrustado a uma noção de história ancorada *sub specia aeternis* para a qual pouco contam diversidades culturais ou sociais, impondo-se sempre a linearidade de uma

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

história em que os seus diferentes episódios se organizavam em função da axialidade incontornável da *historia salutis*.

Pode argumentar-se que a actividade religiosa de um S. Francisco Xavier e das primeiras gerações de jesuítas fazia parte dessa missão eterna, cumprindo, por isso, um labor evangélico e missionário à semelhança das comunidades apostolares da Igreja cristã do primeiro século, o referente e a inspiração que, circularmente, todos os religiosos deveriam voltar a visitar. Esta é a perspectiva que domina não apenas os comentários ou a historiografia religiosa, mas também a própria edição de textos e cartas dos primeiros jesuítas, invadindo-as com interpolações, anotações e titulações carregadas com a palavra evidente de missionário. No entanto, mesmo não polemizando com esta noção claramente vinculada a uma ideia teológica de história, vazada em fé e crença, importa voltar a sublinhar com todo o rigor historiográfico que as palavras missão e missionário não faziam parte nem do vocabulário de S. Francisco Xavier e dos primeiros jesuítas activos na Ásia, como ainda a sua actividade não se representava e organizava a partir desses conceitos e, muito menos, com base no entendimento de “missão” estabelecido a partir do século XIX. Torna-se, por isso, necessário voltar a embarcar e viajar com o grande jesuíta navarro para tentar compreender melhor os principais sentidos e dificuldades do seu trabalho religioso no seu tempo e no seu espaço histórico. Tratemos de fazer esta viagem com os textos do próprio S. Francisco Xavier e concentremo-nos no tempo e no espaço finais da sua agitada obra religiosa, entre Malaca e as portas da China.

DO ESPAÇO: A PREGAÇÃO E A SOLIDÃO DE S. FRANCISCO XAVIER NO SUDESTE ASIÁTICO

O segundo grande problema que embaraça a qualificação de parte importante da historiografia religiosa clássica europeia prende-se com a grande dificuldade em integrar o espaço tanto na estratégia da investigação como na ordem da conceptualização. A projecção do “nosso” espaço e mesmo da nossa cartografia mental em territórios sociais e culturais marcados imediatamente por outras construções e percepções do espaço limita a investigação da circulação de um discurso religioso católico em mundos peçados de outras religiosidades fundamentais na própria organização do

espaço. A actividade religiosa de S. Francisco Xavier rapidamente se confronta com estes espaços de funda construção de outras religiosidades e é particularmente interessante seguir o esforço do jesuíta navarro nesse “mundo regional” que, só muito recentemente, começamos a designar como Sudeste Asiático.

Apesar de, ao longo dos seus dez anos de circulação religiosa asiática, Francisco Xavier ter passado grande parte deste período embarcado em viagem – um outro espaço praticamente por estudar –, percorrendo os mares orientais do Índico, a Insulíndia e as águas do Sul da China, conseguem distinguir-se alguns períodos de actividade religiosa nos enclaves e fortalezas portuguesas no Sudeste Asiático, assim como, mais raramente, algumas fracassadas visitas de reconhecimento e contacto com populações de espaços políticos e culturais locais. Começemos por fixar a cronologia e as características gerais destas comunicações. É pelos finais de 1545 que, numa primeira etapa, o jesuíta navarro se instala cerca de quatro meses no porto de Malaca, dedicando-se a várias actividades pastorais e piedosas junto da pequena comunidade cristã, reunindo soldados, alguns aventureiros, “casados” com mulheres locais e escravos mais ou menos forçadamente cristianizados. A seguir, a 1 de Janeiro de 1546, Xavier abandona Malaca em direcção a Ambon²⁶, aqui acolhendo as oito naus portuguesas com os sobreviventes da malograda expedição espanhola de Rodrigo López de Villalobos que, reproduzindo a grande expedição de Fernão de Magalhães, havia atravessado o Pacífico, reabrindo a concorrência ibérica nas ricas ilhas das especiarias da Indonésia Oriental. Francisco Xavier decide atender cristãos espanhóis e portugueses até Maio, impondo a confissão e a penitência, viajando nos últimos dias de Junho para Ternate, concretizando na fortaleza portuguesa três meses de activa catequese entre as mulheres, várias vivendo com o mesmo “casado”, e as crianças fruto destes contactos entre portuguesas e asiáticas. Numa das poucas experiências religiosas desenvolvidas longe da protecção das fortalezas portuguesas, o jesuíta navarro tenta sem qualquer sucesso organizar três meses de evangelização nas ilhas de Moro, no nordeste de Halmahera, mas rapidamente apresenta os seus habitantes como “gente” muito “cheia de traição pela muita peçonha que dão no comer e no beber”²⁷. Em meados de Abril de 1547 regressa a Ambon para alcançar Malaca nos primeiros dias de

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

Julho. No enclave português ficará até Setembro, recebendo a notícia da criação por Inácio de Loyola da província jesuíta de Portugal e das suas possessões sob a direcção do padre Simão Rodrigues. Em Janeiro de 1548, ao fim de dois anos de constantes viagens, Francisco Xavier regressa a Cochim. Voltará ao Sudeste Asiático num segundo andamento de trabalho religioso quando, desde 15 Abril de 1549, viaja para o Japão a partir de Malaca. Dois anos volvidos, em 1551, regressa através dos estreitos de Singapura, descansando três dias em Malaca, recebendo a carta que o nomeava superior da Província da Índia, neste período não reunindo mais de 30 jesuítas. Numa terceira fase, desde final de Maio de 1552, S. Francisco Xavier estadia em Malaca para preparar a sua grande aventura de entrar na China. Descobre-se um tempo marcado por uma dura polémica com o capitão do mar da cidade, Álvaro de Ataíde, em torno do tema da obediência que, convocando a sua posição de núncio apostólico, firmava uma trave disciplinar fundamental do ordenamento da Companhia de Jesus, debruçando-se sobre as modalidades de controlo social e vigilância moral também da comunidade cristã local. Percebe-se também que pesava nesta disputa a “interferência” que o trabalho religioso do jesuíta poderia causar nas comunicações comerciais que se tinham aberto custosamente com mercadores e portos do Sul da China. Entre 21 e 22 de Julho de 1552, Xavier escreve do estreito de Singapura cinco cartas com alguma importância para, alguns meses mais tarde, certamente entre finais de Novembro e princípios de Dezembro de 1552, encontrar aquela isolada morte com que continuamos a abrir estavelmente os nossos estudos de história moderna da missão católica na Ásia.

Pese embora a aparência de “tempo breve” destes três diferentes ciclos de viagens de Francisco Xavier em regiões do Sudeste Asiático, ficamos a dever a algumas das suas cartas e textos uma representação importante dos espaços insulares do arquipélago malaio-indonésio que, a partir de meados do século XVI, ganham identidade textual e cartográfica para identificarem uma Índia Oriental ou, mais tarde, de forma culta, uma Insulíndia. A amplitude marítima destes espaços, os perigos da sua navegação, a sua diversidade política ou a circulação de outras religiões, especialmente um muito popular islamismo, assinalam-se desde a primeira viagem de Francisco Xavier neste território:

“Em muitos perigos me vi nesta viagem desde o Cabo de Comorin para Malaca e Maluco, assim entre tormentas do mar como entre inimigos.”²⁸

Esta ideia de um espaço compreendido entre “Malaca e Maluco” que se recupera também na cronística e documentação oficiais portuguesas desta época, encontra-se em toda a espitologia xavieriana escrita no Sudeste Asiático, ajudando a organizar a especificidade da própria circulação política e comercial portuguesa cujo nó central se defendia na capitania de Malaca, apresentada pelo jesuíta espanhol como

“uma cidade de grande trato de mar, não faltam ocupações pias: todos os domingos prego na sé, e não estou tão contente das minhas pregações como os que têm paciência de me ouvir. Todos os dias ensino às crianças as orações uma hora ou mais. Passo no hospital, confesso os pobres enfermos, digo-lhes missa e comungo-os. Sou tão importunado em confissões que não é possível cumprir com todos.”²⁹

No outro extremo, os outros nós da rede da movimentação marítima e comercial portuguesa fixavam-se nas Molucas, especialmente em torno da fortaleza de Ternate, erguida ainda em 1522, procurando organizar os lucrativos tratos do cravinho, da noz-moscada, da maçã e de outras especiarias locais extremamente procuradas em toda a Ásia e garantindo lucros pingues sempre que arribavam ao mundo europeu. As poucas cartas que Xavier escreve das fortalezas portuguesas nesta região perspectivam um mundo diferente, profundamente insular e dividido, marcado por uma enorme dificuldade de penetração religiosa e cultural de um catolicismo quase limitado às pequenas minorias que se abrigavam aos enclaves portugueses:

“Nestas partes de Maluco todas são ilhas, sem ser descoberta até agora terra firme. São tantas estas ilhas que não têm número e quase todas são povoadas. Por falta de quem lhes requeira que sejam cristãos, deixam de o ser. Se houvesse em Maluco uma casa da Nossa Companhia, seria muito o número de gente que se faria cristã. A minha determinação é como neste cabo do mundo de Maluco se fizesse uma casa pelo muito serviço que a Deus Nosso senhor se faria.”³⁰

Estes textos epistolares de Francisco Xavier ajudam-nos também a compreender que as contrariedades do trabalho religioso católico não decorriam apenas da falta de pessoal e equipamentos, mas assentavam igualmente

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

numa grande dificuldade em perceber as identidades culturais locais, largamente incompreendidas pelo peso mais do que dominante de um eurocentrismo erguendo a superioridade da “cidade cristã”. A polimórfica dispersão cultural e religiosa do mundo malaio-indonésio e as suas profundas especificidades sociais não conseguem ser minimamente compreendidas por essa circulação xavieriana feita fundamentalmente à sombra das fortalezas portuguesas e, sempre que existiam, dos seus arrabaldes, pelo que o jesuíta caracteriza constantemente as populações locais com essas vetustas categorias de “gentios” e “mouros”, estes a combater pela força das armas, os outros a tentar converter pela superioridade da palavra:

“Os gentios nestas partes de Maluco são mais do que mouros. Querem mal os gentios e mouros. Os mouros querem que os gentios ou se façam mouros ou sejam cativos e os gentios não querem nem ser mouros nem menos ser cativos. Se houvesse quem lhes pregasse a verdade, todos se fariam cristãos, porque mais querem os gentios ser cristãos do que mouros. De 70 anos a esta parte fizeram-se mouros porque primeiro eram todos gentios. Dois ou três caciques que vieram de Meca que é uma casa donde dizem os Mouros que está o corpo de Maomé, converteram grande número de gentios à seita de Maomé. Estes mouros o melhor que têm é que não sabem coisa alguma da sua seita perversa. Por falta de quem lhes pregue a verdade, deixam estes mouros de ser cristãos.”³¹

A atenção dedicada aos projectos de converter estas populações ainda não completamente submetidas ao islamismo mobiliza os planos religiosos de S. Francisco Xavier desde as suas primeiras estadas em Malaca. Assim, na sua primeira carta conhecida redigida do grande porto malaio, em 10 de Novembro de 1545, Francisco Xavier destaca o seu interesse pessoal em se dirigir a Macaçar, sumariando as informações claramente desfocadas que lhe haviam chegado sobre as culturas e religiões locais, sublinhando-se

“que é terra disposta para se fazer muita gente cristã, porque não têm casas de ídolos, nem têm pessoas que os movam para a gentilidade. Adoram o sol quando o vêem e não há mais religião de gentilidade entre eles. É gente que está sempre em guerra uns com os outros.”³²

Percorrendo com alguma atenção a epistolografia organizada por S. Francisco Xavier nos diferentes enclaves

de circulação portuguesa no Sudeste Asiático, domina a representação constante de um mundo quase “selvagem”, habitado por gentes “bárbaras” e “traíçoiras” em que a diversidade cultural regional e local se vai mesmo subsumindo em tópicos recorrentes na literatura europeia culta que, entre viagens e cronísticas, foi construindo uma imagem destas populações asiáticas em que se descobrem essas noções habituais de uma singular incivilidade a que não falta mesmo o tema forte da antropofagia:

“A gente destas ilhas é muito bárbara e cheia de traíções. É mais baça que negra, gente em grande extremo. Há ilhas em todas estas partes, nas quais se comem uns aos outros.”³³

O trabalho religioso, estendendo-se do baptismo à confissão, passando firmemente pela catequese e pela explicação da doutrina, constituía para Francisco Xavier também o verdadeiro elemento de “civilização” que permitia transformar estas populações “selvagens” em humanidade. Acolhendo favoravelmente as notícias quase “triumfais” recebidas de António Paiva sobre várias conversões de grupos elitários na ilha de Sulawesi, conhecida pelos portugueses por Celebes, Xavier escreve em 1545 de Cochim que

“noutra terra muito longe daqui, quase 500 léguas desta onde ando, fizeram-se haverá oito meses três grandes senhores cristãos com muita outra gente. Mandaram aqueles senhores às fortalezas³⁴ do rei de Portugal a demandar pessoas religiosas para que lhes ensinassem e doutrinassem na lei de Deus, pois até agora têm vivido como brutos animais, que daqui em diante queriam viver como homens, conhecendo e servindo a Deus.”³⁵

Não se pense que esta crença profunda na superioridade da civilização cristã ou mesmo a adopção de muitos dos tópicos eurocêntricos quase normativos ao gosto da literatura de viagens do Renascimento impediram Francisco Xavier de realizar esforços significativos para tentar aproximar-se das culturas e populações locais. O aspecto mais saliente deste esforço parece ter-se concretizado na aprendizagem de, pelo menos, rudimentos fundamentais das línguas autóctones, um tema relevante no próprio processo de beatificação do jesuíta navarro que, aberto em Malaca, em 1556, recordava com elevação que

“Onde quer que o dito Mestre Francisco chegava, em muitos poucos dias tomava e falava a língua da terra, como foi no Malavar, e em Maluquo, e em Japão.”³⁶

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

Apesar de não se conhecer qualquer documento xavieriano escrito em línguas asiáticas, as suas cartas deixam incorporar vários orientalismos e, na sua circulação no Sudeste Asiático, rapidamente identificam o malaio como uma espécie de língua franca partilhada por muitos mercadores, portos e ilhas:

“cada ilha tem língua por si, e há ilhas em que quase cada lugar dela tem fala diferente. A língua malaia, que é a que se fala em Malaca, é muito geral por estas partes.”³⁷

Por isso, no primeiro texto epistolar que o jesuíta escreveu de Malaca, em 1546, sublinha que a

“maior ocupação que tenho é a de sacar as orações de latim em linguagem que em os Macassares se possa entender. É coisa muito trabalhosa não saber a língua”

Este trabalho de tradução, certamente feito com a ajuda de colaboradores locais, parece mesmo ter organizado um catecismo em malaio que, meio ano depois, Francisco Xavier descreve ainda com algum pormenor:

“Nesta língua malaia (no tempo que estive em Malaca) com muito trabalho saquei o Credo, com uma declaração sobre os artigos, a Confissão Geral, Pater Noster, Ave Maria, Salve Regina e os Mandamentos da Lei, para que entendam que lhes falo de coisas de importância.”³⁸

Vários testemunhos sublinham este esforço xavieriano. Rui Dias Pereira que acompanhou o jesuíta a Ambon testemunha que, durante a viagem, Xavier pregava aos muitos marinheiros malaios na sua língua³⁹. Gaspar Lopes que conviveu em Ternate com o religioso declarou também que “o dito Padre lá se entendia com os negros e eles com ele, de que muito espantavam”⁴⁰. Não sabemos rigorosamente esclarecer qual o nível de conhecimento das línguas asiáticas locais que Xavier foi especializando, mas é possível também que a sua pregação pudesse ser entendida pelo seu fervor e exemplo. Com efeito, parte importante da actividade religiosa do jesuíta espanhol concentra-se na meticolosa organização de uma estratégia de exemplaridade moral e social capaz de (re)evangelizar os próprios espaços sociais das fortalezas, feitorias e enclaves portugueses dispersos pelo mundo asiático. Assim, quando Francisco Xavier visita pela primeira vez, entre Setembro e Dezembro de 1545, a cidade e fortaleza portuguesas de Malaca encontra uma população portuguesa mais do que diminuta, congregando talvez entre 60 a 70

casados, somados a uns 200 soldados da fortaleza, contrastando com o peso dominante dos habitantes locais que, somente nos subúrbios de Upeh, aglomerava mais de vinte mil pessoas. Seguindo a estratégica informação da epistolografia de Xavier e dos seus poucos companheiros de “Companhia”, a cidade representa-se marcada pela relaxação social, encontrando-se a “cultura” e “moral” cristãs sumidas entre as outras culturas maioritárias, dominando as usuras, os comércio ilícitos e as muitas corrupções. Era frequente os poucos portugueses abrigarem várias mulheres, associando a esposas asiáticas várias concubinas e escravas domésticas que conservavam tanto o seu vestuário local como os costumes religiosos islâmicos e tradicionais. Faltava, segundo estes primeiros jesuítas, em catequese e pregação o que sobrava em mistura social e cultural, contradição permitindo delimitar um campo de intervenção religiosa orientado para a celebração da superioridade social e moral da fidelidade cristã. Tentando confrontar as resistências e hostilidades abertas a esta militância religiosa agitada pelo zelo ético de S. Francisco Xavier, o jesuíta volta a oferecer à cidade a estratégia de exemplaridade que tinha organizado anteriormente em Goa: visitar os enfermos e os presos, pedir esmola para os pobres, reconciliar soldados e aplacar animosidades, distribuindo as obras de caridade enquanto *praxis* de vida normativa da sociabilidade de uma “cidade cristã”.

Esta estratégia, cruzando contrastivamente a representação moral negativa dos enclaves e fortalezas portuguesas do Sudeste Asiático com a exemplaridade da pregação e da vida de S. Francisco Xavier, especializa um modelo de evangelização que se identifica em todas as outras visitas do jesuíta. É também o que ocorre nos cerca de três rápidos meses em que o nosso religioso se instala nas fortalezas de Ambon e Ternate, destacando novamente Xavier também pequenas comunidades cristãs excessivamente afastadas da moral e doutrina cristãs, como esclarece com algum pesar em carta remetida de Ambon, a 10 de Maio de 1546:

“Foram tantas as ocupações que tive em três meses que aqui estiveram, em pregar, confessar, visitando enfermos, ajudando-os a bem morrer, o que é muito trabalhoso de fazer com pessoas que não vivem muito conforme a lei de Deus.”⁴²

A investigação densa da circulação religiosa, da pregação e da evangelização agitadas por S. Francisco Xavier entre estas comunidades minoritárias cristãs

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

tantas vezes encravadas em territórios culturais e religiosos hostis encontra-se por fazer em toda a sua complexidade. Era necessário tentar recolher outros testemunhos sociais acerca do acolhimento e presença do jesuíta, como era igualmente fundamental tentar reconstruir o impacto da sua palavra entre os grupos sociais que se encontravam nas margens culturais destes espaços, como as mulheres asiáticas casadas ou simplesmente empregadas nos serviços domésticos, as suas descendências, os seus escravos, procurando mesmo interrogar as representações e testemunhos produzidos por outros territórios culturais e religiosos. Sem estas pesquisas, pouco mais resta do que esclarecer a tipologia do trabalho religioso que, a partir da sua primeira experiência na Índia, S. Francisco Xavier trouxe para o Sudeste Asiático até padecer às portas da China. Em termos gerais, o trabalho religioso do grande jesuíta navarro nas fortalezas portuguesas entre Malaca e as Molucas assenta na catequese, na pregação e no exercício das obras de misericórdia. A catequese dirige-se fundamentalmente para as crianças, sobretudo filhos de portugueses e escravos cristianizados, concretizando uma metodologia mnemónica através da qual Xavier pronuncia uma palavra e convida as crianças a repeti-la⁴³. Com muita frequência, o jesuíta espanhol ensinava as crianças sem nenhum texto, mobilizando versos e canções, diálogos e lições de acordo com o espaço e o breviário. A sua codificação também em malaio do *Pater Noster*, da *Avé Maria* e do *Credo* parece sugerir um ensino catequético em que, provavelmente, Francisco Xavier tratava de estruturar uma *lectio* explicando verso a verso e artigo a artigo os principais sentidos das orações fundamentais da presentificação da doutrina cristã. Por vezes, descobrimos também as crianças a acompanhar e a participar activamente no trabalho religioso xavieriano. É o que se documenta num sumário importante das suas actividades em Ambon, escrito a 10 de Maio de 1546, sublinhando que

“não me faltaram ocupações espirituais, assim como pregar ao domingo e festas, confessar muitas pessoas, tanto os enfermos do hospital em que estava alojado como outros sãos. Em todo este tempo ensinei as crianças e cristãos novamente convertidos à fé da doutrina cristã. Com a ajuda de Deus Nosso senhor fiz muitas pazes entre os soldados e moradores da cidade e às noites ia pela cidade com uma campainha pequena encomendando as almas do purgatório,

levando comigo muitas crianças dos que ensinava a doutrina cristã.”⁴⁴

Ao trabalho catequético somava-se também uma demorada colecção de actividades pastorais. Francisco Xavier e os seus primeiros companheiros jesuítas eram frequentemente, nestes espaços do Sudeste Asiático, os únicos sacerdotes que circulavam pelos enclaves e espaços de movimentação comercial portuguesa. Por isso, eram mobilizados para cumprirem as mais diferentes actividades sacramentais. Especial relevo dirigia Xavier para o baptismo que, vencendo o primeiro pecado, procurava dirigir principalmente para o mundo neo-natal e infantil, chegando a baptizar muitas dezenas de crianças apenas com alguns dias de idade que depois morriam. Em Ternate, por exemplo, uma carta do jesuíta navarro, escrita a 10 de Maio de 1546, esclarece que

“nesta ilha achei sete lugares de cristãos: as crianças que achei por baptizar baptizei, dos quais morreram muitos depois de baptizados e parece que Deus Nosso Senhor os guardou até que estivessem em caminho da salvação.”⁴⁵

Importa sublinhar que a insistência neste trabalho religioso externo remete apenas para a dimensão mais social e pública da história complexa da vida espiritual de S. Francisco Xavier. Em rigor, esta atenção predominante pelo ordenamento do labor catequético e sacerdotal entre pequenas comunidades cristãs quase perdidas nas ilhas mil do arquipélago malaio-indonésio constitui um legado imposto pela própria epistolografia xavieriana com as suas regras didácticas e temporalidades próprias. Recorde-se que, nessa década de trabalho religioso na Ásia, Xavier apenas recebeu cinco cartas de Roma e dois correios complementares de Portugal⁴⁶. Ao mesmo tempo, o jesuíta navarro ganhou muito rapidamente consciência de que, quanto mais se afastava das fortalezas portuguesas da Índia, mais difícil se tornava comunicar a sua própria acção, problemas e opções. Assim, entre 1541 e 1543, descobrem-se dois anos e oito meses sem qualquer comunicação escrita por Xavier, logo seguidos de mais dois anos de solidão até 1545, novamente mais dois anos e três meses de ausência de intercâmbios epistolares chegam a 1547, depois culminando com quatro anos e dois meses de longo silêncio encerrados, em 1551, com o final da aventura religiosa do santo jesuíta no Japão⁴⁷. Mesmo quando escreve, os textos epistolares xavierianos denunciam uma incontornável dimensão estratégica, procurando desbravar – por vezes, apenas experimentar,

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

tactear... – as condições, temas e orientações da ordem do trabalho da Companhia na Ásia. Tentam também adaptar-se aos seus auditórios europeus, sobretudo romanos, deixando perceber mal o impacto interno que os desafios da experiência vivida entre territórios culturais outros colocavam a Xavier, estendendo-se da utensilagem mental aos exercícios de espiritualidade. Seja como for, alguns pequenos indícios e mesmo algumas pistas textuais declaradamente mais pessoais ajudam a perspectivar o programa de espiritualidade com que o jesuíta espanhol procurava organizar *in mentis* o choque, por vezes violento do ponto de vista cultural, de tentar pregar a superioridade do catolicismo num mundo que invadia os seus sentidos marcado pela diversidade, pela gentildade e pelo pecado. Frequentemente, esta excessiva pluralidade de cores culturais e de comportamentos sociais que se engravavam no próprio quotidiano das poucas famílias católicas locais contribuía ainda mais claramente para destacar a “solidão”, tantas vezes profunda, da circulação de Francisco Xavier no Sudeste Asiático: praticamente sozinho, quase sem comunicações, desafiado até por capitães e mercadores portugueses, o jesuíta movimentava-se em enclaves longínquos em que era praticamente o único sacerdote disponível para cumprir as mais elementares actividades litúrgicas e rituais. Procurando conformar *in mentis* estas muitas dificuldades e diversidades, Xavier parece ter procurado continuamente transformar os imensos desafios religiosos e sociais em exercício de espiritualidade pessoal como se sugere nesta descrição da sua actividade nas ilhas de Moro, sumariada em carta escrita em Cochim em 1548:

“Esta conta vos dou para que saibais quão abundantes ilhas são estas de consolações espirituais; porque todos estes perigos e trabalhos, voluntariosamente tomados somente por amor e serviço de Deus Nosso Senhor, são tesouros abundantes de grandes consolações espirituais, em tanta maneira, que são ilhas muito dispostas e aparelhadas para um homem em poucos anos perder a vista dos olhos corporais com abundância de lágrimas consolativas. Nunca me recorde de haver tido tantas e tão contínuas consolações espirituais como nestas ilhas com tão pouco sentimento de trabalhos corporais; andar continuamente nestas ilhas cercadas de inimigos e povoadas por amigos não muito certos, e em

terras que todos os remédios para as enfermidades corporais carecem, e que de todas as judas de causas segundas para conservar a vida. Melhor é chamá-las ilhas de esperar em Deus que não ilhas de Moro.”⁴⁸

A consolação vinha, assim, do *contemptus mundi*, mesmo do “desprezo” desses mundos asiáticos pejados das mais pluriformes e coloridas atracções mundanas, concretizando “tesouros” de consolação espiritual sempre que se alcançava essa conversão maior da adesão militante à fidelidade de Cristo. Não conhecemos muitos exemplos desta transformação da conversão em consolação espiritual, mas um caso paradigmático de vitória sobre a ética mercantil dominante entre os mercadores e aventureiros dos enclaves portugueses permite acompanhar a tipologia deste movimento. Na primeira carta remetida por Xavier de Malaca, o jesuíta narra pormenorizadamente que, estando em S. Tomé, à espera de se dirigir à grande cidade comercial malaia “encontrou um mercador que tinha um navio com as suas mercadorias, com o qual conversei sobre as coisas de Deus, e deu-lhe Deus a sentir que havia outras mercadorias nas quais ele nunca tratou, de maneira que deixou navio e mercadorias e vamos os dois aos Macassares, determinado a viver toda a sua vida em pobreza, servindo a Deus nosso Senhor. É homem de trinta e cinco anos. Foi soldado toda a sua vida do mundo, e agora é soldado de Cristo.”⁴⁹

A consolação ressaltava ainda da própria intercessão oracional do seus companheiros jesuítas. Em carta breve escrita em Malaca, a 14 de Setembro de 1545, dirigida aos jesuítas residentes em Goa, Xavier não se esquece de solicitar que “roguéis sempre a Deus por mim nas vossas devotas orações e santos sacrifícios que por terras ando donde tenho muita necessidade de vossas orações”⁵⁰. Esta protecção torna-se ainda mais urgente durante os principais momentos de isolamento de Xavier como se testemunha em carta enviada aos jesuítas europeus a partir de Ambon, em 1546, pedindo aos seus afastados companheiros de religião que tivessem “especial memória de mim para encomendar-me a Deus continuamente, pois vivo com tanta necessidade de seu favor e ajuda. Eu, pela muita necessidade que tenho de vosso contínuo favor espiritual, por muitas experiências tenho conhecido como, por vossa invocação, Deus Nosso senhor me tem ajudado e favorecido em

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

muitos trabalhos do corpo e do espírito. E para que jamais me esqueça de vós, por contínua e especial memória, para muita consolação minha, faço-vos saber, caríssimos irmãos, que tomei das cartas que me escrevesteis vossos nomes, escritos pelas vossas próprias mãos, juntamente com o voto de profissão que fiz, e os levo continuamente comigo pelas consolações que delas recebo.”⁵¹

A catequese, a pastoral, a pregação e a espiritualidade complementavam-se ainda com uma profunda doação misericordiosa. Por todas as praças, fortalezas e portos asiáticos por onde espalhou a sua palavra, S. Francisco Xavier multiplicou o seu labor e exemplo através de uma activa prática das obras de Misericórdia, pacificando hostilidades e rivalidades, socorrendo presos, confessando condenados, assistindo moribundos, assegurando exéquias cristãs, acolhendo pobres, protegendo indigentes ou albergando prostitutas. Mas estas actividades de misericórdia, associando espiritualidade e sociabilidade cristãs tanto como caridade e esmola, não contituam rigorosamente um exemplo pioneiro da obra religiosa de Xavier na Ásia. Apesar de concretizarem uma das estruturas maiores da exemplaridade do santo jesuíta, a doutrina e a prática das obras na edificação de uma renovada ideia de “cidade cristã” contavam desde as primeiras décadas do século XVI com a acção fundamental de uma instituição confraternal que Francisco Xavier soube também servir, apoiar e frequentar nos espaços portugueses do Sudeste Asiático: as Misericórdias.

S. FRANCISCO XAVIER PROTEGIDO PELAS MISERICÓRDIAS

Não se preservaram quaisquer testemunhos documentais das primeiras comunicações de Xavier com a Misericórdia de Malaca durante a sua primeira visita à cidade, mas pode reconstruir-se a ordem da colaboração com a irmandade local adiantada aos seus companheiros de religião. Os dois únicos jesuítas que se encontravam em trabalho religioso no porto malaio, os padres Francisco Perez e Roque Oliveira, sublinharam por carta a S. Francisco Xavier, datada de 28 de Maio de 1548, o acolhimento favorável do provedor e irmãos da Misericórdia, em cuja igreja começaram a ensinar quotidianamente o catecismo aos filhos dos portugueses, a vários escravos e a alguns indígenas cristianizados⁵². Criada talvez nos primeiros anos da

sua conquista, entre 1512 e 1520, a irmandade de Nossa Senhora da Misericórdia de Malaca apresentava-se como uma instituição pobre, estando desprovida de capelães, movimentando-se o padre Francisco Perez como o principal sacerdote da irmandade. Celebrava, por isso, missa na sua igreja todas as quartas-feiras, acompanhava os doentes do hospital da Misericórdia, visitava os seus pobres, órfãs e viúvas, concretizando a actividade exemplar organizada por S. Francisco Xavier durante a sua permanência inicial em Malaca. Alguns anos depois, a 31 de Maio de 1549, quando o grande jesuíta se voltou a fixar no enclave português com os seus companheiros viu-se solenemente recebido pelo capitão da fortaleza e por parte importante da limitada população cristã da cidade, novamente se impondo a acolhedora presença dos confrades da Misericórdia⁵³.

Em instruções ditadas em Malaca, entre 20 e 22 de Junho de 1549, S. Francisco Xavier recorda que o seu companheiro jesuíta Afonso de Castro havia celebrado a sua primeira missa como sacerdote ordenado no enclave malaio para, em seguida, ser devotamente acompanhado em procissão desde a igreja da Misericórdia até à catedral local⁵⁴. Esta concorrida saída processional parece ter mobilizado esmolas abundantes, tendo Xavier optado por “entregar tudo o que ofereciam à Misericórdia para que o repartissem pelos pobres”⁵⁵. Neste mesmo documento, o jesuíta testemunha a actividade catequética do padre Francisco Perez, ensinando todos os dias a doutrina cristã às crianças reunidas na igreja da Misericórdia, pedindo-lhe para servir na irmandade como costumavam fazer estatutariamente os seus capelães⁵⁶. Uma carta do próprio Francisco Perez, datada de 1550, rememora o seu quotidiano labor religioso na Misericórdia de Malaca e sublinha o papel organizador da sua igreja nos circuitos processionais da cidade apostados em ordenar cristãmente o seu urbanismo central⁵⁷. Um ordenamento e intercessão religiosos novamente recordados pelo jesuíta em documento concluído a 24 de Novembro de 1551, informando que, face a novo cerco do enclave português, as autoridades políticas e os cristãos da cidade haviam decidido organizar uma grande procissão com missa na igreja da irmandade pedindo a protecção da Virgem da Misericórdia⁵⁸.

Mais longe, no norte das Molucas, na fortaleza portuguesa de Ternate, levantada desde 1522, descobria-se uma outra antiga irmandade da Misericórdia,

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

fundada sob o patrocínio do activo capitão António Galvão pelos finais da década de 1530. À semelhança da irmandade de Malaca, tratava-se de uma instituição limitada a distribuir caridade entre os poucos portugueses e escravos cristianizados, oferecendo serviços religiosos numa pequena capela da invocação da Madre de Deus⁵⁹. Significativamente, várias tradições hagiográficas xavierianas apresentam a visita do jesuíta ao negociado enclave português, em 1549, como estando na origem da inauguração da sua Misericórdia. Em rigor, Xavier serve-se novamente da irmandade para pregar com mais eficácia entre uma estreita população cristã que apresenta invadida pelas piores relaxações. Distribuindo as suas lições religiosas e morais através de uma dura pregação, as memórias hagiográficas da santidade do jesuíta sublinham que a sua passagem por Ternate conseguira restaurar a ordem cristã, pelo que “foram tão grandes as restituições que se fizeram que das incertas ficou a casa da santa Misericórdia uma das mais ricas de toda a Índia”⁶⁰.

As cartas de S. Francisco Xavier enviadas da fortaleza portuguesa nas Molucas esclarecem a sua estreita associação com uma pequena mas activa Misericórdia que espalhava mesmo entre a cristandade local algumas das devoções religiosas públicas que mobilizavam as irmandades tanto no reino como por todos os espaços ultramarinos. Para além de uma especial atenção devocional dirigida para as grandes procissões penitencias do ciclo da Páscoa da Ressurreição, as Misericórdias tinham inscrito nos seus “compromissos” desde a década de 1520 um importante investimento cultural pelas almas do Purgatório, gerando manifestações religiosas socialmente significativas⁶¹. Com efeito, estas devoções convocavam essa interessante invenção alti-medieval do Purgatório que especializava um espaço de “salvação” adequado para essas camadas de mercadores que, pela própria dimensão do seu labor e vida social, se encontravam largamente afastados de um acesso directo ao redentor céu cristão. Ao mesmo tempo, a devoção pelas almas do purgatório mobilizava um amplo movimento de intercessão oracional que multiplicava esses pequenos espaços de oração rapidamente identificados como “alminhas”, gerando ainda abundantes esmolas e peditórios que as Misericórdias souberam organizar e potenciar. Apesar de constituírem uma vetusta obrigação estatutária das irmandades dedicadas à Virgem do Manto, S. Francisco Xavier apresenta-se excessivamente, em carta de 20 de

Janeiro de 1548, remetida de Cochim para os jesuítas de Roma, como o verdadeiro fundador do culto pelas almas na Misericórdia de Ternate, recordando que

“o tempo que estive em Maluco, ordenei que todas as noites pelas praças se encomendassem as almas do purgatório, e depois todos aqueles que vivem em pecado mortal; e isto causava muita devoção e perseverança aos bons e temor e espanto aos maus. E assim elegeram um homem os da cidade, vestido em hábitos da Misericórdia, que todas as noites com uma lanterna na mão e uma campana na outra, andasse pelas praças, e de quando em quando parasse encomendando com grandes vozes as almas dos fiéis cristãos que estão no purgatório, e depois pela mesma ordem as almas de todos aqueles que perseveram em pecados mortais sem querer sair deles...”⁶²

A seguir, uma carta do jesuíta galego Juan de Beira para o reitor do Colégio de S. Paulo de Goa, escrita em Abril de 1549, permite esclarecer as estratégias da associação de S. Francisco Xavier com a Misericórdia instalada no enclave português das Molucas, encontrando na prática das obras de caridade o elemento maior aproveitado pela pregação do jesuíta. Rememorando as várias obras de misericórdia promovidas por Xavier na fortaleza de Ternate, a informação de Juan de Beira conclui que “queria ele que a Companhia se encarregasse disto para mais serviço de Deus nosso Senhor e, quando não, que a Misericórdia a receba para se gastar a quantos bastar a sua fazenda, assim aos daqui da terra, como aos das outras ilhas que novamente vierem à nossa santa fé”⁶³.

Importa sublinhar que esta estreita associação entre Misericórdias e os primeiros jesuítas em circulação religiosa nos enclaves portugueses da Ásia fundamenta uma das orientações estratégicas da actividade de S. Francisco Xavier. Logo entre Maio e Setembro de 1542, na sua chegada original a Goa, o jesuíta navarro descobre interessado a grande Misericórdia local e as suas obras de caridade: passou a escutar no hospital administrado pela irmandade as confissões dos seus doentes; concelebrou regularmente missa na igreja da Misericórdia; aproveitou estes espaços para ensinar o catecismo às crianças filhas de portugueses e “casados”; visitou mesmo com os mordomos as dezenas de presos detidos em condições miseráveis nos cárceres da capital do “Estado português da Índia”⁶⁴. Por isso, ao dirigir-se a Santo Inácio de Loyola numa das primeiras cartas

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

escritas de Goa, Xavier pede mesmo a protecção papal para a Misericórdia de Goa:

“Havéis de saber que nesta terra, nos demais lugares cristãos, existe uma companhia de homens muito honrados que tem cargo de amparar a toda a gente necessitada, assim aos naturais cristãos, como aos que novamente se convertem. Esta companhia de homens portugueses chama-se a Misericórdia; é coisa de admiração ver o serviço que estes bons homens fazem a Deus Nosso Senhor em favorecer a todos os necessitados. Para que esta devoção desta boa gente seja acrescentada, pede o senhor governador a Sua Santidade que conceda a todos os confrades desta santa Misericórdia, confessando-se e comungando cada ano, que ganhem indulgência plenária e depois da morte absolvidos da culpa e pena; e isto por amor que as obras de misericórdia com maior fervor se exercitem, vendo que Sua Santidade assim os favorece: e porquanto a maioria destes são casados, que as suas mulheres participem da mesma graça.”⁶⁵

Esta favorável “descoberta” da acção exemplar da Misericórdia de Goa e da importância social dos seus membros autoriza o santo jesuíta a alargar o seu papel de intermediação que chega a dirigir-se para a obtenção de renovados favores régios. Ao escrever de Cochim, a 20 de Janeiro de 1548, uma informação demorada para D. João III, S. Francisco Xavier intercede pela poderosa irmandade local, solicitando adequado andamento para o investimento de 500 cruzados remetido para Lisboa pela irmandade para pagamento de três retábulos: um para ornar o altar-mor da invocação de Nossa Senhora da Misericórdia, a somar à execução de dois outros, celebrando S. Amaro e S. Jorge, para decorarem os altares menores da igreja confraternal. Neste importante documento epistolar, o jesuíta pede igualmente ao monarca português que continue a assegurar tanto os nove mil réis de esmola prometidos à Misericórdia de Cochim para apoio a órfãs quanto os mil pardaus anuais para sustento de pobres, apoiando ainda a pretensão da irmandade de receber as heranças dos portugueses que, em Bengala, Pegu, Coromandel ou “outro qualquer lugar” lhe fossem confiadas⁶⁶.

Em instruções religiosas enviadas nos princípios de Abril de 1549 ao padre jesuíta Gaspar Barzeu, futuro vice-provincial da Companhia na Índia, S. Francisco

Xavier trata de destacar as suas principais obrigações na fortaleza de Ormuz, aconselhando:

“aos presos visitareis e pregareis, exortando-os que se confessem geralmente de toda a sua vida passada, porque entre estas pessoas há muitas, a maior parte, que nunca se confessaram. A estes, encomendá-los-eis à Misericórdia que tenha especial cuidado de os favorecer com sua justiça e dar o necessário aos pobres que padecem.”⁶⁷.

Impondo, assim, ao padre Barzeu uma estratégia de serviço à Misericórdia de Ormuz, S. Francisco Xavier sugere que

“servireis, em quanto puderes, à Misericórdia, e sereis muito amigo dos seus irmãos, ajudando-os em tudo. Os que confessareis nessa cidade e vires que são obrigados a restituções, e não se podem dar aos donos, ou por serem mortos, ou por não se saberem deles, o que não se puder restituir aos seus verdadeiros donos, mandareis entregar tudo à Misericórdia, ainda que se ofereçam pobres a quem a esmola será bem empregue, pelos muitos enganos que há nos pobres, por serem pessoas metidas em vícios e pecados. Estes são muito conhecidos da Misericórdia. A esmola que a estes haveis de dar, dai-a à Misericórdia e ela a dispensará aos pobres mais necessitados e conhecidos.”⁶⁸

O jesuíta navarro sublinha nestes texto o conhecimento privilegiado que a Misericórdia possuía das condições sociais, vigiando, como impunham os seus “compromissos”, a própria declaração de pobreza. Neste contexto, Xavier considerava preferível entregar a circulação de esmolas à irmandade, confiando na sua exemplar discriminação na distribuição de caridade, geralmente beneficiando as estreitas comunidades cristãs portuguesas e luso-descendentes. A seguir, o provincial jesuíta aconselha Gaspar Barzeu a pregar na Misericórdia local “aos escravos e escravas e cristãos libertados, e aos filhos dos portugueses”⁶⁹, colocando ainda sob a protecção da irmandade o controlo confessional, a formação catequética e a expiação penitencial:

“levareis de casa a doutrina cristã e a declaração sobre os artigos da fé, e a ordem e regime que um homem há-de ter todos os dias para encomendar-se a Deus e salvar a sua alma. Esta ordem e regime dareis aos que confessareis em penitência de seus pecados, por certo tempo, e depois acabará em

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

costume; porque é muito bom regime e acham-se bem com ele os penitentes. E assim o praticarem com muitas pessoas, ainda que não se confessem convosco, e colocá-los-eis numa tábua na igreja de Nossa Senhora da Misericórdia para que daí o tomem os que quiserem aproveitar⁷⁰.

Esta aproximação às Misericórdias abraçava igualmente alguns dos objectivos mais inovadores que, desde a fundação da Misericórdia de Lisboa, em 1498, sob o patrocínio da rainha D. Leonor (1458-1525) orientavam o seu “compromisso” para um programa continuado de pacificação da “cidade cristã”. Nos estatutos primitivos das primeiras Misericórdias, largamente difundidos em versão impressa desde 1516, destacava-se um capítulo original que, simplesmente intitulado “amizades”, impunha aos irmãos a obrigação de aplacar conflitos e inimizades, identificar contradições e concorrência sociais, firmando a harmonia entre os crentes desavindos⁷¹. Uma orientação que se casava perfeitamente com o projecto de reconciliação moral e harmonização social pela (re) evangelização cristã que, inscrito no coração fundacional da Companhia de Jesus, os jesuítas guiados por S. Francisco Xavier tentaram também espalhar nos enclaves portuguesas da Ásia. Recorde-se que, em meados do século XVI, as cerca de cinco dezenas de fortalezas, cidades e feitorias que organizavam o chamado “Estado da Índia” representavam espaços sociais excessivamente marcados por conflitualidades muitas, corrupções recorrentes, clientelismos abundantes e estranhos comportamentos culturais que, do vestuário à comunicação sexual, deixavam mal identificar “cidades cristãs”. Impunha-se tanto moralizar como pacificar estes meios dominados pela mercancia e pelos lucros fáceis. Em carta escrita em Malaca pelo jesuíta Gomes Vaz, datada de 3 de Dezembro de 1580, noticia-se uma extraordinária prática pública desse compromisso da “amizade”, concretizado na igreja da Misericórdia de Tidore, envolvendo mesmo a admiração de um muçulmano pela caridade cristã ao ver-se restituído dos seus cabedais em cravinho através da intermediação de um sacerdote jesuíta:

“fizeram-se [em Tidore] este ano muitas amizades de importância que, como é terra de soldados, sempre há ódios e inimizades que dão não pouco trabalho aos Padres em os apaziguar, e dá-se por bem empregado pois é serviço de Nosso Senhor e quietação deles. Fizeram-se algumas restituições,

entre as quais duas foram grossas e a mouros de que ficaram assaz edificados. E porque a um cacis lhe tinham tomado uma certa quantia de cravo, de que ele não sabia parte, e fazendo-lhe a restituição ficou pasmado. Disse ao Padre que sem dúvida a lei dos cristãos era verdadeira, pois em furto tão secreto se fazia restituição dele. E ficou mais maravilhado em ver que o mesmo Padre lhe deu o cravo, dizendo que nenhum *cacis* fez em Maluco nem faria outro tanto, mas antes o tomaria para si. E declarando-lhe que coisa era a nossa Quaresma (porque então se lhe fez esta restituição), disse que esta era a verdadeira Quaresma e não a sua, porque nela, posto que jejuem ao comer, todavia não aos pecados, nem à emenda da vida, pois se dão mais nela a delícias que em todo outro tempo. Por estas e outras coisas não podem deixar estes infiéis de confessar a verdade da pureza da lei de Cristo.”⁷²

Esta íntima associação entre as muitas Misericórdias do “Estado da Índia” e a circulação religiosa da primeira geração de jesuítas apoia socialmente as estratégias de exemplaridade moral que, no virar do século XVI, transformariam a evangelização da Companhia em definitiva missão. Sublinhe-se a originalidade desta cooperação. Com efeito, a praxis das obras de Misericórdia constitui um tema praticamente ausente dos *Exercícios Espirituais* de S. Inácio de Loyola, o texto referencial da formação espiritual e da militância religiosa da nova Sociedade de Jesus. A doutrina das obras piedosas ocupa um lugar ainda limitado na *Fórmula*, organizada em 1540, sendo preciso esperar dez anos para que a versão alargada deste texto de orientação do ministério convidasse os jesuítas a ensinar as *opera caritatis*, mas destacando apenas uma das sete obras de misericórdia espirituais: “perdoar ofensas e injúrias”. Os jesuítas organizados em torno de S. Francisco Xavier que começam a partir de 1542 a movimentar-se nos enclaves portugueses na Ásia encontraram rapidamente as Misericórdias e as suas actividades caritativas. Antes mesmo da sua chegada, já as irmandades cumpriam com elevação moral muitas das funções piedosas que ergueram a exemplaridade religiosa, social e ética cristã destes primeiros jesuítas. Ao mesmo tempo, muitos dos membros da Companhia que circularam nalgumas das Misericórdias mais longínquas do “Estado da Índia” – em Malaca, Ternate, Ambon, Tidore – eram muitas vezes os únicos sacerdotes cristãos presentes nestes locais

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

pelo que se viam mobilizados a administrar as obrigações religiosas mais importantes que se inscreviam nos “compromissos” das irmandades: visitar presos e pobres, garantir confissões, comunhões e penitências, garantir os cultos nas igrejas e capelas das irmandades, acompanhar os mortos cristãos e assegurar os seus ritos funerários. Os jesuítas reunidos em torno de S. Francisco Xavier dirigiam ainda especial atenção para alguns dos segmentos sociais que, reunidos frequentemente a “casados”, famílias e “comunidades portuguesas”, se encontravam nas suas margens culturais: mulheres pobres locais, escravas, prostitutas e sua filhas, órfãs e viúvas. Concretizavam uma das principais orientações da caridade que as Misericórdias, sobretudo as poderosas instituições instaladas em Goa ou Macau, ofereciam ao variado mundo feminino que se instalava ou circulava pelos enclaves portugueses: recrutar, educar e proteger estes sectores femininos subalternos que, entre casamentos, cruzamentos sexuais, escravaturas e indigências de género, concorriam para reproduzir as estruturas familiares e domésticas que perpetuavam uma estranha presença portuguesa “misturando” homens europeus e mulheres asiáticas. Este poder sobre os escassos mercados matrimoniais nos enclaves portugueses foi-se juntando aos outros muitos poderes

das Misericórdias, cruzando esse poder da caridade a uma larga projecção de favores sobre os meios mercantis que se foram habituando a encontrar nas Misericórdias também bancos, seguros e empréstimos de confiança. Por isso, as provedorias das Misericórdias dos enclaves portugueses da Ásia eram ocupadas por vice-reis, governadores, capitães e desejadas pelos mais poderosos. A primeira geração de jesuítas e o seu mais importante provincial nas “partes da Índia”, S. Francisco Xavier, aproveitaram claramente estes poderes das Misericórdias e as suas ligações às elites sociais coloniais. Sempre que não os puderam abraçar ou contar com o seu apoio, a sua movimentação religiosa tornou-se mais difícil e menos eficaz. Na derradeira visita de Xavier a Malaca, entre final de Maio e 17 de Julho de 1552, a caminho da morte na ilha remota de Sanchoão, a Misericórdia da cidade já não se mobilizou para acolher e apoiar o jesuíta. O seu provedor era agora o capitão do mar de Malaca, D. Álvaro de Ataíde da Gama, com quem o jesuíta haveria de manter um duro conflito em torno do seu projecto de alcançar a China: afinal, também as escolhas dos poderes da “terra” se mostrava mais decisivas do que a generosidade anunciada desse outro poder que se pregava maior em nome da religião cristã. **RC**

NOTAS

- 1 Sumariámos panoramicamente a história da morte de S. Francisco Xavier seguindo Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, vol. IV. Pamplona, Gobierno de Navarra/ Compañía de Jesus/ Arzobispado de Pamplona, 1992, pp. 797-827. Deve, no entanto, advertir-se que o historiador jesuíta transforma arranjadamente este episódio numa verdadeira lição de *ars moriendi* colocando mesmo na boca de Xavier uma colecção importante de *dicta* que, enformando quase um testamento espiritual, não se compaginam através do testemunho escasso das fontes documentais e mesmo da cronística epocal que, fixando sobretudo uma lição hagiográfica da morte do religioso espanhol, assenta largamente no testemunho praticamente singular do derradeiro companheiro do jesuíta, António de Santa Fé.
- 2 Cf. o estudo oferecido nesta Revista por Maria de Deus Beites Manso, “St. Francis Xavier and the Society of Jesus in India”.
- 3 J. Wicky (ed.), *Documenta Indica*, 18 vols., Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948-1988, vol. 3, p. 124. Cf. Rui Manuel Loureiro, *Guia de História de Macau*. Macau, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999, p. 37.
- 4 Utilizamos o conceito de anacronismo a partir da definição clássica de Lucien Febvre, *Combates pela História*. Lisboa, Presença, 1974.
- 5 San Francisco Javier, *Cartas y escritos*. Madrid: BAC, 1996, p. 92. O editor desta colectânea, seguindo a edição crítica da “Monumenta Historica Societatis Iesu”, de 1994-1995, sumaria estas concepções sob o tema geral de “*penas y consuelos de la vida misionera*”.
- 6 *Cartas...*, cit., p. 96. O sumário do editor escreve: “*necesidade de predicador, de misioneros para la conversión de los gentiles y de profesores*”.
- 7 *Cartas...*, cit., p. 111. O editor opta por sumariar o texto desta forma: “*El gobernador se muestra amigo de la misión y de la Compañía*”.
- 8 Eduardo Javier Alonso Romo, *Los Escritos Portugueses de San Francisco Javier*. Braga, Universidade do Minho, 2000, p. 451; *Cartas...*, cit., p. 137-138. O editor sumaria “*Pocos favorecedores de la misión*”.
- 9 Romo, *Los Escritos Portugueses...*, cit., p. 458; *Cartas...*, cit., p. 152. O editor sumaria esta parte da carta com este título “*Nuevos misioneros llegan a la India*”.
- 10 *Cartas...*, cit., p. 157. O editor titula assim o texto epistolar: “*Obligación del rey de atender a la misión*” e “*Estado de toda la misión*”. Versão portuguesa incompleta em Romo, *Los Escritos Portugueses...*, cit., pp. 459-460.
- 11 *Cartas...*, cit., p. 162. O editor prefere titular: “*Cualidades que conviene tengan los misioneros de la India*”.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

- 12 *Cartas...*, cit., p. 193. O editor opta pelo seguinte título: “*Desea más misioneros en la India*”.
- 13 *Cartas...*, cit., p. 294. O editor entende titular: “*La virtud, más necesaria que la ciencia en el misionero de la India*”.
- 14 *Cartas...*, cit., p. 271.
- 15 *Cartas...*, cit., p. 275. O editor titula o texto como “*Cualidades de los misioneros que han de ir a la India*”.
- 16 Romo, *Los Escritos Portugueses...*, cit., p. 466; *Cartas...*, cit., p. 201.
- 17 *Cartas...*, cit., p. 240.
- 18 Ivo Carneiro de Sousa, “Algumas hipóteses de investigação quantitativa acerca da Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal (1501-1700)”, in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época*, vol. V. Porto, Universidade do Porto/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1990, pp. 115-138.
- 19 John W.O'Malley, *Los Primeros Jesuitas*. Bilbao, Ed. Mensajero, 1995, p. 279.
- 20 Élio Antonio de Nebrija, *Dictionarium*. Salamanca, Joannes Vareta, 1516 [M ante i].
- 21 Consultámos as seguintes edições: Jerónimo Cardoso, *Dictionarium Latino-Lusitanicum*. Coimbra, João de Barreira, 1570, p. 129v.; Lisboa, Alexandre Sequeira, 1592; Lisboa, António Álvares, 1601; Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1613; Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1619; Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1630.
- 22 M. Filippo Venuti da Cortona, *Dittionario Volgare & Latino*. Veneza, Giovanni Antonio Bertano, 1596, c. 528, 39.
- 23 Carlos Folqman, *Diccionario Portuguez e Latino*. Lisboa, Miguel Manescal da Costa, 1755, p. 272.
- 24 Bernardo de Lima, *Diccionario da Lingua Portuguesa*. Lisboa, Oficina de José de Aquino Bulhoens, 1783, p. 443.
- 25 Pedro José da Fonseca, *Lexicon Latinum*. Lisboa: Tipografia Régia, 1788, p. 451.
- 26 Trata-se da ilha no sul da actual província de Maluku que os portugueses designavam por Amboíno. Preferimos utilizar a grafia comum na geografia política actual da Indonésia.
- 27 *Cartas...*, cit., p. 191.
- 28 *Cartas...*, cit., p. 191.
- 29 *Cartas...*, cit., p. 179.
- 30 *Cartas...*, cit., p. 192.
- 31 *Cartas...*, cit., p. 193.
- 32 *Cartas...*, cit., p. 168.
- 33 *Cartas...*, cit., p. 168.
- 34 Trata-se das fortalezas de Ternate e Malaca.
- 35 *Cartas...*, cit., p. 168.
- 36 *Monumenta Xaveriana*, II, Madrid, 1912, p. 418.
- 37 Romo, *Los Escritos Portugueses...*, cit., doc. 55, 13.
- 38 Romo, *Los Escritos Portugueses...*, cit., doc. 52, 1.
- 39 *Monumenta Xaveriana*, cit., II, p. 407.
- 40 *Monumenta Xaveriana*, cit., II, pp. 223-226.
- 41 Georg Schurhammer, *Francisco Javier su vida y su tiempo*, cit., vol. II, pp. 793-794.
- 42 *Cartas...*, cit., p. 190.
- 43 *Cartas...*, cit., p. 18.
- 44 *Cartas...*, cit., p. 189.
- 45 *Cartas...*, cit., p. 189-190.
- 46 Xavier Léon-Dufour, *Saint François Xavier. Itinéraire mystique de l'apôtre*. Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 243.
- 47 Xavier Léon-Dufour, *Saint François Xavier*, cit., pp. 243-244.
- 48 *Cartas...*, cit., p. 217.
- 49 *Cartas...*, cit., p. 179, doc. 49.
- 50 *Cartas...*, cit., p. 185.
- 51 *Cartas...*, cit., pp. 194-5.
- 52 Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, cit., vol. IV, pp. 5-6.
- 53 Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, cit., vol. IV, p. 4.
- 54 *Cartas...*, cit., p. 325.
- 55 *Cartas...*, cit., p. 326; Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, cit., vol. IV, p. 8.
- 56 *Cartas...*, cit., p. 330-331.
- 57 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, vol. 2 (1550-1562). Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955, p. 8.
- 58 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, vol. 2, cit., p. 61.
- 59 Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, cit., vol. II, p. 962.
- 60 Pe. Sebastião Gonçalves, *Primeira Parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus* (ed. de J. Wicki). Coimbra: Atlântida, 1957, p. 220.
- 61 Ivo Carneiro de Sousa, *Da Descoberta da Misericórdia à Invenção das Misericórdias (1498-1525)*, Porto, Granito Editores & Livreiros, 1999.
- 62 *Cartas...*, cit., p. 220; Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, vol. 1 (1506-1549), cit., p. 540; Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia II (1577-1606)*. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974, p. 39.
- 63 Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia II*, cit., p. 63.
- 64 Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, cit., vol. II, p. 266.
- 65 *Cartas...*, cit., p. 100; Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, cit., vol. II, p. 266.
- 66 *Cartas...*, cit., p. 238; Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, cit., vol. III, p. 173.
- 67 *Cartas...*, cit., p. 304; Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, cit., vol. III, p. 524.
- 68 *Cartas...*, cit., p. 305.
- 69 *Cartas...*, cit., p. 309.
- 70 *Cartas...*, cit., p. 309.
- 71 Ivo Carneiro de Sousa, “O Compromisso Primitivo das Misericórdias Portuguesas (1498-1500)”, in *Revista da Faculdade de Letras* (série História), XIII (1996), pp. 259-306.
- 72 Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia II*, cit., 1980, p. 93.

St. Francis Xavier and the Jesuits in Ambon (1546-1580)

RICHARD Z. LEIRISSA*

The names of the present-day Christian villages on the islands of Ambon, Haruku, Saparua, and Nusalaut¹ are greatly similar to the names of the Christian villages on the same islands mentioned here and there in the letters and reports of the Portuguese Jesuits visiting those islands during the first half of the 16th century. This is also true for the Muslim villages on those same islands. It is as if during the three hundred or so intervening years of the Dutch presence in those islands, no fundamental changes occurred in the distribution of Christian and Muslim villages. It is as though time has stood still since the 16th century, in terms of the configuration of the villages in the Ambon-Lease Islands.²

This is all the more interesting because it happened while Muslims from neighbouring Hitu continually raided the Christian villages during the first half of the 16th century, and during the second half of that century war fleets from Ternate continually attacked those same villages and the Portuguese strongholds. During that period hardly year went by without raids, sieges, or attacks. Nevertheless, in between the conflicts, the Portuguese Jesuits succeeded in carving a socio-geographical area in the Ambon-

Lease Islands whose inhabitants were (and are) Christians, while the Muslims in general also succeeded in keeping their villages intact. A similar socio-geographical configuration never materialized in North Maluku, where the Portuguese concentrated their trade, fleets, and politics. Why it happened in the Ambon-Lease Islands is the topic of this paper.³

THE JESUITS⁴

The Society of Jesus was created by Inácio de Loyola in 1540. The first Jesuit to visit the Ambon-Lease Islands was Francis Xavier, who is regarded as the founding father of the Jesuit mission to Asia. He left Portugal with the blessing of King João III, who succeeded in reviving the *Padroado Real* (royal responsibility for the mission in conquered lands) received from the Pope by the Portuguese monarchs in the 15th century. Xavier's pioneering journey to the Ambon Islands was made from February to May 1546, and again in April and May 1547 during a return journey from Maluku to Malacca.⁵

Francis Xavier was able to convince the authorities of the Portuguese *Estado da Índia* in Goa and the Jesuit leaders in Rome that Maluku and the Ambon-Lease Islands were very promising missionary fields, but it seems that Xavier was too optimistic. When the Portuguese arrived in Maluku and Ambon in the early 1520s, many of the villagers had converted to Islam in around the late 15th century. Besides that, it was Maluku, with its rich clove production, that was the main attraction for Portuguese trading interests, not the Ambon-Lease Islands, where this commodity

* Ph.D. in History, Professor in the Department of History, University of Indonesia (Universitas Indonesia). His major field of research has been the early modern history of Indonesia, namely the Portuguese and Dutch colonial presence.

Doutorado em História, Professor Catedrático no Departamento de História da Universidade da Indonésia. Dedicou-se à investigação da história da Indonésia no início da época moderna, nomeadamente a presença colonial portuguesa e holandesa.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

was not produced until the 1570s. Not long after the Portuguese fortress in Ternate was built (1522), animosity emerged between the captains of the fortress and the sultans of Ternate. By the time Xavier visited Ambon and Maluku in 1546-1547, the animosity had turned into open physical conflict.

Although the Ambon-Lease Islands did not produce cloves during the first half of the 16th century, in 1518 Portuguese ships began to use Hitu, the western peninsula of the Island of Ambon (the eastern peninsula is called Leitimor), to wait for the east monsoon, which starts in May, to continue their journey to Malacca (the journey from Ternate to Ambon takes eight to ten days, and from Ambon to Malacca six weeks). They were allowed to build a wooden house near the village of Hitu, but, due to religious disagreements, had to leave the area in the 1530s. After that, throughout the first half of the 16th century, they successively built small wooden fortresses at different places in the southern coast of Hitu in the bay of Ambon that separates the peninsula of Hitu and the peninsula of Leitimor. It seems that not long afterwards, Franciscan priests began to visit those villages. The first village to turn Christian in this area was Hatiwe, whose village head took the name of Manuel. By the time Francis Xavier arrived in 1546, there were already three Christian villages.

Xavier's optimism about the future of the mission in Ambon was based on a belief that the island would soon become the property of the future captain of Ternate, Jordão de Freitas. The story began with the arrest of Sultan Tabarija (1523-1535) by captain Tristão de Ataíde, who ordered the sultan to go to Goa to stand trial. Hairun, his stepbrother, was installed by the captain as sultan in 1535. In Goa, Tabarija was befriended by Jordão de Freitas, who persuaded him to become a Christian (Dom Manuel was his Christian name). In his gratitude, Tabarija offered the island of Ambon to Freitas, but on his return journey Tabarija died in Malacca, and Freitas, who became the captain of the Ternate fortress (1544-1547), never went to Ambon to claim his right.⁶

Rome and Goa agreed with Xavier and made the Ambon Islands one of its priorities. According to



St. Francis Xavier blessing Portuguese soldiers before their fleet sails. Oil on canvas by André Reinoso (17th century). Sacristy of the Church of São Roque, Holy House of Mercy in Lisbon. Photograph by Júlio Marques.

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



DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

Wessels, from the time of Francis Xavier until 1606, no less than fifty-two missionaries were sent to Maluku. Two of them were killed together with the ship's crew when their ships passed North Javanese ports, and never arrived at their destination.⁷ Only five of the priests were trained at Coimbra Jesuit College. Most of the Jesuits entered the Society in Goa. Among them there were a very few who never entered the priesthood. The average time spent by the missionaries in the Ambon-Lease Islands varied from a couple of months to two or three years. Only one Portuguese priest, Pedro Mascarenhas, stayed for ten years (1570-1580).

Xavier's optimism about the future of the mission in Ambon was based on a belief that the island would soon become the property of the future captain of Ternate, Jordão de Freitas

Italian, Spanish, and even Belgian Jesuits began to visit Maluku and Ambon after Phillip II became king of both Spain and Portugal in 1580. These Jesuits were sent from Manila, not Goa. Among the most important of them was Bernardino Ferrari, an Italian, who reached Tidore from Manila in 1580 to become the first supervisor in Maluku and Ambon and died in Ambon in 1584. The second was Antonio Marta, also Italian, who succeeded Ferrari as first supervisor for this mission area in 1587 and died in Tidore in 1598.

The activities of the Jesuits consisted mostly of teaching the Gospel, baptising, building churches and big crosses in each Christian village, and giving communion to those who were ready for it. They must have set a timetable to enable them to visit all those villages. The language barrier must have been a great obstacle to the priests. According to Xavier:

"Each island speaks its own dialect, and there is even an island where nearly every village has its own style of talking. Nevertheless, Malay, which is also used in Malacca, is very common here."⁸

Throughout the 16th century the Jesuits used Xavier's translations into Malay of church materials like the *Credo* and its short explanations, the *Confessione Generalis*, *Pater Noster*, *Ave Maria*, *Salve Regina* and the ten commandments.⁹ The life of the Jesuits was, naturally, far from easy. Francis Xavier described the situation in the Ambon-Lease Islands in the following words:

"The climate of these islands is mild with much rainfalls. Mostly covered by thick forests, the mountains are high and difficult to climb, making them a safe place for the inhabitants, who shelter there during the wars. There are no horses, and one cannot ride a horse here. Earthquakes and 'seaquakes' occur very frequently here. The feeling during a 'seaquake' is as though a ship is flung on a rock. An earthquake is very frightening. Many islands spit fire accompanied by thundering sounds, incomparable to the sound of the largest guns. The fire is so strong that it can carry large rocks from the crater."¹⁰

The relatively short stay of the Jesuits in Ambon-Lease was not only due to the physical conditions. The animosity of the Muslims in Ambon-Lease was another cause. Nuno Ribeiro (trained at Coimbra and entered the Society in 1543), the second Portuguese Jesuit visiting Ambon after Xavier, twice escaped death when his hut was burned during the night. But on August 16, 1548, one of his helpers put poison in his food, and after suffering for some days, he died on August 23. For many years after his death, no Jesuit visited the islands. António Fernandes (not a priest), who arrived at Ambon on February 22, 1554, was drowned a month later (March 12) during a sea journey to the island of Buru, when his *prau* was hit by a storm. Afonso de Castro (born in Lisbon and entered the Society in Goa in 1547) began his work in Ternate in 1549, and in 1555 spent a few months in Ambon before going to Halmahera. He was crucified on January 1, 1558 on the small island of Hiri, north of Ternate, in 1556. Pedro Mascarenhas (1570-81) died by poisoning.¹¹

Apart from the physical condition and the animosity of the Muslims, the food seemed also to be a great problem to the Jesuits. Antonio Marta reported that the daily food of the missionaries was not very different from that of the people. Sago (a flour produced from the bark of a palm tree) and fish were

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

the main dishes. Pork was rarely seen on the table, but vegetables were plentiful, as well as fruits, especially durian. Instead of wine the good fathers drank *tuak*, an alcoholic substance produced from a palm tree (not the sago tree). Due to the lack of European medicine, the health of the priests was a serious problem. *Tuak* mixed with lemon juice was a standard medicine against many illnesses, as was the bark of the *manga bara* tree.¹²

Many priests died of what was at that time regarded as a mysterious sickness called in Malay *beri-beri*. On this Bernardino Ferrari reported:

“I saw three priests suffering from this sickness. Due to the loss of strength, Father Rodrigues was contaminated by a sickness called *beri-beri*. It starts at the legs, restricting the freedom of movement, and then it moves to both arms, and ends at the heart, followed by death. In its early stage the illness can still be cured, but if most of the body has been contaminated, it becomes fatal.”¹³

The death toll was indeed very high. Of the fifty missionaries visiting Maluku and Ambon during the 16th century, seventeen died in the vicinity, while twenty-one died in other parts of Asia.¹⁴

One of the seventeen Portuguese missionaries, who spent ten years of his life in Ambon-Lease, was the aforesaid Father Pedro Mascarenhas (1570-1581). He was born in Arzila and entered the Society in Goa in 1558. After being stationed in other missionary areas, in 1568 he visited Siau (Sangir Islands in North Sulawesi), and arrived in Ambon in 1569.

During the first years of his stay in Ambon-Lease, the islands were in a relatively peaceful condition, and thus conducive to missionary work. In a letter to his superiors in Goa and Rome he put forward a plan to convert even the big island of Seram and Buru if the necessary missionaries were sent to assist him. In his letter dated May 25, 1570 he said that Christianity was in full bloom on the island of Ambon:

“Because this island, although no more than 20 miles in length, has 66 settlements—the smallest not included. The smallest has more than 140 inhabitants, and the large ones about 4,000 to 5,000. I will be able to visit the surrounding islands, which are much bigger, where there are already a number of Christians, and many more are asking for baptism.” (With this he means the islands of Seram and Buru).¹⁵

However, Mascarenhas was too optimistic. A few months later, in 1570, war broke out in Maluku and Ambon-Lease led by Sultan Baabullah from Ternate. During the absence of Portuguese forces, many villages in Ambon-Lease had to turn away from the Jesuits to protect themselves from the attacks of the fleets. Mascarenhas took it upon himself to go to Malacca to ask for help. During his return journey to Ambon he was imprisoned in Java, bought free, and arrived in Ambon at the end of 1572, where he stayed until 1580. A year later he moved to Tidore and died there on December 6, 1581.¹⁶

EDIFICATION BY NUMBERS

It is a well-known fact that the Jesuit letters and reports published and circulated among the missionaries, besides providing information on the activities of the Jesuits in different missionary areas in Asia, Brazil and Africa, were also meant to reinforce the morale of other missionaries who read those published letters.¹⁷ The edifying aspect of those published letters is especially obvious from the numbers of converts mentioned. The bigger the numbers, the more it would encourage others to work harder. Also the exact number of converts was not given in the letters, but always in thousands, ten of thousands, or hundred of thousands, stressing quantity, not quality.

Perhaps due to the above-mentioned goal underpinning most of the Jesuit's letters, it is not easy to determine the attitude of the local inhabitants from the text.¹⁸ Although these reports provide interesting information on the geographical conditions of the places they visited, social and cultural descriptions of the locals are mostly left out. One of the most interesting pieces of information on the locals concerns the number of converts.¹⁹ The number of Christians in the Ambon and Lease Islands fluctuates following the ups and downs of the wars between the Portuguese and the local inhabitants and the Ternatans during the 16th century. Before the arrival of Xavier in February 1546, there were only three Christian communities (kampongs or villages). The relative peace that prevailed while Xavier was in Ambon made it possible to increase the number of those villages to seven.²⁰

The relatively peaceful situation that lasted until the mid-16th century was indeed very conducive to the work of the Jesuits in Ambon-Lease. The results were



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

reported by Afonso de Castro (1555-1557) in a letter dated May 13, 1555. He mentioned that the number of Christian villages on the island of Ambon had increased to thirty. Another report, besides confirming the number of Christian villages on Ambon reported by Castro, added thirteen villages on the Lease Islands, and gave ten thousand as the total number of Christians in those islands.²¹

In the mid-16th century the situation changed drastically. This started in 1557 with the conflict between Duarte d'Eça, the captain of Ternate, and Hairun, the sultan (1546-70). D'Eça detained Hairun and his aging mother in the fort, causing an unexpected rebellion by the Ternatans. Other Portuguese officials in Ternate released Hairun and his mother and sent d'Eça to Goa to stand trial, but the damage was done. Upon his release, Hairun began a series of attacks on the Ambon Islands.²² In 1558 he sent a formidable fleet led by Kaicili Leilato to attack the Christian villages in Ambon-Lease. To counter the Ternatan fleet, Henrique de Sá, the new captain of Ternate, led a small fleet to Ambon. From that time on, the Ambon-Lease Islands were continually being attacked either from Ternate or Hitu.

Letters from the Jesuits in the islands were repeatedly sent to their superiors in Goa and Rome complaining about the lack of attention paid by the Portuguese authorities to the deteriorating situation of those islands. In the end, the complaints from the Jesuits bore fruit. In 1562 Goa sent António Pais with a fleet to become the first captain in Ambon.²³ He was instructed to build a stronger fortress in a friendly area, but the enemy was too strong. Pais failed to build the fortress and lost his life in battle.

Stronger voices began to be heard from the General of the Society in Rome. Even in Lisbon, the young King Sebastião demanded the Viceroy in Goa to attend to the situation in the Ambon-Lease Islands. In 1567 Goa responded by sending a much larger fleet led by Gonçalo Pereira Marramaque, who stayed in the area until 1571. During that period, the letters from the Jesuits were again optimistic. In a letter dated January 31, 1566, Luís de Góis reported that at that time there were about 70,000 Christians in Maluku and Ambon-Lease.²⁴

During the following years, the war started to escalate. In 1570 Hairun was murdered by the Portuguese captain in Ternate, and his son and successor, Baabullah (1570-83) declared a war against the Portuguese that continued until his death. In a letter from Goa addressed to the General in Rome, Pero Nunez, who worked for some years in Ambon, wrote: "At present there are only a small number of Christians in Ambon and Lease, only about four to five thousand."²⁵

The number of Christians in the Ambon and Lease Islands fluctuates following the ups and downs of the wars between the Portuguese and the local inhabitants and the Ternatans during the 16th century.

While Baabullah concentrated his attacks in Ternate and Halmahera in the north, in Ambon-Lease things seemed to be not so bad. The 1578 annual report from Goa to Rome stated that in those islands there were about ten to eleven thousand Christians.²⁶ Nevertheless, Baabullah never really left Ambon-Lease in peace. In 1580 the second superior, Father Bernardino Ferrari, reported from Ambon that on that island there were only six or seven Christian villages left.²⁷ This situation continued until the arrival of a Portuguese fleet led by Furtado de Mendonça in 1601.

THE VILLAGE ALLIANCES

Although no single letter or report from the Jesuits provides a complete description or map of all the Christian villages on Ambon-Lease, the repeated mention of the names of those villages in letters and reports throughout the 16th century enable one to recognize a certain stable pattern of settlements, especially on the island of Ambon. The pattern becomes much more clear when one compares those

St. Francis Xavier and the miracle of the crab on Ceram.
Oil on canvas by André Reinoso (17th century). Sacristy of the Church of São Roque, Holy House of Mercy in Lisbon. Photograph by Júlio Marques.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

names in the Jesuit letters with the description provided by Rumphius in his *Ambonsche Landbeschrijving* [Description of the Land of Ambon] written in 1679.²⁸

George Everhardus Rumphius was an employee of the Dutch East India Company of German descent (his German name was Georg Rumph). He started his career as a soldier in the Dutch East India Company in 1653 and four years later became a civilian employee with the rank of *koopman* (trader) stationed at Larike and later at Hila (the Dutch centers of the clove trade), both on the peninsula of Hitu. Besides his work, Rumphius had the habit of collecting samples of the fauna and flora of Ambon-Lease. Although in later years he became blind, with the assistance of a clerk provided by the company he was able to write two manuscripts on the fauna and flora of the islands with beautiful and artistic illustrations. Naturalists at the time were impressed by his work, and in 1681 the Academia Naturae Curiosorum in Vienna regarded him as *Plinius Indicum*. These manuscripts were not published until the 18th century. Two other manuscripts from his hands are the *Ambonsche Landbeschrijving*, which has never been published, and the *Ambonsche Historie* [History of Ambon], published in 1910.²⁹

The *Ambonsche Landbeschrijving* is in fact a general description of the villages in the islands of Ambon-Lease, complete with genealogies of the families of the main village heads. For the description of the villages in Hitu, Rumphius depends on another manuscript – the *Hikayat Tanah Hitu* [Story of Hitu]. The manuscript was written by Imam Rijali, the most prestigious priest at the mosque of Hitu, while in exile at Makassar in the 1680s and seems to have immediately circulated in Hitu.³⁰ Besides his own personal knowledge, for information on Leitimor, Rumphius mentioned a book entitled *Oost-Indische Schetsboek* [East Indian Scrapbook] written by a certain Jaricus.³¹

Based on Rijali's manuscript, Rumphius described thirty Muslim villages on the peninsula of Hitu grouped into seven village federations or *uli* (Hitu indeed means seven). Those village federations were: (1) Uli Helawan (villages: Hunut, Tomu and Mosapal), (2) Uli Sailesi (villages: Mamala, Polut, Hausihol, Loyen and Liang), (3) Uli Sawani (villages: Wakal, Pelisa, Eli, Sanelo, Hukunalo), (4) Uli Hutunuku (villages: Kaitetu, Nukuhai, Tealaa, Wawani, Esen), (5) Uli Ala (villages: Seith, Hautuna, Lebelau, Wausela,

Laing), (6) Uli Nau-Binau (villages: Nau, Binau, Henelehu, Henelale, Henelatu), and (7) Uli Solemata (villages: Tulehu, Tial, and two others).

The description by Rumphius of the village alliances on Leitimor followed a very different pattern from Rijali's. Basically he grouped the villages into *prau* units, the central element of the organisation of the Dutch Company's fleet consisting of a number of *praus* or *korakora*³² from Ambon-Lease to assist the governor in patrolling the islands each year. Rumphius mentioned twelve *korakora* on the island of Ambon, each manned by villagers from a group of villages led by one village as its leader. From Rumphius' description it is obvious that the *prau* unit must have been based on the *uli* or village alliance still functioning in the 16th century, although not every *prau* unit mentioned by Rumphius was an *uli*.

In the mid-16th century the situation changed drastically. This started in 1557 with the conflict between Duarte d'Eça, the captain of Ternate, and Hairun, the sultan

The *prau* units were: (1) Nusaniwe (villages: Sailale, Latuhalat, Amahusu, Hatu), (2) Kilang (villages: Kilang, Naku, Hatala), (3) Soya (villages: Soya, Amantelo, Ahusen, Urtetu), (4) Halong (villages: Halong, Hatiwe Kecil, Lateri), (5) Hatiwe (villages: Hatiwe, Tawiri, Hukunalo, Rumatiga), (6) Ema (villages: Ema, Hukurila, Rutong, Lateri), (7) Maridika, (8) Allang (villages: Alang, Liliboi), (9) Urimesing (villages: Urimesing, Kappa, Seri), (10) Hutumuri, (11) Baguala (villages: Baguala and Suli), (12) Wai.

The description of the village alliances in Hitu must correspond closely to reality since it was based on Rijali's personal knowledge while he was in Hitu and known as the imam of the mosque in Hitu and an important member of the Nusatapi clan.³³ Rijali also

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

mentioned a coordinating institution consisting of four functionaries, or the *Empat Perdana* (Malay), chosen from each of the four clans forming the *Uli Helawan* (Golden *Uli*): Tanihitumesing, Nusatapi, Totohatu and Pati Tuban. One of the four functionaries, from the Tanihitumessing clan, was also regarded as the spokesman of the other *ulis* (the Portuguese mistakenly named him *Raja Hitu* (the King of Hitu). After the Portuguese made Hitu their transit station to and from Malacca, they appointed a Captain of Hitu (*Kapitan Hitu*) chosen from the Nusatapi clan, who was responsible for the relations between Hitu and the Portuguese.

The village federations on the peninsula of Leitimor described by Rumphius were totally different from those in Hitu. There was no coordinating institution in Leitimor because this function was, naturally, in the hands of the Portuguese. One *uli* mentioned by Rumphius as a *prau* unit did not exist any more, namely Nusaniwe, the largest, strongest and richest *uli* in Leitimor in the last part of the 16th century. Urimesing, another large *uli* during the same period, later became a part of the city of Ambon. At present there is no village by the name of Baguala, and Mardika is certainly not an *uli* since it was the village of the *mardijkers*.³⁴

DICHOTOMIC-SYMBIOSIS

According to Rijali and Rumphius, the system of village federations in Hitu belonged to *Ulilima* (five *ulis*), and the system in Leitimor belonged to *Ulisiwa* (nine *ulis*). This is a very common principle of social organisation in Maluku and Ambon-Lease. A number of Dutch officials in the 19th and early 20th centuries were also aware of the system, but it was not until the 1930s that academicians, especially anthropologists, began to study these social organisations. Van Wouden opened the discussion in 1935,³⁵ followed by Manusama in 1977 mentioned earlier,³⁶ then Van Frassen in 1987,³⁷ and Andaya in 1993.³⁸

Van Wouden mentioned a “dualism” among the Seramese, the people belonging to the Patasiwa in West Seram, and the *Patalima* in East Seram, the *hena* (the village with feminine characteristics) and the *aman* (the male village).³⁹ Both sides were dependent on each other. Manusama analyzed the system of Hitu. Van Fraasen analyzed the *soa* as a territorial division on the

island of Ternate based on similar principles. And Andaya pointed to the fact that a “dualism” existed between Ternate and Tidore from the 16th to the 18th centuries. Ternate belonged to the *Ulilima* system and Tidore to the *Ulisiwa* system. Both depended on each other, the dependence being institutionalized by, among other things, Tidore as the wife giver to the sultans of Ternate, and the sultans of Ternate the wife receivers from Tidore.

I would like to suggest here that this social organisation should be seen as a dichotomic-symbiosis. In this sense the Hitu *Ulilima* could not possibly exist without the Leitimor *Ulisiwa*, nor the *Ulilimas* in north-west Haruku with the *Ulisiwas* in the south-west, or the *Ulilimas* of Saparua and the *Ulisiwas* of the same island. Both parts were different from the other, but the one could only identify itself if the other were there.

Thus the continuous raids, war and Christianization during the presence of the Portuguese in the 16th century was also a struggle among the people of Ambon-Lease to preserve the dichotomic-symbiosis. Hitu, which in the beginning befriended the Portuguese, later began to see them as a threat to their identity as the *Ulilima* part of Ambon and Maluku and as Muslims in the wider world of the Indonesian archipelago. The *Ulisiwas* might have seen the Portuguese as an opportunity to preserve their identity as *Ulisiwas*. The acceptance of Christianity also placed the *Ulisiwas* in a much wider world.

The *Ulilimas* of Hitu fought the *feldalogs* and forced them to leave northern Hitu and move to its southern coast where the villages belonged to *Ulisiwa*, while the *Ulisiwas* took the opportunity to use the Portuguese as protection against the raids of Hitu and the demands for tax by Ternate.

The history of the spread of Christianity started in the village alliance of Hatiwe on the southern shores of Hitu, as told by Rumphius in his *Ambonsche Landbeschrijving*. According to his source, before the Portuguese moved from the north side of Hitu to its south, a conflict was going on in Hatiwe among two clan leaders for the leadership of the *uli*. One of them, Alaputilla, so the story goes, succeeded in getting the favor of the Portuguese. When Hitu attacked and destroyed Hatiwe, Alaputilla, his wife, his brother and a number of villagers went to Malacca to ask for assistance. Alaputilla died in Malacca, but his family became Christian. His wife was named Dona Jubal,

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

while his brother became Dom Manuel, and went back to Hatiwe to become the leader of the federation. Most of the people of Hatiwe must then have been converted by the Franciscans. Thus Dom Manuel succeeded in preserving the *Ulisiwa* identity of Hatiwe. This must have happened in 1538, when Admiral António Azevedo arrived in the islands to attack Hitu and expel them from the southern shores. However, after Azevedo left the islands, and in the absence of a strong force, the Portuguese were driven out of Hatiwe by Hitu, and Dom Manuel and the villagers were forced to follow the Portuguese. First the Portuguese settled at Poka (an *Ulisiwa* federation on the southern coast of Hitu), where they built a new wooden stronghold.⁴⁰ At this time the village of Rumatiga (also at the southern coast of Hitu) also asked for the protection of the Portuguese and became Christian.⁴¹ Other federations on Leitimor must have followed when the Portuguese moved to Halong on the north coast of Leitimor. Each time a village put its fate in the hands of the *fidalgos*, the Jesuits followed to perform their own work. When Xavier left the islands, there were already seven Christian villages (he did not give the names of the villages).⁴² In the mid-16th century, Father Castro reported that the number of Christian villages had increased to about thirty, and another report mentioned thirteen in the other islands.⁴³

Although Castro did not provide the names of the Christian villages, the number he gave does not differ much from the number (and names) of the Christian villages provided by Rumphius in his *Ambosche Landbeschrijving*. This means that from the mid-16th century until the arrival of the last Portuguese fleet in Ambon-Lease led by André Furtado de Mendonça in 1601, no real change occurred in the number of Christian villages.

As mentioned earlier, the Jesuits, who were left alone, began writing to Goa and Rome complaining about the situation they were in. Finally, Rome and

Lisbon responded in the 1560s. António Pais was sent with a fleet in 1562 with the instruction to build a stronger fortress, but Pais failed to build the fortress and died in battle.⁴⁴ Admiral Gonçalo Marramaque followed in 1567, but he too died in 1571. His successor as captain of Ambon, Sancho Vasconcelos, did succeed in building the fortress in Honipopo between 1575 and 1576 and named it Nossa Senhora da Anunciada.⁴⁵ But that did not help much until the arrival of Furtado de Mendonça in 1601.

This does not mean that during the last half of the 16th century the Jesuits did not do their job, but most of the time the villagers laid low and communicated with the Jesuits as little as possible. Only a few of them were successful in fighting the Ternatans, such as Oma in Haruku, Ulat in Saparua, and Kilang in Leitimor. In Leitimor the defence was led by Dom Manuel, the head of Hatiwe, whose villagers were then staying near de new fort.⁴⁶

CONCLUSION

The work of the Jesuits in Ambon-Lease reached its peak in the mid-16th century. At that time about thirty villages in those islands had become Christian (about the same number were and are Muslim). This was a formidable accomplishment in itself by the Jesuits. This state of affairs has continued down to the present day. Unintentionally, the Jesuits were also a most important tool in those islands. Because of their presence in Ambon-Lease, the dichotomic-symbiosis was restored between the Muslim *Ulilimas* and the Christian *Ulisiwas*. **RC**

Author's note: This article is based on a paper presented at the International Conference on "Portuguese and Dutch travels and travellers in Southeast Asia". "Porto 2001 – European Cultural Capital".

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

NOTES

- 1 A common term for those four islands in Central Maluku is “Ambon-Lease”, which is also used in this paper.
- 2 The use of topographical, personal and other names as indicators of historical facts is inspired by microhistory, a methodology pioneered by Carlo Ginzburg. See Edward Muir and Guido Ruggiero, *Microhistory and the Lost People of Europe*. Johns Hopkins University Press, 1991.
- 3 The discussion in this paper focuses on the years from 1546, when the first Jesuit arrived in Ambon, to 1580, when Portugal came under the rule of Spain, and Jesuits of other nationalities entered the area from Manila.
- 4 The information on the Portuguese missionaries is taken from the classic work of C. Wessels, S. J., *De Geschiedenis der RK Missie in Amboina, 1546-1606* [The Roman Catholic Mission in Amboina, 1546-1606], Nijmegen-Utrecht: N. V. Dekker, van de Vegt, J. W. van Leeuwen, 1926.
- 5 The term “Maluku” is used here for North Maluku (the present-day Province of North Maluku), and “Ambon-Lease” is used for a part of Central Maluku or the present-day province of Maluku.
- 6 He sent his nephew, Vasco de Freitas, to Ambon to build a small fortress near Hatiwe. I am unable to find further information on him or on the claim of this family.
- 7 Wessels, *op. cit.*, pp. 175-193.
- 8 Wessels, *op. cit.*, p. 18.
- 9 The documents had been copied several times and used throughout Maluku and Ambon, and yet Wessels could not find any examples of them during his research for his book. See Wessels, *op. cit.*, p. 20, note.
- 10 In an *hijuela* published in *Monumenta Xaveriana* I, pp. 404-406, copied from Wessels, *op. cit.*, p. 18.
- 11 Wessels, *op. cit.*, pp. 22, 23, 26, 27, 29, 77, 78.
- 12 Wessels, *op. cit.*, pp. 94, 95.
- 13 Wessels, *op. cit.*, p. 74.
- 14 Francis Xavier died on his journey to China on Sanchoan Island near the mouth of the West River on 27 November 1552.
- 15 Wessels, *op. cit.*, pp. 48, 49.
- 16 Wessels, *op. cit.*, p. 182.
- 17 Leonard Y. Andaya, *The World of Maluku. Eastern Indonesia in the Early Modern Period*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, p. 17.
- 18 Andaya concludes that the locals mostly accepted Catholic rituals, but not Christian doctrines. Andaya, *op. cit.* 128.
- 19 The letters and reports were published, among others, by Acosta (1571), and Avisi-Diversi (1558), Avisi-Nuovi (1559), Avisi-Nuovi (1571), a compendium by Polanco (1894-1898), and *Monumenta Xaveriana* (1912). This paper is based on Wessels’ use of those documents.
- 20 Wessels, *op. cit.*, pp. 12, 20.
- 21 Wessels, *op. cit.*, p. 29.
- 22 Wessels, *op. cit.*, pp. 31, 32.
- 23 Wessels, *op. cit.*, p. 40.
- 24 Wessels, *op. cit.*, pp. 40-44.
- 25 Wessels, *op. cit.*, pp. 62, 63.
- 26 Wessels, *op. cit.*, p. 68.
- 27 Wessels, *op. cit.*, p. 73.
- 28 There is a manuscript kept at the Algemeen Rijksarchief (General Royal Archives) in the Hague, and another in Arsip Nasional RI (National Archive of the Republic of Indonesia) in Jakarta. The Jakarta manuscript was transcribed by Dr. Z. J. Manusama for the National Archive in 1983.
- 29 In *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie* 64. The Hague: Martinus Nijhoff (1910).
- 30 Transcribed, translated, provided with notes, and analysed by Z. J. Manusama in his Ph.D. thesis at Leiden University in 1977.
- 31 I am unable to trace this manuscript at the National Library in Jakarta.
- 32 A *korakora* at the time was specially meant for fighting and raiding. It is a large *prau* with two outriggers on which paddlers can sit, while inside the *prau* there is usually another group of paddlers. The *korakora* fleet was armed with small cannons (*lila*) and company’s barks manned with soldiers.
- 33 After the Dutch Company destroyed the *Empat Perdana* system, Rijali succeeded in escaping to Makassar, where the famous and learned Pattilangoan, the First Minister of the kingdom of Goa-Tallo, became his mentor. He wrote *Hikayat Tanah Hitu* while in Makassar.
- 34 They were also found in other company towns like Batavia or Makassar. They were originally Portuguese slaves bought from the Portuguese coastal settlements in India, and after being freed and converted to Christianity, they were categorized as *mardijkers*, hence the village name Mardika.
- 35 F. A. E. van Wouden, *Sociale structuurtypen in de Grootte Oost*, Ph.D. thesis, Leiden University, 1935 (Translated by R. Needham. *Types of Social Culture in Eastern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1968).
- 36 Z. J. Manusama, “Hikayat Tanah Hitu,” Ph.D. thesis, Leiden University, 1977.
- 37 Ch. F. van Fraassen, “Ternate, de Molukken en de Indonesische Archipel,” 2 vols. Ph.D. thesis, Leiden University, 1987.
- 38 Leonard Y. Andaya, *The World of Maluku: Eastern Indonesia in the Early Modern Period*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- 39 *Hena*, from *ina* or mother, *aman* from *ama* meaning father.
- 40 The fortifications the Portuguese built in Ambon are described by Hubert Jacobs, S. J. “Wanneer werd de stad Ambon gesticht. Bij een vierde eeuwfeest,” [When was the city of Ambon built? On the occasion of the fourth centenary commemoration], in *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde*, vol. 131, no. 4 (1975), pp. 427-460.
- 41 Hatiwe, Poka and Rumatiga might be three Christian villages converted by the Franciscans before the arrival of Xavier. Wessels, *op. cit.*, p. 6.
- 42 Wessels, *op. cit.*, p. 12.
- 43 Wessels, *op. cit.*, p. 29.
- 44 Wessels, *op. cit.*, p. 40.
- 45 Wessels, *op. cit.*, pp. 32, 34, 38, 40.
- 46 Hubert Jacobs, S. J., *op. cit.*, p. 459.

Florença de novo S. João X. p. S. S. sempre.
 Em nome a Jnda e favor amen

Mestre quasi por nom poderis creer quan pce quid fuy
 em malacia particular mente. nom vas escreve as p
 rgnicois do padre francisqvo perez tendo dado cargo
 q vos escreva particular mente. todo o que vos escreve
 o padre fr perez acerca das es comunhois qur i cobto
 dom aluato em impidir a dar a lina de tanto buico de
 is a acermta to danosa tanta ffr a q b o contra
 a obulas comridas pelo papa paulo q dicit que
 agnorat a companhia do nome de deus e trouando
 qo buico de d e tam b m q lo rotra gant e roromiga
 todos a qur lo q impidit aos m d ias apostolicas em
 officio q nao faria o buico de d e i acermta to
 danosa tanta ffr a nisto a b r i s de por myta de fig
 cia em q b la via das noz b i o p o venha n r i f i r a d o
 ab roromunhois sobre os q impidira a q d a d i t a t o
 buico de d e p a g o n t r a b i s os padres q v a r o m p a n h a
 do nome de Jhu ffr a a j a p a o n a r i s t h y s t a n o
 con os m o r b i o p o como na b i d a o q m a d a r a d b i g o
 d malacia. ffr a m i m a o como o papa paulo m r ffr n a r i o
 no tas p a r t e s d a i n d i a. p a o n m a i s f a v o r e d o n o b
 v i c e e d s / a o t r i a s d o p a p a p a u l o a m o s t e y a o s o r
 b i o p o e s u a o m b o r i a a d a p r o m o n . e t a m b i r o b b o a o
 o r b i o p o o b r e d o t o p a g o n a o m b o r i a b e n e m e d i o y
 ma no t i f i q u e . b . S u a b b i d a o a r o r o m u n h a d i g e m
 c o b r e d o m a l u e t a m b i m r p e n e m a l i o n o r o l i d o f u a
 b u l a i g f a l a . c o m o t a o m u n i c i o a p o s t o l i c o e o r o m u n
 n r e r i d a e a m o s t a l a r i s a o s m o r b i o p o i s t o f a r o p a q u e
 n o t e m p o b o v i z n a p o n h a i m p r i d i n t o u t r a b i s / a o s
 d a n o s a c o m p a n h a /
 E n m i m a o n e y i f e q u e r a n n h y p l a d o p a b r o m u n h e
 a n i m q u i e a q y t a m b i n o s q u r o d a n r o r o m u n h a d o s t e o
 o m t a s r a n o n e s e b u l a s r o m u n h a d a r e a r o m p a n h a
 m i g a o n e y i b o r m u l a r c o m i l e s o m a o i e s b n o t i f i c a r
 p a g o a y a l d o r o m u n h a d a f a r i o p r i m i t i m a d o m a l
 g a t e y f f r i t o i m p r i d i r n o t p o b i r d e n a d o r e
 f f r u r i m a i s m a l l e s q t a m d e q p i u h y a o b u i c o d e d
 n e s o s m o r b o d o t o v o s m r o m u n h o t a m t o q r o m p a d e
 f e a d a b e r i a . m a d i s m y t e r o p r i f u r a d a m e n t e a l d o n
 f u r b o t h b i o p o i g m a l s u r o p r i f u r a d a m e n t e a r
 v i g o d m a l a c i a q n o t i f i q u e . p u b l i c a m e n t a r o m u n h a
 m y t e y i c o b i d o d o m a l u a r o q i m p r i d i o a v i a g m

Letter from St. Francis Xavier to Master Gaspar, signed and dated, Singapore, 1552. In *São Francisco Xavier: A Sua Vida e o Seu Tempo (1506-1552)*, Exhibition catalogue, Lisbon, 2005.

St. Francis Xavier's Letters From China (1552)

IVO CARNEIRO DE SOUSA*

A stylized, handwritten signature in black ink that reads "Francisco". The signature is written in a cursive, somewhat calligraphic style with some decorative flourishes at the beginning and end.

The final maritime voyage of Francis Xavier from the Straits of Singapore to the small Chinese island of Sanchoão¹ was described in his memoirs as a sacred time in which several “prodigies” occurred. These important discourses were a religious response to the disappointments and opposition that Xavier had experienced in Malacca,² as well as an open gate for his posthumous canonisation.

Leaving Singapore, the vessel was becalmed for two weeks. The supply of fresh water began to dwindle, and all five hundred passengers were frightened and experienced pain and suffering. Several small boats were sent out in search of some water, but all returned unsuccessful. The captain and the crew, including several servants of Dom Álvaro de Ataíde da Gama, were hostile to Francis and claimed ironically that they had the “Holy Father” on board whose miracles were famous throughout all of the Portuguese colonial enclaves in Asia. They besought Xavier to help them find a safe way to their destination. Immediately, the Jesuit placed a crucifix before the gathered crowd and suggested that they should faithfully kneel and sing the saint’s litanies. Francis had a boat lowered and entered it with a child, who was invited to drink some water from the sea. It was salty, but Francis bade him to try again: now the water was completely sweet. Then, Xavier ordered the crew to fill all the ship’s barrels with sea water, but when they tasted it, it was still salty. The Jesuit blessed the water with the sign of the holy cross, and the sea water became sweeter and fresher than the water of Bangan, a famous spring in Goa, the capital of the Portuguese *Estado da Índia*.³ This miracle is precisely one of those selected from St. Francis’ canonisation process by the Roman Rota auditors as

being beyond all doubt. Several historical testimonies certified this miracle, such as that of João Botelho, aged eighty-five when he was examined for the canonisation process, since he had been one of those who drew the water from the sea and tasted it after Francis’ blessing, finding it the sweetest water that he had ever drunk.⁴

Pursuing the voyage to Sanchoão, another astonishing prodigy happened. A five-year-old Muslim child fell overboard. The ship was sailing so fast with the wind behind it that it was impossible to stop the vessel and rescue the child. In deep despair for three days, the grieving father found Xavier on the deck, unaware of the fatal incident. The Jesuit asked the Muslim whether he would believe in the faith of Jesus Christ if his child could be found. The man swore that he would, and after a few hours he met his child again, alive and well.⁵ The Muslim, the child and all his family were baptized. The men received the new name of Francisco, and the mother and a female slave were both renamed Francisca. After this prodigious miracle, the Jesuit was able to convert sixty other Muslims and to find a safe and fast maritime route to Sanchoão.⁶

The small island of Sanchoão is usually described by Portuguese 16th century chronicles and sources as almost wild, covered with brush, haunted by tigers, and “desert”.⁷ As the Portuguese merchant vessels were not allowed into Canton, the little island was a meeting point for the Portuguese and the junks of Chinese traders. The Portuguese were not authorized to settle on the island, thus remaining only a few months to purchase luxurious Chinese goods. The Portuguese chronicles describe life on the island not only as jovial,

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

but even licentious, with money abounding, profits plentiful, daily gaming⁸ and drinking, while religion was almost forgotten. The merchants received Francis with prudence and built for him a provisional chapel with a hut attached to it. Here he began celebrating mass daily and administered the sacraments, spending the rest of his time setting frequent quarrels between the Portuguese traders and sailors.

Xavier arrived at Sanchoão in the last days of August 1552. After a few short weeks, the Jesuit fell ill from a fever for a fortnight. He recovered. Between October 21 and November 13 the Jesuit dictated in Portuguese his last eight letters which can be consulted in original or copied documents still preserved. Then, Francis was struck again by a dangerous fever on Sunday, November 20, after celebrating mass. The Chinese merchant who had promised to take the Jesuit with him to Canton did not appear. Francis was weak, confused, and uncertain of his next step. Xavier's last letters stress his solitude and the difficulties of entering the impenetrable Chinese mainland: should he wait for the following year's trading season or go immediately to Siam, where he had heard that the local king was preparing an embassy to China? One week after his illness had begun, Xavier became delirious, wondering about his final goal of visiting China to convert that great empire to Christianity. At last, on Friday, December 2, at about two o'clock in the afternoon, according to the testimony of his servant António in several hagiographic chronicles, Xavier fixed his gaze upon his crucifix and in tears repeated the Latin words: "*In te Domine speravi, non confundar in aeternum*".⁹ The Jesuit was accompanied only by his Chinese servant António and his *Canarin* companion Cristóvão. The corpse remained unburied until the Sunday after his death. The Portuguese traders in Sanchoão didn't show any particular concern at the death of Xavier, and he was buried almost alone. No one accompanied the Jesuit to the graveyard except António, the pilot Francisco de Aguiar and two mulattos who carried the coffin.

The final eight letters of Francis Xavier published here are a central testimony to this sad and almost forgotten end.¹⁰ In these Jesuit letters there is no trace of the "prodigies" wrought by the powerful performer of miracles and that would be used as the justification for the religious rights of Portuguese Patronage in the

East. Instead, we find a contradictory writing dealing with the problems of the small Jesuit community in the Portuguese colonial enclaves in Asia, namely in Malacca and Cochin, and the difficult religious mission of entering China clandestinely. At the same time, these letters are also full of recriminations against the powerful sea captain of Malacca, Álvaro de Ataíde da Gama, with whom Xavier had one of his most important political confrontations. In these final letters, Xavier demands of the Jesuits, of the bishop and the vicar in Goa, a strong mobilisation of the Church against the captain, urging his social isolation and religious excommunication. His last letters are largely concerned with this controversial dispute, normally presented as an ethical and courageous denouncement of the Portuguese greed and corruption that was dominant in those Far Eastern colonial enclaves. Much more than an exemplary moral battle between the religious projects of Xavier and the evil Portuguese commander of Malacca, this confrontation of perspectives of power helps us understand that the Portuguese empire in Asia was a complex collection of several enclaves and private trade enterprises that tended not to be built on the dominant orthodox Catholic ideas and programmes, unlike the exceptional case of Goa. Xavier's religious project to convert China was a huge embarrassment for the laborious ties negotiated between Portuguese traders and South Chinese merchants. The inflexible moral preaching of the Jesuit along with his idea of clandestine entry into Canton were at this time a real threat to these successful commercial relations, and even Xavier in his last months of life at the frenetic Portuguese-Chinese Sanchoão fair, had a clear understanding of the disruptive nature of his presence. In one of his last letters, sent to his friend and protector Diogo Pereira, the Jesuit clearly acknowledges the extensive social diversity and cultural autonomy of the commerce that dominated Portuguese and Chinese relations in the 16th century, and which Xavier was unable to comprehend and to which he was unable to adapt his religious and moral preaching: "You will receive information from those who are able to give it of the state and conditions of trade, and of the actual and future results that commerce may offer. I, who am unlearned in these matters, deem it more prudent to say nothing."

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

1. LETTER TO FRANCISCO PÉREZ, MALACCA¹¹
21 October 1552 – Sanchoão

Jesus.

Francisco Pérez:¹²

I command you in virtue of holy obedience, as soon as you have read this letter, to leave Malacca and get ready as soon as possible to embark for India in one of the vessels that will sail by the next monsoon. If this letter reaches you after the ships to India have left, go by the vessel that sails by Coromandel to Cochin with João Bravo¹³ and Rodrigues,¹⁴ where you must remain, employing yourself in preaching, confessing, and teaching the catechism, as you did at Malacca, observing the order and method that I recommended and put down on paper when I left Malacca for Japan. If the difference of place demands a change, follow the rule that I gave in writing to António Herédia,¹⁵ whom you are to succeed in the care and government of the college at Cochin. At the same time I order Herédia himself, or any other father who since my departure may for any cause have been placed at the head of the house at Cochin, to go to Goa as soon as he has seen this letter, which you will show him, and there hold himself in readiness until he be sent to Japan. The day you enter the college of Cochin, the Superior will give up his authority, and you must take his place, governing the house with the powers of rector, depending, however, to the degree I have prescribed on the rector of the College of St. Paul at Goa. At Cochin, in accordance with the institute of the Society, and with the talents that have been given you, you will employ your whole strength in procuring the glory of our Lord God, and in helping both our brothers and externs to advance in the ways of salvation and perfection. And although I am convinced that you will perform these things or any others greater and more in number without hesitation and at the mere sign of my will, still in order to add to your merits, I make use of the authority with which I am invested and command you and Herédia also, or whoever may be rector of the house at Cochin, in the name of obedience to do all that I have said in this letter. The rector will immediately resign the government of the house and proceed to Goa by the first opportunity, and you will take his place. You will have under your authority not only all our brothers, both priests and laymen who are now at Cochin, but those also who may come there at any

time, whatever may be their rank and station and dignity, with the exception of any one whom the rector of Goa from certain causes may perhaps desire to be exempt from your authority. And let all know that I command this in virtue of obedience. Do not you then fail to leave Malacca at once and to go and take the government of the college at Cochin, both of which things I order you to do.

Written in China, port of Sanchoão, 21 October 1552.

Francis

2. LETTER TO FRANCISCO PÉREZ, MALACCA¹⁶
22 October 1552 – Sanchoão

May the grace and love of Jesus Christ our Lord always help and favour us! Amen.

By the mercy and piety of God we have reached the port of Sanchoão, thirty leagues from Canton.¹⁷ On disembarking I had a hut made, in which I offered the holy sacrifice every day until I fell ill. I suffered all together for a fortnight from the fever, and now by God's goodness I am restored to health. I do not want for holy occupations. I hear confessions, appease quarrels, and do other things of that sort. A great number of Chinese merchants from Canton come to this island for the sake of commerce, and the Portuguese have often dealt with them diligently to procure my passage to Canton, but they have all flatly refused, declaring that it would be at great risk to their lives and property if the governor of that town should hear of it, and it was impossible to persuade them to receive us on board their junks.

However, doubtless by God's arrangement, we have met with an honest Canton merchant who has come to an agreement with me for 200 gold pieces. He promises to take us in a little vessel that is to carry no one else but his own sons and a few faithful slaves, so that if the governor of the town ever gets to hear of the affair, he will not be able to find out from the crew who it was that took us to Canton. He has also promised that we shall be in his house for three or four days with our books and baggage, and then very early one morning he is to take us to the gate of the town and put us on the road leading to the government house. I shall go straight to the governor, telling him that I am come to announce the divine and heavenly law to the emperor of China, and then I shall produce the letters of the bishop of Goa

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

addressed to that monarch. All the Chinese merchants are always glad to see us and say they will be very glad if the matter is accomplished.

I am aware, as all tell me, of the twofold danger of this enterprise. It is possible that the Chinese merchant, after receiving the gold, may leave us in a desert island or throw us into the sea to conceal his crime; and again, if we reach Canton, the governor may put us to all kinds of unheard-of tortures, or make slaves of us for life. It is a capital crime for a foreigner to enter any part of China without a passport, but there are other dangers besides, greater and more unknown, all of which I cannot enumerate to you, but I will mention a few of them.

The first, then, is mistrust of God's goodness and providence, especially when I have only come to this country in obedience to God and from pure love of him to declare to the Chinese nation the most holy law of God, and to preach to them his only son Jesus Christ, the author of our salvation. Since he in his mercy has given us this mind, to doubt of his help and protection in the midst of the dangers that are before us would be a greater and more real danger than any that could be brought upon us by his enemies. For neither the devils nor their satellites and servants can hurt us without the permission of almighty God. If God is our defender, how easily will he dispel all perils! And besides, we shall follow the precept of the Lord Jesus "The man who loves his life shall lose it, while the man who hates his life in this world will keep it for eternal life,"¹⁸ words that are in accordance with those other words of Jesus Christ, "No one who puts his hand to the plough and looks back is fit for service in the kingdom of God."¹⁹ As, then, we see that these spiritual dangers are more serious and more certain than any perils of the body, we prefer to face those of this life rather than incur everlasting death. In truth we have resolved and are positively determined to enter China. May God only prosper our footsteps for the spreading of his faith, and then let the devils and their army do their worst! I care not for them. "If God is for us, who can be against us?"²⁰

I hope the ships that are sailing soon for India will bring you letters from me, announcing my entry into the city of Canton. My companions Álvaro Ferreira²¹ and António China²² are perpetually sick. António, who I brought here to act as my interpreter, has, I find, forgotten his native tongue; but I have found

another, Pedro Lopes, who was a captive of António Lopes Bobadilha,²³ dead in the Malacca siege, well acquainted not only with Portuguese but also with the Chinese language, who has offered of his own accord to accompany me in my voyage. May God reward him for it in this life and after death! I beg you to pray that God will keep him firm in his intention and purpose.

All the good Chinese who know us take pleasure in our company and earnestly desire that we may penetrate into China. They have already got an idea that the books which they see us carrying everywhere contain better doctrine than theirs, and though it is possible that it may only be from their love of novelty, they would like to see us enter their country. Notwithstanding, as I told you, these Chinese refuse altogether to take us there themselves. I am daily expecting the merchant with whom I made the agreement. God grant that he may not fail me! Should that misfortune happen, I know not what I should do, whether I shall return to India or go to Siam to join the embassy that the king of Siam is said to be shortly about to send to the emperor of China. I will let you know what we shall do by a ship that sails for Malacca after a few days. May Jesus Christ our Lord grant us his help and guidance that we may one day come to the possession of the glory of heaven.

The least of your brothers in Jesus Christ,
Island of Sanchoão, 22 October 1552.
Francis

3. LETTER TO DIOGO PEREIRA, MALACCA²⁴ 22 October 1552 – Sanchoão

God, in his most bountiful mercy, has brought us and your ship safely into this port of Sanchoão. You will receive information from those who are able to give it of the state and conditions of trade, and of the actual and future results that commerce may offer. I, who am unlearned in these matters, deem it more prudent to say nothing; I will only write to you concerning my own affairs. I am daily expecting a merchant who has undertaken to take me to Canton. I have agreed to give him as his price twenty *picos* of pepper.²⁵ May this affair succeed, as I hope it will, for the service and greater glory of our Lord God!

If there is one man in the whole of this undertaking who deserves reward from divine providence, it is undoubtedly you; and you will have

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

the whole credit of it. With the utmost generosity, you have advanced the expenses for my journey and that of my companions as far as this island, as well as the price to be paid, as I said, for my conveyance to the Chinese continent and the province of Canton. Tomás Escander,²⁶ your agent, accomplishes faithfully your orders and gives me all I ask. May God reward him for his great charity and for the continual acts of kindness that he performs on all possible occasions!

The Chinese merchant whom I expect to conduct me to the territory of Canton is well known to Manuel de Chaves,²⁷ having kept him at his own house at Canton for several days when he escaped from prison. This makes me feel confident that he will not be unfaithful to his word; and I have, moreover, discovered, in my dealings with him in this port of Sanchoão, that he thinks a good deal of the 120 measures of pepper, as I said. I hope, through means of Manuel de Chaves (whom I expected to find at liberty in Canton and preparing to return to India), to write to you at length about the issue of the affair of our passage and the reception I meet with at Canton.

If (which God forbid!) this Chinese merchant were not to keep his word, and no means remained of going this year to the continent of China, I am undecided what to do. I am not certain whether I should go back to India or to the king of Siam, who, they tell me, is preparing a solemn embassy to the Chinese emperor, and possibly I might find some place or other in its train. If I return to India, I see no hope of success as long as Álvaro da Gama²⁸ rules at Malacca. We would obtain nothing just or favourable there, and nothing would go well with regard to the expedition to China unless God, who is all powerful, does, by his supreme might, something that we do not at all expect. I do not write my inmost thoughts on this subject; I only say one word: that I fear very much that God will punish Dom Álvaro more severely than he dreams of, if indeed his punishment has not already begun.

I wrote to you a long letter from the Straits of Singapore, and I feel confident that my letter has reached you safely, for I gave it into the hands of Manuel de Fonseca, a servant of António Pegado,²⁹ who is very trustworthy. I have nothing further, then, to say touching my affairs except that I have just recovered from an attack of fever that had lasted a fortnight. If the voyage to China comes about, you

will receive ample news by my letters, which I shall send from Canton by Manuel de Chaves with others full of particulars for the king. If circumstances were to hinder me from going on this voyage, Diego Vaz of Aragón³⁰ offers kindly to take me with him; he proposes going to Siam, and he has just bought a Chinese junk for the purpose. I am inclined to his plan because, by occasion of the Siamese embassy, I think I see that access to China and Canton is possible, and from thence I might write to you by Manuel de Chaves. This idea pleases me so much that I almost lean toward the voyage to Siam. I beg you, therefore, if you find a favourable opportunity for sending letters to Siam, to take the trouble to do so and let me know what you have resolved to do since I left, and in what state your affairs are—whether your embassy seems likely to come off at least next year, for then I would wait for you at Conai³¹ or in some other port belonging to Canton. May God deign to grant it! With what delight we should embrace at finding one another on the soil of China, the object of our most earnest desires! If God wills otherwise, and if we are not to meet again in this life, may he, the most loving Lord of us and of the whole world, deign in his infinite mercy to allow us to meet someday in the glory of his paradise, where we shall be forever happy together.

Written in Sanchoão, 22 October 1552.

Francisco de Villa³² renders you all possible service on board ship. I ought to testify to his deep gratitude toward you. He declares publicly that he owes his estate and fortune to you, and that he is indebted to you for the bread that he has to eat. He will return to you with Manuel de Chaves and will beg to be excused for having come hither without having had your leave. If there is a fault in the matter, it must be imputed to me. Once more, farewell.

Your true friend from his soul,
Francis

4. LETTER TO FATHER GASPAR BARZEO, GOA³³
25 October 1552 – Sanchoão

Jesus.

May the grace and love of Jesus Christ our Lord always help and favour us! Amen.

I do not know whether it was from Malacca or from the Straits of Singapore that I wrote to tell you

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

what had happened to me. God has brought us safe and sound to Sanchoão, a Chinese island about 120 miles from Canton. Here I am in daily expectation of a Chinese merchant with whom (in consequence of severe edicts forbidding the entrance of a foreigner without a government passport) I have agreed for 200 *cruzados*³⁴ to be taken to Canton. May God permit this plan to come about! I have heard that the emperor of China has been sending persons into different countries to learn their manners, institutions and laws, so there is reason to hope (and this the Chinese themselves tell me) that the king will not despise the Christian religion or reject it at once. If God grants me life and deigns to make use of us for his work, I will let you know about it. For the present, I charge you to watch over your soul, for in truth if you do not, I can have no hope of you.

Remember to read again and again and observe very strictly the rules that I left with you, especially those as to self humiliation, in which I recommended you to exercise yourself every day. Fear above all things lest, in looking around on all that God is pleased to do by means of you and our brothers, you should learn to forget your own soul. My great love for you all makes me wish very much that you would consider very seriously within yourselves how many things, through your fault, God has not done. I would rather see you occupied with this thought than with that of the great works of which you are the instrument. The first thought would cause you to feel shame and humility by making you sensible of your imperfections and miseries; the latter might be the means of your running into the danger of pride and presumption, trusting in good deeds with which you have nothing to do, and in wonders of grace that are the work of God alone. Pray consider how many persons this pernicious error has led into danger, and how fatal it would be to the whole Society if such a contagion should ever spread in it.

I also charge you to receive very few subjects into the Society. Choose those who are capable of devoting themselves to literary studies or of attending to the work of the house. I assure you it would be better to buy slaves—yes, slaves—for domestic employments than to admit into the Society persons unfit for it. If any of those whom I have sent away are at Goa, be sure not to receive them back on any pretence, for they are not suited to our institute. If any one of them should

completely reform his life and give sufficient proof of it by public penances, voluntarily accepted and long persevered in, so as to have made in your judgment full satisfaction, you may send him to Portugal to the Superior of the Society there, with a recommendation from you, for I am satisfied that none of these persons are fitted to India.

And should any member of the Society, priest or layman, be guilty of any serious fault that has given scandal to others, send him away instantly, and do not allow yourself to be persuaded by any one to receive him back unless, perchance, his sense of guilt, his repentance and voluntary penance have been such as to save him from this calamity. Otherwise, on no account receive him; not if the viceroy and the whole of India were to ask you to do so. I remind you also to send to the Moluccas and Japan none but well-trying brothers of great virtue and experience; these are the kind of workmen wanted in these countries.

Commend me very much to all the fathers and brothers of our Society and to all our friends. Greet the Dominican and Franciscan fathers from me, and beg them not to cease to intercede for me with God in their prayers and holy sacrifices.

May God direct us continually and call us some day to the enjoyment of his everlasting bliss in Heaven!

The least of your brothers in Jesus Christ,

From this port of Sanchoão in China, 25 October 1552.

Francis

5. LETTER TO FRANCISCO PÉREZ, MALACCA³⁵
12 November 1552 – Sanchoão

Francisco Pérez, father of the Society of Jesus:

I command you in virtue of holy obedience to leave for Cochin in the vessels of this year and to take with you João Bravo and Bernardo³⁶ if you agree. The day you enter the college at Cochin you must take the house. Remember to always do our spiritual exercises and to preach and practice the works of mercy as you did in Malacca following the written rules that I gave to António Herédia in Cochin. In virtue of the holy obedience with which I am invested, I command father António Herédia, or whoever may be rector of the house at Cochin, all and everyone reaching the college, to obey you. And that father António Herédia must go immediately to Goa, or any other in his position at

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

the college, and there hold himself in readiness until he be sent to Japan or another place commanded by father Gaspar, rector of the college. Do not fail you, Francisco Pérez, to leave from Malacca to Cochin at once, and to take the government of the college; and you, António Herédia, or any other in the college, must not doubt of this order in virtue of obedience that I signed here.

Written in Sanchoão, 12 November 1552.

Francis

6. LETTER TO FRANCISCO PÉREZ, MALACCA³⁷
12 November 1552 – Sanchoão

May the grace and love of Jesus Christ our Lord always help and favour us! Amen.

As Gaspar Mendes³⁸ ship was weighing anchor, I gave Francisco Sanches,³⁹ one of the passengers, a letter for you, which I hope has reached you; and I beg you to take to heart the orders that it contains and which I here repeat, and to give all heed and attention to carry them out. I have been expecting for a week the merchant who is to take me secretly to the city of Canton. I have the fullest confidence in his return, unless some hindrance should occur beyond the power of man to overcome, and I rely on the great value of the reward that I have promised him, and which he highly appreciates himself; for the quantity of pepper that I have agreed to have delivered to him, if he conveys me safe and sound to Canton, will easily obtain for him a profit of more than 350 gold pieces of our money. I have to thank my very dear friend Diogo Pereira for the means of buying my passage to China at so high a price, and he has of his own accord and with great generosity placed at my disposal this large quantity of very valuable merchandise. May God reward him as I cannot for I shall owe him a debt I can never repay all my life! I beg you all to use your most zealous endeavours to render signal services to this excellent man in every part of India where it is possible to serve, support or assist him, whenever any of you may have the opportunity; to embrace eagerly every means of doing him kindness, without sparing your utmost pains. The most earnest efforts of our united body will never be enough to repay only this last sacrifice that he has made at so great a cost to himself, one so beneficial to the propagation of our holy faith, in order to

introduce us into the empire of China, hitherto impenetrably closed against the Gospel. By this means the Society of Jesus will obtain the object of all its constant prayers—the power of spreading the kingdom of Jesus Christ and bringing into the Church the many nations of that immense empire; and as results are rightly attributed to their origin, it will really owe all these blessings to the generosity of one single man, Diogo Pereira, who out of his own fortune has provided the funds so necessary for my voyage—that is to say, for the beginning of this great work.

Pray inquire of him whether he has hopes of surmounting the obstacles in the way of this embassy and if he is coming to Canton next year. I desire this as greatly as I expect it little. God grant that my small hopes may be contradicted by a more fortunate issue than I look for! God forgive the man who is the cause of so great a misfortune! I greatly fear that before long a terrible vengeance from the God he has offended will overtake him, and it may be that he is even now about to experience its first effects. I am writing to Pereira himself so that if he obtains a more favourable result than I dare hope for, he may be good enough, on sailing for China, to bring with him some of our Society whom Father Gaspar⁴⁰ will send to him from Goa if he has notice given him some time beforehand. I have told him this by letter. But if, as I think most likely, Pereira despairing of the success of his mission, should pass by Malacca and direct his course toward Sunda, then it will no longer be necessary for the priest who would have gone with him to China to sail from Goa to Malacca in May. You should give notice of this, as I have told you in good time, to Father Gaspar, the rector of the college at Goa; and I wish you to be clearly informed of Pereira's intentions before your departure to Malacca. I have dismissed Ferreira from the Society as he was not fitted for it. When, therefore, you arrive at Cochin and have taken the management of the college, I command you in virtue of obedience, not to receive him into the house. Do all you can to urge him to enter the Franciscan or Dominican Order, and if you succeed, ask those fathers to grant him admission. Write also to Father Gaspar Barzeo at Goa saying that by virtue of my authority I absolutely forbid his receiving Ferreira into the community or under the college roof; only let him do all he can to help him as to his admission into the Order of St. Francis or St. Dominic.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA



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



St. Francis Xavier saved from impending shipwreck on his voyage to China. Oil on canvas by André Reinoso (17th century). Sacristy of the Church of São Roque, Holy House of Mercy in Lisbon. Photograph by Júlio Marques.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

If by God's grace I am able to reach Canton, I will do all in my power that you may hear of it from me next year by letters that I will send to you in India, which I will dispatch, if possible, so as to catch the vessel sailing to Coromandel. I shall use for this Pereira's ship on its return to Malacca; I only pray it may reach Malacca in time. If all this can be successfully arranged, you will be able to hear at Cochin during March of my arrival at Canton. With this view, it may be well, when you leave Malacca, to ask Vicente Viegas⁴¹ to be good enough, as soon as he hears that Pereira's vessel has returned from the Chinese coast, to ask for and take charge of any letters from me that it may bring, and to send them to Cochin by way of Coromandel, especially if, as I think will be the case, there is no immediate opportunity of sending them further by sea, you will do well to beg Diogo Pereira himself beforehand to send you my letters to Cochin, together with his own, so as to be forwarded, in case of necessity, overland from Coromandel.

With regard to your departure for Malacca, a day or so before you start I think you should ask Vicente Viegas to take charge of our house in the city and the little chapel in the suburb attached to it dedicated to Our Lady the Mother of God. Ask him, then, to allow you to commit these two houses of the Society to his care and custody. And lest, in the course of time, either himself, or any other in his name, should think of acquiring any right of property in these two places, you must put in his hand the copy of the deed of gift by which the bishop has made over these two buildings in regular legal form to the Society of Jesus in perpetuity; and at the same time you must get Vicente to give you an acknowledgment declaring that he takes these two houses under his charge and protection simply as a trust and for their preservation, and that he is ready to restore them to the Society when required to do so. You must take with you the original of the Lord Bishop's deed of gift and diploma that they may be sent in the safest way from Cochin to Goa to be kept in the latter town in the archives of St. Paul.

I most positively order you to adhere resolutely to your determination of leaving Malacca, and I expressly forbid you to let yourself be persuaded to remain there by any entreaties, no matter how pressing, or by deceitful promises from any one. You must not continue wasting your labours, which, as things are, may be far better employed elsewhere, on a town so ungrateful and unworthy of your help as has for some

time been the case. If you think well, you can leave with Vicente Viegas, the good priest I have mentioned to you—our Brother Bernard, who can occupy himself as he has hitherto done in teaching children the rudiments of grammar and the elementary prayers as well as the catechism. But in this matter I leave all to your discretion; you will settle as seems best to you either to take him or to leave him. I should not like Ferreira, who has been dismissed from the Society, to sail for India in the same ship with you; do your best that he may embark in another. If there is none to be found, or if he refuses to part from you and begs you earnestly to take him with you, you may consent to do so on the express condition that he must solemnly promise to enter some other religious order. After he has entered into his formal engagement, you can receive him and charitably do all you can to help to confirm him in his resolution.

The interpreter who consented, as I told you, to come with me to China has been frightened and given up the idea. He remains here, having abandoned me. We are determined to run all risks relying on God's help. There are three of us—António of the Holy Faith (a Chinese educated at our college), Cristóvão, and myself. Pray much to God for us for we are going to expose ourselves to the almost certain danger of the most dreadful slavery, but our consolation is in this thought, with which we are deeply penetrated: that it is infinitely preferable to be a captive in chains for the pure love of God than to purchase the most delightful liberty by basely and ungratefully deserting the sufferings and the cross of Jesus Christ. Should it happen that the Chinese merchant, on whom depend our hopes of going to Canton, should change his mind through fear or any other reason and break his word, I have resolved in this last case to sail for the kingdom of Siam, for which voyage I have a favourable opportunity. In fact, I have heard that a ship was being fitted out there for Canton, and if I can get on board by God's protection, I hope before the end of the year to land on the shore that is the object of so many prayers to me. Salute very heartily all our friends for me, and especially Vicente Viegas, and beg them to commend me to our Lord. May he remain with you and accompany me! May he bring us all to the glory of paradise.

Your brother in Jesus Christ,
Port of Sanchoão, 12 November 1552.
Francis.

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

7. LETTER TO DIOGO PEREIRA, MALACCA⁴²
12 November 1552 – Sanchoão

I have nothing to write you at present except to repeat over and over again the assurance (which, no matter how often it were expressed, would always be inadequate to my obligation) of my gratitude for the daily and hourly kindness that your affection and charity are constantly lavishing on me without end or measure. You have, even in your absence, thought of means of exercising these virtues through your servants and representatives who assist and do me service in all ways and at all times. Among them is Tomás Escander, your agent, who supplies me so affectionately and generously with everything I ask for that it is easy to see that he knows and shares the extreme tenderness and goodness that you entertain for me, not only always ready but always eager and anxious to give me even more than I ask and more than I want. May our Lord God reward you, for he alone can! I am unable to pay my debt to you and must owe it for the rest of my life, but though I can never pay the principal, I will not fail, at any rate while I live, to pay you, as it were, a daily instalment and interest according to my ability by continually beseeching our Lord God to preserve you from all evil and never to suffer you in this life to be deprived of his grace but to keep you always flourishing both in body and mind through all accidents of health and unfavourable chances of fortune always constant in the faith, diligent in the duties of holy religion and divine worship, so that he may one day crown your merits and receive your soul to the glory of his paradise. And as in spite of my endeavours I can never satisfy myself as to this, I call on all my brothers, the fathers of the Society of Jesus who are serving the holy Church in different places in India, to be my helpers and assistants. Certainly all would have performed this duty of their own accord; nevertheless I have, so to speak, added spurs to their willingness by ordering them to show you all the offices of most friendly goodwill as an eminent patron of our Society and commend you to God in their daily prayers and sacrifices as a mainstay of the Christian religion in this country on whom rests the chief hope of seeing the holy law of Jesus Christ, the Son of God, preached in the empire of China and of spreading his glory to the ends of the earth. Indeed our Lord himself, who knows so well your ardent zeal for his service, who so

truly values your labours so profitable for the extension of his servants, to encircle you and your interests with his constant favour and protection and to further the accomplishment of your desires to this holy end of helping the preaching of the Gospel and calling wandering souls to the faith of Jesus Christ. If the affair of your embassy to the sovereign of China entrusted to you by the viceroy of India should be at length successfully arranged next year, I beg you to deal with Francisco Pérez (whom I have ordered to set sail for Goa) so that he may procure from Father Gaspar Barzeo, the rector of the college of Goa, a priest of our Society whom you may take with you when you embark for China. I should wish the valuable vestments that, as you know, we had prepared for that expedition to be given to him to bring them with him. When our project failed, I left them at Malacca in the care of Francisco Pérez; that father will deliver them to you on seeing this letter, which will sufficiently acquaint him with my intentions. I will send the chalice, a part of the same set that I brought with me, by Tomás Escander so that you may, if you think well, give them all to the father who is to accompany you on your embassy.

I would go to Malacca with your people if I could hope that you would start for China next year. Now I am following a more probable hope of going there this very year, which rests on a merchant of Canton, and if (which God forbid!) he should fail me, I have now made up my mind to accompany an Aragonese named Diego Vaz, who, as I told you, is going to the kingdom of Siam. From thence I rely on being able easily to reach Canton next year by a Chinese junk. Thus, should it happen that your embassy really starts next year, I hope that we shall meet again, God knows with what consolation, at Conai or at Canton. Pray write to me if you have an opportunity, to the kingdom of Siam, saying what you have decided, for under any circumstances I shall much like to know the state of your affairs from yourself. As to the particulars of my agreement with the Chinese merchant who is to take me into the city of Canton, I do not give them to you yet; it will be more convenient and satisfactory to do so when the matter is over. You may look for them in letters that I hope to send you by Manuel de Chaves. If our fathers at Malacca, Goa or elsewhere can render you any services toward the favourable conclusion of your

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

embassy, do not fear using them. You will find Francisco Pérez, Gaspar Barzeo and all others, wherever they are, eager at the first expression of your wishes to serve you with all their power; they know perfectly how much I have this at heart. But—and this is the chief point in their eyes—they are firmly convinced that this matter concerns above all the glory of our Lord God and the release of a vast number of unfortunate Portuguese who are suffering a wretched captivity in the Chinese prisons. I have just learnt with excessive pain that my excellent friend Francisco Pereira de Miranda⁴³ has quite lately, through some melancholy chance, fallen into the same misery. I most gratefully and sorrowfully remember all my obligations to him for the good offices and kindness that he loaded me with so charitably when he was with us at Hirado in Japan with a numerous band of companions under his command sharing all his kindly feelings toward me.

I have by mistake taken with me the letters that the viceroy of India sent for you to deliver to the sovereign of China, and I now send them back to you with this. Once more I beg you not to fail to write to me to the kingdom of Siam, for, as I say, I am fully resolved, should the hopes fail that I have built on the Chinese merchant (which God forbid!) to go to the kingdom of Siam and endeavour to get into China by that way. Should our Lord God deign to favour at least this last enterprise, I shall go to wait for you at the court of the Chinese emperor unless I am thrown into prison at Canton. In short, then, in any case, if the divine favour opens to me the way into China, you will find me in one of two very different places, in one of two very dissimilar conditions—a captive in the prisons of Canton, or at Peking, which it appears is the residence of the sovereign of China.

I add no more except to say what is the exact truth, that I so ardently desire to know what you are doing, how your health is, the stage of your affairs and hopes, that if I were rich I would not think the news bought too dear with much gold and would give profusely any most precious gifts as its price, especially as my confidence as to the high favour in which our Lord Jesus Christ holds you makes me hopeful that if the news were true, it would be what I most eagerly desire. May our Lord God, if he sees it advisable for the interests of his holy service, grant us to see one another again in the empire of China! If he has ordered

otherwise, may he at least reunite us one day in the blissful abode of Paradise!

Your servant and entire friend from the bottom of my soul,

Sanchoão, 12 November 1552.

Francis

8. LETTER TO FATHER FRANCISCO PÉREZ, MALACCA, AND MASTER GASPAR BARZEO, GOA⁴⁴
13 November 1552 – Sanchoão

By this letter I expressly command and earnestly beg you, Father Francisco Pérez, who, according to my previous orders, are to sail from Malacca to India, to send this letter of mine to our brother Gaspar at Goa and to obtain as soon as possible from the Lord Bishop, through Father Gaspar or our other brothers at Goa, the canonical proclamation of the excommunication incurred by Dom Álvaro, the commandant of Malacca, by having prevented my going to China. I think the way to proceed with this is for our brothers to go to his lordship and his vicar and show them the bulls of the sovereign Pontiff concerning the institution, confirmation and privileges of the Society of Jesus, and separately show them the Pontifical brief written on parchment in which the sovereign Pontiff creates and appoints me by name his legate in these regions of India, for which purpose it must be taken from the secret archives of the College of St. Paul at Goa.

After showing them these documents, they should both be asked, seeing that, contrary to the manifest privileges of the Society of Jesus granted by the decrees of sovereign Pontiffs, and contrary to my own personal authority by right of the office of Apostolic Legate conferred upon me, Dom Álvaro de Ataíde, the commandant of the city of Malacca, has violently opposed the formal authorization of the viceroy of India that I presented to him and has made it useless by his rebellious obstinacy; seeing further that he has despised the order and authority of Dom Francisco Álvares, then in command of the royal citadel and fortress of Malacca and also receiver general and keeper of the royal treasury, when the latter guaranteed my rights and declared the formal will of his Highness, and audaciously persisted in his disobedience; and seeing that by these offences Dom Álvaro de Ataíde, besides the crime of rebellion against his Highness, has plainly incurred the ecclesiastical anathema set forth

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

in the bulls of the sovereign Pontiff: we, therefore, pray that this same may be declared in the accustomed form, and that in the place where the crime was committed the author of it be pronounced to be publicly separated from Catholic communion and cut off from the body of the Church in punishment for his so hateful wickedness.

Let a prescript of his Lordship the Bishop, in which this is clearly drawn out, be sent to Malacca, together with letters from the same prelate to his vicar in that place, charging him to take good care that those letters of his be read from the pulpit according to custom on a Sunday to the people assembled in church. I have two reasons for which I wish you to make this demand that everything may be done as I say. The first is that, as far as is in me and out of my pity for him, I wish to consult the interests of the author of this bitter injustice for indeed he is still ignorant into what an abyss he has plunged himself, and it is most likely that the public proclamation of the terrible anathema that he has so rashly brought upon himself will fill him with terror at the thought of so great a calamity and inspire him with some sentiments of penitence that may be the beginning of his salvation and might excite in him a salutary desire of meriting by due satisfaction the lawful absolution of the Church at the hands of her competent ministers.

The other reason that moves me to take this step is my wish to hinder for the future any such audacious attempt of wicked persons that would be so hurtful to the preaching of the Gospel. For I see by experience that the apostolic labourers of our Society will often find opportunities of embarking at the different Indian ports for Japan, the Moluccas or other countries to preach the law of Jesus Christ, and that the officers invested in such places with the authority of royal governors may be tempted by avarice, jealousy or other bad passions to thwart and insult them by causing the failure of their plans, as has happened to myself. In order, therefore, that these officers may not imagine that such crimes will remain unpunished, this bad example must be made infamous by its terrible issue and must be branded with so much ignominy that those persons whom the fear of God does not influence may be made to shrink from its imitation by the disgrace before men, the dishonoured name, the mark of shame burnt in on his forehead, which will render this poor man so utterly infamous forever. I am

convinced that some of these persons let themselves go with more audacity to such wickedness partly from forgetting the severe punishments attached to this kind of crime, through the sordid cares in which their souls are plunged, and partly often through their disgraceful ignorance of the discipline of the Church, in which they are wonderfully uninstructed. It is necessary to put visibly and palpably before them an example of the Church's severity inflicted on a person of note that by this salutary warning they may be held back when instigated to perpetrate a deed so injurious to religion, and that perceiving the danger they incur in this way of sin, they may restrain their licentiousness by fear.

The letter of the bishop, or of his vicar general, declaring the commandant of Malacca separated from the sacraments of the Church and under anathema, should be taken to Malacca by Juan de Beira,⁴⁵ or by any other of our brothers who are going there to embark for Japan. At Malacca he must place it in the hands of the bishop's vicar. In order that this latter may not put off carrying his orders into effect, you must obtain the bishop's promise to write, or to order his vicar general to write in his name, a special letter to the bishop's vicar at Malacca charging him under pain of anathema not to delay publishing in the Church the excommunication incurred by Dom Álvaro. As for yourselves, beware in the name of God of neglecting this order of mine and thus of committing the great sin of violating obedience. Let me hear before the end of the year how diligent you have been in this and what has been the issue of this affair.

With regard to myself, I have written this letter in the midst of preparations and anxieties relating to my passage from this island to the Chinese continent. The voyage will be most painful under my present straitened circumstances; it is full of a thousand dangers, of very doubtful issue and full of terrors. How it will turn out I know not, but I have a firm confidence and a strong inward assurance that, no matter how things may go, the result will be good. If (which God forbid!) my hopes of the Canton merchant captain, whom I expect every moment, should fail, I am determined, as I told you, to go by sea to Siam, whence there is some expectation of being able to get to China. Should this hope too come to nothing, through some accident, then I shall return to India. But my mind presages that I shall not be driven to this last resolution, and I persist in believing that my first hopes will be

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

fulfilled, and that I shall have what I pray for and place my foot at last on Chinese ground.

One truth has been proved to me by the clearest evidence, and I tell it to you confidently and wish you to be fully convinced of it. The devil has an unspeakable dread of the Society of Jesus entering China, and every effort in this direction seems to wound the very apple of his eye; it makes him rage with impotent fury, and lash himself up and boil over with passion. Take my most certain word for it. In this port of Sanchoão, where fresh obstacles to our passage to China are raised every hour, he keeps contriving them in swarms, one after another, as though he thought the first to be nothing and that new ones were always needed; and if I were to describe them by letter or by word of mouth, I should never end. I perceive most clearly that the war cry has sounded in the camp of hell, and the spirits of darkness, all in consternation, are arrayed against us as if to defend their last entrenchments. But let it be no less certain to you that I am confident, relying on the unfailing help and grace and favour of our Lord God, that Jesus Christ, our Saviour and redeemer, will expose to the scorn of the whole world the enemy of mankind, disappointing his wishes and making his vain hope void. And the glory of the divine majesty will shine all the more brightly because the instrument of these wonders will be one so mean; that by means of me, the least and the vilest of men, he will overthrow that insolent spirit, so bold in his pride, and expose him to the most shameful defeat and universal derision.

It is to you especially, Master Gaspar, that I now particularly address myself. I most earnestly beg of you not to fail to fulfil exactly and completely everything that I commanded you on my departure, whether by word of mouth or by writing, in the form of instructions. Be careful to forget nothing, or to neglect carrying it out at the proper time, as if supposing me perhaps dead, you might imagine yourself free and independent and no longer under obedience to me. I remember a case of this kind when certain persons fell into this error in consequence of my long absence. In truth I shall not die before the time appointed by God; long indeed it is that life has been a burden to me, and to die is my prayer, but it is idle for men to speculate curiously as to the hour of my decease, which is settled

beforehand in the eternal decrees, and which the foolish opinions of men cannot hasten or retard. This counsel is given to fortify you against the temptation of trusting too much to your own judgement as you may remember a time when you allowed yourself to follow your own opinion irrespective of my instructions. Whether you did the best thing in the world on that occasion, or whether you made a mistake, God knows, but I should not like by any chance on my return next year to find in India anything that I should have to punish.

And pray pay particular attention to what I am about to add. Be very severe, I would almost say be most fastidious, in choosing persons to be received into the Society. The few who have stood the sharp test, as I may say, of the first exam should then go through all the successive experiments of the novitiate at home. Indeed I have seen in certain persons who had passed through the first beginnings things that made me mistrust the judgment of those who could have admitted them. They were persons who, as experience shows, ought to be excluded from our Society from consideration of our own good character and tranquillity. It was impossible for me not to make an example of this sort in the person of Álvaro Ferreira, whom I have struck off the list of our brothers. Should he come to you, be sure not to receive him into your house, but you may give him the help of your advice and influence to enable him to enter another religious order. But you must absolutely refuse to receive him back into our Society no matter how pressingly he may entreat you, and you must understand that you are forbidden this by the obedience that you owe me; for after mature deliberation, and by my authority, I order you not to receive into our house Álvaro Ferreira, whom I know to be in no way suited to the ways of our Society.

Should it happen that when this letter reaches Goa another than Gaspar Barzeo is rector, let him, whoever he may be, understand that the directions I have given to Gaspar apply equally to him.

Port of Sanchoão, 13 November 1552.

Francis. **RC**

Organisation and translation by Ivo Carneiro de Sousa.

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

NOTES

- 1 Sanchoão is a Portuguese name adapted from the Chinese Shangchuan, an island 180 km distant from Canton and 12 km from the continental mainland.
- 2 The "Captain of the Sea" in Malacca, Álvaro de Ataíde da Gama, was largely against the Chinese mission of Francis Xavier, opposing also the embassy given by the viceroy to Diogo Pereira, a close friend of the Jesuit. After several confrontations clearly resulting from different political and social perspectives, the captain allowed Xavier to sail to Sanchoão without Pereira but in his ship, the *Santa Cruz*. The formal embassy to China was later dismissed, obliging the Jesuit to prepare a complex attempt to reach mainland China as a clandestine passenger aboard a negotiated Chinese trade junk (Cf. Georg Schurhammer, *Francisco Javier: su vida y su tiempo. IV. Japon-China (1549-1552)*, Pamplona: Gobierno de Navarra-Compañía de Jesus-Arzobispado de Pamplona, 1992, pp. 751-782).
- 3 Schurhammer, *op. cit.*, pp. 793-794.
- 4 Manuel Barradas, *Relação de algumas coisas notáveis de N. Santo Padre Francisco Xavier*, GS III, pp. 138-140, 254-257.
- 5 *Monumenta Xaveriana*, Madrid: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1899-1912, II, p. 476.
- 6 Barradas, *op. cit.*, GS, IV, p. 445.
- 7 João de Lucena, *História da Vida do Padre Francisco Xavier*, (ed. Luís de Albuquerque & Maria da Graça Pericão), Lisboa: Ed. Alfa, 1989, pp. 188-189. Cf. Schurhammer, *op. cit.*, p. 797, n. 1.
- 8 The only documented reference to gaming is the chess played by Pedro Velho, a wealthy Portuguese merchant who had already met Xavier during his voyage to Japan (Lucena, *op. cit.*, pp. 188-191).
- 9 Schurhammer, *op. cit.*, p. 827, n. 103.
- 10 The translation and edition of the letters follows Henry James Coleridge, *The Life and Letters of St. Francis Xavier*, New Delhi: Asian Educational Services, 1997, pp. 545-570; San Francisco Javier, *Cartas y escritos*, Madrid: BAC, 1996, pp. 507-525; and Eduardo Javier Alonso Romo, *Los Escritos Portugueses de San Francisco Javier*, Braga: Universidade do Minho, 2000, pp. 576-585.
- 11 Original letter dictated by Francis Xavier.
- 12 Francisco Pérez was one of the first Jesuits to reach India, arriving in Goa in 1546, working in Malacca and becoming rector of the Jesuit College at Cochin.
- 13 João Bravo was born in the northern Portuguese town of Braga. He travelled to India with Father Pérez in 1548 and was received into the Society of Jesus by Francis Xavier.
- 14 Bernardo Rodrigues was a Jesuit born in India from a Portuguese father and an indigenous woman.
- 15 António Herédia was born in Bragança in the north of Portugal and entered the Society of Jesus at Coimbra College in 1545.
- 16 Portuguese copy of 1746.
- 17 The Portuguese *légua* (league) at this time represented around 6 km.
- 18 In Latin: "*Qui amat animam suam in hoc mundo perdet eam, et qui odit animam suam in hoc mundo in vitam aeternam custodit eam*" (John XII, 25).
- 19 In Latin: "*Qui point manum suam ad aratrum et respicit retro, non est aptus regno Dei*" (Luke IX, 62).
- 20 In Latin: "*Si enim Deus pro nobis, quis contra nos?*" (Rom. VIII, 31).
- 21 Álvaro Ferreira joined the Society of Jesus in Goa, studying in the local College of St. Paul. He also studied Japanese and was appointed by Xavier to follow him in his attempt to reach China. Discouraged by the difficulties in reaching China, Francis promptly dismissed him from the Jesuits.
- 22 António China or António de Santa Fé was of Chinese origin and studied while still young at the Jesuit College in Goa. He was the last companion of Xavier and we have from him the writings witnessing the death and the incorruptibility of Xavier's body, which António accompanied in 1553 to Malacca. In 1578 Alessandro Valignano met him in Macao as a "good and old Christian."
- 23 There are no known documents about Lopes, but he was probably Bobadilha the slave.
- 24 Portuguese copy of 1746. Diogo Pereira was a close friend and protector of Francis Xavier who lived for several years in Goa. He was a powerful and rich trader appointed in 1552 to lead a Portuguese embassy to China that was dismissed by the sea captain of Malacca, Dom Álvaro de Ataíde da Gama. From 1562 to 1570 Pereira is referred to as the sea captain of Macao.
- 25 The *pico* or *pikul* is an East and Southeast Asia measurement of weight equivalent to 60 kg.
- 26 Tomás Escander or Escandel was the factor of Diogo Pereira, probably a trader of Malabar or Armenian origin.
- 27 Manuel de Chaves was one of the Portuguese held captive in Canton in 1551, but was able to escape from the prison, becoming one of the most important sources of information for Xavier.
- 28 Álvaro de Ataíde da Gama.
- 29 We do not have documented information about Fonseca and Pegado, perhaps Portuguese private merchants.
- 30 Diego Vaz de Aragón was an active trader in Bungo between 1544 and 1551. He is also referred to in 1568 in Macao-Japan trade relations.
- 31 Small island opposite Xiamen.
- 32 Servant of Diogo Pereira.
- 33 Original letter dictated by Francis Xavier. Gaspar Barzäus (Barzeo) was born in 1515 in Zeeland and was professor of Humanities in Louvain before he became a soldier in the imperial army of Charles V in 1536. He joined the Society of Jesus in Coimbra in 1546, leaving for India two years later. In 1552 Xavier called him to work in Goa, where he was appointed vice-provincial of the Jesuit Company.
- 34 Portuguese gold coin.
- 35 Portuguese copy of 1746. This document gives instructions repeating the orientations of the first letter.
- 36 Bernardo Rodrigues.
- 37 Original letter dictated by Francis Xavier.
- 38 Gaspar Mendes had been a military officer in Malacca since 1539 and was present in the defence of the town in 1551 when it was attacked by Malay and Javanese armies.
- 39 Francisco Sanches was a Portuguese trader still living in Macao around 1576, married to Violante Spínola.
- 40 Gaspar Barzeo.
- 41 Vicente Viegas was a secular priest in Malacca who started the evangelisation of Macassar in 1545.
- 42 Portuguese copy of 1746.
- 43 Francisco Pereira de Miranda was a nobleman appointed Captain of Chaul in 1541. He received Xavier in 1550 at Hirado. Liberated from his Chinese captivity in December 1551, Miranda was appointed again captain of Chaul.
- 44 Portuguese copy of 1746.
- 45 Juan de Beira was born in Pontevedra, Galicia, joining the Society of Jesus in 1545. The next year Beira travelled to India and worked in the Moluccas. He died in Goa in 1564.

Morre de S. Francisco Xavier na ilha de Sanchoão.
Óleo sobre tela de André Reinoso (século XVII). Sacristia da Igreja de S. Roque, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa. Fotografia de Júlio Marques.





Manuel Teixeira, a Historiografia sobre S. Francisco Xavier e o Tema da Chegada do seu Corpo a Goa

JOSÉ MANUEL GARCIA*

No dia 16 de Março de 1554, o corpo de S. Francisco Xavier era recebido em Goa com impressionantes e massivas expressões de devoção, poucos dias depois de ter sido recolhido no mar, a sul da cidade, da nau que o trouxera de Malaca por uma missão de jesuítas acompanhados por um leigo. A pequena viagem que esse grupo então fez está marcada por uma grande emoção e foi evocada pormenorizadamente 25 anos depois por um dos seus membros em palavras que, de seguida, apresentamos, constituindo o mote para uma abordagem da antiga

historiografia portuguesa consagrada à “santa memória” de Francisco Xavier.

“Pois como o padre Belchior Nunes soubesse que vinha naquela embarcação o santo corpo, e visse que ia tardando, e que o tempo de navegar se ia acabando, e que se chegava o tempo da semana santa, em que o corpo não podia ser recebido como convinha, foi-se ao senhor vice-rei, que então era Dom Afonso de Noronha, e, dando-lhe estas razões, pediu-lhe uma embarcação ligeira para ir buscá-lo. Alegrou-se sua senhoria muito com a vinda do santo corpo, por o conhecimento e devoção que em sua vida havia tido a este bendito padre; e parecendo-lhe bem as razões do padre reitor mandou-lhe dar a embarcação que pedia, avisando-o que, quando estivesse perto da cidade o fizesse saber, porque o queria receber como era razão.

Embarcou-se o padre e levou consigo a outros três irmãos da Companhia e quatro ou cinco

* Doutorado pela Universidade do Porto, licenciado em História pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, tem-se dedicado ao período dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa. Actualmente, é investigador no Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo.

Doctorate from the University of Oporto, graduate in History from Lisbon University's Faculty of Arts, his research focuses on Portugal in the Age of Discovery. He is currently a researcher at the National Archives Institute/Torre do Tombo.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

meninos¹ dos órfãos que cantavam muito bem, para festejar o corpo quando a ele chegassem.

Navegámos três ou quatro dias em busca da nau, ao cabo dos quais a achámos sem mastro junto de Vatacala; e entrados nela fomos logo onde estava o santo corpo; o qual achámos numa câmara particular, que para isto havia dado o capitão, com uma arca coberta de seda, e com muitos odores e perfumes, como acima se referiu na carta do China.²

Beijámos todos a arca, e abraçámo-nos a ela com muitas lágrimas, sentimento e devoção, pela muita que todos lhe havíamos tido. Enquanto que ali estávamos com o corpo, debaixo da coberta da nau, o capitão e os passageiros encima começaram a adereçar a nau, e adorná-la com suas bandeiras e galhardetes, e prepararam a artilharia, para que estivesse a ponto de disparar quando tirassem o santo corpo, porque o padre reitor o havia de levar naquela embarcação ligeira. Mandou também o capitão cobrir a tolda de panos de seda, e tapar todo o chão onde a arca havia de estar.

A este tempo trazíamos já a arca de baixo, e, posta no seu lugar aparelhado, começaram os meninos que trazíamos a cantar hinos e salmos ao Senhor, com suas grinaldas na cabeça e ramos de palma nas mãos, e começámos a levar a arca para pô-la na embarcação que para isso trazíamos.

A este tempo começou a nau a disparar toda a sua artilharia com grande festa e regozijo de todos os que ali estávamos, vendo que ainda no meio do mar se lhe fazia tão grande festa ao corpo santo, e que já ali queria Nosso Senhor honrar a seu servo. Tomado o corpo viemos a dormir a noite seguinte à igreja de Nossa Senhora da Apresentação, à vista da cidade de Goa.

Nesta igreja descobriu o padre reitor o corpo para que o víssemos os que com ele vínhamos.³ Trazia sua estatura e semblante como em vida o havíamos conhecido; vinha vestido com seu ornamento de sacerdote, e todo tão são e tão fresco, como se àquela hora fôra sepultado; debaixo de todas as vestiduras, junto à carne, trazia vestido uma sobrepeliz muito rica, que ele tinha levado de Goa para falar ao rei da China vestido com ela; a qual vinha tão fresca, havendo mais de um ano que estava debaixo de terra, que

a levou depois o mesmo padre reitor Belchior Nunes quando foi ao Japão, para visitar com ela aos reis daquela terra; trazia o rosto coberto com um amito,⁴ porque trazia o nariz um pouco magoado, de quando em Malaca o enterraram, e os braços postos em cruz sobre o peito, e os pés e mãos descobertos, os quais vinham com sua carne e pele, ainda que algum pouco denegrido da cal que ao principio lhe deitaram. Enquanto que isto se fazia enviou o padre reitor a dois de nós com um recado ao senhor vice-rei como o corpo era vindo, e que visse sua senhoria, o que mandava que se fizesse; o qual, ainda que era cerca de meia noite quando chegámos e estava dormindo, contudo recebeu-nos com muita alegria e respondeu que ele estava muito encarregado do que tocava ao recebimento.

Feito isto fomos ao colégio, no qual, sabendo os irmãos que o corpo era chegado e a maneira com que vinha, foi tão grande o regozijo que receberam, que não houve homem que dormisse aquela noite, mas todos a gastaram em aperceber o necessário para receber o santo corpo.

A igreja, que estava de negro por ser Quaresma, a adornaram toda de festa, descobrindo os retábulos, e aparelhando tudo o mais com tanta presteza e alegria, que até nisto parecia que queria Nosso Senhor honrar ao seu servo, como no dia seguinte se viu.⁵

O autor desta arrebatadora narrativa edificante marcada pela exaltação religiosa procurando memorizar a chegada do “corpo santo” a Goa é o jesuíta Manuel Teixeira, um dos três irmãos a que se alude no texto como tendo acompanhado o padre mestre Belchior Nunes Barreto e os quatro órfãos que participaram neste acto de grande significado. Manuel Teixeira foi o primeiro biógrafo do padre Francisco Xavier, mas é praticamente ignorado na actualidade, sendo apenas conhecido por um número reduzido de especialistas. Impõe-se, por isso, divulgar e estudar a sua obra no contexto da historiografia xavieriana, esforços que organizam um dos principais motivos que nos levaram a elaborar este trabalho como contributo para as comemorações dos 500 anos do nascimento do Apóstolo das Índias. Antes ainda de tecermos algumas considerações sobre a vida e obra de Manuel Teixeira é oportuno determo-nos na história dessa autêntica romagem visando o transporte das “reliquias” de

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

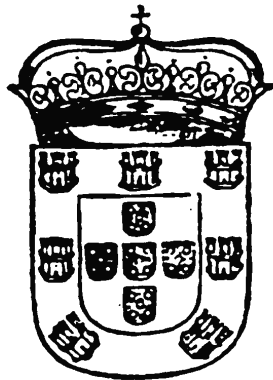
PEREGRINACAM
DE FERNAM MENDEZ
PINTO.

EM QUE DA CONTA DE MVYTAS E MVY-
to estranhas cousas que vio & ouuio no reyno da China, no da Tar-
taria, no do Sornau, que vulgarmente se chama Sião, no do Calami-
nhan, no de Pegu, no de Martauão, & em outros muytos reynos
& senhorios das partes Orientais, de que nestas nossas
M.º Cruz
de Coimbra do Occidente ha muyto pouca ou
nenhũa noticia.

ETAMBEM DA CONTA DE MVTTOS CASOS PARTI-
culares que acontecerão a si e elle como a outras muytas pessoas. E no fim della trata bre-
vemente de algũas cousas, & da morte do santo Padre mestre Francisco Xavier,
unica luz & resplandor daquellas partes do Oriente, & Reytor
nellas universal da Companhia de Iesus.

Escrita pelo mesmo Fernão. Mendez Pinto.

Dirigido à Catholica Real Magestade del Rey dom Felype o III.
deste nome nosso Senhor.



Com licença do santo Officio, Ordinario, & Paço.

EM LISBOA. Por Pedro Crasbeeck. Anno 1614.

A custa de Belchior de Faria Caualeyro da casa del Rey nosso
Senhor, & seu Liureyro. Com privilegio Real.

Esta saizado este livro a 600 reis em papel.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

S. Francisco Xavier presenciada pelo nosso autor, para que, a partir do estudo deste caso, possamos exemplificar e reflectir sobre alguns dos trabalhos de autores portugueses dos séculos XVI e XVII que escreveram sobre a história do jesuíta navarro.

No texto que acima apresentámos, Manuel Teixeira revela-se um narrador escrupuloso de um episódio que o marcou profundamente, mas ainda assim há a observar que, ao recordá-lo 25 anos depois de ter ocorrido, terá decidido omitir o nome de um dos seus companheiros de viagem que já então era famoso no Oriente e haveria de ser recordado para a posteridade: Fernão Mendes Pinto. Ao contrário do que aconteceu com Manuel Teixeira, o seu confrade Aires Brandão não se esqueceu de referenciar devidamente essa participação de Fernão Mendes Pinto na viagem em causa quando escreveu em Goa, em 23 de Dezembro de 1554, uma carta dirigida aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Coimbra:

“Tanto que o padre mestre Melchior soube do capitão que a nau vinha já na costa da Índia, se foi a casa do vizo-rei pedir-lhe uma fusta pera o ir buscar à nau e trazê-lo, porquanto a nau (por causa dos ventos serem contrários) vinha devagar. O que, vendo o capitão da nau, pediu ao padre que o não fosse buscar, dizendo quem lhe tão bom ajudador fôra em tamanhos trabalhos como na viagem passara, agora que já estava quase no fim dela o não dessempossassem dele, mas que assim como vinha na nau viesse até Goa. Mas era o desejo do padre tão grande de o ver juntamente com o de todos os irmãos, que, não curando do que lhe o capitão pedia, se meteu na fusta com alguns irmãos e com um homem, que em vida do padre mestre Francisco andara em Japão com ele e tinha gozado de seus exemplos e doutrina, e isto andando ele chatinando por aquelas partes. E antes que se embarcassem, disse o vizo-rei ao padre mestre Melchior, que antes que chegasse com ele ao cais lho mandasse dizer. E assim se foi ter com a nau, que estava desta cidade pouco mais de vinte léguas, onde o tomou e o meteu dentro na fusta e se veio com ele pera a cidade, e chegou a sexta-feira de Ramos.”⁶

Completando mais à frente estas indicações, descobre-se uma clara referência à presença e testemunho de Fernão Mendes Pinto:

“Depois que o padre mestre Melchior entrou por reitor neste colégio, e depois que fez a visitação dos padres que já disse, se tornou pera este colégio, onde aconteceu o recebimento do padre mestre Francisco, e como o fôra buscar vindo ele ainda no mar e como levara um homem per nome Fernão Mendes consigo. Este homem havia muitos anos que andava nesta terra, e continuamente muito versado em chatinarias e tratos, adquirindo assim muito dinheiro, tratando do Japão pera a China e pera Pegu, de maneira que foram muitos os anos que nisto gastou. E depois que veio ter a esta cidade, pelo grande amor que tinha ao padre mestre Francisco, veio ter a este colégio oferecer-se ao padre mestre Melchior pera ir com ele buscá-lo.

Depois que vieram, foi tanto o amor e conversação que tomou com o padre, por seus exemplos, e com os irmãos, que frequentava sua vinda à casa de maneira que o trouxe o padre a confessar-se geralmente, estando alguns dias no colégio com muito recolhimento e dor de seus pecados. Recebeu o Santíssimo Sacramento por dia de Páscoa com muita devoção. Depois disso folgava muito de sempre praticar com o padre.”⁷

Os acontecimentos aqui em consideração arrebataram de tal forma Fernão Mendes Pinto numa onda de fé que decidiu aderir à Companhia de Jesus, tendo pouco depois embarcado com Belchior Nunes Barreto para o Japão. Este último pediu-lhe então para escrever uma carta aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, tendo o neófito obedecido e enviado de Malaca, em 6 de Dezembro de 1554, uma missiva que foi impressa no ano seguinte em Coimbra, na qual entre muitos outros assuntos recordou a recente viagem que havia feito com aquele padre. Alguns anos depois, e antes de em 1579 Manuel Teixeira ter escrito o texto que atrás apresentámos, Fernão Mendes Pinto voltou a lembrar o histórico encontro que teve com o corpo do seu muito venerado amigo quando escreveu a sua *Peregrinação*, contribuindo assim para uma larga difusão do episódio aqui estudado. É de notar que desta vez não se deu como um protagonista presente nos eventos relatados, ao contrário do que fez na carta de 1554, pois decidira omitir o arrebatamento que o levara a entrar nesse ano para a Companhia de Jesus, que logo abandonaria em 1556. Fernão Mendes Pinto consagrou

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



“Fustas usadas pelos portugueses e seus inimigos, os malabares, na guerra e no transporte de mercadorias”. In Arie Pos e Rui Manuel Loureiro (eds.), *Itinerário, Viagem ou Navegação de Jan Huygen van Linschoten para as Índias Orientais ou Portuguesas*, Lisboa, CNCDP, 1997.

o capítulo CCVII da *Peregrinação* ao tratamento detalhado de “Como este santo defunto foi desembarcado da nau em que viera de Malaca, e do aparato com que chegou ao cais de Goa”, correspondendo a uma narrativa tão exaustiva quanto a de Manuel Teixeira sobre o evento que estamos a acompanhar. Estes textos de Fernão Mendes Pinto tiveram influência em autores que posteriormente escreveram sobre S. Francisco Xavier, em particular o segundo. Para podermos observar as diferentes formas de abordar este tema pelo mesmo autor colocamo-las de seguida em paralelo.

A forma como o episódio da chegada do corpo de S. Francisco Xavier a Goa foi referido pelos autores aqui considerados e que a presenciaram é clara, havendo entre elas ligeiras discrepâncias, sobre as quais iremos

apenas chamar a atenção para duas: a primeira é relativa ao tipo de embarcação que trouxe o corpo para Goa e a segunda sobre a zona da Índia onde se procedeu ao seu transbordo.

Relativamente ao primeiro tópico, verificamos que as expressões utilizadas variam entre fusta e catur, sendo sintomático corresponderem a navios idênticos, como se verifica nomeadamente pelos textos Fernão Mendes Pinto, que o denominou fusta em 1554 e catur na *Peregrinação*, sendo a última expressão a mais seguida por outros cronistas jesuítas. Estamos a reportar-nos a um tipo de embarcação de pequenas proporções movida a remo e vela usada na Índia pelos portugueses, a qual sob a forma de fusta foi representada numa gravura publicada em 1596 no *Itinerário* de Huygen van Linschoten, que aqui reproduzimos.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

Carta de 6 de Dezembro de 1554

Em este tempo o padre mestre Belchior determinou de ir numa fusta que o senhor vizo-rei lhe deu a buscar o corpo do padre mestre Francisco, que trazia um irmão de Malaca numa nau; e pola amizade passada que com ele tive ofereci-me ao padre para ir com ele, como fui. E assim levou consigo três irmãos e 4 meninos da doutrina e a mim só, sem outro de fora. Andámos polo mar quatro dias com suas noutes em sua busca e achámos a nau junto de *Baticala*, 20 léguas de Goa, na qual entrámos, os meninos com suas capelas e ramos nas mãos cantando: “Glória seja a Deus nas alturas”, etc. A gente pôs na nau bandeiras, e estandartes, e toldos, e quando o embarcámos na fusta tirou muita artilharia. Entrando o padre na câmara donde vinha, me disse:

– “Vedes aqui o vosso grande amigo mestre Francisco que viemos a buscar.”

Estava metido em uma caixa forrada de damasco por dentro e de fora coberta com um pano de brocado, vestido com uma alva e uma sobrepeliz mui rica; o qual, ainda que esteve muito tempo debaixo da cal, a leva agora o padre mestre Belchior para com ela falar a el-rei do Japão, tão fresca e nova como se agora fosse feita. Tinha o rosto coberto, as mãos cruzadas e atadas com o cordão tão novo como se então saíra de casa do cordoeiro, umas servilhas calçadas em os pés.

Como o vi assim inteiro, lhe beijei os pés com muitas lágrimas, lembrando-me quantas cousas com ele tinha passado. Assim se me tornou a renovar o desejo que primeiro tinha de servir ao Senhor, inclinando-me muito a esta Companhia do nome de Jesus, pois aqui tinha certo em a perseverança o perdão de meus pecados.⁸

Peregrinação

A nau em que ia este santo corpo chegou a Cochim a treze dias de Fevereiro do ano de 1554; e porque já neste tempo os ventos noroeste cursavam por monção tendente ao longo da costa e a nau com todas as mais que vinham de Malaca, em sua conserva, por o vento ser ponteiro, não podiam surdir avante mais que somente uma légua ou duas por dia, bordejando às voltas com muito trabalho, se assentou por parecer de todos os pilotos, que o capitão mandasse recado ao colégio de São Paulo de Goa, para que os padres povessem dalguma embarcação de remo em que levassem aquele santo corpo, pois a nau não podia ir ter a Goa senão de 25 de Março por diante, que era o tempo em que naquele ano caía a Semana Santa; e porque nela celebrava a igreja sagrada a memória da paixão do Filho de Deus, não se podia então fazer este recebimento com a pompa e aparato que todos requeriam.

O mesmo Lopo de Loronha, capitão da nau, quis ser o que levasse este recado, o qual se partiu logo, e chegando a Goa ao colégio de São Paulo, deu conta ao padre mestre Belchior, reitor universal naquelas partes da Companhia de Jesu e se tornou logo para a nau.

O padre reitor consultou isto com os mais padres do colégio e entre todos foi assentado que o mesmo padre reitor fosse logo em pessoa dar conta disto ao vizo-rei e lhe pedisse um catur bem equipado, o que assim se fez. E o vizo-rei lhe deu logo um de que era capitão um tal Simão Galego, que então estava na cama muito doente: mas em seu lugar se lhe ofereceu um devoto do santo defunto, do que o vice-rei mostrou levar muito gosto.⁹

O padre mestre Belchior, com três irmãos e quatro meninos órfãos dos do colégio, se embarcou no catur e se partiu de Goa uma segunda-feira pela manhã, e à quarta logo seguinte encontrou a nau junto da barra de Batecalá, com mais outras sete que estavam em calmaria à vista umas das outras, sem poderem surtir avante.

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

A nau, conhecendo o catur, porque ia enamorado e com mostras de festa, fez também o mesmo. Chegando o catur a bordo da nau, o padre reitor com toda a mais companhia entrou logo nela, e levava os meninos órfãos diante com capelas nas cabeças e ramos nas mãos, cantando *Gloria in excelsis Deo*, etc. e outras muitas cantigas em louvor de Deus.

E depois que todos foram dentro, e bem recebidos do capitão e da mais companhia, o irmão que trazia a seu cargo este santo defunto tomou o padre reitor pela mão e com uma vela acesa o levou abaixo à câmara onde ele estava, e o mostrou ao padre e a todos os que vinham com ele; os quais em o vendo se puseram todos de joelhos, e com muitas lágrimas lhe beijaram os pés. E depois de estarem com os olhos nele um grande espaço, o meteram no catur cantando-lhe o salmo *Benedictus Dominus Deus Israel*, a que os circunstantes ajudavam com não menos lágrimas que as dos padres.

E desamarrado do bordo, onde todos ficaram dando mostras da devoção que lhe tinham, a nau, com todas as sete que estavam à roda, ao desamarrar do catur lhe fizeram uma espantosa salva de artilharia, de que os gentios estavam pasmados, acudindo a todas as praias a ver o que aquilo era.

Partido o catur daqui da barra de Ancolá, que era cinco léguas abaixo de Batecalá, para Goa, chegou à quinta-feira às onze horas da noite a Nossa Senhora de Rebandar, que é meia légua de Goa, onde foi desembarcado este corpo e levado à igreja, e posto junto do altar-mor, com muita tochas e círios acesos. E o padre mestre Belchior, que já então o trazia a seu cargo, o mandou logo fazer saber ao vizo-rei, por lho ele assim ter pedido, e mandou também aos padres do seu colégio que tanto que fosse manhã o viessem esperar todos ao cais, porque até às oito horas seria aí.

Depois que o padre reitor proveu em tudo o que lhe pareceu que então era necessário, e

tomou um pequeno tempo de repouso, disse missa muito de madrugada, à qual se ajuntou toda a gente que aí ao redor morava, assim portuguesa como da terra. Neste tempo, começando já a esclarecer o dia, vieram da cidade seis embarcações, em que vinham quarenta ou cinquenta homens que em vida deste defunto foram muito seus devotos, os quais todos traziam tochas novas nas mãos, e os seus moços, círios. Estes, entrando todos na igreja se prostraram diante da tumba ou caixa onde ele estava, e o reverenciaram com muitas lágrimas, e quando o sol começou a sair abalaram para a cidade. E no caminho estava Diogo Pereira em um batel com muita gente, com tochas e círios acesos, que em o catur perpassando por eles, se prostraram todos com os rostos no chão.

E logo atrás nesta mesma ordem estavam mais outras dez ou doze embarcações, de maneira que quando chegou no cais iria acompanhado de vinte embarcações de remo, em que iriam cento e cinquenta portugueses da China e de Malaca, gente toda muito limpa e rica, e estes, como digo, todos com tochas e círios acesos, e os seus moços, que seriam mais de trezentos, com velas grandes como brandões, o qual autorizado e cristão aparato causava muita devoção em todos os que o viam.¹⁰

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

A propósito desta oscilação entre fusta e catur são significativas as considerações que sobre o assunto teceu o jesuíta Francisco de Sousa em Goa nos finais do século XVII, ao narrar o episódio aqui examinado, num texto em que retoma o que havia sido escrito sobre este assunto pelos autores anteriores:

“Subindo mais ao norte ferraram Batalalá, por serem os ventos ponteiros, e o capitão Lopo de Noronha partiu no batel a remo para Goa a trazer as novas da grande riqueza, que conduzia, ao vizo-rei Dom Afonso de Noronha e aos padres do colégio de S. Paulo [...]

Tanto que o vizo-rei recebeu a nova, mandou equipar um catur ligeiro, outros dizem fusta, e uma e outra embarcação, aquela menor, esta maior; era descuberta, e de vela, e remo, como eram há poucos anos os navio, que na Índia chamamos da armada. Nesta fusta, ou catur, se meteu o padre Belchior Nunes, provincial da Índia por morte do padre Gaspar Barzeu, com três da Companhia, e com quatro colegiais músicos do seminário, e calando até Batalalá vinte léguas distante de Goa tiraram o precioso depósito do camarote ao convés; e depois de cantado o *Benedictus Dominus Deus Israel*, o desceram com devotíssimas lágrimas ao tombadilho do catur ricamente alcatifado. Estava já neste tempo toda a nau embandeirada, e deu uma alegre salva de toda artilharia, e o mesmo fizeram outras seis que ali foram levadas do vento. Aos quinze de Março de mil quinhentos cinquenta e quatro entrou o catur pelo rio de Goa, e deu fundo defronte da igreja de nossa Senhora de Ribandar longe da cidade quase meia légua, e ali ficou o santo aquela noite enquanto na cidade se aparelhava o recebimento, que seria muito mais solene, se a prudência, e modéstia do padre Belchior Nunes não fosse à mão à piedade e magnificência do vizo-rei.”¹¹

Quanto à utilização da expressão fusta e catur importa ainda ponderar que na carta de 1554 de Aires Brandão atrás citada este se refere a uma fusta, enquanto alguns meses antes, numa carta escrita no mar entre Goa e Cochim enviada a Inácio de Loyola, em Maio desse mesmo, o dirigente daquela missão – Belchior Nunes Barreto – se referira a um catur, quando de uma forma um tanto vaga recordava a viagem que fizera:

“Tanto que fomos sabedores que vinha a nau que o trazia para Goa, embarquei-me num catur para o trazermos no mesmo catur, por a nau vir muito devagar, e juntamente para que, como Tomé, visse e palpasse o que publicamente por todo o povo se dizia. E se muito nos tinha admirado o que tínhamos ouvido, muito mais nos moveu o que vimos. Vinha numa arca ainda com a cal; havia quinze meses que era morto e que andava na cal. Estava a carne branda e com substância, sem ser consumida da cal, nem da terra, nem dos vermes, com um cheiro bom.

Chegámos na sexta antes dos Ramos, que foram 16 de Março, a Goa, onde estava o vice-rei D. Afonso com todos os fidalgos e corte da Índia, e todo o povo de Goa, na praia, com o cabido e Misericórdia, e toda a clerezia, esperando-nos onde o desembarcámos; e o levámos os padres sacerdotes da Companhia, na mesma arca em que vinha, às costas. Tínhamos já aparelhado um monumento à maneira de depósito, onde o metêssemos na mesma arca em que o trazíamos.”¹²

Quanto à outra questão que atrás equacionámos, verificamos que a maioria dos autores, aludindo à viagem, refere ter sido Batalalá, que corresponde à actual cidade de Bhatkal, o porto de referência para situar o local em que se procedeu ao transbordo do corpo de S. Francisco Xavier da nau de Malaca para a embarcação onde ia a delegação jesuíta. Algumas dúvidas, contudo, se podem suscitar sobre a localização exacta em que este evento se verificou, devido à forma como foi registado por Fernão Mendes Pinto na *Peregrinação*, pois aí indica que se “encontrou a nau junto da barra de Batecalá”, para depois afirmar que “Partido o catur daqui da barra de Ancolá, que era cinco léguas abaixo de Batecalá, para Goa”, sendo esta indicação mais precisa do que a anterior, podendo levar a admitir ter sido na realidade junto de Ancolá que se deu o transbordo e não de Batecalá, aparecendo esta povoação indicada pela maior parte dos autores por ser a mais importante da região, mostrando-se pouco conhecida a pequena localidade actualmente denominada de Ankola, que dificilmente poderia servir de referência aos leitores. Neste caso, é ainda de ter em conta que as 20 léguas apontadas (cerca de 118 km) correspondem à localização dessa última povoação, que fica a cerca de 120 km de Goa, enquanto Batecalá dista de Goa cerca de 180 km, isto é, umas 30 léguas. É ainda de notar que, em 1554, Fernão Mendes

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

Pinto registara as mesmas 20 léguas ao apontar que: “Andámos pelo mar quatro dias com suas noutes em sua busca e achámos a nau junto de Batalá, 20 léguas de Goa”. Em 1554, também na carta de Aires Brandão atrás citada se mencionara que “E assim se foi ter com a nau, que estava desta cidade pouco mais de vinte léguas”, mas sem detalhar qualquer topónimo. Fernão Mendes Pinto referira sobre a “barra de Ancolá, que era cinco léguas abaixo de Batecalá”, sendo tal indicação de cerca de 30 km, o que peca por defeito, mas tal erro poderá resultar de uma imprecisão na altura em que escrevia de memória, ou de má medição da época onde tais erros eram frequentes, como se pode ver na roteirística portuguesa. Autores posteriores, como João de Lucena e Sebastião Gonçalves, mais à frente citados, ressalvam também que foi “aquém de Batecalá” que o encontro se deu, certamente por terem a noção que teria sido mais perto de Goa. Será, pois, admissível que este tivesse ocorrido próximo de Ankola, depois da nau ter saído pouco tempo antes de Batkal, de onde havia partido o capitão da nau para anunciar em Goa que esta só podia avançar muito lentamente, como o referiu Manuel Teixeira, ao registar que quando chegara a Vatecala “saiu a recebê-la muita gente”, mas referindo mais à frente que o grupo jesuíta encontrou a nau já “junto a Vatecala.”¹³

Tendo em conta as indicações que se encontram num roteiro anónimo que foi copiado talvez nos inícios do século XVII para o chamado “Livro de Marinharia de Gaspar Moreira”, o mais completo que os portugueses fizeram da região, podemos observar como era referenciada a região por onde passou o corpo de S. Francisco Xavier. De assinalar que aí a região de Ancolá está localizada a cerca de 15 léguas de Goa, enquanto a de Batecalá é apontada como estando a cerca de 30 léguas:

“Do ilhéu do sul de Goa até o cabo de Rama há seis léguas; e este cabo é uma serra grossa de grande arvoredado, e o cabo é mui bem talhado em cima; na ponta tem muitas árvores e grossas, e a terra dele é raza e praia; e corre-se com o ilhéu de Goa e a ilha de Angediva noroeste sueste e toma a quarta de norte sul. A ilha de Angediva está em 15 graus.

Do mesmo cabo de Rama a Angediva há cinco ou seis léguas, e tem um bom surgidouro antre ela e a terra donde suíam estar as naus do reino, primeiro que o de Goa fosse descoberto. E tem

esta ilha da parte do norte umas cinco ou seis ilhas pequenas, e a terra firme é muito alta e fragosa e vai-se fazendo delgada pera a parte do sul; e faz uma enseada, na qual esta Ancola; e haverá de Angediva a ela 3 léguas; e o surgidouro de Ancola é na costa antre dous montes pequenos, e pera uma banda e pera a outra é areia; e muito da parte do sul faz uma ponta à maneira de enseada.

De Ancola a Mergeu há duas ou três léguas e é bom porto. Tem da parte do norte uma ponta de pedra e da parte do sul um monte grosso perto. A longo deste monte é a entrada bem pegado com a terra por causa de um prancel que tem da parte do norte; e assim tem outro da parte de dentro no rio, onde se faz uma ponta que bota ao rio; e dali se há-de governar ao norte a uma ponta de areia que tem um palmar; e ali surgirá se quiseres. E querendo ir mais dentro, há-de ir sempre a longo da terra do noroeste, porque todo o rio é aparcelado, e dentro está o lugar de Mergeu.

Desta barra de Mergeu ao ilhéu de Onor há três e quatro léguas. Antre o ilhéu e a barra está o porto do (?) onde se carrega muito arroz.

Deste ilhéu de Onor ao ilhéu pequeno de Baticala haverá quatro ou cinco léguas, e está outro ilhéu mais ao mar, grande, antre o qual e a terra passam naus grossas sem nenhum arreceio.

A terra do ilhéu menor está a mesma barra e alto fundo, e a entrada é da banda do sul pegado com a terra.

Destes ilhéus de Baticala haverá duas ou três léguas ao porto de Baticala, e na barra bem fora em 5 ou 6 braças se pode surgir não muito junto a um montezinho grosso ou em 10 ou 12, por causa de algum rato que há. E assim tem obra de 3 ou 4 baixas de pedra a susudueste do porto que aparecem sempre; e porém estão muito rasas com o mar, que de preamar sendo as águas vivas não parecem, e jazem estas baixas nornordeste e susudueste umas com as outras. Não entram neste rio de Batecala senão navios pequenos de remo, a ainda de preamar, porque é muito baixa a barra e tem uma pedra no meio.”¹⁴

Depois dos autores coevos dos acontecimentos que citámos terem descrito circunstanciadamente a vinda do corpo de S. Francisco Xavier para Goa, o tema foi registada em outras obras, de que mencionaremos

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

apenas as dos dois cronistas portugueses da Companhia de Jesus que mais se destacaram como biógrafos/hagiógrafos de S. Francisco Xavier: João de Lucena¹⁵ e Sebastião Gonçalves.¹⁶ Para melhor elucidar o leitor sobre a forma como ambos escreveram sobre estes acontecimentos, opta-se em seguida por comparar os seus textos.

Comparando estes textos, sublinhe-se que a versão de Sebastião Gonçalves fornece um maior número de dados do que a de João de Lucena, embora a obra deste autor marque a estrutura narrativa que o segundo seguiu e, em parte, copiou. É de realçar que ambos revelam uma dependência do texto da *Peregrinação*, denunciando terem tido acesso a uma cópia das informações sobre S. Francisco Xavier que aí se encontravam sob a forma manuscrita. Apesar de ser conhecido o facto de os cronistas jesuítas posteriores a Manuel Teixeira terem aproveitado largamente as informações fornecidas por Fernão Mendes Pinto, estamos perante um tema que ainda não foi tratado em toda a sua extensão. É de indicar a preferência que é dada no relato do episódio aqui ponderado ao texto de Fernão Mendes Pinto como fonte, em detrimento do texto de Manuel Teixeira, que ambos os autores conheceram e está em grande parte na origem das biografias de S. Francisco Xavier que lhe sucederam, como aliás o observou criteriosamente o exigente jesuíta Sebastião Gonçalves, quando pela primeira vez traçou um panorama sobre a historiografia relativa a S. Francisco Xavier, ainda que sem mencionar, note-se, o nome de Fernão Mendes Pinto. Depois de evocar a necessidade do escritor ter de recorrer a “boas livrarias”, Sebastião Gonçalves referiu, à maneira do seu contemporâneo Diogo do Couto, que:

“Alguma cousa destas tive, mas não tanto quanto me era necessário, contudo nisto fico melhorado e avantajado aos que escreveram das cousas da Índia em Europa, pois mais clara noticia se pode alcançar nesta cidade de Goa, aonde escrevo, das cousas da Índia, que em Portugal ou Itália. Com ela pois guiado, emendei os erros que, por falta de bastantes informações, nossos historiadores cometeram, contentando-me de manifestar a verdade que achei feitas as devidas diligências; e isto sem emulação contenciosa, tão alheia do que professo, pera que Plutarco me não censure por desasizado, porque nesta conta tem ele a semelhantes historiadores.

Muito devemos ao muito reverendo em Cristo Padre Everardo Mercuriano, quarto geral da nossa Companhia, o qual mandando por visitador destas partes, no anno de 1574, ao reverendo padre Alexandre Valignano, lhe encomendou encarecidamente fizesse a devida diligência sobre as cousas da nossa Companhia, o que ele fez com todo o cuidado, tomando as informações dos padres Anrique Anriques e Francisco Peres, que comunicaram com o bento padre Francisco. Das quais o padre Manuel Teixeira, junta a notícia que tinha (por alcançar ainda ao bento padre Francisco), fez dous tratados, um (a)té o ano de cinquenta e dous, e outro (a)té o de setenta e quatro, os quais foram enviados ao muito reverendo em Cristo padre Claudio Aquaviva, 5.º geral da Companhia de Jesus

Destes tratados se ajudou o padre João Pedro Mafeo, o padre Horácio Torselino, o padre João de Lucena, todos de nossa Companhia. E primeiro que eles havia saído à luz em Portugal um livro das cousas da Índia e Japão feito pelo padre Manuel da Costa. Porém demos a cada um o seu.

O padre Mafeo, com suma elegância da língua latina em que escreveu, realçou tanto o estilo, que a muitos vence, recolhendo com grande juízo do que achou escrito o mais lustroso, que como pérolas resplandece entre a grave narração dos estrondos militares e feitos ilustres da nação portuguesa. Mas vendo o padre Horácio Torselino que as heróicas obras do bento padre Francisco andavam na história da Índia de mistura com as da guerra, posto que magnificamente escritas, revolveu com muita diligência os arquivos romanos, dos quais coligiu quatro livros de cartas que o bento padre tinha escritas. E delas e do livro do padre Manuel Teixeira, e das testemunhas de sua vida e milagres tiradas na Índia por autoridade pública e outras informações compôs uma elegante obra de sua vida.

Ultimamente o padre João de Lucena, ajuntando ao que já andava impresso muitas cousas, escreveu com grande erudição um grande tomo, que dá muito mor luz que os passados.

Dos quais autores, o padre Luís de Guzman recolheu as flores, de que fez um gracioso ramallete, cujos ramos dividiu em duas partes

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

Texto de João de Lucena

Passado Cochim, onde também o santo foi visitado e venerado com grande concurso e devoção daquela cidade, chegaram a Baticala. Daqui, por os ventos serem ponteiros e a nau surgir pouco avante, partiu no batel o mesmo Lopo de Noronha a dar a nova em Goa e pedir as alvíssaras ao vizo-rei Dom Afonso e aos nossos do colégio de São Paulo. Era grande o vagar da nau e maior a pressa que a todos dava a antiga devoção e amor do padre mestre Francisco.

Para lhe satisfazer manda o vizo-rei dar um catur ligeiro ao padre mestre Belchior, que já então era reitor do colégio e vizo-provincial da Índia, por morte do padre mestre Gaspar.

Embarca-se com alguns dos nossos e dos moços do seminário; vão tomar a nau pouco aquém de Batecala, entram com o alvoroço e respeito devido no camarote, abrem a arca do sagrado depósito. Era já isto em Março de cinquenta e quatro, dezasseis meses do feliz trânsito, e estava tão fiel e inteiramente conservado como quem tinha por depositário o divino poder.

Reconhecem os filhos no rosto do morto a autoridade, a graça, o gasalhado, o amor e alegria de seu pai vivo; e somente choram com devotas lágrimas a falta das palavras com que lhas enxugava e secava todas. Trespasam-no ao catur, embandeirando-se a própria nau e outras seis que vinham de conserva e lhe fizeram ao desamarrar uma espantosa salva de artilharia.

Desembarcam o dia seguinte na ermida de Nossa Senhora de Rebandar, já dentro do rio e meia légua de Goa. Aqui repousaram a noite antes da sexta-feira de Lázaro, para dar tempo à cidade que se fazia prestes para aquelas derradeiras mostras de quanto devia e queria ao padre Francisco.

Texto de Sebastião Gonçalves

Passando por Cochim foi o santo corpo visitado e venerado com grande concurso e devoção da cidade, que o foram ver à própria nau, onde também se achou o padre Francisco Perez, superior daquela residência. E abrindo a caixa, deu fé com seus olhos da mercê assinalada que Nosso Senhor fizera ao santo, conservando-se inteiro sem corrupção alguma.

Tanto que a nau chegou a Baticalá, lançou ferro por serem os ventos ponteiros. Partiu no batel o mesmo Lopo de Noronha a dar a nova aos de Goa e pedir as alvíssaras ao vizo-rei Dom Afonso de Noronha e aos padres do colégio de São Paulo.

Manda o vizo-rei dar um catur ligeiro ao padre mestre Belchior, reitor de São Paulo.

Embarca-se com três irmãos e quatro meninos do colégio de Santa Fé, e depois de quatro dias tomaram a nau pouco à quem de Baticalá. Entram com alvoroço e respeito devido no camarote; abrem a arca do sagrado depósito. Era já isto em Março de 54, dezasseis meses do felice trânsito. Estava tão fiel e inteiramente conservado, como quem tinha por depositário o divino poder.

Reconhecem os filhos no rosto morto a autoridade, o amor e alegria de seu pai vivo, e somente choram com devotas lágrimas a falta das palavras com que lhas enxugava. Tiram-no do camarote ao convés, estando já a nau embandeirada. Os meninos entoaram *Benedictus Dominus Deus Israel*, que naquele passo parecia mais devota a música do costumado, acompanhada com lágrimas de alegria, vendo como Deus honra a seus servos.

Alcatifado o toldo do catur, puseram nele a tumba coberta de brocado; e ao desembarcar disparou a nau e outras seis que ali estavam de conserva, fazendo uma fermosa salva.

Desembarcam ao dia seguinte na ermida de Nossa Senhora de Rebandar, já dentro do rio de Goa, meia légua da cidade. Aqui tornou o padre mestre Belchior a ver muito devagar o santo corpo, onde repousou a noite antes da sexta-feira de Lázaro por dar tempo à cidade que se fazia prestes para aquelas derradeiras mostras de quanto devia e queria ao bento padre Francisco.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA



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

intituladas: “Das missões que fizeram os religiosos da Companhia de Jesus pera pregar o santo Evangelho na Índia Oriental.”¹⁷

Sebastião Gonçalves reafirmou várias vezes na sua obra a prioridade de Manuel Teixeira no conspecto da historiografia xavieriana, ao qualificá-lo de “primeiro autor da vida do bem-aventurado padre Francisco de Xavier”¹⁸ e indicando que foi a principal fonte dos biógrafos que se lhe seguiram quando refere a sua obra “de quem todos tomaram o que escreveram do padre Francisco.”¹⁹

Estas considerações são judiciosas e foram aceites pela historiografia contemporânea, pois não se podem considerar biografias as observações sobre a actividade de S. Francisco Xavier escritas por autores anteriores, de que destacamos apenas o caso do jesuíta Manuel da Costa, dedicando-se a transcrever e anotar cartas vindas de além-mar, escrevendo, em 1568, uma *História das missões do Oriente até o ano de 1568* cujo original português desapareceu, tendo a sua versão latina sido preparada por Giovanni Pietro Maffei e publicada com o título *Rerum à Societatis Jesu in Oriente gestaram ad annum usque Dei para Virgine M. D. LXVIII. Commentarius*, impressa em Dilinga por Sebaldum Mayer, em 1571. Esta obra foi reeditada e traduzida em várias línguas, nomeadamente em castelhano numa versão que está integrada nas *Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Jesús que andan en los Reynos de Japón escribieron*, impressa em Alcalá, na casa de Juan Iñiguez de Lequerica, em 1575. Na primeira edição, algumas das acções de S. Francisco Xavier são registadas nos fls. 1-15 sob o mesmo título do volume, a que foi acrescentada a palavra “*commentarius*”, mas na mencionada tradução castelhana, que ocupa os f. 1-7, o mesmo texto apresenta o ambicioso título de *La vida del padre maestro Francisco Xavier de la Compañia de Jesus, primer predicador del Evangelio en los reynos del Japon*.

A biografia de Manuel Teixeira, por sua vez, está documentada em fontes jesuítas que nos permitem apontar aqui os seus dados essenciais.²⁰

Manuel Teixeira nasceu em Bragança em 1536 e morreu em Goa a 18 de Março de 1590; entrou para a Companhia de Jesus em Lisboa, a 1 de Fevereiro de 1551 e logo a 10 de Março desse mesmo ano foi enviado

para a Índia, onde chegou em Setembro; entre 1553 e 1559, estudou Filosofia e Teologia em Goa e aí foi ordenado sacerdote em 1560; esteve em Baçaim em 1561, passando de novo a Goa em 1563, ano em que foi a Macau integrado numa embaixada portuguesa que então foi à China e esteve naquela cidade até 1567, altura em que voltou para Goa; em 30 de Novembro de 1568 fez a sua profissão solene; entre 1569 e 1572 foi reitor em Cochim; entre 1573 e 1574, vice-provincial da Índia; entre 1577 e 1578, vice-provincial e depois superior das missões do Norte (em Baçaim); em 1579, voltou para Goa, desenvolvendo aí trabalho pastoral, tendo sido “pai de cristãos” e conselheiro do provincial.

Pregador de mérito e com gosto para a escrita, Manuel Teixeira foi considerado pelos seus superiores como a pessoa indicada na Índia para escrever uma biografia de S. Francisco Xavier, tanto mais que em 1552 ainda o tinha conhecido em Goa. Em 1579, o padre provincial Rodrigo Vicente encarregou-o de tal missão e Manuel Teixeira meteu ombros à pesada tarefa, que concluiu no final desse mesmo ano em Goa enviando, no início de 1580, para o padre Everardo Mercuriano, geral em Roma, a sua *Vida do bem-aventurado padre Francisco Xavier, religioso da Companhia de Jesus*.

Em 1581, Manuel Teixeira acrescentou dois capítulos e dois apêndices à sua obra, os quais se encontram num manuscrito com a indicação de conter: *Anotações nas cousas da vida do p. mestre Francisco que se hão-de emendar no livro dellas que foy pera Roma no anno de 1580*.²¹ Estes textos foram enviados por Manuel Teixeira juntamente com uma carta que escreveu a Cláudio Acquaviva, em Goa, a 1 de Dezembro de 1581, na qual se referia ao volume que havia mandado no ano anterior para a Europa:

“O ano passado de 80, foi lá um livrozinho das cousas de nosso bendito padre mestre Francisco Xavier, de santa memória, que de lá se desejou e pediu por vezes e o padre geral provincial cá me encomendou que se fizesse.

Este ano me escreveu o padre geral vigário geral Oliverio, que lá se recebera e folgaram os padres e irmãos com ele, e que se alguma cousa dele faltasse por acabar que a mandasse. Com esta vai um cadernozinho de dous capítulos que faltavam, que no cabo do livro se hão-de acrescentar, que creio folgará vossa paternidade de ver por serem de quem são.

Recepção do corpo de S. Francisco Xavier na igreja de S. Paulo de Goa. Óleo sobre tela de André Reinoso (século XVII). Sacristia da Igreja de S. Roque, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa. Fotografia de Júlio Marques.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

Vai também outro cadernozinho de emendas, do que já lá está.

O que a vossa paternidade muito peço, é o que ao padre geral passado pedi que, se a vossa paternidade lhe parecer que o livro presta pera alguma cousa, por razão de cujas são as cousas dele, que antes que os padres e irmãos o vejam o mande rever, emendar, acrescentar ou diminuir, do que em o Senhor lhe parecer melhor e mais seu serviço e bem de todos: porque algumas ou muitas cousas levará que serão necessário emendar-se e outras mudar-se, porque por ventura não servirão tanto pera estes tempos. Vossa paternidade verá em tudo o que mais convém pera o serviço de Nosso Senhor e bem de todos.

E se lhe parecer que leve o estilo que de cá levou, desse porém as cartas do padre mestre Francisco nos tempos e lugares em que foram escritas. Creio que muitas ou algumas haverá lá ou em Portugal, que nós cá não temos, que lá se poderão acrescentar em seus lugares se a vossa paternidade assi parecer em o Senhor.”²²

Manuel Teixeira voltou a escrever sobre a sua obra em carta dirigida ao padre Pedro de Ribadaneira, datada de Goa em 8 de Dezembro de 1584:

“Eu, à imitação de vossa referêcia, ainda que tão diferente, escrevi também cá, nas partes da Índia, algumas cousas de nosso bendito padre Francisco Xavier, que está em glória, que eu sabia por nele as ver, ou me ficarem dele escritas, por me parecer havia alguma obrigação disso, por não se perder de todo a memória delas e de tão virtuoso e santo varão como ele foi, as quais creio vossa referêcia terá já lá vistas, pois há 4 ou 5 anos que as mandei a nosso padre geral Everardo, de santa memória.

E o reverendo padre geral que agora é, me escreveu o ano passado as tinha já vistas e que lhe pareceram bem (parece por serem de quem são), e que as tinha já mandado traduzir e rever pera as mandar imprimir.

Eu, nas cousas que Nosso Senhor obrou polo padre mestre Francisco nessa Europa, sigo em tudo o que vossa reverêcia delas escreveu na Vida de nosso bem-aventurado padre mestre Inácio, como vossa reverêcia nelas verá, assim por não ter outrem a que seguisse melhor nesta parte,

como por parecer serem as mais certas, pois vossa reverêcia a escrevia, que tinha tanta razão de as saber. E assim a caridade que a vossa reverêcia agora nesta peço é que, se ainda não são impressas, vossa reverêcia por amor de Deus veja e emende como em o Senhor melhor lhe parecer e mais verdadeiro.

E pera alcançar de vossa reverêcia esta caridade, pareceu-lhe fizesse nesta também algum pequeno serviço, e apontar aqui nesta a vossa reverêcia as cousas que do mesmo padre mestre Francisco, na Vida de nosso bendito padre Inácio, vossa reverêcia escreve que cá na Índia aconteceram, em que se vê cá alguma variedade, que creio vossa reverêcia folgará de saber, porque cá se vêm melhor, por homem estar ao pé da obra, e haver 33 anos que nestas partes está, e tem andado por algumas partes por onde o bendito padre mestre Francisco andou, e o ter visto e conversado a ele e com algumas das pessoas que o viram e conversaram, e com quem aconteceram algumas cousas das que vossa reverêcia ali escreve, que creio vossa reverêcia folgará de saber, como disse, pera que se quando esta sua vida do padre mestre Inácio se tornar a imprimir se poderem emendar, se a vossa reverêcia lhe parecer.

Logo como cá veio a mesma Vida em latim as quisera apontar a vossa reverêcia, mas como então se mandou recolher até se traduzir ou acrescentar, pareceu que entretanto as veria vossa reverêcia lá, e as emendaria como em o Senhor lhe parecesse; mas, como ainda agora muitas delas vêm na tradução em linguagem, pareceu avisar delas a vossa reverêcia, pera que sobre isto fazer o que em o Senhor melhor lhe parecer e mais seu serviço.”²³ (Seguindo-se as correções que propunha).

A obra de Manuel Teixeira foi escrita originalmente em português, mas o texto com esta lição desapareceu, sendo actualmente apenas conhecida numa versão abreviada feita em castelhano cerca de 1585²⁴ com o título *Vida del bienaventurado Padre Francisco Javier Religioso de la Compañía de Jesús*, tendo por subtítulo (ou título original?) *Itinerario ó memorial de algunas cosas de la vida y muerte del bienaventurado padre Francisco Xabier de la compañía de Jesús, primer provincial y predicador de las islas de Japón, que murió en la China a de 1552.*²⁵

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

O padre-geral Acquaviva mandou fazer uma versão italiana que seguia de perto o original português, na qual já se incluíam os dois capítulos e uma parte das anotações que foram acrescentadas em 1581, mas não as correcções que então foram feitas. Georg Schurhammer indicou que, em 1961, esta versão estava na posse do antiquário W. Dawson em Londres e tinha por título: *Itinerario o Memoriale d'alcune cose / della vita et morte del Benedetto / Padre Maestro Francesco Javier della Compagnia del Gesù, et il primo che di essa passò all' Indie et fu primo prouinciale / della Compagnia in quelle parte primo predicatore della nostra santa fede nelle isole et terre del Giappone / il qual morse poi nella China / l'anno del 1552*, mas até agora o seu conteúdo ainda não foi publicado.²⁶ Joseph Wicki informou ainda que tal texto se encontrava num códice com 123 fólhos não numerados.²⁷

Em 1583, a tradução italiana estava pronta para ser impressa e só não o foi porque foi suspensa em 1585 por indicação de Alessandro Valignano, que no entanto a aproveitara já em 1583 ao escrever a sua *Historia del principio y progresso de la Compañia de Jesús en las Indias Orientales*, obra que também acabou por ficar manuscrita no seu tempo.²⁸

Sobre as diferenças entre as versões italiana e castelhana da obra de Manuel Teixeira, Georg Schurhammer observou que esta última “com frequência se afasta do texto italiano, muda o capítulo 2 da segunda parte sobre a fundação do colégio de São Paulo de Goa e omite os capítulos 20-21 sobre os colégios e residências, assim como os dois capítulos finais sobre as virtudes de Xavier.”²⁹

Quando a versão italiana da obra de Manuel Teixeira e a sua respectiva tradução portuguesa forem publicadas de forma crítica, tendo em conta a versão castelhana, podemos considerar que ficou mais rica a historiografia portuguesa e a hagiografia do famoso religioso, alvo desse trabalho pioneiro que, em grande parte, foi integrado em outras obras de que os primeiros exemplos são o citado livro de Alessandro Valignano e a *De vita Francisci Xaverii* de Horatius Tursellinus, impressa pela primeira vez em Roma, em 1594.

Manuel Teixeira colaborou ainda com outros jesuítas que escreveram sobre história, nomeadamente recolhendo fontes para a história de Giovanni Pietro Maffei, colaborando com Alessandro Valignano e corrigindo lapsos de Pedro de Ribadeneira.

Para o conhecimento da obra de Manuel Teixeira é esclarecedor apresentar a tradução do prólogo da



Retrato de S. Francisco Xavier, in João de Lucena, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Iesu*. Lisboa, 1600.

versão castelhana, em que o autor a resume e manifesta os propósitos que teve ao escrevê-la:

“Porque o Senhor já tinha levado para si quase todos os da Companhia de Jesus que nestas partes da Índia conheceram e conversaram o benventurado padre mestre Francisco Xavier, primeiro provincial da Companhia nelas, e por não ficar dos que o conheceram senão o que isto escreve, a quem durará pouco a vida, segundo ela é miserável e breve, pareceu que seria serviço de Nosso Senhor e consolo de muitos, em especial da Companhia, que o desejavam e pediam, não deixar perder de todo a memória de tão virtuoso e santo varão, mas escrever dela algumas coisas que em vida nele conhecemos e ficaram dele escritas, as quais vão divididas em três partes: a primeira trata do que Nosso Senhor obrou pelo padre Francisco nas partes de Europa, e o tempo

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

que nelas andou; a segunda as maravilhas que por ele obrou Nosso Senhor nestas partes da Índia em dez anos que nelas viveu, até morrer no reino da China; a 3.^a dos milagres e obras sobrenaturais que Nosso Senhor por ele fez depois de sua morte, e das virtudes e dons que o comunicou.

Vão algum tanto dilatadas suas coisas da Europa, pela pouca notícia que delas se tinha na Índia, e assim mesmo as da Índia, pelo pouco que delas se sabia na Europa. E ainda que em tudo se procurou tratar verdade, quanto foi possível e as coisas o pediam, como nelas se verá, todavia em uma província ou outra se poderá emendar, tirando ou pondo o que melhor e mais verdadeiro parecer no Senhor, o qual por sua misericórdia nos conceda a todos sua graça, para que em alguma maneira possamos imitar a tão santo e virtuoso varão. Amén.”³⁰

Por estas últimas expressões bem se vê que estamos perante um trabalho com propósitos edificantes, como são afinal todos aqueles em que a biografia se confunde com a hagiografia, mesmo quando se recorre a vasto acervo documental e de testemunhos, como ocorreu neste caso em que se frequentaram 62 cartas de S. Francisco Xavier.³¹

Manuel Teixeira revela uma constante preocupação com a “santa memória” do seu biografado e em “não deixar perder de todo a memória de tão virtuoso e santo varão”, atitude que reafirmou na carta atrás citada de 8 de Dezembro 1584, quando insiste sobre “algumas cousas de nosso bendito padre Francisco Xavier” de que “não se perder de todo a memória delas e de tão virtuoso e santo varão”.

De acordo com a versão castelhana incompleta da obra de Manuel Teixeira, verificamos que dedicou a primeira parte, que não está dividida em capítulos, à vida de S. Francisco Xavier anterior à sua chegada a Goa em 6 de Maio de 1542; a segunda parte, com 21 capítulos, à acção que desenvolveu no Oriente e a terceira parte, com os seus cinco capítulos, à trasladação do seu corpo e outros eventos situados entre Fevereiro de 1553 e inícios de 1557. Quanto à versão italiana sabemos que não apresenta o prólogo que está na versão castelhana e tem a primeira parte dividida em oito capítulos, a segunda em 25 e a terceira em oito.³²

A obra de Manuel Teixeira tem particularidades de assinalar como a de ter sido a única em que se descreve a fisionomia de S. Francisco Xavier,³³ pelo que

de seguida reproduzimos o texto em que a apresenta, acompanhado de dois dos seus retratos mais antigos que se conhecem em obras portuguesas: a gravura publicada na já citada obra de João de Lucena, idêntica à que publicara Tursellino, e a outra, que imita o modelo desta última, por Manuel Godinho de Erédia num desenho do fl. 47 do manuscrito da sua *Declaracam de Malaca e India meridional com o Cathay*, datada de Goa em 24 de Novembro de 1613.³⁴ Estes retratos poderão derivar daquele que se exibia no início da obra de Manuel Teixeira, como se verifica pela observação que sobre o assunto fez Sebastião Gonçalves ao escrever:

“Uma noite o viram na horta dar afectuosas mostras de Deus que o enchia, e acudindo com as mãos a afastar a roupeta do peito, porque lhe abafava e parecia querer saltar fora o coração, disse:

– Não mais, Senhor, não mais.

Este é o passo que ordinariamente se representa nos retratos do bento padre Francisco, como entre outros o retratou o padre Manuel Teixeira no princípio do Tratado que escreveu de sua vida e feitos heróicos, e os padres Horácio Torcellino e João de Lucena nos livros que dele compuseram, pintando um raio ou resplendor que do céu o fere.”³⁵

Quanto à arranjada descrição física de S. Francisco Xavier por Manuel Teixeira apresenta-se como se segue:

“Era o padre mestre Francisco de estatura antes grande que pequena, o rosto bem proporcionado, branco e corado, alegre e mui gracioso; os olhos negros, a fronte larga, o cabelo e a barba negra; trazia o vestido pobre e limpo e a roupa solta, sem manto nem outro algum vestido; porque este era o modo de vestir dos sacerdotes pobres da Índia; e quando andava a levantava um pouco com ambas as mãos. Andava quase sempre com os olhos postos no céu, com cuja vista dizia que achava particular consolo e alegria, como pátria para onde pensava ir; e assim andava seu rosto tão alegre e inflamado, que causava muita alegria a todos os que o viam”.³⁶

Retrato de S. Francisco Xavier, in Manuel Godinho de Erédia, *Declaracam de Malaca e India meridional com o Cathay*, 1613.

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

RETRATO: DE: MÍCER: FRANCISCO: XAVIER,
DA: ORDEM: DA: COMP. DE: IESV. *Anno. 1542.*



DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

Ao referimo-nos à iconografia de S. Francisco Xavier e às suas relações com a historiografia é de recordar também que, em 1614-1615, antes da sua beatificação em 1619 e no sentido de conseguir a sua canonização (alcançada em 12 de Março de 1622), foi preparado um importante processo em Lisboa, no qual colaborou o padre Amador Rebelo, recorrendo para o efeito designadamente a importantes informações que lhe foram preparadas anteriormente por Miguel de Lacerda.³⁷ Depois de tal realização, o mesmo Amador Rebelo, que então vivia no colégio de Santo Antão, poderá ter sido o mentor do programa iconográfico que, cerca de 1619, ilustrou pela primeira vez em Portugal os principais momentos da vida de S. Francisco Xavier e dos milagres que lhe foram atribuídos. Estamos a referir-nos a uma hagiografia imagética que se encontra expressa em 20 telas de André Reinoso e de um seu colaborador pintadas em Lisboa para a sacristia da igreja de São Roque da Companhia de Jesus.³⁸ Este programa artístico visava criar ilustrações facilmente legíveis no sentido do promover a apologética em torno de uma vida que se queria utilizar como bandeira dos valores da expansão do catolicismo no mundo asiático. Tendo em conta que atrás realçamos a história da chegada do corpo de S. Francisco Xavier a Goa, apresentamos aqui o último quadro da série em consideração, representando esse corpo incorrupto já no colégio de São Paulo em Goa. A sua autoria poderá atribuir-se a Simão Rodrigues, o possível colaborador de André Reinoso neste empreendimento pictórico.

S. Francisco Xavier teve em Manuel Teixeira o seu primeiro cronista, mas pouco antes dele já Fernão Mendes Pinto, o seu companheiro de viagem em 1554, dera à sua maneira na *Peregrinação* largos contributos para a história deste seu “herói” religioso. Por tal motivo, consideramos oportuno apontar que um dos actos de S. Francisco Xavier, ainda não referido nas obras que se lhe foram consagradas, consistiu em ter sido o último confessor do outro “herói” da *Peregrinação*: António de Faria. Com efeito, no testamento que este último fez em Goa, em 2 de Junho de 1548, declarou que: “roguei e pedi ao Padre mestre Francisco, pelo amor de Nosso Senhor, que a assinasse aqui comigo, porquanto me confessou e absolveu de meus pecados.”³⁹ Em 1548, estavam, pois, lado a lado, o fidalgo aventureiro e turbulento, que percorreu as rotas do mais longínquo Oriente, apegado à lucrativa mercancia e aos feitos de armas, e o Apóstolo das Índias, ambos partilhando com Fernão Mendes Pinto o protagonismo da *Peregrinação*.

O caso que apontamos para concluir estas linhas serve-nos para lembrar que S. Francisco Xavier foi, afinal, um homem de “carne e osso” que viveu intensamente num ambiente marcado por circunstâncias em que a cruz se cruzava com a espada, ao mesmo tempo que as duas serviam e cruzavam frequentemente o negócio, temas de obrigatoria revisitação se quisermos rigorosamente reconstruir não apenas a história edificante, mas sobretudo o contexto histórico em que se movimentou o celebrado santo jesuíta de Navarra. **RC**

NOTAS

1 De assinalar esta hesitação que revela um ligeiro esquecimento da parte do autor.
 2 Refere-se à missiva do chinês António de Santa Fé que antes apresentara.
 3 De assinalar que só aqui é descrito o corpo de S. Francisco Xavier, quando nas outras fontes tal descrição surge quando ele ainda estava na nau de onde foi retirado.
 4 Pano branco que os religiosos utilizavam.
 5 *Monumenta Xaveriana*, vol. II, Madrid, Gabrielis Lopez del Horno, 1912, pp. 904-905 (traduzimos do castelhano).
 6 *Documenta Indica*, edição de J. Wicki, vol. III, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1954, pp. 175-176. Cf. ainda o texto com variantes publicado em *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*, edição de António da Silva Rego, vol. V, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1951, p. 386.

7 *Documenta Indica*, cit., vol. III, pp. 178-179. Cf. ainda o texto com variantes publicado em *Documentação para a História das Missões do Padroado Português...*, ed. cit., vol. V, p. 388.
 8 *Documentação para a História das Missões do Padroado Português...*, ed. cit., vol. V, p. 364-365. Cf. ainda a versão castelhana publicada em *Documenta Indica*, cit., vol. III, pp. 144-145.
 9 Esta é por certo uma referência dissimulada ao autor, que teria tido responsabilidade na busca da nau de Malaca.
 10 Cf. *Peregrinaçam de Fernam Mendez Pinto. Em que se da conta de mytas e muyto estranhas cousas que vio & ouiuo no reyno da China, no da Tartaria, no de Sornau, que vulgarmente se chama Sião, no do Calaminhan, no de Pegü, no de Martauão, & em outros muytos reynos & senhorios das partes orientais, de que nestas nossas do Ocidente ha muyto pouca ou nenhũa noticia. E tambem da conta de muytos casos*

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

- particulares que acontecerão assi a elle como a outras muytas pessoas. E no fim della trata brevemente de alguás cousas, & da morte do Santo Padre mestre Francisco Xavier, unica luz & resplendor daquellas partes do Oriente, & Reytor nellas universal da Companhia de Iesus. Escrita pelo mesmo Fernão Mendez Pinto*, impressa em Lisboa por Pedro Craesbeeck em 1614, f. 289v-290v (desta edição foi feita uma edição fac-similada com apresentação de José Manuel Garcia, Maia, Castoliva, 1995).
- 11 *Oriente Conquistado a Jesu Christo Pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*, tendo ambos os volumes sido impressos em Lisboa na Oficina de Valentim da Costa Deslandes (“impressor de sua magestade”, em 1710). Citamos pela edição de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão Editores, 1978, pp. 602-603.
 - 12 *Documenta Indica*, cit., vol. III, p. 76 (traduzimos do castelhano).
 - 13 *Monumenta Xaveriana*, vol. II, pp. 902-903.
 - 14 Cf. edição de Léon Bourdon, Luís de Albuquerque em *Le “Livro de Marinharia” de Gaspar Moreira*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977, pp. 50-53.
 - 15 *Historia da Vida do Padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Iesu. Composta pelo Padre Ioam de Lucena da mesma Companhia Português natural da Villa de Trancoso*, impressa em Lisboa por Pedro Craesbeeck em 1600, pp. 900-901 (edição fac-similada com um prefácio de Álvaro J. da Costa Pimpão, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1952).
 - 16 *Primeira parte da Historia dos religiosos da Companhia de Jesus, e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis a nossa sancta fée catholica nos reynos e provincias da Índia Oriental, composta pelo Pe Sebastião Gonçalves, religioso da mesma Companhia, português, natural de Ponte de Lima*, estando datada de 1614, tendo sido publicada com o título citado por J. Wicki em três volumes, Coimbra, Atlântida, 1957, 1960 e 1962, estando o texto citado no volume I, pp. 424-425. Em 1604, o provincial Manuel da Veiga encarregou Sebastião Gonçalves de redigir uma História da Companhia de Jesus no Oriente, missão que este começou a realizar pouco depois, apresentando em 1606 um plano do conjunto da obra. A maior parte da redacção do trabalho em causa foi realizado a partir de 1608 e sobretudo entre 1611 e 1612, recebendo os últimos retoques em Novembro de 1614, altura em que foi concluída, por coincidência no ano em que foi impressa a *Peregrinação*.
 - 17 *Primeira parte da Historia dos religiosos da Companhia de Jesus...*, ed. cit., vol. I, p. 8-10.
 - 18 *Ibidem*, p. 174.
 - 19 *Ibidem*, p. 321.
 - 20 Sobre este autor, cf. Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, vol. III, Coimbra, Atlântida, 1966, p. 388; Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida e su tiempo*, t. III, Pamplona, Gobierno de Navarra/Compañia de Jesus /Arzobispado de Pamplona, 1992, pp. 594-597; idem, *ibidem*, vol. IV, pp. 628-629; idem, *Xaveriana*, Roma/Lisboa, Institutum Historicum Societatis Iesu/Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1964, pp. 73-84; *Diccionario histórico de la Compañia de Jesús: biográfico temático*, IV tomos, Roma/Madrid, Institutum Historicum/Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 3717.
 - 21 Estes acréscimos e correcções encontram-se em duas versões portuguesas e uma tradução italiana num códice que se encontra em Roma, Hist. Soc. 70, f. 129-156v, tendo o seu texto sido publicado por J. Wicki, em “As Anotações do P. Manuel Teixeira S. J. à sua Vida do B. P. Francisco Xavier (1581)”, *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, 69, Bastorá, Goa, 1952, pp. 39-63, indicando-se nesta última página que o texto português corresponde a um traslado feito em Coimbra em 24 de Dezembro de 1651 de “um caderno antigo que está no cartório deste colégio de Coimbra”.
 - 22 *Documenta Indica*, vol. XII, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1972, pp. 478-479.
 - 23 *Documenta Indica*, vol. XIII, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1975, pp. 566-567.
 - 24 Cf. Ramon Gaviña, em *Vida del bienaventurado padre Francisco Javier: religioso de la Compañia de Jesús por el P. Manuel Teixeira, de la misma Compañia*, Bilbao, Editorial “El siglo de las Misiones”, 1951, p. 6.
 - 25 Dois códices com a versão castelhana encontram-se em Toledo, no Arquivo da Província da Companhia de Jesus, COD. 226 e COD. 495; estando uma outra cópia na Biblioteca Nacional do México, ms. 1153. Foi com base nos manuscritos que estão em Espanha que o seu texto foi publicado em *Monumenta Xaveriana*, vol. II, pp. 815-918 e depois por Ramon Gaviña, em *Vida del bienaventurado padre Francisco Javier...*
 - 26 Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida e su tiempo*, t. III, p. 596.
 - 27 *Documenta Indica*, vol. III, 41*-42*.
 - 28 Cf. a edição de J. Wicki, *Historia del principio y progreso de la Compañia de Jesús en las Indias Orientales: 1542-64* / Alessandro Valignano, Roma, Institutum Historicum (Bibliotheca Institutii Historici S. I. ; 2), 1944 e em particular as observações das pp. 61*-75*.
 - 29 Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida e su tiempo*, pp. 596-597.
 - 30 *Monumenta Xaveriana*, vol. II, pp. 815-816.
 - 31 Cf. Ramon Gaviña, em *Vida del bienaventurado padre Francisco Javier...*, p. 7.
 - 32 *Documenta Indica*, 41*-42*.
 - 33 Cf. J. Wicki em “As Anotações do P. Manuel Teixeira S. J. à sua Vida do B. P. Francisco Xavier (1581)”, cit., p. 41.
 - 34 Cf. a edição de Léon Janssen, *Malaca, L’Inde méridionale et le Cathay*, Bruxelas, Librairie. Européenne C. Muquarott, 1882.
 - 35 Sobre este assunto cf. Sebastião Gonçalves, *Primeira parte da Historia dos religiosos da Companhia de Jesus...*, ed. cit., vol. I, p. 286.
 - 36 *Monumenta Xaveriana*, p. 882 (traduzimos do castelhano).
 - 37 Cf. Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida e su tiempo*, t. III, pp. 603-604.
 - 38 Sobre estas pinturas cf. Vítor Serrão, *A Lenda de São Francisco Xavier pelo Pintor André Reinoso*, Lisboa, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, 1993 (a imagem aqui reproduzida encontra-se na p. 97).
 - 39 Documento que se encontra na Misericórdia do Porto cujo texto foi publicado por Eugénio Andrea da Cunha e Freitas, “António de Faria de Sousa, o da ‘Peregrinação’”, *Anais*, Academia Portuguesa da História, 20, Lisboa, 1971, pp. 145-168 (a passagem citada encontra-se na p. 167).



Frontispício da 1.ª edição da *História da Vida do Padre Francisco de Xavier* de João de Lucena, Lisboa, 1600.

Entre a Hagiografia e a Crónica

A História da Vida do Padre Francisco de Xavier de João de Lucena

JORGE GONÇALVES GUIMARÃES*

O nome de João de Lucena associa-se estreitamente ao de S. Francisco Xavier. O ambiente sacral gerado em torno do corpo incorrupto do Apóstolo das Índias conduziria a um elaborado e longo processo de representação hagiográfica¹, dando origem uma das mais importantes legendas da história da santidade portuguesa. Tal legenda, em 1600, foi publicada numa monumental edição escrita significativamente em língua portuguesa por aquele pregador.

HAGIOGRAFIA DE S. FRANCISCO XAVIER

A colecção de memórias biográficas que se revela fundamental para a compreensão da representação hagiográfica e produção social da santidade de S. Francisco Xavier inicia-se no último quartel de quinhentos concluindo-se, no essencial, no final do século. Acompanha, assim, o ambiente gerado pelo concílio contra-reformista de Trento que, em 1563, na sua XXV^a sessão, incentivou sobremaneira o culto e valimento dos santos e suas relíquias, então apresentados como intermediários entregando a Deus as suas orações em benefício dos homens. Ao mesmo

tempo, descobre-se também neste período um notável esforço da Companhia de Jesus no sentido de afirmar a sua prioridade e primazia nessa outra conquista do Oriente que, espiritual e religiosa, viria a encontrar na representação santa da vida de S. Francisco de Xavier o seu principal “patrono”.

Promovendo através da divulgação de verdadeiros *exempla* de piedade e virtude cristãs o engrandecimento das ordens religiosas, o género hagiográfico constituiu, uma vez que fornecia aos fiéis um contacto com o maravilhoso divino, um importante estímulo à imitação espiritual. Simultaneamente, fornecia subsídios e criava um ambiente propício para a beatificação e canonização dos biografados. Esta literatura hagiográfica tornou-se igualmente um poderoso instrumento na produção da identidade dos territórios católicos, encontrando-se mesmo em muitos exemplos textuais produzidos durante e após o período filipino, investimentos hagiográficos que se organizam em torno de uma preocupação maior: a formação de uma consciência quase “nacionalista”, procurando fixar e sedimentar a ideia de uma santidade nacional que contribuía para a consolidação das estruturas identitárias de um reino de Portugal que, pela sua expansão, se acreditava possuir uma especial posição na *historia salutis* universal.

O padre João de Lucena não constitui excepção a esta tendência. A sua *História da Vida do Padre Francisco de Xavier e do que Fizerão na Índia os mais Religiosos da Companhia de Iesu* inscreve-se num esforço desenvolvido pela própria Companhia de Jesus no sentido de promover a Ordem e a figura dos seus fundadores, prestando especial atenção ao que ficou

* Mestre em História Política e Social; possui diploma de especialização pós-graduada em Estudos Asiáticos. Prepara, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, doutoramento sobre a presença da Ordem de Santo Agostinho na Ásia nos séculos XVI a XVIII. Tem vindo a investigar e a publicar sobre história religiosa e literatura hagiográfica.

M.A. in Social and Political History, with a post-graduate diploma in Asian Studies, currently preparing a Ph.D. thesis at Oporto University's Faculty of Arts, analysing the activities of the Order of St. Augustine in Asia in the 16th to 18th centuries, his work has focussed on religious history and hagiography.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

conhecido como Apóstolo das Índias². O ano de nascimento de S. Francisco Xavier, nesta obra, coincide arranjada e erradamente com o da largada da armada de Vasco da Gama para a Índia, comunicação que no plano simbólico associa directamente o jesuíta navarro à expansão do Império Português:

“Mandado per elRei dom Manoel de gloriosa memoria, dom Vasco da Gama [...] partio da praya de Restello, em Lixboa ao descobrimento da India, mares, & terras do Oriente, na entrada de Iulho, do anno de mil, & quatro centos, & nouenta, & sete. E no mesmo anno em ponto, como diziamos ao princípio d’esta historia, naceo em Nauarra o Padre Francisco Xauier. Porque se entendesse como o tinha Deos predestinado pera levar o Euangelho, & semear a fé naquellas vastissimas regiões, depois de aberto o caminho, & feito o campo per meyo das armas, & comercio dos Portugueses: & que por isso entam o criaua, quando juntamente mouia o coração d’el Rei de Portugal.”³

Apesar destas construídas palavras, a obra de Lucena não representava, em bom rigor, um projecto inteiramente inédito. Pelo facto de nelas colher estreita inspiração, destacam-se as biografias de S. Francisco Xavier escritas pelos padres Manuel Teixeira e Horácio Torsellino. Assim, em 1579, Manuel Teixeira⁴ concluiu o manuscrito em português que, em 1583, foi traduzido para italiano e, numa tradução castelhana de 1585, viria a receber o título de *Vida del bienaventurado Padre Francisco Javier, Religioso de la Compañía de Jesus*. Contudo, por indicação do Geral Aquaviva, o manuscrito não chegou a passar pelos prelos, dando lugar, em 1594, a uma outra biografia, da autoria de Torsellino⁵, que ficaria na história como sendo a primeira obra impressa exclusivamente dedicada à vida e obra de S. Francisco Xavier⁶.

JOÃO DE LUCENA: UMA BIOGRAFIA INEXISTENTE

“Nam he muito, o que acho escrito deste Padre, de quem se falla com grandes encómios”⁷. Lamentava-se assim António Franco da falta de elementos que alimentassem uma biografia digna de um autor como Lucena. Provavelmente por não ter estado associado a factos extraordinários da história nacional, pouco se sabe sobre a vida e trabalhos de

João de Lucena, se bem que seja longa a lista dos que, do século XVII à contemporaneidade, teceram elogios aos seus escritos.

Natural de Trancoso e de origem fidalga, filho de Manuel de Lucena e D. Isabel Nogueira Saraiva, entronca provavelmente na linhagem do ilustre tradutor das obras de Cícero, Vasco de Lucena. A cronologia da sua vida antes de professar afigura-se algo incerta. Com base na análise de um sermão e nos obituários de S. Roque, Francisco Rodrigues fixou como data de nascimento o dia 27 de Dezembro de 1549⁸. Em 1565 ingressou na Companhia de Jesus, no colégio de Coimbra, contando então, esclarece o Padre António Franco⁹, apenas 15 anos, elemento que durante bastante tempo fixou a data do seu nascimento no ano de 1550¹⁰.

Estudou Teologia e Filosofia chegando a “ler” a segunda disciplina na Universidade de Évora. Em 1577, parte para Roma onde completou os estudos em Teologia e foi ordenado. Regressou a Portugal em 1581, recolhendo-se em Lisboa na igreja de S. Roque assumindo com elevados dotes a arte da oratória sagrada. Dessas qualidades dá-nos notícia António Franco:

“Em todas as cidades, onde pregou foi ouvido com admiração, aplauso, e fruto dos ouvintes [...]. Era ouvido com tanto gosto, que ouve occasiam, em que todo o auditório levantou a voz, que continuasse a pregação, a tempo, que parecia acabar.”¹¹

A função didáctica e moral com que durante mais de 20 anos exerceu o ministério da pregação são, de uma forma que importa cruzar com a prioridade dos dominicanos naquele domínio, salientados também na representação biográfica de Lucena. Exorna-se tanto a eficácia como o carácter edificante dos seus sermões, salientando-se mesmo o caso de um que, significativamente, mobilizou sentimentos e atenuou ódios, como se vê neste caso:

“Quatro homens nobres entre si grandes inimigos, ouvindoo huma vês pregar, em prezença do auditório se fizeram logo amigos. Succedeo, que hum soldado, que ouvira esta pregação, e a ouvera as maons escrita, a leo diante de dous fidalgos, em quem por brio avia ódios mui radicados, foi tal o abalo, que nelles fês esta lição, que ambos deixaram seus ódios.”¹²

Apesar destes elogios, os seus sermões não passaram pelos prelos¹³, circunstância que permite

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

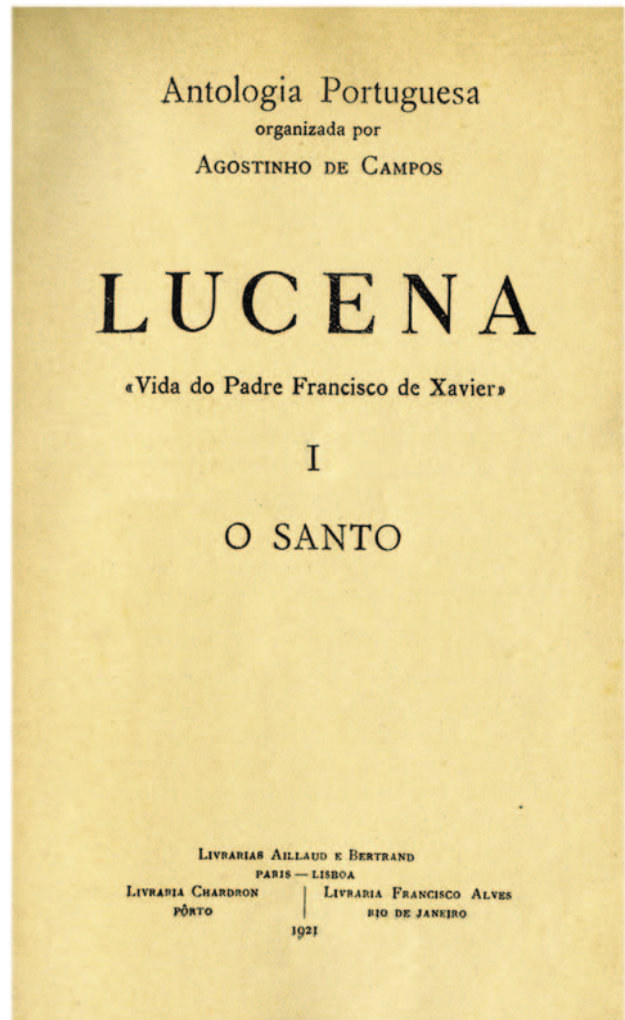
adivinhar que na sua maioria os textos são ricos em estilo, eloquência e exemplos piedosos, mas menos relevantes para o contexto político da época, como aliás deixa perceber o comentário de Francisco Rodrigues acerca da qualidades oratórias do pregador:

“A linguagem sai-lhe genuinamente portuguesa, com o sabor e recorte clássico do século XVI, suave, rica e variada. O assunto sabe-o desenvolver com limpidez e calma. [...] É no discurso sentencioso, delicado nos pensamentos, elevado na doutrina e dirige toda a exposição a comover as almas e movê-las à virtude, e acende-se para esse efeito, de quando em quando, com maior viveza e calor a sua palavra eloquente.”¹⁴

Todavia, tudo indica que só aparentemente o discurso político esteve ausente do sermão de Lucena. Além da simpatia que, como veremos, deixa claramente transparecer pela casa de Bragança, acompanhando outros padres da Companhia, terá tecido com alguma liberdade críticas à governação filipina, justificando-se desta forma a circunstância de, em 1594, juntamente como padre Francisco Cardoso, ter sido proibido de pregar na Capela Real por pressão da corte madrilena junto do Provincial jesuíta¹⁵. Por fim, depois de prolongada doença, João de Lucena viria a morrer a 2 de Outubro de 1600, contando então 51 anos de idade.

A HISTÓRIA DA VIDA DO PADRE FRANCISCO XAVIER

Não são também abundantes os elementos disponíveis que informem acerca da cronologia da obra que João Lucena consagrou à “história” de S. Francisco Xavier. Seguindo Schurhammer¹⁶ na curta biografia dedicada a Lucena, o autor esclarece que a sua memória xavieriana foi encomendada em 1595 e terminada em 1599. A primeira data parece deduzir-se, por um lado, do facto de 1594 marcar o fim da sua actividade como pregador, por outro, da utilização que Lucena faz da *Vida de S. Francisco Xavier* escrita por Torsellino e publicada em 1594 e 1596; já a do termo infere-se das datas das licenças que, apenas por erro tipográfico, foram datadas de 1600, ano de edição. Uma primeira referência que se colhe no interior da obra revela-se importante para reforçar aquele limite cronológico inferior: no final do Livro II, as alusões a Matias de Albuquerque, vice-rei da Índia entre 1591 e 1597, e à



João de Lucena, “Vida do Padre Francisco de Xavier”, edição de Agostinho de Campos, 1921.

acção de André Furtado de Mendonça contra o rajá de Jafanapão, se bem que suprimindo a violência do episódio¹⁷, revelam que a obra começou a ser escrita depois de 1591¹⁸. Outros dados, convocados mais como recurso retórico do que perseguindo estratégias historiográficas, visando afastar o elemento “irreal”, colhem-se no decurso texto. Assim, no Capítulo 21 do Livro V: “Estando, como estou, escrevendo isto no ano de 1597, a dous do mês de Dezembro, que é o mesmo dia em o qual Deus nos levou, desta Sua Companhia da terra para a do Céu, a bentíssima alma do P. Francisco”¹⁹. Já no segundo capítulo do último Livro pode ler-se uma indicação situando a redacção no dia 21 de Maio de 1598²⁰.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA



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

Lucena foi, segundo esclarece, incumbido de redigir uma “vida” de S. Francisco Xavier que, como o próprio título e estrutura da obra deixam perceber, integrasse os sucessos da Companhia de Jesus na conquista espiritual dos territórios asiáticos, demonstrando simultaneamente a superioridade dos conhecimentos que os padres jesuítas tinham da geografia, política e culturas daquelas paragens:

“Este foy o Padre Mestre Francisco Xauier, hum dos dez companheiros de nosso P. Inácio de Loyola, & primeiro Prouincial desta minima Companhia de Jesus no Oriente, a quem se deue, depois da diuina graça, tudo o que nas mesmas partes he feito per ella, na conuersam dos infieis, doutrina, & boa criação da nova Christandade. Pola qual rezam à vida, & obras daquelle grande seruo do Senhor era também deuido assi o título, como a principal parte desta história, de que nõs aceitamos per obediência, o trabalho, porque outros colhessem o fruyto.”²¹

Apesar de, rigorosamente, estarmos perante uma hagiografia, a *História da Vida do Padre Francisco de Xavier* é também uma crónica que, representando um quadro de dilatação da Fé entendida como prolongamento necessário da expansão portuguesa, oferece um retrato dos missionários e respectivos *exempla* como sendo um claro indício a atestar o “destino português” e, concomitantemente, da própria Companhia de Jesus, destacando-se aqui, no plano simbólico, o facto de ter sido esta a primeira obra que a Companhia promoveu em língua portuguesa. Paralelamente, como o atestam as cartas e crónicas jesuíticas dos séculos XVI e XVII, esta obra de Lucena inscreve-se nesse grande esforço levado a cabo pelos inicianos no sentido de se afirmarem pela cronística e pela historiografia, sustentando que provinha de um “plano divino” a sua prioridade na evangelização dos territórios asiáticos. Como ilustrativo desta estratégia, recorde-se o conhecido *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus*, do padre Francisco de Sousa, obra em que, convocando a autoridade de um cronista trinitário, frei João de Figueiroa, se procura ilustrar através das premonições daquele que tem sido apresentado como primeiro mártir da missões, frei Pedro da Covilhã, morto na

Índia em 7 de Julho de 1498, o papel fundamental que haveria de caber à Companhia de Jesus²².

Primeiro religioso a entrar na Índia, onde morreu de forma violenta, a legenda de Pedro da Covilhã revela-se ainda fundamental por recuperar a noção de martírio tão em voga durante os primeiros séculos do cristianismo. Com as viagens das descobertas e expansão ibéricas, gerando esse agitado labor de religiosos ocidentais na “conquista das almas”, desenhasse um novo modelo de santidade em que a dimensão do martírio, seja pela morte violenta, seja pela morte inscrita num contexto de múltiplos esforços e trabalhos de evangelização, é característica fundamental dos religiosos que se empenharam nos espaços da expansão portuguesa. Esta dimensão de martírio chega mesmo a frequentar o vocabulário epistolar de Francisco Xavier, como se ilustra em passagem de uma carta sua remetida ao padre Simão Rodrigues, escrita em Cochim a 2 de Fevereiro de 1549:

“*Creo que aquellas islas del Moro han de engendrar muchos mártires de la Compañía, de manera que en adelante se han llamar no islas del Moro, sino de los mártires. Así que los de la Compañía que desean dar su vida por Jesucristo, anímense y alegrense, pues tienen ya preparado el seminário de los mártiros, donde satisfacer sus ansias.*”²³

A valorização desta forma de ascese pelo martírio invade igualmente a economia retórica da obra de João de Lucena. É o que se encontra, entre outros exemplos textuais, no relato da decisão de Inácio de Loyola em colocar-se ao serviço do Papa “pera segundo sua Apostolica disposiçam se empregarem até a morte no serviço da Igreja Catholica”²⁴. Retórica que se pode também recuperar ainda com mais nitidez na empolgada narrativa do martírio de um convertido em Ceilão:

“Na ilha de Ceilam apareceram logo flores, nam somente de christandade, mas de nouo martyrio. Ca per industria, & santa persuasam de hum Português, que ali negociaua, tratou o filho mais velho do Rey de se fazer Christam, soubeo o pay, matou por isso, recebo o igualmente ditoso, & valeroso mãcebo o bautismo do sangue com o memso prazer, & aluoroço, com ã pretédia o da agoa. Entêdê doo assi o Português, ã em vida o insinaua, como a cathecumeno, hõrouo, & sepultouo na morte como a martyr; seruindose Deos nosso Senhor de approuar, & autorizar com

S. Francisco Xavier, in João de Lucena, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*, 1.ª ed., 1600.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

milagrosos sinais a fé de ambos os dous: a do discípulo em morrer pólo que ouuira ao mestre, a do mestre em celebrar o martyrio do discípulo. Apareceo sobre asepultura hũa fermosa cruz do tamanho della, aberta, & formada na memsma terra como se a lauraram per toda a arte. Foy vista do pouo com espanto geral, & grande magoa dos Mouros, & algũs Gentios mais obstinados; os quais nem podendo ter os olhos em tanta luz, a gram pressa cobriam, & entupiram de terra o glorioso sinal; mas logo tornou a brotar sobre ella, como se os sagrados ossos quebrantados, & enterrados pola cruz, foram viuas raízes da mesma cruz; como, se o santo corpo dissera triunfando, Podestesme tirar a vida temporal, mas nam a cruz fonte da eterna; como se a vozes mais altas, & suaves, que as de Abel, bradara nam pola vingança de seus matadores, mas polo perdam, & saluaçam de todos, o qual está na santa cruz.”²⁵

Além da valoração do martírio, este longo excerto é significativamente importante por revelar, já uma estratégia verticalista de conversão, pelo topo da pirâmide social, já a forma como a economia textual de Lucena pretende mobilizar, em plena e articulada conjunção de esforços, o elemento religioso e o comercial, assinalando no espaço cronístico uma estreita relação entre as movimentações evangelizadoras e as dinâmicas dos escambos mercantis. Recorde-se que aquele importante segmento social de comerciantes portugueses em circulação pelo mundo asiático nem sempre alimentava grande simpatia pelo discurso moralizante dos que perseguiram a conquista das almas, como o permitem adivinhar as circunstâncias de relativo desinteresse quanto à morte de Xavier em Sanchoão, às portas do grande Império do Meio²⁶.

Ultrapassando o que possa haver de retórico no panegírico da figura de S. Francisco Xavier, encontra-se também em Lucena uma dimensão que se diria – passe o anacronismo – “nacionalista”, levando mesmo José Feliciano de Castilho a afirmar: “Ao passo que, em todos os capítulos, celebra a nação portuguesa, não lhe escapa em toda a obra uma única phrase por Castella”²⁷. Apesar de ter sido iniciada já em pleno reinado de Filipe II, a obra é dedicada a D. Catarina de Bragança nos seguintes termos:

“As rezões, que eu tenho përa offerecer a V. A. os fruytos de meus estudos, sam tam sabidas, que

me desobrigam de a dar deste atrevimento. Porque por parte da nossa minima Companhia, demais della ser própria herança, que V. A. ouue dos Reis dom Ioam, dom Sebastiam, dom Anrique, tios, & sobrinho de Vossa Alteza; V. A. com as grandes m.m. que continuamente lhe faz, a tem feito toda sua: e quanto ao meu particular, só há em que por os olhos no em q̄ V. A., & os excellentissimos Duques Senhores desta casa em mĩ fizeram, e poseram.”²⁸

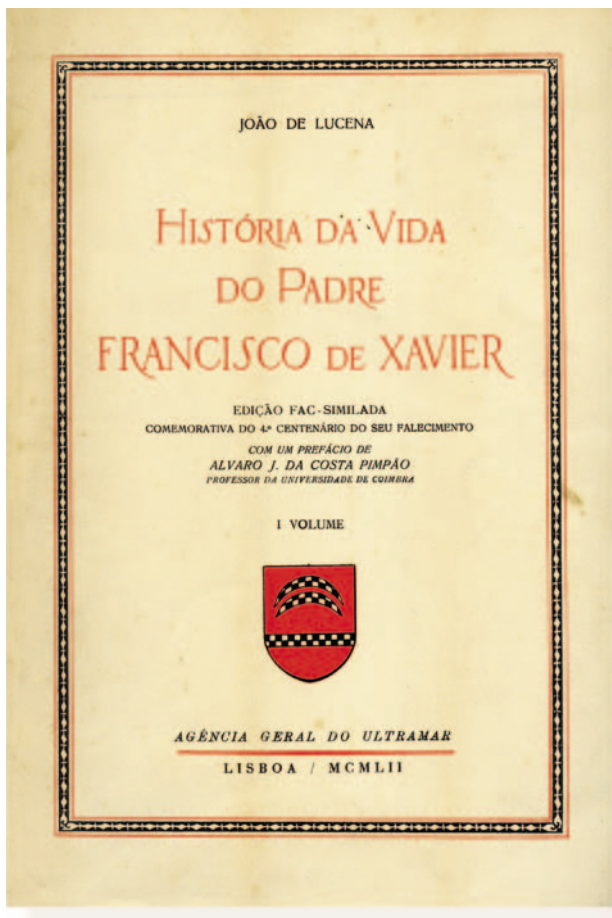
Ainda que no texto não se encontre qualquer crítica à governação Filipina, descobrem-se significativas referências louvando personalidades pertencentes aos Bragança. Refira-se, com contornos de verdadeiro D. Constantino de Bragança a polémica que girava em torno de um dente de bugio venerado por populações autóctones, esclarecendo Lucena que o desfecho permitia ver que “que nam tinha o animo menos real que o sangue”²⁹. Já no penúltimo Livro da obra, desta vez servindo-se da pena de Alexandre Valignano, dá ênfase aos sucessos da cristandade no Oriente, atestando que, para além da intervenção divina tudo era devido

“á santa memoria dos gloriosos Reis dom Ioam o III. & dona Catherina, sua molher, que governando seus reynos cõ tanto zelo, & prouidencia, deram principio á extirpaçam das antigas desordês, reformando, & ajudando ainda as mesmas religiões, & pondo, & deixãdo seus vassallos n’uma noua forma de vida, & costumes verdadeiramente christãos.”³⁰

Sendo conhecidas as ligações da família de Lucena à casa de Bragança – bastando recordar que seu pai foi ouvidor de Barcelos e criado dos duques de Bragança D. Teodósio e D. João, e que Afonso de Lucena, seu irmão, para além de secretário de D. Catarina, foi um dos juristas conimbricenses responsáveis pelas conhecidas *Alegações de Direito* (1580) – não é de estranhar esta defesa daqueles que contribuíram para a Restauração cerca de 40 anos mais tarde.

Mais importante ainda do que aquele discurso, veladamente pró-restauracionista é a apresentação de S. Francisco Xavier como principal actor no patrocínio da expansão de um império português cristão, situação desaguando ora numa identificação simbólica geradora de uma “nacionalidade” portuguesa, ora na ideia de uma estreita comunicação entre a missão da

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



João de Lucena, "História da Vida do Padre Francisco de Xavier", edição fac-similada de 1952.

Companhia de Jesus no Oriente e a expansão do império português através da conversão dos "gentios". Fixando uma espécie de plano divino para a conversão dos espaços asiáticos, recorde-se a já assinalada associação entre o nascimento de Xavier e a partida da armada de Vasco da Gama, ligação que mais tarde a imagética parenética se encarregaria de levar bem mais longe, chegando mesmo, como na retórica sermonária de Jerónimo Ribeiro, a explicar a própria existência da Companhia pela obrigação de desenvolver os esforços evangelizadores de Xavier, personagem certamente detentora de atributos divinos com o "mostrão o império dos mares, que adoçou"³¹. Durante a conjuntura da Restauração, desde 1640, foram inúmeros os pregadores que, perseguindo estratégias políticas identitárias, mobilizaram para a nova aclamação patrocínios ou especiais protecções de santos ou religiosos referenciais, gerando dessa forma devoções

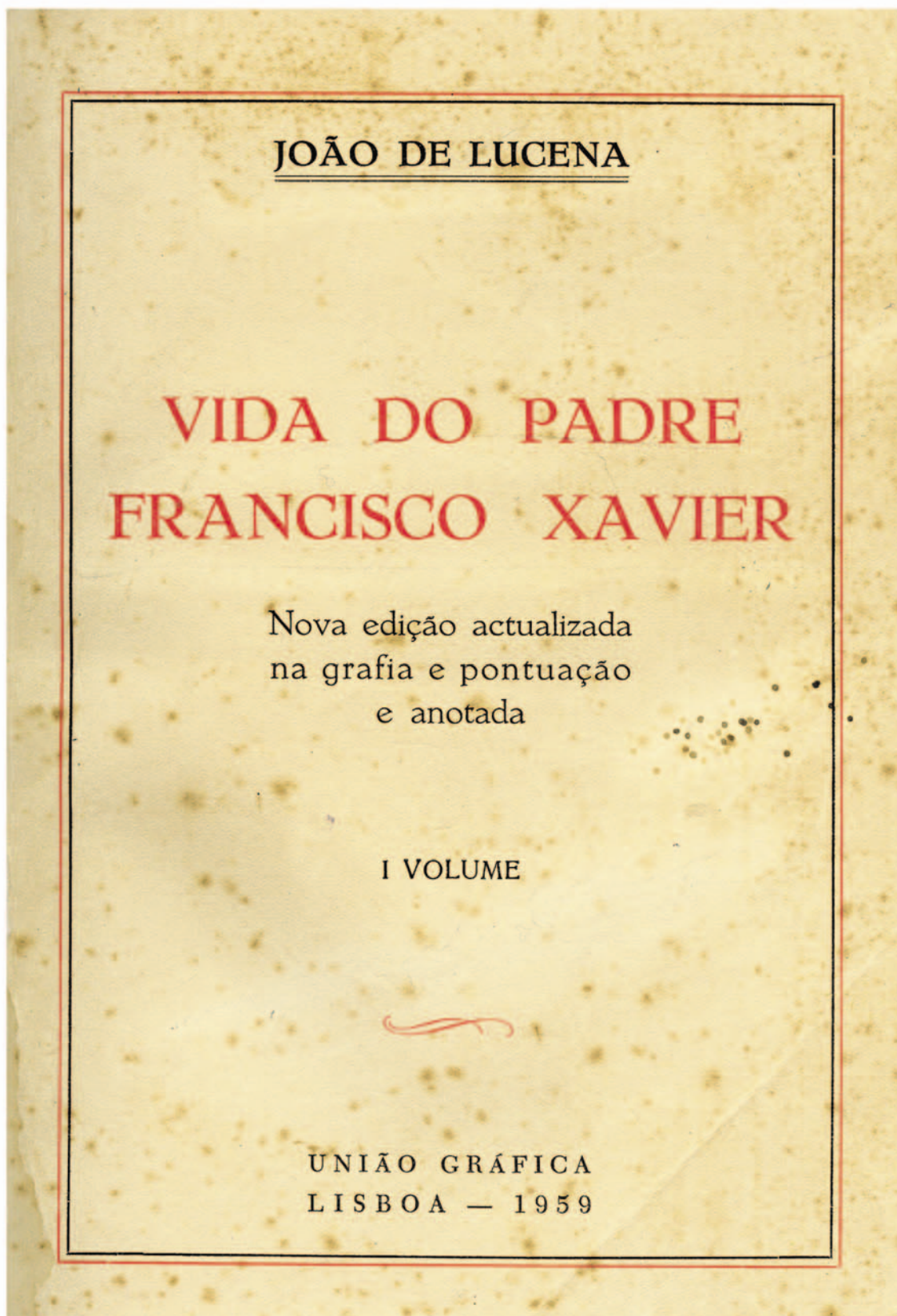
políticas cujos ecos, em muitos casos, ainda hoje se fazem sentir. Também S. Francisco Xavier, através daquela estratégia de associação cronológica, destacando o facto da aclamação ter ocorrido, em Lisboa e em Vila Viçosa, na véspera e no dia do seu nascimento, não escapou a esse discurso parenético³².

Em 1614, referindo-se ao esforço da Companhia, no sentido de favorecer o registo escrito dos seus sucessos missionários na Ásia, Sebastião Gonçalves esclarece o edifício filológico da história da vida de S. Francisco Xavier, situando os seus alicerces na obra do padre Manuel Teixeira:

"Muito devemos ao muito reverendo em Christo Padre Everardo Mercuriano, quarto Geral da nossa Companhia, o qual mandando por visitador destas partes, no anno de 1574, ao reverendo Padre Alexandre Valignano, lhe encomendou encarecidamente fizesse a devida diligencia sobre as cousas da nossa Companhia, o que elle fez com todo o cuidado, tomando as informações dos Padres Anrique Anriques e Francisco Peres, que comunicarão com o B. P. Francisco. Das quaes o P. Manoel Teixeira, junta a noticia que tinha (por alcançar ainda ao B. P. Francisco), fez dous tratados, hum té o anno de cinquenta e dous, e outro té o de setenta e quatro, os quaes forão enviados ao muito reverendo em Christo P. Cláudio Aquaviva, 5º Geral da Companhia de Jesus.

Destes tratados se ajudou o P. João Petro Mafeo, o P. Horácio Torsellino, o P. João de Lucena, todos de nossa Companhia. [...] Ultimamente o P. João de Lucena, ajuntando ao que já andava impresso muitas coisas, escreveo com grande erudiçam hum grande tomo, que muito mor luz que os passados."³³

A Manuel Teixeira se deve, assim, o que de fundamental Torsellino e Lucena escreveram sobre S. Francisco Xavier. Se o pregador de Trancoso a ele se não refere explicitamente, isso não significa a inexistência de uma estreita inspiração, visto que, em regra, apenas cita os autores que lhe serviram de fonte quando, em absoluto, tem necessidade de apresentar um argumento de autoridade. É o que acontece, por exemplo, com as alusões que faz de escritos de Pedro Maffei, em nota marginal³⁴, Pedro de Ribadeneyra³⁵, autor de uma *Vida do P. Inácio de Loyola*, e Alessandro Valignano. No entanto, Lucena não se limitou a colher



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

desse e doutros antecessores³⁶ os elementos que informam a sua *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*. Outro sim, juntou “ao que já andava impresso muitas coisas”³⁷, salientando o padre Francisco de Sousa tratar-se de “algumas cartas particulares, & dos processos tirados para a canonização de S. Francisco Xavier”³⁸, ou seja, outras fontes cuja circulação era certamente diminuta por se encontrarem na forma manuscrita. As inquirições feitas na Índia em 1556 forneceram-lhe certamente elementos importantes, muito embora, com o fim de enaltecer o santo, refira que

“posto que sejam a maior, & melhor parte do nos diremos, nam sam do que fez o Padre Mestre Francisco, senam o menos.”³⁹.

Do próprio Xavier terá colhido informações de um total redondo de 32 cartas⁴⁰. São, de facto, várias as referências a cartas ou testemunhos orais que alimentam as estratégias historiográficas de Lucena. Se, por vezes, a fonte é referenciada de forma clara, em outras ocasiões surgem expressões vagas como, por exemplo, “cartas & infomações que temos”⁴¹, ou “hum homem Portuguez; a quem por se achar presēte [no Japão], ao que se referia, e por sua muita idade quãdo nõ lo conta”⁴². Neste último caso refere-se, provavelmente, a Fernão Mendes Pinto, cuja obra embora impressa em 1614 estava já concluída antes do fim de 1583, ano em que morreu o autor da *Peregrinação*. Por isso, com excessivo zelo de erudição – apoiando-se não raras vezes no bibliógrafo francês Ferdinand Denis⁴³ e no célebre *Dicionário* de Inocêncio Francisco da Silva⁴⁴ – José Feliciano de Castilho⁴⁵ compulsou as obras de Mendes Pinto e de Lucena, encontrando não só grande semelhança entre os títulos de alguns capítulos, como assinalável proximidade entre várias passagens nas duas obras, se bem que no segundo enriquecidas pela notável eloquência do estilo clássico.

AS EDIÇÕES DA *HISTÓRIA*

Tanto pelo seu valor literário, como pela sua riqueza enquanto documento hagiográfico fundamental na organização da legenda de S. Francisco Xavier – ainda que, como se referiu, mobilizadora dos trabalhos de Teixeira e Torsellino –, a obra de João de Lucena conheceu várias edições e alimentou algumas

antologias. Apoiando estratégias com vista à beatificação e canonização de Francisco Xavier, assinalam-se várias traduções: em italiano, por Ludonico Mansoni, em 1613⁴⁶ e em espanhol pela mão de Alonso de Sandoval, em 1619⁴⁷. Manuel Severim de Faria, no seu discurso segundo, louva os méritos de João de Barros, frei Luís de Sousa e João de Lucena, de cuja obra afirma “traduzirão os Italianos, Franceses, e Castelhanos, em suas línguas, e também anda já na Latina”⁴⁸. Contudo, não se encontra qualquer notícia de ter havido tradução integral nas línguas francesa ou latina, sendo de admitir alguma confusão, por parte de Severim de Faria, entre a obra de Lucena e a de Torsellino, esta sim escrita originalmente em latim. Provavelmente, dada a grande proximidade na estrutura das duas obras, o exagero de Severim de Faria poderá dever-se ao facto de ter contactado com uma das várias edições de Torsellino (1607, 1610, 1614, 1616).

A primeira edição da *História da Vida do Padre Francisco de Xavier* veio a público em 1600, num único volume, saindo dos prelos de Pedro Craesbeeck. Em 1788, sob a orientação de Bento José de Souza Farinha, foi publicada segunda edição em quatro volumes, sendo impressa na tipografia de António Gomes. Sublinhe-se que o título desta reedição se adaptou à circunstância de S. Francisco Xavier estar já canonizado: *História da Vida do Padre São Francisco Xavier*. Nesta segunda edição foram suprimidas, para além de uma estampa e uma “taboada das principaes cousas desta historia”, as referências clássicas ou bíblicas que, com a função de estimular a imaginação do leitor, acompanhavam, nas margens, o texto da edição estampada ainda em vida de João de Lucena, elementos que só viriam novamente a público com a edição fac-similada prefaciada por Costa Pimpão, em 1952, inserida nas comemorações do quarto centenário da morte de S. Francisco Xavier. Ainda nos finais do século XIX, em edição não datada, José Silvestre Ribeiro e José Feliciano de Castilho trouxeram a público, em dois volumes, uma antologia seguida de uma análise crítica⁴⁹, prestando excessiva atenção, não sem algum anacronismo, ora à análise sintáctica e estilística da obra, ora à demonstração de um eventual plágio⁵⁰ de Lucena relativamente a obras que utilizou como fonte.

A seguir, em 1921, pela mão de Agostinho de Campos, também sob a forma de antologia, o texto de Lucena é novamente oferecido ao público, desta vez a partir da segunda edição, descobrindo-se um estudo introdutório muito orientado no sentido de oferecer

João de Lucena, “Vida do Padre Francisco Xavier”, vol. I, edição de 1959.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

uma reacção por vezes crítica ao texto de Castilho para o segundo volume da famosa *Livraria Clássica*, publicada em Paris nos finais do século XIX. Em 1959 e 1960, embora desconhecendo-se o nome do seu responsável, é novamente publicado o texto integral de João de Lucena em dois volumes, numa versão modernizada e anotada que mereceria mesmo algumas críticas de Schurhammer pela tradução deficiente de alguns topónimos⁵¹. Finalmente, já em 1989, integrando a colecção “Biblioteca da Expansão Portuguesa”, sob a direcção e com um comentário final de Luís Albuquerque, com texto modernizado por Maria da Graça Perdigão, foi oferecida à estampa a última edição da *História da Vida do Padre Francisco Xavier*. Apesar destas edições, não estaria de todo desajustado o comentário de José Agostinho de Macedo quando afirma: “Se os Francezes tivessem feito aquelle livro, teria mais edições do que uma folhinha, ou de porta ou de algibeira, e há quasi trezentos annos tem tido duas em Portugal”⁵².

A ENCERRAR

Na esteira de memórias anteriores, podemos entender as notícias, eventos e exemplos edificantes da vida e obra religiosas de S. Francisco Xavier compilados por João de Lucena como uma constelação coerente de esforços que apontam para um objectivo maior: a “conquista espiritual” do Império do Meio, emergindo das dificuldades de um debate teológico com os bonzos do reino Yamaguchi, altura em que o Apóstolo do Oriente foi confrontado com um argumento último, sugerido já na representação organizada por Fernão Mendes Pinto:

“como da china lhe vierão aquellas leys [...] e que havia seiscentos annos que tinhaõ aprovadas por boas, se não desdiriaõ por nenhum caso se não quando soubessem que elle convencera os Chins com as próprias razoes com que a elles lhes fizera confessar ser esta ley boa e verdadeira.”⁵³

Deste modo, numa economia textual situada entre o género hagiográfico e a crónica, Lucena transforma aquele interesse de Xavier pelo território chinês num elaborado projecto jesuíta que é visto como um prolongamento dos planos também evangelizadores da expansão portuguesa na Ásia. Repare-se que se a origem navarra de Francisco Xavier se dilui progressivamente em benefício de uma “nacionalidade lusa”, também aquele grande projecto evangelizador, como é sugerido pelo apoio do vice-rei D. Afonso de Noronha à embaixada de Diogo Pereira, agita-se fundamentalmente como um projecto português. Por isso, as dificuldades sentidas por Xavier nos seus derradeiros anos de vida face aos obstáculos colocados pelo capitão de Malaca, D. Álvaro de Ataíde, ao envio de uma “embaixada” também religiosa ao império chinês, o que podia colidir com certos interesses paralelos aos da coroa⁵⁴. Seja como for, batendo-se por esse programa de converter o grande Império do Meio – encerramento maior da sua movimentação religiosa oriental – Francisco Xavier haveria de encontrar a morte em Sanchoão, episódio síntese da sua vida, espécie de martírio depois gerando a invenção do seu corpo incorrupto e santo multiplicando-se em milagres e santuários fundamentais na produção da figura de um patronato exemplar das missões católicas no Oriente.

Perseguindo estratégias historiográficas sustentadas na epistolografia jesuíta, na autoridade da tradição cronística e nas colecções documentais de S. Roque, Lucena procurou fixar uma narrativa o mais próxima possível da “realidade”. Consolidava-se dessa forma um caminho já iniciado para a beatificação e canonização de Xavier, mas, acima de tudo, reagia-se aos esforços que as ordens mendicantes faziam para penetrarem na China e no Japão, afirmando-se, por um lado, a prioridade e originalidade do projecto jesuíta na evangelização e, por outro, a superioridade tanto do seu conhecimento e domínio de culturas asiáticas quanto da qualidade do seu debate teológico. **RC**

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

NOTAS

- 1 Cf. Ivo Carneiro de Sousa, “Entre Etnocentrismo e Apologética. Discutindo a Historiografia Religiosa de Macau”, in *Administração*, n.º 68, vol. XVIII, 2005, p. 730.
- 2 Desta preocupação dá-nos testemunho Sebastião Gonçalves através da notícia relativa à actuação, em 1574, do Geral Everardo Mercuriano IV e do Visitador Alessandro Valignano. Ver nota 33.
- 3 João de Lucena, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Jesus*. Reprodução fac-similada com prefácio de Álvaro J. da Costa Pimpão, vol. I, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1952, pp. 26-27.
- 4 Natural de Bragança, nasceu em 1536. Em 1551 entrou para a Companhia de Jesus, sendo ordenado na Índia em 1560, onde, entre 1569 e 1572, foi reitor do colégio de Cochim e, entre 1573 e 1574, vice-provincial. Morreu em Goa a 19 de Março de 1590.
- 5 Horácio Torsellino nasceu em Roma em 1544. Entrou para a Companhia de Jesus em 1562. Morreu a 6 de Abril de 1599.
- 6 Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, vol. III, Pamplona, Gobierno de Navarra/Compañía de Jesus/Arzobispado de Pamplona, 1992, pp. 594-596; P. Manuel Teixeira, *Vida del bienaventurado Padre Francisco Javier, Religioso de la Compañía de Jesus*. Edición preparada por el P. Ramon Gaviña, S. I., Bilbao, Editorial El Siglo de las Misiones, 1951; Horatii Tursellini, *De Vita Francisci Xaverii*, Romae, Typographia Aloysij Zannetti, 1596. A edição de 1596 trata-se, em bom rigor, de uma segunda edição destinada não só a corrigir os muitos erros tipográficos da primeira, como a integrar nova documentação que entretanto havia chegado às mãos do autor (cf. Georg Schurhammer, *op. cit.*, p. 602).
- 7 António Franco, *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra em Portugal*, Tomo I, Évora, na Officina da Universidade, 1719, p. 784.
- 8 Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência em Portugal*, tomo 2, vol. 1, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1938, p. 484, nota 2.
- 9 António Franco, *op. cit.*, p. 784.
- 10 Agostinho de Campos, “Introdução”, in João de Lucena, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier...*, vol. I, Lisboa, Aillaud e Bertrand, 1921, p. IX; Álvaro J. da Costa Pimpão, “Prefácio”, in João de Lucena, *op. cit.*, vol. I, pp. VII-VIII.
- 11 António Franco, *op. cit.*, pp. 784-785.
- 12 António Franco, *op. cit.*, p. 785.
- 13 Francisco Rodrigues identificou, na forma manuscrita, embora sem esclarecer se se trata de autógrafos de Lucena os seguintes títulos: *Sermão da Ceia do Senhor* (dois textos), *Sermão da Dominga*, *Oitava de Santiago*, *Sermão de S. João Evangelista* (pregado em 1594, único acerca do qual se conhece a cronologia) *Sermão do Juízo Final* (Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência em Portugal*, tomo 2, vol. 1., p. 481, nota 2).
- 14 Francisco Rodrigues, *op. cit.*, tomo 2, vol. I, pp. 481-482.
- 15 Francisco Rodrigues, *op. cit.*, tomo 2, vol. II, p. 441.
- 16 Georg Schurhammer, *op. cit.*, p. 605.
- 17 André Furtado de Mendonça, depois de submeter o reino à soberania portuguesa, degolou largas centenas de muçulmanos, situação que não foi vista com bons olhos pelo vice-rei que acabou por lhe retirar o comando da armada.
- 18 João de Lucena, *op. cit.*, vol. I, p. 150.
- 19 *Ibidem*, p. 352.
- 20 *Ibidem*, vol. II, p. 677.
- 21 *Ibidem*, vol. I, pp. 3-4.
- 22 “O claríssimo Martyr de Christo Fr. Pedro da Covilhã, Portuguez, Prior do Convento de Lisboa, que no descobrimento da Índia foy companheyro, e confessor de Vasco da Gama no anno de mil e quatrocentos e noventa e sete, foy o primeyro que de pois do Apostolo São Thomè celebrou o sacrificio da Missa naquella remotíssima Região Oriental, e nella pregou o Euangelho de Christo, e derramou o sangue em tistimunho da doutrina Euangellica, e quando os gentios o assetavão rompeo nestas palavras aos sete de Julho do anno de mil quatrocentos noventa e oyto. Brevemente se levantará na Igreja de Deos huma Religião de Clérigos de bayxo do nome Jesu, e hum dos seus primeiros Padres levado por divino instinto penetrará até a mais remota região da Índia Oriental, e com as suas pregações a converterá à Fè Catholica” (Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus*. Introdução e revisão de Mendes Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1978, p. 427).
- 23 “Al Padre Simón Rodrigues, Portugal. Cochín 2 de febrero 1549”, in *Cartas y Escritos de San Francisco Javier*, Madrid, La Editorial Católica, 1968, p. 301.
- Os episódios de perseguição aos cristãos no Japão, iniciados em 1587, que culminariam, em 1614, na ordem de expulsão dos missionários gerariam uma apreciável coleção de relações de mártírios que, na forma manuscrita ou impressa, se destinavam à circulação quer no meio religioso quer no universo social secular, alimentando desta forma devoções e novas formas de piedade cristã.
- A valorização teológica do mártirio assume tal importância nesta época que António Vieira, no *Sermão da Bulla da Santa Cruzada*, chega mesmo colocá-lo no mesmo patamar do baptismo: “Entre todos os Sacramentos só o Baptismo, & o Martyrio (que também he Baptismo) de tal modo purificação a alma, & a absorvem de toda a culpa, & pena, que no mesmo pto ao Martyr por meyo do sangue próprio, & ao Baptizado por meyo da agua Baptismal se lhes abrem as portas do Ceo, & se lhes franquea a vista de Deos.” (Pe. António Vieira, *Sermoens*, I.ª Parte, Lisboa, na Off. de Ioam da Costa, 1679, cl. 1021).
- 24 João de Lucena, *op. cit.*, p. 21.
- 25 *Ibidem*, pp. 127-128.
- 26 Cf. Rui Manuel Loureiro, “Origens do Projecto Jesuíta de Conquista Espiritual da China (1549-1552)”, in Jorge M. dos Santos Alves (coord.), *Portugal e a China. Conferências no III Curso Livre de História das Relações entre Portugal e a China (Séculos XVI-XIX)*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000, p. 144; Ivo Carneiro de Sousa, *op. cit.*, pp. 729-731.
- 27 José Silvestre Ribeiro, *Padre João de Lucena: excerptos seguidos de uma notícia sobre sua vida e obras... e outra memoria suplementar sobre os mesmos assumptos por José Feliciano de Castilho e Noronha*, Rio de Janeiro, Livraria de B. L. Garnier, [1868], vol. 2, p. 112.
- 28 João de Lucena, *op. cit.*, vol. I, p. 2 (não numerada).
- 29 *Ibidem*, p. 148.
- 30 *Ibidem*, vol. II, p. 754.
- 31 *Sermão do Apostolo do Oriente S. Francisco Xavier que pregou no Collegio de S. Antam o P. Mestre Hieronymo Ribeiro da Companhia de Jesus*, Coimbra, na Off. de Joseph Ferreyra, 1686, p. 7. Seguindo as informações de Barbosa Machado e Inocêncio foi feita do mesmo sermão uma edição em 1645. Para além desta, lográmos identificar ainda uma edição de 1667 e outra de 1664, circunstância deixando adivinhar uma circulação considerável.
- 32 “Aos 9 [de Dezembro de 1640] que foi o 2º Domingo do Advento pregou assim mesmo nesta Igreja [do Colégio de Coimbra] o P. Bento de Siqueira pregador do Collegio. E como neste dia se celebrasse aqui a festa de S. Francisco Xavier, por estar empedido o seu próprio dia, e se transferir pèra este que era o de sua oitava. Ponderou o pregador, madura e gravemente (o que também não passarão os mais pregadores em silêncio) quanto se devia atribuir a intercessão de tam grande Santo a merce que Deus fizera a estes Reinos em lhes restituir Rey natural, pois na vespera de seu sagrado dia foi

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

- acclamado e declarado em Lisboa e nesse proprio o foi em Villa Viçosa, aonde pela manham no tempo da missa chegou a nova do que em Lisboa se tinha feito. E na verdade não podemos deixar de reconhecer esta grande mercê como dada por meio do glorioso Apostollo da Índia oriental S. Francisco Xavier porque quem cá na vida foi tam solícito do bem das conquistas deste Reino, de crer hé o fosse no Ceo do bem do próprio Reino alcançandolhe de Deos este favor” (*Demôstraçoens que fez o Collegio da Companhia de Jesu e das Artes da cidade e Universidade de Coimbra pela feliz aclamação do muy Alto e muy poderoso Rey e Senhor nosso natural D. João o 4º de Portugal. Apud João Francisco Marques, A Parenética Portuguesa e a Restauração. 1640-1668*, vol. II, Lisboa, INIC, 1989, pp. 534-535).
- Significativo foi também o sermão que o jesuíta Simão da Cunha pregou em Macau em 15 de Agosto de 1642: “Grande parte deste merecimento tem o glorioso Apostolo da Índia S. Francisco Xauier, pois em seu dia, chegou a noua do que se tinha feito em Lisboa com a sua ajuda, como estava aleuantado, reconhecido, & acclamado por todos por Rey de Portugal sem hauer contradição, & assim a Senhora Dona Luiza de Gusmaõ digníssima Rainha do reyno de Portugal, virando-se pêra o Rey, que ambos estauão na nossa Igreja, ouuidog a missa da festa deste Sancto, disse: Graças a Deos, lououres A Sam Francisco Xauier, que entramos em seu dia nesta Igreja com Excellencia; & agora por merecimentos deste Sancto sahimos della com titulo de Magestade” (*Apud João Francisco Marques, A Parenética Portuguesa e a Restauração...*, p. 135).
- 33 Sebastião Gonçalves, *Primeira parte da Historia dos religiosos da Companhia de Jesus, e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental*. Ed. preparada por J. Wicki, S. J., vol. I: *Vida do B. P. Francisco Xavier e Começo da História da Companhia de Jesus no Oriente*, Coimbra, Atlântida, 1957, pp. 8-10.
- 34 João de Lucena, *op. cit.*, vol. II, p. 476.
- 35 *Ibidem* p. 675.
- 36 Refiram-se, entre outros, como nomes mais sonantes que sustentam a escrita de Lucena, os de Marco Pólo, António Galvão, João de Barros e frei Gaspar da Cruz.
- 37 Sebastião Gonçalves, *op. cit.*
- 38 Pe. Francisco de Sousa, “Prefaçam isagogica com advertências necessárias aos que lerem”, in *Oriente Conquistado a Jesus Cristo...*, p. 12.
- 39 João de Lucena, *op. cit.*, vol. I, p. 5.
- 40 Álvaro J. da Costa Pimpão, “Prefácio”, in João de Lucena, *op. cit.*, vol. I, p. XII, nota 11.
- 41 João de Lucena, *op. cit.*, vol. I p. 130.
- 42 *Ibidem*, vol. II, p. 511.
- 43 José Silvestre Ribeiro, *Padre João de Lucena: excerptos seguidos de uma notícia sobre sua vida e obras...*, vol. 2, p. 139.
- 44 *Ibidem*, p. 146.
- 45 *Ibidem*, pp. 146-173.
- 46 *Vita del B. P. Francesco Xavier della Compagnia di Giesu* l composta dal P. Giovanni di Lucena in língua portuguese; e transportata nell’italiana dal P. Ludonico Mansoni della medesima Compagnia. Roma: per Bartolomeo Zannetti, 1613.
- 47 *Historia dela vida del P. Francisco Xavier y delo que en la Índia Oriental hizieron los demas Religiosos de la Compañia de Jesus* l compuesta en lengua portuguesa por el Padre Juan de Lucena..., traducida en castellano por el P. Alonso de Sandoval... Sevilla, por Francisco de Lyra, 1619.
- 48 Manuel Severim de Faria, “Discurso segundo”, in *Discursos Vários Políticos*. Évora: por Manuel Carvalho, 1624, fl. 81v.
- 49 José Silvestre Ribeiro, *Padre João de Lucena: excerptos seguidos de uma noticia sobre sua vida e obras... e outra memoria suplementar sobre os mesmos assumptos por José Felliciano de Castilho e Noronha*. Rio de Janeiro: Livraria de B. L. Garnier, [1868], 2 vols.
- 50 Refira-se que a noção de plágio não é aplicável a esta época. Durante o período renascentista e barroco são infundáveis os casos de colagem a textos anteriores sem que, por vezes, os seus autores sejam referenciados, não afectando essa situação a credibilidade dos que se socorriam dessa “colheita” noutros textos. Aliás a própria conceptualização de plágio na linguagem jurídica, aspecto importante porquanto o direito substantivo espelha uma realidade social, surge apenas no século XIX, com o positivismo jurídico. Para épocas anteriores, a questão só começa a colocar-se, de forma ainda ténue, no final do século XVII, devendo essas estreitas inspirações ser integradas na categoria de *imitatio*, não raras vezes utilizada como argumento de autoridade. Expressões como “que outros escreveram antes de nós” sobejamente utilizadas por Lucena ao longo da obra, não devem ser entendidas como Castilho o fez.
- 51 Georg Schurhammer, *op. cit.*, p. 605.
- 52 José Agostinho de Macedo, *Os Frades ou Reflexões Philosophicas sobre as Corporações Regulares*. Lisboa, Imp. Régia, 1830, p. 67.
- 53 Fernam Mendez Pinto, *Peregrinaçam*, Porto, Portucalense Editora, 1946, vol. VII, p. 28.
- 54 Sobre as possíveis interpretações da recusa de D. Luís de Ataíde veja-se Rui Manuel Loureiro, *op. cit.*, pp. 135-139.

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 missão 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 Descobrimientos 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: posse 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 cônegos, 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 omoplata 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.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

Entre Xavier e Valignano. A Missão do Padre António Vaz

ANTÓNIO RODRIGUES BAPTISTA*



QUEM ERA ANTÓNIO VAZ

Nasceu em Leiria este dedicado missionário do Oriente. Tendo chegado a Goa em 1548, aqui terminou os estudos ainda no tempo de S. Francisco Xavier. Quando um dia, já noviço, António Vaz olhava mais para as seduções do mundo do que para os anelos da alma, vacilou seriamente na vocação. Mas logo o padre-mestre Francisco (Xavier), reparando nele, fixou-o e lançou-lhe à queima-roupa: “Filho, quereis-nos deixar?”¹

Foi esta a “chicotada” necessária para que António Vaz permanecesse na família de Santo Inácio até ao termo da sua vida, aliás, bastante longa². Não obstante, também com muitas andanças e algumas errâncias à mistura. Vê-lo-emos.

Natural, pois, da velha Estremadura portuguesa, veio a ser António Vaz um dos primeiros padres da Companhia de Jesus e, ademais, o precursor de vários missionários jesuítas que, da sua região, na Ásia Extrema criaram fama: Gabriel de Magalhães, de Pedrógão Grande; João Francisco Cardoso e Manuel de Carvalho, de Porto de Mós; António Henriques Farto, da Vieira de Leiria; e António Oliveiros Henriques, da Charneca (hoje, Vilar dos Prazeres) de Ourém.

Sendo cristão-novo por uma das partes, Vaz deve ter nascido por volta de 1523, pois esta é, conforme nos parece, a data mais fidedigna apontada, por exemplo, no testemunho do Pe. Francisco Cabral, que bastante conviveu com o Pe. Vaz em Goa.

António Vaz aportou à Índia a 9 de Outubro de 1548, na nau *Galega* onde viajaram também os conhecidos missionários da Índia e do Japão, António Gomes, doutor em Teologia que veio a ser o novo reitor, Francisco Gonçalves e Luís Fróis³. O Pe. Xavier viria encontrá-los no Colégio de S. Paulo em 13 de Novembro seguinte.

Desta sorte, viria a ser contemporâneo, para além de S. Francisco Xavier, também dos futuros bispos de Macau e do Japão, D. Melchior Carneiro e D. Pedro Martins, e ainda dos irmãos Fernão Mendes Pinto e Álvaro Mendes, estes igualmente irmãos da Companhia

de Jesus no Oriente. Com eles conviveu, colaborou e viajou, desde Ormuz e Baçaim até Goa, Damão e Diu, desde Cochim e Malaca até às Molucas, Bengala e S. Tomé de Meliapor⁴.

Em quase todas estas paragens ocupou António Vaz o cargo de reitor ou superior nos múltiplos centros de missão da Sociedade de Jesus, notabilizando-se sobretudo na pregação e na orientação espiritual, na afabilidade da conversação e ainda em diversas missões de carácter diplomático.

Com algumas incompreensões em situações difíceis, próprias não só da rigidez do clima insalubre, mas principalmente dos usos e costumes locais, com múltiplos interesses à mistura – tudo isto a vida de António Vaz reflecte à saciedade, com suas dúvidas, peripécias e até suspeições por parte designadamente dos seus confrades.

Contrariando um pouco as informações transmitidas por Francisco de Sousa no *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*, pensamos que o escritor Diogo do Couto terá entendido bem melhor a figura e a acção apostólica do padre Vaz, tanto nas Molucas como noutros centros de missão, quando assinala, nas *Décadas da Ásia*, o Pe. Vaz como “homem letrado, e virtuoso”⁵.

Em numerosos documentos que acabam de ser publicados na segunda metade do século XX, nomeadamente pelos prestigiados historiadores da Companhia de Jesus (Joseph Wicki, Hubert Jacobs e Joseph Schütte), aparece-nos o nome do Pe. Vaz por vezes associado a dúvidas sobre o seu real comportamento, mormente a partir da sua missão nas Molucas. Mas lá chegaremos.

Cremos, por isso, que está ainda por fazer um estudo com rigor, quer do seu nascimento, quer sobretudo dos seus múltiplos actos que, uma vez apurados, dariam uma boa dissertação ou mesmo alguma interessante narrativa. Basta lermos as páginas que lhe consagrou no *Oriente Conquistado...*, Francisco de Sousa, para podermos corroborar o que dizemos⁶.

Em Goa, recebeu António Vaz a ordenação sacerdotal em 1551 e ainda neste ano o encontramos a prosseguir estudos de teologia moral sob a direcção do padre-mestre Belchior Nunes Barreto⁷.

Depois, obedecendo às ordens do provincial, Gaspar Barzeu (ainda que contrariando a vontade de Francisco Xavier), partiu o Pe. Vaz para Ormuz, em

* Doutor em Filologia Hispânica (literatura), antigo Professor na Universidade de Macau. Investigador da Acção Missionária no Extremo Oriente.

Ph.D. in Hispanic Studies (Literature), former lecturer at the University of Macao, researcher of the Catholic Missions in the Far East.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

Novembro de 1552, na armada de D. Antão de Noronha. Provavelmente de Baçaim, escreve ao Pe. Barzeu uma carta no referido mês, dando-lhe conta do sucesso da viagem e da acção pastoral exercida no barco junto dos portugueses. Não deixa, porém, de acrescentar o seguinte:

“Eu me ocupo em pregar e confessar, e conversar esta gente e todos me tem muito amor e credito, mas eu ao fim sou quem sou, e tudo isto é para maior confusão minha.”⁸

Por aqui notamos que as dúvidas acerca da sua vocação, não se haviam dissipado completamente.

O PADRE VAZ NAS MOLUCAS

Após o regresso de Ormuz para Goa, veio o padre Vaz, em 1554, para Malaca, integrado na embaixada ao Japão do Pe. Mestre, Belchior Nunes Barreto. De Malaca, Nunes Barreto despachará António Vaz para as Molucas, na companhia do irmão Manuel de Távora. Aqui os dois inicianos irão engrossar o grupo de missionários aí residentes, entre os quais se encontrava o Pe. Afonso de Castro.

Recordemos, em síntese, que depois do mau governo de Tristão de Ataíde nas Molucas, entre 1533-1536, a porta ficava francamente aberta para a entrada dos castelhanos, após a rota de Fernão de Magalhães. Daí o clima de confronto que se gerou em torno da presença portuguesa no arquipélago das especiarias (do cravo e noz-moscada), onde um capitão português (Simão de Brito Patalim) chegara a ser publicamente açoitado e decapitado pelo espanhol Fernando de la Torre. Por aqui já entendemos as grandes ambições dominantes e o mal-estar reinantes no arquipélago das Molucas, nos meados do século XVI, apesar da prudência de António Galvão e do contributo apaziguador levado pelo padre-mestre Francisco (Xavier) pelos anos de 1546-47, onde parecia dominar o “salve-se quem puder”...

Ora, com a presença do Pe. António Vaz, as coisas parecem ter ocorrido desta maneira. Vaz, ao chegar a Ternate, no Outono de 1555, com destino a Amboíno, dado o seu feitio extrovertido, mas também algo inconstante, terá sugerido uma troca ao seu confrade Afonso de Castro, que já tinha vários anos de experiência no arquipélago. Vaz ficaria em Ternate, junto da sede do domínio português, enquanto por seu turno o Pe. Castro iria para Amboíno. É uma hipótese muito plausível que terá ocorrido nos princípios da Primavera de 1555. Seja como for, desconhecemos

ainda hoje os termos reais desta permuta entre os dois missionários. Com base no que refere o jesuíta contemporâneo Hubert Jacobs (talvez o historiador que melhor compulsou todos os documentos existentes), não é impossível que documentos pertinentes tenham sido destruídos: “*It is not impossible that the pertinent documents have been destroyed.*”⁹

Daqui valerem todas as interpretações possíveis. Resta-nos, assim, a dúvida quanto ao valor de uma carta escrita de Maluco, em 27 de Fevereiro de 1555, para o Pe. Baltasar Dias, reitor do Colégio de Goa, na qual António Vaz escreve o seguinte, na versão italiana (já que se desconhece o original português): “*Io, Padre, resto aqui col carico de la obediencia sopra le spalle.*”¹⁰

Não obstante, vejamos mais em detalhe o célebre episódio das Molucas.

Uma vez em Ternate, António Vaz jogará, forte, a sua missão e o seu futuro, tanto para seu bem como para seu mal. Em poucas palavras se conta.

Feita a permuta com Afonso de Castro, o Pe. Vaz assumiria em Ternate o cargo de superior “interino” da missão, durante a ausência de Castro. Em que termos reais terá feita esta troca, talvez nunca o saibamos cabalmente. O que sabemos é que António Vaz, já com alguma experiência na direcção de outras missões, encontrava-se agora longe dos centros de decisão. O provincial, Belchior Nunes Barreto, que de Malaca enviara António Vaz para as Molucas, avançava agora para a China e para o Japão – em cuja embaixada, recordemos, se integrava também o famoso Fernão Mendes Pinto, que descreverá esta viagem atribulada na parte final da célebre *Peregrinação*, com muita fantasia à mistura, é certo.

Chegado às Molucas, com a sua maneira de ser naturalmente comunicativa (são os jesuítas da Índia que no-lo atestam), o Pe. Vaz torna-se muito amigo do capitão da fortaleza dos portugueses em Ternate, D. Duarte d’Eça.

Observando, por outro lado, o perfil aparentemente modesto do Pe. Afonso de Castro, e agindo ali praticamente sozinho, entregue ao seu destino, terá pensado o Pe. Vaz assenhorear-se efectivamente da direcção da comunidade cristã das Molucas. Para tal, conforme escreve Francisco de Sousa¹¹, veio a forjar uma falsa patente, intitulado-se superior efectivo da missão.

Tendo o Pe. Castro regressado de Amboíno meses mais tarde e notando o sucedido, sobretudo pela recusa

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

do Pe. Vaz em devolver-lhe a direcção da missão, ter-se-iam travado de razões. E, sem mais, o Pe. Castro expulsa da Sociedade de Jesus o seu confrade António Vaz.

Daí por diante António Vaz, com aprovação do capitão da fortaleza e do povo cristão, ficou apenas com o cargo de vigário, em substituição do anterior, que havia falecido recentemente¹².

Como, apesar das distâncias, as notícias circulam, este caso chegou também a Goa. Por outro lado, regressaria do Japão à Índia o provincial Nunes Barreto, com sua embaixada algo fracassada. Neste meio tempo, foi enviado para as Molucas o Pe. Francisco Vieira, com o encargo de destituir o Pe. Vaz do cargo alegadamente usurpado, reenviando desta feita António Vaz para Goa.

Notemos, por outra parte, que tudo isto sucede passados que eram três anos (1556-1558), não sem antes, ainda em Ternate (segundo narra Francisco de Sousa), António Vaz se ter devidamente penitenciado, reconhecendo que não actuara da melhor forma¹³.

Cabe acrescentar, em abono da verdade, que estes três anos de António Vaz, enquanto vigário das Molucas, sempre ao lado do povo e colaborando de perto com o capitão português da fortaleza, Duarte d'Eça, foram tempos de fecundo apostolado, pois foram inclusive marcados por um facto deveras importante, que muito enobrece o nome do Pe. Vaz. Só por este facto o seu nome ficou registado nos anais da história de Portugal. É que, neste meio-tempo, a pedido do capitão Duarte d'Eça, o Pe. Vaz desempenhou um papel crucial, de grande destaque e relevância, pela forma diplomática como soube lidar com o rei de Bachão e sua família real, catequizando-os e convertendo-os ao cristianismo, que o mesmo é dizer, trazendo-os para a causa de Portugal. Depois, administrou-lhes o baptismo, o mesmo fazendo a muitas outras pessoas do povo, colaborando assim, durante vários meses, de forma muito feliz e eficaz, com o capitão Duarte d'Eça e com o rei de Bachão¹⁴.

Registemos, por outra banda, que o Pe. Afonso de Castro, tendo partido, entretanto, para as missões de Moro, viria a cair numa emboscada, sendo martirizado no ano de 1558 pelos indígenas, no andamento da sua difícil missão¹⁵.

Para sintetizarmos o percurso e a estadia do Pe. António Vaz no arquipélago das Molucas, vamos deixar uma tábua cronológica dos principais momentos traçados pela mão do historiador jesuíta, Hubert Jacobs. Assim teremos:

- Outono de 1554 – António Vaz chega a Ternate;
- Fevereiro de 1555 – Afonso de Castro navega para Amboíno; Vaz permanece em Ternate como reitor interino (“*col carico della obediienza sopra le spalle*”);
- Fevereiro-Maio de 1555 – Vaz começa a trabalhar como vigário da fortaleza;
- 13 de Maio de 1555 – Castro está em Amboíno;
- Novembro de 1555 – O novo capitão, D. Duarte d'Eça, chega a Ternate, segundo Diogo do Couto. Vaz torna-se amigo do capitão;
- Antes de Dez. de 1555 – Castro regressa a Amboíno (no período de Dezembro-Abril, tal seria impossível devido ao regime das monções);
- Pouco tempo depois – Afonso de Castro quer destituir Vaz do cargo de reitor interino. António Vaz mostra-lhe cartas patentes falsas. Castro expulsa Vaz da Companhia de Jesus. Castro é sabotado pelo capitão e pelo povo.
- Fevereiro de 1556 – Afonso de Castro vive em Ternate como legítimo reitor; Francisco Vieira e Belchior Nunes navegam para a Índia;
- 24 de Maio de 1556 – Castro navega para Moro;
- Fevereiro-Março de 1557 – Os padres João da Beira e Belchior Nunes Barreto chegam a Goa e informam o novo provincial, António de Quadros, do comportamento do Pe. Vaz;
- Abril de 1557 – O Pe. Francisco Vieira e seus companheiros partem de Goa com a sentença para António Vaz;
- Outubro de 1557 – Francisco Vieira chega a Ternate e executa a sentença;
- Fevereiro de 1558 – O Pe. Vaz navega para Ternate, com destino à Índia¹⁶.

Notemos, com efeito, que quem seguir à letra esta cronologia assim “descarnada”, mais lhe parecerá tudo isto uma verdadeira caça ao homem! Todavia, tal não nos parece inteiramente verdade. Permaneceram, é certo, algumas sequelas durante a vida de António Vaz, que este, de forma notoriamente cristã, ou mesmo estoicamente, houve de suportar. Tê-lo-á feito sempre com atitude exemplar.

TESTEMUNHOS SOBRE O PADRE VAZ

Uma vez em Goa, com as necessárias explicações, sobretudo ao provincial, António de Quadros, este aceitou as esclarecimentos fornecidos, ainda que falasse apenas uma das partes. Após o arrependimento

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

manifesto por António Vaz, este veio a ser admitido novamente na família de Santo Inácio, depois da provação de um segundo noviciado.

Dignos de uma referência, a propósito do que dizemos acima, são, além disso, alguns pareceres sobre a maneira de ser e, outrossim, o comportamento do padre António Vaz, designadamente no arquipélago das Molucas.

A par da renovada confiança concedida pelo provincial e ainda, segundo observamos, igualmente pelo vice-provincial, Francisco Rodrigues, todos os outros jesuítas da Índia observam António Vaz com bastantes reservas. O caso de Vaz estava ainda muito fresco. Isto verificamos nos vários relatórios enviados anualmente para Roma ao padre-geral, Diogo Laínez, acerca da situação de todos os jesuítas na Índia.

Conhecendo António Vaz, como poucos confrades, escreve o Pe. Mestre Nunes Barreto, em 15 de Janeiro de 1560:

“O Pe. Antonio Vaaz hé devoto, edificativo, facilmente tem lagrimas: de Malaqua o mandei para Maluco á 6 annos, e por certa desobediencia foi laa despedido do Pe. Afonso de Crasto, e falecendo o vigairo de Maluquo o fez o povo vigairo dous annos ou tres; este anno pasado veio à India com negoceos do povo, e por justos respeitos pareceo bem ao Praeposito lançar mão dele. Tornou a ser noviço, hé bem desposto.”¹⁷

Por seu turno, o famoso jesuíta Francisco Cabral (a quem António Vaz, um dia, em Goa, terá estimulado para ingressar na família de Santo Inácio) transmite em 15 de Novembro de 1559, para Roma, ao padre-geral, Laínez, acerca do Pe. Vaz:

“O Pe. Antonio Vaz, de idade de 36 anos e 11 de Companhia, não o tenho por muito firme na vocação, porque, indo a Maluco por mandado do Pe. Mestre Belchior que então era Provincial, teve com o Pe. Afonso de Castro que llá era Reitor humas deferenças de que V. P. já estará enformado, por onde o Pe. Afonso de Castro o deitou fora da Companhia, e asi andou 2 ou 3 anos até chegar a esta cidade, onde creio que, não com muita vontade, ao menos ao principio, se recolheo aqui inda não há um anno e ategora mostra desejar enmendar o pasado...”¹⁸

Trata-se, como observamos, de um testemunho detalhado, que nos fala, em boa medida, das qualidades e defeitos do nosso biografado.

Para melhor concretizar, vamos ainda transcrever a opinião de Francisco Rodrigues enviada para Roma, em 17 de Novembro de 1559, por ordem do provincial, António de Quadros:

“Antonio Vaz hé hum Padre que foi mandado a Maluquo e lá ou ho despedirão ou se saio ele (porque do modo que lá teve com ho Superior he ho Superior com ele, parece que d’ambas partes ouve alguma culpa). E vindo a esta cidade se veio oferecer à Companhia; pareceo ser serviço de Noso Senhor torná-lo ha receber, está com os novicios, procede honestamente, mas ainda não consta de sua firmeza, tem honestas forças corporaes.”¹⁹

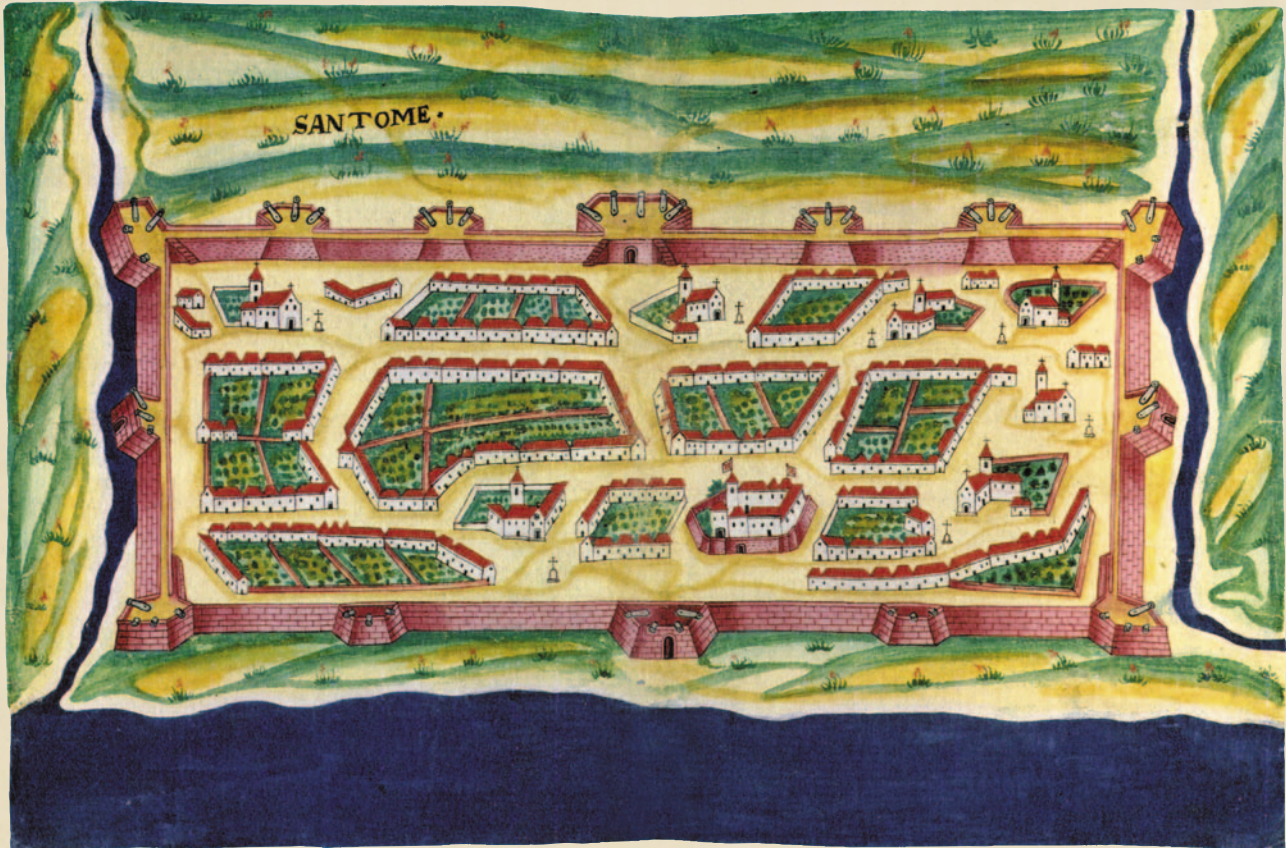
Finalmente, o próprio provincial da Índia, António de Quadros, assim atesta de Goa para Roma, também no mês de Novembro de 1559:

“O Pe. Antonio Vaz, bem desposto ainda que de natural fraco, deitarom-no fora da Companhia em Maluco, e tomou-se aqui em Goa averá seis meses, na vocação está arezoadamente ainda que não de todo firme, hé virtuoso de huma virtude devotilha de que se pode fiar pouquo, prega segundo dizem devotamente, tem arezoada prudentia e mansidão, e hé devoto na maneira de conversar.”²⁰

Interessantes, por conseguinte, e outrossim dignos de alguma curiosidade, são estes depoimentos (tirados “a quente”, repetimos) sobre o carácter de António Vaz, depoimentos transmitidos (mesmo assim) para Roma ao prepósito-geral da Companhia de Jesus, estando redigidos quase todos no mesmo tom. De algum modo completam-se, mas essencialmente deixam bem entrever o momento assaz difícil e crítico por que passou então o flagelado missionário natural de Leiria.

Mas vencido que foi tal momento de penitência e crise vocacional, surge-nos de novo o Pe. António Vaz (re)lançado na senda do mais zeloso apostolado. É certo que aquela “negra sombra” nunca mais o largou, fatalmente. E assim o registaram alguns historiadores romanos do tempo²¹, e assim o observamos, século e meio depois, na pena e na obra do Pe. Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado...*, publicada em 1710²². Pelo menos foi essa a “lenda negra” que permaneceu como labéu inapagável... Mesmo que o dedicado jesuíta, António Vaz, houvesse “ressuscitado” novamente para a vida missionária e houvesse ocupado (como ocupou) pelos anos fora, altos cargos importantes (como reitor ou superior),

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



Fortaleza de S. Tomé de Meliapor, in António Bocarro, *Livro das Plantas de Todas as Fortalezas, Cidades e Povoações do Estado da Índia Oriental*, Lisboa, IN-CM, 1992.

em diferentes casas e institutos da Companhia de Jesus por todo o Oriente. Como aconteceu, efectivamente, tanto em Damão como em Taná e em Bengala, em S. Tomé de Meliapor e ainda no Porto da China, ou seja, em Macau²³.

O PADRE VAZ EM MACAU

António Vaz vem para Macau em 1572, por ordens do provincial da Índia, António de Quadros. No Porto da China irá ocupar o cargo de superior da casa dos padres da Companhia de Jesus e ao mesmo tempo irá ser o primeiro director da primeira escola de Macau. É um facto. Nunca devidamente assinalado. Aliás, o conhecido jesuíta Benjamim Videira Pires, ao iniciar o seu opúsculo sobre *O IV Centenário dos Jesuítas em Macau*, não deixa de registar estas significativas palavras:

“Esquecem-se, muitas vezes, os que gozam da sombra e dos frutos duma árvore daqueles que, à custa de suores e cansaços, a plantaram e

cuidaram, desinteressadamente, nos primeiros anos infrutíferos.”²⁴

Por volta de 1568-1569 tinha aportado à Cidade do Nome de Deus, o bispo do Japão da China, D. Melchior Carneiro. Daqui, D. Melchior haveria de “recambiar”, igualmente para Malaca, o célebre (e nunca devidamente investigado) vigário de Macau, Gregório Gonçalves, com quem o conhecido prelado se havia, entretanto, incompatibilizado.

O Pe. António Vaz virá assim, seguidamente, ajudar a inaugurar uma nova etapa na vida dos padres da Sociedade de Jesus em Macau. Numa altura crucial, veio, por isso, o Pe. Vaz imprimir ao apostolado missionário no Porto da China, um carácter duradouro²⁵.

Foi igualmente por estes anos (1572-73) que navegou com destino ao Japão o visitador, Gonçalo Álvares, que em Macau deixou importantes recomendações²⁶. Destas nos dá conta principalmente António Vaz numa carta escrita de Macau, em 18 de

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

Novembro de 1573, que é um dos primeiros documentos com significativa importância sobre as instituições escolares e religiosas no Porto da China. Embora vá transcrita em anexo, vamos dela aqui registar os pontos principais.

Em primeiro lugar, António Vaz transmite para Roma ao padre-geral (D. Francisco de Borja), a grande mágoa por ter de lhe comunicar nomeadamente duas notícias tristes: a morte, em Goa, do provincial, António de Quadros (“doce e santo”), agravada com a notícia da morte do visitador do Japão, Gonçalo Álvares, com mais quatro companheiros, e ainda mais de 150 portugueses, “afora outra multidão de escravos e gente da terra” por causa do naufrágio, ocorrido à chegada ao Japão²⁷.

Seguidamente, o Pe. Vaz salienta na carta que o povo, que dependia do bom sucesso da viagem na nau do Japão, iria ficar “em grão miséria”. Refere-se obviamente aos portugueses residentes em Macau e no Japão. Por outro lado, menciona a D. Francisco de Borja o número de membros da família de Santo Inácio residentes no Porto da China: sete missionários, sendo três irmãos e quatro sacerdotes, para além do bispo Melchior Carneiro, jesuíta que possuía, no entanto, um estatuto independente.

Por outra parte, devemos aqui salientar a importância na criação de uma “escola de ler e escrever” a cargo dos padres jesuítas que o visitador (Gonçalo Álvares), havia fundado antes de partir para a infeliz jornada do Japão. Tal facto está bem patente nestas palavras da missiva do Pe. Vaz: “Temos escola de ler e escrever”, conquanto existam outros testemunhos fidedignos²⁸.

Ademais, o superior da casa de Macau dá conta da conclusão de uma nova igreja “muito capaz”, feita com as esmolas do povo, em substituição de uma outra igreja muito pequena, aludindo certamente ao templo, ou oratório primitivo, instalado em 1562 numa das casas de Pedro Quinteiro, um comerciante de origem espanhola, muito amigo dos jesuítas²⁹.

Finalmente, António Vaz fala de si mesmo ao padre-geral, traçando uma síntese da sua vida: entrara na Companhia de Jesus há 24 anos e há mais de 20 que pregava ou missionava em diferentes paragens. E passa a enumerá-las: Goa, Baçaim, Damão, Ormuz, Diu, Cochim, Malaca e Molucas, e agora em Macau, donde escreve. Em suma, António Vaz (“agora o primeiro da Companhia que nesta Província se ordenou”), apresenta-se ao padre-geral com uma folha de serviços invulgar, mas que, apesar disso, ou talvez por isso, ainda

continuava à espera de poder ascender a “coadjutor espiritual”, um dos graus cimeiros da família de Santo Inácio.

Acerca de tal demora, devemos sublinhar que o bom Pe. Vaz haveria de esperar ainda 16 anos bem contados até poder vir a alcançar tal merecimento.

Desafortunadamente, julgamos perdurar ainda visível sobre o dedicado sacerdote o “labéu” ocorrido, décadas atrás, nas Molucas. Quão terrível não terá sido, sem dúvida, para o Pe. Vaz aquela longuíssima espera de várias décadas. Pois somente em 1589 é que o esforçado missionário viria a realizar a profissão há tantos anos requerida.

Como quer que seja, deixou-nos o sacrificado jesuíta, para além de outras³⁰, mormente estas informações de cunho acentuadamente histórico sobre a sua passagem por Macau, onde se manteve durante três anos à frente da sua comunidade e da primeira escola, antes de regressar novamente à Índia para novos rumos missionários. Desta vez, para S. Tomé de Meliapor, depois para Bengala e em seguida para Quíloa, onde veio a falecer bastante idoso, por volta de 1600, em circunstâncias praticamente ignoradas³¹.

CONCLUSÃO

O Pe. António Vaz manifesta-se como um exemplo bem claro de tantos portugueses – e europeus – que, ao serviço de Portugal, algum dia embarcaram para a aventura marítima ou seguiram com entusiasmo a vocação missionária, prossequindo um sonho que empolgou os seus destinos ou marcou as suas vidas. Vidas estas tantas vezes moldadas por circunstâncias incertas e cruéis, onde seus passos iriam ter lugar, vidas igualmente destruídas por imensos perigos ou ambições desmedidas, vidas comandadas pela ganância do lucro ou por tantas motivações, quer de ordem material, quer de ordem espiritual.

A propósito do Pe. Vaz, temos pensado, desde há vários anos, principalmente na “lenda negra” que ensombrou a sua vida. Ora, também isto sucedeu a muitos outros portugueses e missionários que encontramos, com casos similares, nos numerosos documentos já disponibilizados pelo Instituto Histórico da Companhia de Jesus, mormente quanto ao século XVI.

De facto, encontramos nesses milhares de páginas, redigidas na sua maior parte em português e

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

espanhol, muitas observações pertinentes que dizem respeito ao Padroado Português do Oriente, ou seja, à vida e acção dos nossos navegadores, comerciantes, missionários e homens de aventuras, que mereceriam ser lidas, comparadas e interpretadas com verdadeiro espírito crítico. Só para citarmos um exemplo: quem conhece todas as longas cartas minuciosas enviadas do Japão, no século XVI, por Luís de Almeida? Pois nós encontramos aí muitos factos, nomes, atitudes, acontecimentos e circunstâncias várias que continuam ainda à espera do investigador ou do crítico atentos que, distanciados agora pelo tempo, tragam para a história de Portugal no mundo uma nova luz, de forma que a verdade, muitas vezes ensombrada pelas circunstâncias em que os acontecimentos tiveram lugar, possa ser interpretada de forma mais objectiva.

Para o caso português das missões no Oriente, foram sobretudo os historiadores anglo-saxões (Schütte, Schurhammer, Wicki e Jacobs) que nas últimas décadas melhor promoveram tal desiderato, já que os contributos dos padres portugueses António da Silva

Rego e Artur Basílio de Sá, conquanto valiosos, ficaram muito aquém dos seus propósitos. Não foi, por exemplo, Silva Rego que planeou um conjunto documental de 70 volumes para as missões do Oriente, tendo ficado apenas pela publicação de 12, de mais a mais escassamente anotados?

Antes de finalizar, desejávamos referir que foi por tudo isto que na Universidade de Macau, alimentámos um dia a esperança de vermos as instituições macaenses a colaborar e a investirem, a sério, na área da investigação histórica, designadamente no campo das missões portuguesas na Ásia Extrema.

Foi com este objectivo que propusemos à Universidade, em 1997, um projecto de organização do dicionário de história de Macau, para nele poderem ser registados os principais factos, instituições e personalidades relevantes. Como foram no Porto de Deus na China, os grandes missionários Francisco Xavier e Alexandre Valignano. Mas não olvidando também outras figuras de grata memória, como foi o padre António Vaz. **RC**

CARTA DO PE. VAZ, EM 18 DE NOVEMBRO DE 1573

Ao muyto Reverendo em Christo Padre, o Pe. Francisco de Borja, Praeposito Jeral da Companhia de Jesus, em Roma. Da China. De Antonio Vaaz.

Jesus

Reverendissimo em Christo Padre.

Pax Christi.

1. Parece que pollos meus grandissimos peccados permitio Deos Nosso Senhor que, avendo eu de escrever a V. P. a primeira vez, fossem logo tristes novas. Eu fui mandado da India pollo Pe. Francisco Rodriguez (que foi electo Provincial por morte do Pe. Antonio de Quadros) pera estas partes da China, pera nellas ter carrego dos Padres e Irmãos da Companhia. E partindo-me da India muito triste, por trazer ao Pe. Visitador (que quá era passado a Japão) a nova da morte do Pe. Provincial, tam digna de ser chorada e sentida de todo este Estado, senão quando vem ter a este porto hum marinheiro (quasi como outro mensageiro de Job), que soo se salvou da perdição da nao em que o Padre nosso Visitador hia com seu companheiro o Pe. Manoel

Lopez e outyros tres Padres sacerdotes que consigo levava pera laa servirem a Deos naquela nova christandade.

2. E sendo já à vista de Japão com o animo alegre de chegarem ao lugar da messe, subitamente sobreveo hum pee de vento tam furioso e bravo que em pouquo mais de tres oras meteo a nao no findo. E morrerão mais de cento e cinquenta portugueses, afora outra multidão de escravos e gente da terra, e os nossos dilectissimos Padres, que parece forão chamados pera irem receber o premio dos trabalhos passados, e dos que com tanta vontade e gosto hião pasar naquelas partes, honde sua obra era tam necessaria. Sed iudicia Dei abyssus multa. Foi esta perda tamanha pera a Companhia da India, já privada do seu doce e sancto Pe. Provincial, que nam na sei encarecer a V. P., nem a grande e quasi extrema necessidade em que fica de ser provida e socorrida. Deos Nosso Senhor, que a sabe, a dê a sentir a V. P. Amen.

3. Perdeo-se juntamente na nao toda a riqueza desta terra. Dizem que hirião na nao perto de oitocento[s] mil cruzados, e asi fica este povo em grão miseria. Por tudo seja glorificado Deos Nosso senhor.

4. Ao presente estamos nesta casa sete da Companhia, tres Irmãos e quatro sacerdotes, todos com boa disposição, benicto seja Deos, dos quaes vão dous pera a India e hum

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

hirá com a divina ajuda pera Japão. Temos escola de ler e escrever que o Pe. Visitador ordenou que aqui ouvese e os mais ministerios acostumados da Companhia.

5. Temos quasi acabada huma igreja muito capaz que se fazia com as esmolas do povo, por a de que agora nos servimos ser muito piquena. Da terra nam tenho mais que escrever a V. P.

6. De mim, entrei na Companhia quá na Índia averá 24 annos e passa de vinte que prego em Goa, Baçaim, Damão, Urmuz, Dio, Cochim, Malaqua, Maluquo e agora aqui, e

ainda por meus peccados nam fiz profissão. Mas espero fazê-la com muitas benções e vantagens de V. P. asi por aver tantos annos que nestas partes prego, como por ser agora o primeiro da companhia que nesta Provincia se ordenou. A minha idade serão 46 annos. Em a benção e santos sacrificios de V. P. muito me encomendo.

Oje 18 de Novembro de 1573 annos.

De V. P. filho indigno e inutil,

Antonio Vaaz.

NOTAS

- 1 Cf. Pe. Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*, p. 394; G. Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, vol. III, p. 518.
- 2 O ano de nascimento é incerto. J. Dehergne (in *Répertoire des Jésuites*, p. 285), aponta o ano de 1517; outros historiadores dão uma data um pouco posterior.
- 3 Segundo G. Schurhammer (*op. cit.*, p. 410), António Vaz viajou na nau *Galega*, na qual aportaram a Goa, em 9 de Outubro de 1548, também os missionários jesuítas, António Gomes, Francisco Gonçalves e Luís Fróis. Terá Schurhammer, sempre bem avisado, confundido os nomes dos jesuítas António Vaz e Manuel Vaz? É uma dúvida que nos fica.
- 4 O historiador Hubert Jacobs (in *Documenta Malucensia*, I, p. 30*), afirma sobre o Pe. António Vaz: "Raramente outro jesuíta cobriu uma área tão vasta de ministérios apostólicos como Vaz, de Ormuz às Molucas, da costa ocidental da Índia até Bengala e Macau".
- 5 Diogo de Couto, *Décadas da Ásia*, D.VII, C. VII, pp. 331-332.
- 6 As expressões que o Pe. Francisco de Sousa utiliza (in *Oriente Conquistado...*, pp. 384 e ss.) e o modo como interpreta os acontecimentos ocorridos nas Molucas com o Pe. Vaz são impróprios de um filho de Santo Inácio. Afigura-se-nos que o Pe. Sousa chega a faltar à caridade.
- 7 Cf. *Documenta Indica*, vol. II, p. 273.
- 8 *Ibidem*, p. 443-444.
- 9 Cf. *Documenta Malucensia*, vol. I, p. 177, n. 1.
- 10 *Ibidem*, p. 168.
- 11 Francisco de Sousa, *op. cit.*, p. 384.
- 12 Não se sabe ao certo o nome do vigário que o Pe. Vaz substituiu. Apenas se sabe que o vigário que ocupava o mesmo cargo em 1544-1545, era Rui Vaz. Cf. *Documenta Malucensia*, vol. I, p.175, n. 3.
- 13 Francisco de Sousa, *op. cit.*, p. 394.
- 14 Cf. Diogo de Couto, *op. cit.*, pp. 332-333; Francisco de Sousa, *op. cit.*, pp. 392-393.
- 15 Cf. Sebastião Gonçalves, *História da Companhia de Jesus no Oriente*, I, p. 296, n. 4; Francisco de Sousa, *op. cit.*, pp. 396-401.
- 16 *Documenta Malucensia*, vol. I, p. 178.
- 17 *Documenta Indica*, vol. IV, p. 506.
- 18 *Ibidem*, pp. 457-458.
- 19 *Ibidem*, pp. 382-383.
- 20 *Ibidem*, p. 402.
- 21 Cf., por exemplo, as obras dos historiadores jesuítas do século XVII, Francesco Sacchini e Daniello Bartoli, que Francisco de Sousa decerto terá conhecido.
- 22 O Pe. Francisco de Sousa, historiador da Companhia de Jesus, nasceu em 1649, na ilha de Itaparica, cerca de Baía, no Brasil. Embarcou para a Índia em 20 de Abril de 1665, leccionando Humanidades e Teologia no Colégio de S. Paulo, em Goa, do qual também foi superior. Aqui faleceu em 1712, tendo sido a sua obra *Oriente Conquistado...*, publicada em Lisboa, em 1710. Seguimos, neste estudo, a edição revista pelo M. Lopes de Almeida. Recordemos que Schurhammer considera Francisco de Sousa como "o último grande historiador jesuíta da Índia".
- 23 Sobre a presença do Pe. António Vaz em Macau, consultar J. F. Schütte, S. J., *Monumenta Historica Japoniae* I, p. 426 e 433; B. Videira Pires, S. J., *O IV Centenário dos Jesuítas em Macau*, pp. 4 e 25.
- 24 Cf. B. Videira Pires, *op. cit.*, p. 1.
- 25 Escreve o Pe. B. Videira Pires, após investigação no Arquivo Romano da Companhia de Jesus (*op. cit.*, pp. 4 e 8): "Em 1574, o superior da residência da Companhia de Jesus em Macau, Pe. António Vaz, permanece em Cantão, desde o dia 7 de Fevereiro até cerca do dia 20 de Março".
- 26 Visitador da Província da Índia, o Pe. Gonçalo Álvares era natural de Vila Viçosa e governou o Colégio de Coimbra e a casa professa de São Roque. Era um dos filhos de Santo Inácio mais ilustres do seu tempo. Fazendo mais tarde a travessia de Macau para o Japão, veio a perecer no mar pela força de um tufão que meteu a pique a nau sob o comando de António de Vilhena, a 21 de Julho de 1573. Cf. Francisco Rodrigues, *A Companhia de Jesus...*, p. 33; J. Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine*, p. 10. Para os passos principais da vida de Gonçalo Álvares no Oriente, ver Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado...*, pp. 841, 847-848, 1017-1018, 1595-1596. Notemos, por outro lado, que foi o Pe. Valignano que veio seguidamente como visitador para as missões do Oriente.
- 27 Para o naufrágio da nau do visitador do Japão, comandada pelo capitão-mor, António de Vilhena, ver C. R. Boxer, *O Grande Navio de Amacau*, pp. 33-34.
- 28 As melhores informações sobre a primitiva escola de Macau são fornecidas ainda por B. Videira Pires, no excelente opúsculo supracitado *O IV Centenário dos Jesuítas em Macau (1564-1964)*.

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

- 29 Sobre Pedro Quinteiro, ver o nosso estudo publicado na revista *Macau* (II série, n.º 26), Junho de 1994, pp. 36-40.
- 30 Do Pe. António Vaz são ainda conhecidas outras cartas com real importância para a história das missões portuguesas no Oriente. Uma delas foi dirigida, a partir das Molucas, ao rei D. João III, com uma resposta elogiosa já por parte do rei D. Sebastião. Porém, a carta mais significativa para nós, a vários títulos, é sem dúvida, a carta escrita de Macau, em Novembro de 1573, que reproduzimos.
- 31 Como acontece com o ano do seu nascimento em Leiria, também nenhum historiador sabe indicar ao certo o ano da sua morte em Goa ou Quilon: 1599 ou 1600. Cf. H. Jacobs, DM, I, pp. 29*-30*; G. Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, vol. III, pp. 518-519.

BIBLIOGRAFIA

- Baptista, António Rodrigues, *A Última Nau. Estudos de Macau*. Macau: [s.n.], 2000.
- Boxer, Charles Ralph, *O Grande Navio de Amacau*. Macau: Fundação Oriente e Museu e Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1989.
- Couto, Diogo de, *Décadas da Ásia*. Lisboa: Livraria Sam Carlos, 1974.
- Dalgado, Sebastião Rodolfo, *Glossário Luso-Asiático*. 2 vols., Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919-1921.
- Dehergne, Joseph, S. J., *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Paris/Roma: Institutum Historicum Societatis Iesus (IHSI), 1973.
- Documenta Indica*. Ed. de J. Wicki, S. J., 18 vols. Roma: IHSI, 1948-1988.
- Documentos del Japón*. Ed. de J. Ruiz-de-Medina, S. J., 2 vols. Roma: IHSI, 1990-1995.
- Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius Scripta*. Ed. de G. Schurhammer e J. Wicki, S. J., 2 vols. Roma: IHSI, 1944-1945.
- Fróis, Luís, *Historia de Japam*. Ed. de J. Wicki, S. J., 5 vols., Lisboa: Biblioteca Nacional, 1974-1984.
- Gonçalves, Sebastião, *Primeira Parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus*. Ed. de J. Wicki, S. J., 3 vols. Coimbra: Atlântida, 1957.
- Jacobs, Hubert (ed.), *Documenta Malucensia*. S. J., 3 vols. Roma: IHSI, 1974-1984.
- Lopes, António, "Jesuítas missionários partidos de Lisboa: 1541-1756". *Brotéria*, 1991 (pp. 286-313).
- Loureiro, Rui Manuel, *Fidalgos, Missionários e Mandarins. Portugal e a China no Século XVI*. Lisboa: Fundação Oriente, 2000.
- Monumente Historica Japoniae I. Textus Catalogorum Japoniae*. Ed. de J. F. Schütte, S. J. Roma: IHSI, 1975.
- Pires, Benjamim Videira, S. J., *O IV Centenário dos Jesuítas em Macau (1564-1964)*. Macau: [s.n.], 1964.
- Rego, António da Silva, *Curso de Missionologia*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1956.
- Rodrigues, Francisco, *A Companhia de Jesus em Portugal e nas Missões. Esboço Histórico. Superiores. Colégios. 1540-1934*. 2ª. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1935.
- Sá, Artur Basílio de, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*. 6 vols. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954-1988.
- Schurhammer, Georg, S. J., *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*. 4 tomos. Pamplona: Gobierno de Navarra/Compañía de Jesus/Arzobispado de Pamplona.
- Sousa, Pe. Francisco de, *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*. Introd. e rev. de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão Editores, 1978.
- Teixeira, Pe. Manuel, *Macau e a Sua Diocese*, vol. III. *As Ordens e Congregações Religiosas em Macau*. Macau: Tipografia Soi Sang, 1956-1961.
- Teixeira, Pe. Manuel, *Macau e a Sua Diocese*, vol. XIII. *A Missão na China*. Macau: Tipografia do Padroado, 1977.
- Valignano, Alessandro, *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*. Ed. de J. Wicki, S. J. Roma: IHSI, 1944.

CATECHISMVS

CHRISTIANAE

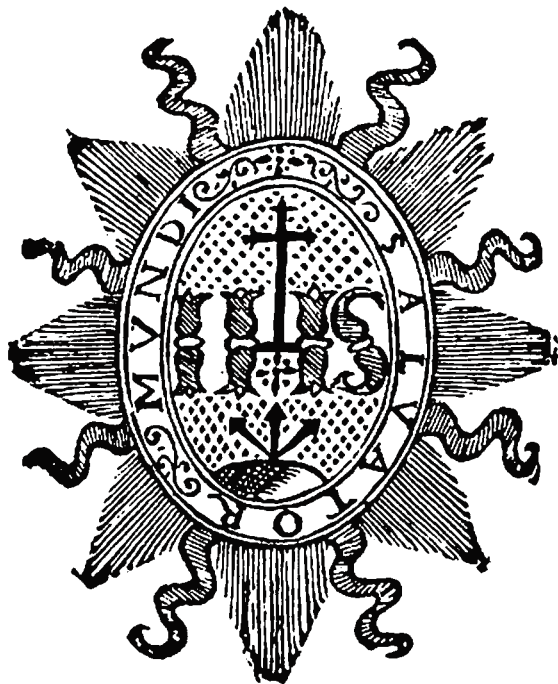
FIDEI, IN QVO VERITAS

nostræ religionis ostenditur, & sectæ

Iaponenses confutantur, editus à

Patre Alexandro Valignano

Societatis IESV.



Cum facultate supremi Senatus sanctæ & generalis
Inquisitionis, & Ordinarij.

Olyſipone, excudebat Antonius Ribcrius.

1586.

Kirishitan Bunko

Alessandro Valignano and the Christian Press in Japan

RUI MANUEL LOUREIRO*

Alessandro Valignano, at the end of his first visit to Japan, was responsible for organising a complex Jesuit propaganda operation that has been designated in specialized literature as the “first Japanese embassy to Europe”.¹ The Jesuit Visitor conceived of the project to send a delegation of young Japanese converts to the European Catholic sovereigns, for two fundamental purposes. The first was to publicise the spiritual inroads that the Jesuits had made in Japan in order to gain renewed material support from certain rulers and to arouse new missionary zeal amongst young Europeans. The visit to Europe, under Jesuit patronage, of legates from several Japanese potentates could provide immense dividends for the Society of Jesus in terms of their missionary strategy. Secondly, the Japanese envoys would have the opportunity to make first-hand contact with Europe, thereby being able to confirm the image of Europe that the Jesuits tried to transmit to the Japanese Christians. After their return to Japan, the envoys could spread to their fellow countrymen their impressions of the trip, and especially the important role that the Society of Jesus played in the

nations of southern Europe, particularly the main Catholic courts.

Valignano’s plans were strictly executed. In February 1582 a group of four Japanese youths, close relatives of the *daimyo* of Bungo, Arima and Omura, travelled in Portuguese ships under Jesuit escort from Japan to Lisbon, with landfall at the ports of Macao, Malacca and Goa. Having arrived in Europe in August of 1584, the Japanese delegates undertook an extensive journey through the main centres of civil and religious power in the Catholic world, visiting Madrid, where they met King Phillip II, and Rome, where they were received by two successive popes, Gregory XIII and Sixtus V. The whole visit was carefully monitored by the Jesuits, and obviously the Japanese only saw what they were allowed to see. In 1587 they set off on their return to India, bound for the islands of Japan, where they would finally arrive in July 1590, after another stopover in Macao.

The Japanese delegation, in spite of its ambiguous nature in purely diplomatic terms, seems to have been enormously successful from the propaganda point of view, which was what most interested Alessandro Valignano. From then onwards, the Jesuit mission to Japan began to enjoy greater visibility all over Europe, sparking off a significant growth in missionary vocations amongst young people, as well as increased patronage by European sponsors. From the Japanese point of view, it is difficult to evaluate whether the objectives initially anticipated were in fact attained, since in the meantime

* Ph.D. in History, University of Lisbon. Visiting Professor at the University of Macao and researcher at the Portuguese Centre of Studies on Southeast Asia (CEPESA). Currently holds a scholarship from the Fundação Oriente.

Doutorado em História pela Universidade de Lisboa, é professor convidado da Universidade de Macau e investigador do Centro Português de Estudos do Sudeste Asiático (CEPESA). Actualmente, é bolseiro da Fundação Oriente.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

the situation in Japan had undergone important changes. Oda Nobunaga, previously a Jesuit supporter, was tragically removed from the scene in 1582, power being assumed by Toyotomi Hideyoshi. This continued the violent process of political unification of the Japanese archipelago, which in 1590, when the delegation returned, was practically concluded. Jesuit interests had suffered serious reverses. After 1587, Nagasaki, the great Christian port of Japan, was beginning to come under the direct control of the central government, and the imperial regent or *kanpaku*, a title

assumed by Hideyoshi, had promulgated the first anti-Christian edict in the same year, decreeing the immediate expulsion of all missionaries from the Japanese archipelago.

The now hegemonic political forces in Japan had understood the danger that a foreign religion represented. The rigid application of some of its precepts could subvert basic principles of *bushido*, the code of honour that governed the behaviour of the Japanese warring class. Solidarity between Christians, often from different social strata, created obstacles to

the operation of the rigid hierarchical norms that moulded Japanese society, especially in moments of open conflict between rival *daimyos* such as frequently occurred in Japan. Although Hideyoshi's first decree was not implemented, the future of Christianity in Japan suddenly seemed to be seriously compromised. However, putting aside this situation, which would have such a tragic outcome in the mid-term, the Japanese embassy had important cultural consequences that are worth highlighting.

Its impact in Europe provoked a flurry of texts, resulting in the publication of dozens of works in European cities, above all in Italian, German, French and Spanish.² In 1585 alone, when the young Japanese were still travelling around the European continent, there appeared no fewer than 80 printed works specifically dedicated to Japan.³ In the following years the editorial pace, although falling off a little, would remain high. Alongside general or partial reports of the daily life of the Japanese

Tratado
dos
Embaixadores Japões
que foram de Japão á Roma
no Anno de
1582.

Capitulo primeiro
De como se ordenou a Em
baixada dos Senhores Japões
para Europa.
E de sua partida para
a China.

De Roma foi enviado por Visitador das Índias Ori
entales o Sr. Alexandre Valignano pelo Nome do Sr. Jeronimo Em
baxador Mercaviano de Santa Memoria. o qual depois de
ter visitado as partes da India, Malaca, e China, veio á
Japão, á onde com toda a Realidade, visitou por especialissima
os Principaes Christãos das partes de Roma, a que por ou
tro Nome chamam Saiaca Japões de os Regnos do Japão
de Occidente, e Japão Nova, e de Japão Continuação, em Pina. J. J. J.

Tratado dos Embaixadores Japões que foram de Japão a Roma no Anno de 1582, by Luís Fróis, Lisbon: National Library, manuscript copy from the 18th century.

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

delegation there appear geographical descriptions and ethnographies of Japan, as well as edifying chronicles of the Jesuits' missionary activities, frequently in the form of anthologies of letters. The Society of Jesus, naturally, emerges as the instigator, or even editor, of many of these works, which constitute an orchestrated propaganda campaign.

Surprisingly, Portugal remained at the margin of this intense publishing process, with only one exception. This fact may be explained by specific publishing circumstances, although it also could have been a deliberate choice of the Jesuits, who from the outset had the guaranteed support of the main Portuguese authorities for their foreign missions. At the centre of Portuguese political decision-making, Japan was already well known, so, unlike other areas of Catholic Europe, Portugal did not need any special propaganda effort.

The exception referred to above was obviously *Catechismus Christianae Fidei, in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae Japonenses confutantur*, by Alessandro Valignano, published in Lisbon in 1586 in two volumes by different printers. Rather than a work destined for European consumption, it was an extended catechism destined for the Japanese mission, prepared by the Italian Visitor during his first expedition to Japan, and brought in manuscript form to Lisbon by the Jesuits accompanying the four Japanese delegates.⁴ The recourse to two Lisbon printers would have been an attempt at speeding up the printing, so that the edition would be ready before the departure of the embassy at the end of their European journey. According to Luís Fróis' later testimony, Valignano produced this text in Funai, in about 1580. Besides the precepts of the Christian religion, the manual contained, as its title suggests, refutations of the main Buddhist faiths that the Visitor had prepared with the aid of "some Japanese knowledgeable in these sects."⁵ A Japanese version of the manuscript of *Catechismus* was immediately written, the remains of which were recently discovered inside a screen conserved at the Biblioteca Pública of Évora.⁶

Not all the texts produced at the time concerning the Japanese embassy had the honour of being printed. At least one voluminous summary went unpublished. *Tratado dos Embaixadores Japões que forão de Japão a Roma no Anno de 1582*, composed by Luís Fróis,

provides a detailed description of the daily activities of the young Japanese from their departure from Nagasaki in 1582 to their return to Japan eight years later. The Jesuit priest accompanied, step by step, the Japanese delegates' trip through the main European courts, highlighting the encounters between the envoys and many European civil and religious rulers. From the detailed report by Fróis, it can be deduced that the visit was carefully prepared by the Society of Jesus. The Japanese were constantly supervised by the Jesuits, and all meetings or activities took place under the supervision of the Ignatians. Father Diogo de Mesquita, who served as interpreter, hardly ever left the young Japanese, whose days always ended in palaces, elegant houses or religious buildings, although they tended to return to Jesuit establishments to sleep.⁷

From the point of view of the production and circulation of texts, the Japanese embassy to Europe had other important consequences. During the European journey, the Japanese delegation had the opportunity to discover at first hand the extraordinary printing industry in Catholic Europe. They even acquired a significant collection of printed works, above all in the form of gifts offered by some of the figures they met. That basic library, which was intended to inform the Japanese about European culture, seems to have included titles such as the *De rebus Emmanuelis Lusitaniae regis* by Bishop Jerónimo Osório, printed in Lisbon in 1571; the work of Francisco Albertini *De mirabilibus noue et ueteris urbis Rome*, printed various times in Rome during the last decades of the 16th century; *Theatrum orbis terrarum*, a magnificent compilation of maps organised by Abraham Ortelius, perhaps some of the editions printed in the Netherlands starting from the early 1570s; some volumes of *Praecipuarum ciuitatum orbis terrarum theatrum*, published in Cologne from 1572 by Georg Braun and Franz Hogenberg; and many other works dedicated to such varied themes as music, clothing, architecture or hunting.⁸

Finally, the most important cultural repercussion of the Japanese embassy to Europe would have been of an indirect nature. On the orders of Alessandro Valignano, on returning to India in 1587, the Jesuits brought with them a European printing press with movable metal type, destined for the mission in Japan. Some of the companions of the Japanese delegation had learned the rudiments of the art of printing in

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

Lisbon and put their knowledge to the test soon after their arrival in Goa. In the following year, at St. Paul's College, they printed *Oratio habita a Fara D. Martino*, a eulogistic speech given by one of the Japanese emissaries during the reception of the embassy organised in the capital of the Portuguese *Estado da Índia*.⁹ After a lengthy stay at their port-of-call on the Indian coast, the Japanese delegation and its accompanying Jesuits continued their voyage, this time accompanied by Alessandro Valignano. They took the printing press acquired in Europe, which was set up again and put to use in Macao, while they waited there for a favourable monsoon to set sail for Japan.

Two works were printed in the Macao establishment of the Society of Jesus, both destined for the Japanese mission. First was a manual of Christian education by the Spanish pedagogue and moralist Juan Bonifacio, *Christiani Pueri Institutio, adolescentiae que per fugium*, which was printed in 1588.¹⁰ It was not an exact reproduction of the other European editions of the same work, printed from 1575 onwards. Rather, it was an adaptation, certainly prepared under the direction of Valignano, as can be proven by its references to the Japanese reality.¹¹ It brought together testimonies from classic, patristic and medieval authors considered fundamental for the training of Catholic youth. The fathers of the Society of Jesus inaugurated a practice, continued for years in later publications, of adapting referential works of European Catholic culture to certain Asian contexts, thereby putting into practice the suppositions of missionary adaptationism of which Valignano was the main proponent.¹²

The second work published in Macao on the Jesuit press, this time in 1590, was the famous dialogue *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam*, which has sometimes been attributed to Duarte de Sande, at other times to Alessandro Valignano himself.¹³ The extensive Latin dialogues, in which the Japanese youths are the various interlocutors, gives an account of the journey of the Japanese delegation to Europe, at the same time serving as a didactic introduction to European civilization and its Asian extension in Goa and Macao. Everything, including his own declarations on the subject, leads us to believe that the work was composed by Alessandro Valignano based on notes written by the various Japanese who participated in the diplomatic mission.

The Visitor usually used Jesuit secretaries in the preparation of his many writings, so the possibility of intervention by his religious colleagues in the preparation of the original version of the work should not be entirely ruled out. It may have been written in Portuguese, Castilian, or a mixture of both languages. In a second phase, the translation into Latin was undertaken by Father Duarte de Sande, one of the most learned Jesuits then stationed in Macao, carrying out the functions of Superior of the Chinese missions of the Society of Jesus.¹⁴ It is quite probable that the name of Valignano was not associated with the authorship of *De Missione Legatorum* on purpose, so that he could carry out censorship functions, thereby speeding up the printing process. Indeed, the bishop, Leonardo de Sá, would entrust to the Italian Visitor "the examination of the book... on the embassy of the Japanese delegates to the Roman Curia."¹⁵

Numerous copies of the catechism by Valignano printed in Lisbon would have arrived in Japan, as well as the two titles published by the Jesuits in Macao. But the very act of the Society of Jesus publishing works in Latin for the Japanese missions raises an important question. To whom would these works have been destined, written in a language of which the Japanese, even the minority converted to Christianity, had no command? Details of the content of the three works lead to the supposition that the heads of the Society of Jesus, and above all Valignano, were overoptimistic regarding the diffusion of Latin in Japan. In the opening of *De Missione Legatorum*, the Visitor signs a letter directed "to the students of the Japanese seminaries".¹⁶ In a dispatch that he sent to Rome at the same time, Valignano outlined an authentic pedagogic program for Japan based on the works already printed in Lisbon and Macao, and including the compulsory learning of the Latin language by the Japanese neophytes.¹⁷ However, as would prove to be the case, such optimism was not justified, unless, of course, the works in Latin were destined to be used by the European missionaries themselves, which does not seem very probable.

After the brief interlude in Macao, the members of the Jesuit expedition to Europe continued their

De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam,
by Alessandro Valignano & Duarte de Sande, Macao:
Society of Jesus College, 1590.

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

DE MISSIONE
LEGATORVM IAPONEN
suum ad Romanam curiam, rebusq; in
Europa, ac toto itinere animaduersis
DIALOGVS

EX EPHEMERIDE IPSORVM LEGATORVM COL-
LEGTVS, & IN SERMONEM LATINVM VERSVS
ab Eduardo de Sande Sacerdote Societatis
IESV.

de Solleji



de Solleji

In Macaensi portu Sinici regni in domo
Societatis I E S V cum facultate
Ordinarij, & Superiorum.
Anno 1590.



DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

voyage with Valignano and the printing press, heading for Japan, where they arrived in July 1590.¹⁸ In spite of the political changes that had meanwhile occurred in the archipelago, forcing the closure of the Jesuit college in Funai and the seminaries in Arima and Adzuki, and notwithstanding the storms that had gathered on the horizon, the Society of Jesus continued its work under Father Gaspar Coelho's general direction.¹⁹ Ignatian teaching establishments and catechists continued to function, namely in Katsusa, Amakusa and Nagasaki. The contemporary missionary accounts even reveal a substantial growth in conversions to Christianity among the Japanese, and the missionary contingent comprised 140 Jesuits, including Europeans and Japanese.

In March 1591 Alessandro Valignano was received in Kyoto by Hideyoshi as the envoy of the Portuguese viceroy for the *Estado da Índia*. As a result of this formal audience, the Jesuits' activities were more or less tolerated by the central power, despite the rather undiplomatic reply that the *kanpaku* gave to the letter of Duarte de Meneses. Reading between the lines of Hideyoshi's reply, it appears that only material interests, related to the regular arrival of Portuguese shipping in Nagasaki, explained the tolerance that the Japanese central power extended to the Jesuits' activities.²⁰ A decisive role in all the conversations with the Japanese despot seems to have been played by João Rodrigues, a Jesuit priest who had been in Japan since 1577 and whose command of the complex Japanese language was so good that he was known as *tsuzu*, meaning "interpreter".²¹

Surprisingly, and somewhat paradoxically, at the precise moment when the irreversible decline of the Society of Jesus was pronounced, it would adopt increasingly determined "adaptationist" cultural practices under the direction of Valignano.²⁰ The missionaries conducted a thorough and systematic study of Japanese language and culture; they engaged in a more direct dialogue with their congregations, progressively dispensing with linguistic middlemen; and they adopted many of the social and cultural practices of Japan, gradually abandoning any intentions they may have had to introduce European ways to the Japanese. The Society of Jesus, in the interest of spreading Christianity, argued in favour of adapting to the Japanese. In the meantime, the printing press brought from Europe was immediately placed at the service of missionary activity, producing a notable and innovative

series of printed texts.²³ Speaking metaphorically, these texts were merely the tip of the iceberg; the bulk of it would consist of a truly astonishing collection of handwritten materials. In 1595, writing to his fellow missionaries in the land of the rising sun, Alessandro Valignano wrote: "Now our members have not only dealt with art and vocabulary, but also published many books in Japan, so that this tongue is as easy and familiar as our own."²⁴

The first work published by the Jesuit printing press in Japan would have been *Sanctos no gosageveo no vchi nvqigaqi quan dai ichi*, which was printed in Katsusa, in the society's college in 1591.²⁵ The edition consists of two volumes bound together with a total of about 700 pages, but with two different frontispieces, the first of which has the date in Roman numerals, while the second has the date in Arabic ciphers. The translation of the title would be something like *Compendium of the Acts of the Saints*. It is a set of edifying tales of devotion and martyrdom, compiled and adapted from European religious works, especially the anthology *Flos sanctorum*, also known as *The Golden Legend*, by Jacobo de Vorágine. The Japanese compilation further includes a treatise on martyrdom, adapted from *Introducción del Símbolo de la Fe* by Friar Luis de Granada, a title printed for the first time in Salamanca in 1582. Evidently, these essential works of Christian culture would have been available in the libraries of Jesuit establishments in Japan. However, to underline its eminently didactic nature, the work included a final glossary of 72 pages, with explanations of more than 2,000 terms in Japanese and Portuguese.²⁶

Sanctos no gosageveo no was destined for Jesuit schools since the text is a Japanese translation in the Latin alphabet. Handling the volume would require some familiarity with European writing. The compilation could also be used for oral reading by European missionaries in gatherings with Japanese neophytes. In passing, it can be observed that the publication of these texts assumed an almost prophetic character, given the destiny later reserved for the Christian missionaries and their more obstinate proselytes. Could the choice of themes and texts be

Sanctos no gosageveo no vchi nvqigaqi quan dai ichi [1st Part],
Katsusa: Society of Jesus College, 1591.

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

SANCTOS NOGOSAGVEONO

VCHINUQIGAQI
quan darichi



FIENNO CVNITACACVNOGVN
ESVSNOCOMPANHIANOCOLLEGIO

Cazzusa ni voite Superiores no von yuruxi vo cò
mu:ì coge vo fan to nafu mono nari. Goxuxxe'izai

M D L X X X I.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

linked to the prohibitive decree issued by Hideyoshi? It is possible that the Jesuits had seen dark clouds on the horizon of Japanese missionary work and concluded that it would be tactically advisable to spread exemplary literature in preparation for future adversities, or else it could have been an implicit homage to the main founder of the Society of Jesus, since the role that Vorágine's work had played in the conversion of Ignatius Loyola, some decades before, was very well known.

It is worth mentioning, however, that the Jesuits—in this case as in others that would follow—produced their own work, not a mere translation. The originals used were subject to multiple adaptations, both at a lexical level as well as in terms of the content, with systematic recourse to specifically Japanese terms and analogies. For example, the whole terminology relating to Roman paganism is associated with Buddhism and Shintoism. The Jesuit brothers Paulo Yofu and his son Vicente Hoin, who had entered the Society of Jesus together in 1580, were responsible for the translations, and both of them gained a wide and deserved reputation for the perfection of their knowledge of written Japanese language as revealed by their texts.

As experts they contributed in a truly decisive way to the linguistic works of the Christian mission, as the Jesuits' own sources recognize. Luís Fróis wrote of Paulo Yofu, "Many of the lives of the saints have been translated by him, and other things by our authors, for the elegance, excellence and delicacy of his language is highly acceptable to the Japanese."²⁷ An Ignatian catalogue of 1593 referred to "Brother Hoin Vincent, Japan," affirming that he "has composed and translated in the Japanese language the greater part of the spiritual and learned books that are now edited in that tongue."²⁸ However, in translating for an exotic cultural reality, the Japanese Jesuits necessarily had recourse to analogies from the Japanese world with which they were familiar. In the Japanese context, the enemies of Christendom were the Buddhists and the Shintoists. It is quite probable that prior to the printed edition some of the texts included in *Sanctos no gosagveono* had already circulated in manuscript form. It has not been possible to ascertain if there had been a manuscript or printed version of this work, or part of it, in Japanese characters.²⁹

Due to political upheavals, the European printing press was transferred to the Amakusa College, where, in 1592, the production of a new work was

concluded in romanised Japanese. Its full title was *Nippon no Iesus no Companhia no Superior yori Christan ni soto no cotouari no tagaino mondo no gotoqu xidai no vacachi tamo Doctrina*, a book of Christian doctrine especially prepared by Alessandro Valignano and translated by Japanese colleagues.³⁰ Let us remember that Francis Xavier, at the time of his stay in Japan from 1549-1551, had taken the trouble to prepare a catechism in romanised Japanese as a minimum requirement for access to a Japanese audience ignorant of European languages. Valignano himself, a few years before, had a catechism in Latin published in Lisbon destined for the missions of Japan. This work, of an eminently practical and pedagogic nature, contained the basic teachings of the Christian religion in a hundred or so pages, with prayers, commandments, sins, sacraments, virtues, works of charity, etc. It would very probably have been one of the most circulated titles in the context of the Catholic mission, which would explain the publication of new slightly expanded editions at the Jesuit College of Nagasaki in 1600, with titles like *Dochirina Kirishitan* and *Orasho in Honyaku*.³¹

The specialized bibliography makes reference to a *Dochirina Kirishitan* in Chinese and Japanese characters prepared in 1591 or 1592 at the Amakusa College, the only known copy of which is in an Italian library.³² The absence of a frontispiece does not allow us to determine the exact printing date, but it is presumed to have been printed at the end of 1591 or in the first weeks of the following year since the work is mentioned in documents emanating from a Jesuit meeting held in Nagasaki in the first fortnight of February 1592. However, the fact of being printed on paper in Chinese and Japanese characters suggests the use of wood-block printing processes in this work because the moveable typeface press brought by Alessandro Valignano, as far as can be ascertained, only had characters of the Latin alphabet. The structure of this basic catechism is similar to other works of the same type produced in the missionary context. Certainly it would have been an indispensable complement to the romanised Japanese catechism referred to above. While the edition in Chinese and Japanese characters was used by the Japanese Christians, the edition in Latin characters would have been suitable, above all, for the Jesuit missionaries and their lay assistants. Both versions of the Japanese

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

FIDES NO DÕXI
to xite P. F. Luis de Grana-
da amaretaru xo no riacu.

Core uo Companhia no Superiores no go Gaiacu
vomotte Nippon no cotoba ni valu.



JESVS NO COMPANHIA NO
Collegio Amakusa ni uoite Superiores no go men
qto toxite core uo fan ni qizamono mono nari.
Go xxxc xari M. D. L. XXXII.

Fides no doxi, by Luis de Granada,
 Amakusa: Society of Jesus College, 1592.

catechism, in Latin characters and in Sino-Japanese characters, would have been published together. In defence of this hypothesis it can be added that, years later in 1600, when a new catechism in romanised Japanese was printed in Nagasaki, the Jesuits simultaneously had a new edition of the *Christian Doctrine* printed in Sino-Japanese characters. This time, however, the printing was the work of a Christian Japanese typographer, Goto Tomé Soin, who had a wood-block print workshop in the aforementioned Portuguese-Japanese port of Nagasaki.

Indeed, at the beginning of that same year of 1600, the Jesuit Gabriel de Matos wrote that the “printing in the letters of Japan was placed outside of this House, entrusting it to one of the main Christians of Nangazaqui.” According to the same source, this Japanese printer had already printed “in Japanese characters a treatise on everything necessary to instruct a Christian”, certainly the catechism.³³ From then onwards, the businessman of Nagasaki would have had the responsibility of printing Christian works in Chinese and Japanese characters, using wood block printing methods. As he also had the right to sell them, it would undoubtedly have been good business, given the size of the Christian community.

1592 saw another Jesuit publication appear from Amakusa in Japan, *Fides no doxi to xite P. F. Luis de Granada amaretaru xo no riacu*, an abbreviated Japanese version of the fifth part of *Introducción del Símbolo de la Fe* by Friar Luis de Granada.³⁴ It is a voluminous work of more than 600 pages that, according to the foreword, had been translated and adapted for romanised Japanese by Father Pedro Román. However, as was customary in all the enterprises of this style, the Spanish Jesuit would have benefited from the collaboration of Paulo Yoyo and/or Vicente Hoin. Friar Luis de Granada was one of the most respected 16th-century Iberian theologians, who had spent many years living in Portugal and whose works had been repeatedly published in the European press. The translation of his texts made one of the most current European discussions on Aristotelian thought available to the Japanese public and, above all, to the students of the Jesuit colleges.

In 1593 the Japanese press of the Society of Jesus published various new productions in romanised Japanese. First was a study on Japan, *Feiqe no Monogatori* or *Heike Monogatori*, from its complete title *Nifon no cotoba to Historia uo narai xiran to fossuru fito no tameni xeua ni yavaraguetaru Feiqe no Monogatori*, printed at Amakusa College. Although the frontispiece is dated 1592, the work would only have been concluded in the following year, as the date of the foreword testifies. It is a volume of about 400 pages, romanised by Fabian Fucan, one of the most controversial Japanese to have converted to Christianity since years later he would be the author of violent anti-Christian writings.³⁵ This work was explicitly intended to give Jesuits a better and deeper knowledge of Japanese civilization since it

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

presented a classic Japanese epic poem in an abbreviated form. Relating the struggle between two powerful clans of the 12th century, numerous episodes of this warring saga were aired in popular ballads.³⁶

Specimens of the Japanese original, in Chinese and Japanese characters, would certainly have existed at the library of the Jesuit college in Amakusa or else in one of the other establishments of the Society of Jesus. Would these have been block printed works or manuscript copies? It is not completely certain whether printed or block-printed editions of the celebrated Japanese war romance existed before the Jesuit edition. For didactic reasons, the person responsible for the Amakusa edition presented the text in dialogue form, certainly bearing in mind future use in Jesuit colleges. It should not be forgotten that the standards of a d a p t a t i o n recommended a deep familiarization with Japanese language and culture, a process that would inevitably have to include the classics of Japanese literature.

A specimen of this work is conserved in a London library bound with two other texts of Jesuit origin, also printed in 1593. Firstly, *Esopo no Fabulas*, printed in Amakusa in 1593 consisting of about 100 pages, presented an adaptation in romanised Japanese of seventy fables by the well-known Greek author Aesop.³⁷ This text, somewhat unusual in the Jesuits' series of publications, would have had the objective of presenting lessons of a moral character from the western tradition to a Japanese audience, which to a certain degree would prepare them for later conversion to Christianity. One or more European editions would

have been available in the Jesuit libraries in Japan. Secondly, the presses of Amakusa published a brief anthology of oriental proverbs, especially Chinese, with the title of *Xixo xixxo nadono vchiyori nuqi idaxi quincuxuto naso mono nari* (*The Collection of Golden Proverbs*), consisting of about 50 pages. This title contained a collection of 282 proverbs in romanised Japanese transcriptions, drawn and adapted from Japanese and Chinese classical works, namely from two

compilations by the Zen-Buddhist monk, Eicho, of the *Four Books* of Confucius and the *Seven Books* on Japanese military art. It seems evident that the manuscripts of these Japanese texts would have existed in the libraries of some of the Jesuit establishments. The translation of Aesop's fables, as well as the adaptation of the Chinese and Japanese sayings, could have been the work of the Jesuit brother Cosme Takai. The reason for the production of these editions is obvious. They were intended to compare aspects of the traditional wisdom of Europe and Japan in a didactic form.

Besides the titles mentioned, specimens of various other works of the *Kirishitan bunko*

(Christian library) are known from references in specialized bibliographies. During the following years, until at least 1611, the Christian press, in both Amakusa and Nagasaki, kept on publishing texts of the most diverse nature at the initiative of the Jesuits. Without providing an exhaustive list of those titles, it is relevant to analyse some general lines of the operation of the Christian press in Japan, and also explore in greater detail one or more significant works.



Gvia do Pecador [vol. 1] by Luis de Granada,
Nagasaki: Society of Jesus College, 1599.

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

Concerning the technical characteristics, the metal Roman type that had been brought from Europe was used for works in Portuguese, Latin, a romanised version of the Japanese language (*romanji*), or a mixture of the various languages used in the mission. Other works were composed in the Japanese language with some of the existing variants of Sino-Japanese script (*katakana* and *hiragana*), using wooden characters in the first phase and movable metal typeface in later stages.³⁸ In 1600 Father Gabriel de Matos, writing of Nagasaki, said that there already existed “a large number of copies of dies for Japanese characters.”³⁹ However, the high number of existing ideograms never allowed the full development of printing with Chinese or Japanese movable type, since the forms of wood-block printing were substantially faster and more economical, thereby reducing the costs involved in the operation.

There is currently a count of twenty-nine different titles published by the Jesuit press in Japan, of which one or more specimens are known.⁴⁰ It is calculated that at least another twenty-five Christian works would have been printed, of which no specimens have been located to date.⁴¹ Starting from the hypothesis that each edition would have about 1,000 copies, it can be supposed that more than 30,000 books printed by the Society of Jesus would have been distributed throughout Japan in the relatively short space of two and a half decades. To this number it would be necessary to add the thousands of manuscripts produced over the years that would have been distributed by Jesuit establishments and Christian communities. The existence of manuscript copies of printed works reveals that the supply of printed works was not enough to satisfy the demand.

Although the printing press used by the Jesuits came from Europe, the paper and ink consumed were, with rare exceptions, of local origin. Japan had a long tradition of paper production, with more than fifty different qualities manufactured from different “barks of trees.”⁴² The Japanese paper, however, was finer than the European, only allowing printing on a single side. Therefore, although some print runs used Japanese paper or paper of Chinese origin, the most valuable editions were printed on European paper. Already in 1583 Alessandro Valignano had asked his European colleagues to request from the Iberian crown an annual supply of paper for the Jesuit mission in Japan.

Due to the superior quality of the raw materials employed, whether of European or Asian origin, some of the surviving printed texts produced on the Christian press in Japan are in an excellent state of preservation. The ink used by the Jesuits, both on their manuscripts as well as in printing, may have been of Chinese or Japanese origin. It would have been equivalent to what is designated today as india ink, manufactured from a variety of vegetable, mineral and animal substances. As a contemporary Jesuit author relates, this ink was presented in solid “cakes” that were later reduced to a powder and mixed with water to obtain the desired consistency, according to whether it was intended to be used for writing with a quill, drawing with a paintbrush, or printing with metal or wooden type.⁴³

From a thematic point of view, the publications of the Jesuit press in Japan tried to follow the general adaptationist programme planned by Alessandro Valignano, which recommended, on one hand, the learning of the Japanese language and culture by the European monks and the familiarisation of the Japanese, on the other, with Catholic culture and the Latin language. Various examples of European texts for Japanese consumption have been mentioned, as well as of Japanese texts destined for the missionary Jesuits. Other examples can be pointed out, like the two editions of the *Contemptus mundi*, adaptations in romanised Japanese (Amakusa, 1596) and in Sino-Japanese characters (Kyoto, 1610) of the well-known work by Thomas à Kempis, which, as the title suggests, was destined to teach the form of despising the world and to imitate the conduct of Jesus Christ.⁴⁴ Another example would be the *Gvia do Pecador* (Nagasaki, 1599), in both romanised Japanese and Chinese characters, an abbreviated version of the celebrated work under the same title by Friar Luis de Granada, one of the Jesuits’ favourite authors.⁴⁵ In addition, one can mention *Flosculi* (Nagasaki, 1610), an anthology of biblical extracts in Latin, as well as texts of the Fathers of the Church and of western philosophers, compiled by Father Manuel Barreto.⁴⁶

In certain passages of some of these works, the Jesuits tried whenever opportune to discredit the traditional Japanese faiths and philosophies. However, it would have been the Japanese brother, Fabian Fukun, who was responsible for the elaboration of one of the most systematic and informed works of

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA



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

Christian polemic against the Japanese religions. *Myotei Mondo* was prepared around 1605, and today only fragments of the work are known. It was not a product of the Christian press of Japan, although it was clearly influenced by the Jesuits. Apparently, in consequence of his studies in the Japanese establishments of the Society of Jesus, the Japanese convert had taken the initiative of expounding, in the form of a dialogue between two Japanese, a fierce philosophical argument on Christian premises against Buddhism, Confucianism and Shintoism.⁴⁷ Surprisingly, not very much later, Fabian would come to renounce the Christian faith, becoming one of the most active anti-Jesuit polemicists. He would write *Ha Daiusu*, a detailed contention refuting Christian doctrine in around 1620, when there was already an atmosphere of general persecution of Christianity stirred up by the Japanese authorities.⁴⁸

Some of the more sophisticated products of the linguistic policy advanced by the Society of Jesus in Japan were grammars and vocabularies destined for the learning of Latin and Japanese. The most widespread Latin grammar in Jesuit teaching establishments dispersed over the world had been prepared by Father Manuel Álvares, printed for the first time in Lisbon in 1572. Many other editions followed. A version adapted to the Japanese public was printed in Amakusa in 1594 with the title *De Institutione Grammatica libri tres*. Above all, the work was destined for Japanese neophytes, since the preference of European Jesuit students would have been to refer to one of the European versions. Revealing its vocation for cultural advancement, the manual contained numerous examples of phrases in Japanese, taken from the *Analecets* attributed to Confucius and from the *Heike Monogatari*. In their didactic objectives, Jesuit publications frequently referred to Japanese manuscripts or printed texts from the libraries of the society's establishments.⁴⁹ Following the instructions of the Visitor, the Jesuits not only sought to be informed on Japanese matters but they were also concerned with revealing this knowledge in their printed texts. At the end of the day, this type of inter-textual practice would make complete sense in the Sino-Japanese context—a universe that cultivated

Gvia do Pecador [vol. 2], by Luis de Granada, Nagasaki: Society of Jesus College, 1599.

vocabulario da lingua de iapam com a declaracao em portuguez, feito por alguns padres da companhia de iesu.

VOCABVLARIO
DA LINGOA DE IAPAM
com adeclaração em Portugues, feito por
ALGVNS PADRES, E IR-
MAÕS DA COMPANHIA
DE IESV.



COM LICENÇA DO ORDINARIO,
& Superiores em Nangafaqui no Collegio de Ia-
PAM DA COMPANHIA DE IESVS.
ANNO M. D. CIII.

vocabulario da lingua de iapam com a declaracao em portuguez, feito por alguns padres da companhia de iesu.

Vocabulário da Língua de Iapam com a declaração em Portuguez,
Nagasaki: Society of Jesus College, 1603-1604.

literary quotations and learned allusions in an almost obsessive fashion.

Having published the Latin grammar, the next logical step was to edit a lexicon, and in 1595 the Jesuit press of Amakusa produced the *Dictionarium Latino Lusitanicum, ac Iaponicum*. This thick volume of more than 900 pages was an authentic linguistic monument, extremely innovative in its objective of systematically gathering the three languages used in the Jesuit missions in Japan. It presented a version, adapted to Japan, of the celebrated *Dictionarium interpretamenta* compiled in 1502 by the Italian Ambrogio Calepino, which in Latin Europe retained the status of a lexicographical paradigm for many decades.⁵⁰ Like other Jesuit productions of the same time, this was also published without the name of any author. It can be deduced that it would have resulted from the collaboration of a vast team of European and Japanese Jesuits and would have certainly included João Rodrigues Tsuzu. Both the Latin grammar and the “Calepino”, which became

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

a synonym for “dictionary”, were part of Valignano’s plans to promote the study of Latin among the Japanese and of the Japanese among European religious communities.⁵¹

Despite all the care taken with the composition, it is very probable that the *Dictionarium* did not answer the most urgent needs or the more practical expectations of Jesuit missionary work. For this reason a new linguistic work appeared shortly after, printed in Nagasaki in 1603-1604. The subtitle of the *Vocabulario da Lingoa de Iapam com a declaração em Portugues* stated that it had been “made by some priests and brothers of the Society of Jesus.”⁵² Once again, it is probable, but not certain, that João Rodrigues Tsuzu and another Jesuit called Francisco Rodrigues participated in the composition of this work, together with a team of Japanese contributors. It is an immense literary monument of about 800 pages (660 pages of vocabulary proper and the remainder as a supplement), that compiled more than 30,000 Japanese words, in phonetic transcription, almost always put in context through idiomatic phrases, popular proverbs or quotations from literary works, all with their respective meanings in Portuguese.

The foreword to the work stressed the fact that “the vocabulary being such a necessary & important means of learning any language”, those responsible for the Japan mission had decided to organise in a systematic form all the “vocabularies & writings” used by the Jesuits so that “the priests, & brothers that come out afresh to cultivate, & increase this Christianity, have some form of guide & assistance in learning this tongue”.⁵³ The *Vocabulario da Lingoa de Iapam*, however, was much more than a simple Japanese-Portuguese dictionary. It was truly an encyclopaedic repository of information on Japan at the beginning of the 17th century. The curious reader would find in its pages a virtually inexhaustible source of data on Japan, from the smallest details of daily life to the most sophisticated philosophical concepts, including social conventions, the natural environment, arts and crafts, and even the political and military structure.

This historic *Vocabulario* was a meticulous and lengthy compilation based on exhaustive knowledge of Japan obtained by the Jesuits’ direct experience, from reports rendered by Japanese, or through bibliographic research. Indeed, it appears that in composing this first Japanese-Portuguese dictionary an important library of

Japanese works was used, either in manuscript or printed form, most probably from the Jesuits’ house in Nagasaki.

In the following years, we know that the Jesuits’ cultural policy continued to place an emphasis on linguistic expression because the Christian press published various other works dedicated to the study of the Japanese language. Between 1604 and 1608 the *Arte da Lingoa de Iapam* was composed in Nagasaki, the responsibility of João Rodrigues Tsuzu, who tried to apply the model of Latin grammars, especially that of Manuel Álvares, to the Japanese language.⁵⁴ This voluminous work was explicitly destined for European missionaries who intended to be initiated in the mysteries of the Japanese language, although it also had an application for the Japanese themselves, who still did not possess a written grammar of their own language. It seems that the Jesuit writer was not totally satisfied with the result obtained because some years later, in 1620, a renewed *Arte Breve da Lingoa Iapoa*, was published in Macao, “taken from the Great Art of the same language for those who are starting to learn the first principles of it”, as the subtitle explained.⁵⁵

Both grammars by João Rodrigues, apart from their linguistic value, reveal a profound knowledge of Japanese culture, obtained through years of contact with Japanese literary texts.⁵⁶ Clearly, many of these handwritten or printed texts would have existed in the Jesuit libraries. In this context, it is worth highlighting a single passage from the *Arte Breve* that refers to the reading list recommended to the Jesuit students of the Japanese language, in which Rodrigues Tsuzu demonstrates his unquestionable mastery of Japanese literature:

“The books in the Japanese language proper that can be read, divided by category and beginning with the easiest, are the following. In the first & more inferior class are *May* & *Soxi* for being the easiest style & closest to common practice. Second are the lives of the hermits written by Saighiofôxi called *Xenjixo*, & the writings of Camono Chomei called *Foxxinjú*. In the third are those that have the name of *Monogatari*, i.e. history, as in *Feike monogatari* and *Fôghen Feigi monogatari*, which are the best, & most elegant style in this genre. The fourth is the history called *Taifeiki*, which is the most sober & lofty style

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

that there is in Japan. These are the classes of books that can be read & others of this kind, and where all the elegance, & propriety of Japan resides.

Apart from the above-mentioned, there are some works of select poetry, such as *Vta*, *Xirengu*, *Ixe monogatari*, *Ghenji monogatari*, and some letters in the epistle style.⁵⁷

In conclusion, it is an entire teaching program that is outlined, based on a select knowledge of Japanese classical literature, which he would have gained in contact with well-stocked libraries.

The Jesuit press, as has been shown, worked at a good pace, spreading hundreds, or even thousands of Christian printed books across Japanese Christian communities. However, even while the presses worked tirelessly, circumstances would soon change. The Society of Jesus was about to be brutally awakened from the impossible dream of the spiritual conquest of Japan. Tokugawa Ieyasu, the successor of Hideyoshi, obtained the title of *shogun*, the emperor's supreme representative, in 1603, bringing to a peak the centralisation process that had been in progress. Persecutions of Japanese Christians and European missionaries immediately followed.⁵⁸ The successive persecutions were of a degree of violence directly proportional to the quantitative and qualitative importance that the new religion had acquired in many sectors of Japanese society.

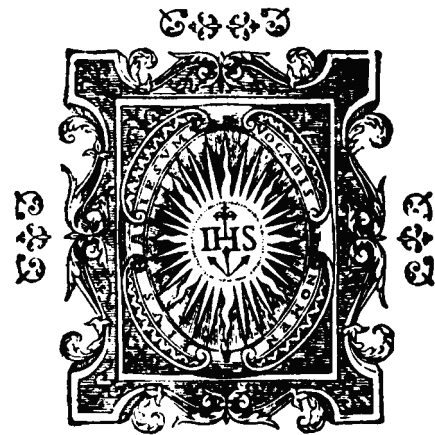
Japan's unification could not tolerate phenomena as significant as Christian dissidence. In 1614 Ieyasu issued an edict against Christians that determined the immediate expulsion of all European religious personnel from Japanese territory, the destruction of all places of worship associated with the western religion, and the rigorous prohibition of the practice of Christianity. For the Jesuits, it was the beginning of years of persecution and martyrdom. The systematic persecution of men and women would also eventually extend to Christian writings. Across the whole of Japan, wherever there were Christian communities, enormous bonfires were lit fed by the books and manuscripts introduced into or produced in Japan by the Jesuits. As one of the priests wrote, around the year 1626, "huge quantities of books were burned, almost all that we possessed".⁵⁹ The "Christian century" of Japan, to the great despair of the Ignatians, closed in an inglorious form in the midst of the greatest violence. By contributing to the growth of the Jesuit missions, the adaptationist strategy

recommended by Valignano was producing a bitter harvest.

The Society of Jesus tried to compensate for these adversities through the written word. Already from the end of the 16th century, Jesuit manuscripts describing both the brief but intense history of the Japanese mission as well as the concrete adversities faced by the missionaries in the land began to multiply. For example, a little after 1597 Pedro Gomez wrote *Relação da nova perseguição que no anno de 97 alevantou em Japão Taicosama*;⁶⁰ in about 1600 Francisco Pires wrote the chronological report entitled *Pontos do que me alembra*;⁶¹ in 1614 Father Afonso de Lucena prepared the memoirs *De algumas coisas que ainda se alembra*;⁶² in the following year Carlo Spinola composed the *Relação do martyrio de muitos christãos japões*;⁶³ and in 1617 it

Arte da Lingoa de Iapam, by João Rodrigues Tsuzu.
Nagasaki: Society of Jesus College, 1604-1608.

ARTE DA LINGOA DE IA-
PAM COMPOSTA PELLO
P. Padre Io. Rodrigues Portuguez da Cõpa-
nhia de IESV diuidida em tres
LIVROS.



COM LICENÇA DO ORDI-
NARIO, E SUPERIORES EM
Nangafaqui no Collegio de Iapão da
Companhia de IESV
Anno. 1604.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

RELAC,AM
DA PERSEGV-
C,AM QVE TEVE A
CHRISTANDADE DE IAPAM
desde Mayo de 1612. até Nouem-
bro de 1614.

*Tirada das cartas annuaes que se enuiarão ao Padre
Geral da Companhia de IESV.*

Composta pollo P. Gabriel de Matos da Com-
panhia de IESV, Procurador da China, &
Iapaõ, natural da Videgueira.



Com todas as licenças necessarias.
EM LISBOA.

Na Officina de Pedro Crasbeeck, Anno 1616.

Albertas.

Relaçam da perseguiçam qve teve a Christandade de Iapam desde Mayo de 1612 até Novembro de 1614, by Gabriel de Matos. Lisbon: Pedro Crasbeeck, 1616.

was the turn of Jerónimo Rodrigues to sign the *Breve relaçam do número dos obreiros e dos lugares por onde discorreram*.⁶⁴

Many of these manuscripts would quickly find their way to far-off Europe, their privileged destination. Indeed, Jesuit-printed texts on the vicissitudes of the Japanese mission began to appear all over the continent.⁶⁵ Some of those reports were printed autonomously, as for example *Relaçam da perseguiçam qve teve a Christandade de Iapam desde Mayo de 1612 até Novembro de 1614* by Gabriel de Matos, published in Lisbon in 1616; or *Relaçam da ditosa morte de quarenta e sinco christãos, que em Japão morrerão*, by Jorge de Gouveia, also published in the Portuguese capital the following year.

Others are incorporated in works of a more general nature, above all in compilations of separate letters or in missionary chronicles, as *Relaçam annual das cousas que fizeram os padres da Companhia de Iesus* by Father Fernão Guerreiro, published in Évora and in Lisbon in successive volumes between 1602 and 1611; or like *Relación del suceso que tuvo nuestra santa Fe en los Reynos del Iapon* by Luís Pinheiro, which was printed in Madrid in 1617.

The expulsion of the Jesuits did not coincide with the definitive interruption of Portuguese-Japanese relations. During several decades, merchant vessels sailing from Macao still continued to put into the land of the rising sun. The conversions carried out were now of a more secular nature because the Portuguese were limited to exchanging their products for Japanese silver. However, in 1639 the merchants were also forbidden from disembarking on Japanese soil because the authorities were convinced that the ships of the *nanban-jin* secretly continued to bring Jesuits on board. Very simply, they decreed the total and definitive interruption of all contacts with the Portuguese, especially since the Dutch had been frequenting Japanese ports for several decades and supplying the same goods as the Portuguese without demanding a *quid pro quo* of a religious nature.⁶⁶

The extensive list of all the writings that the Jesuits produced from the end of the 16th century constitutes an authentic battle of the books, intense but desperate, which would end in a crushing defeat for the Christian brethren. In 1614 the Jesuit press was transferred from Nagasaki to Macao, the Portuguese trading station on the coast of China, where, from that time onwards, European religious personnel from Japan began to converge, along with some of their closest Japanese collaborators. We know that numerous handwritten and printed volumes also arrived there because a Jesuit text of 1616 makes reference to the “libraries that from Japan were sent”, further mentioning several “large cases full of various books” that proceeded on the way to the Sino-Portuguese trading post on the coast of Guangdong Province.⁶⁷ For a long time, Macao had fulfilled the role of the strategic rearguard for the Jesuit mission in Japan, and it was there that the Ignatians would find refuge in their hour of persecution. **RC**

Translated by PHILOS – Comunicação Global, Lda.

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

NOTES

- 1 About this delegation, see Summary by Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, vol. 1, book 2, pp. 6088-706.
- 2 See Adriana Boscaro, *Sixteenth-century European Printed Works on the First Japanese Mission to Europe*, passim; and João Paulo Oliveira e Costa, *O Japão e o Cristianismo no Século XVI*, pp. 189-290.
- 3 See João Paulo Oliveira e Costa, *O Japão e o Cristianismo*, cit., p. 224.
- 4 See Josef F. Schütte, *Valignano's Mission Principles for Japan*, tm. 2, pp. 67-89, which discusses the content of the catechism. Schütte's suggestion that the *Catechismus* could have been printed without Valignano's knowledge or consent does not seem very probable.
- 5 Luís Fróis, *Historia de Japam*, vol. 3, p. 173.
- 6 See Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity*, pp. 83-85.
- 7 See Luís Fróis, *La Première ambassade du Japon en Europe, 1582-1592*, passim, which includes an edition of the first part of the work, dealing with the voyage from Japan to Europe and their European journey; the second part remains unedited in the Biblioteca da Ajuda, Lisboa. See also Luís Fróis, *Tratado dos embaixadores japões*, passim.
- 8 See Juan Gil, "Europa se presenta a si misma," pp. 426-432.
- 9 See Georg Schurhammer, *Orientalia*, pp. 743-753, which reprints the work of Martinho Hara, of which there are only two known copies, preserved in Rome.
- 10 Of this extremely rare work there are only two known specimens, one preserved by the library of the Palácio da Ajuda, in Lisboa; the other, in a Venetian library, was recently published in a facsimile edition by Manuel Cadafaz de Matos [See Juan Bonifacio, *Christiani Pueri Institutio*, passim]. Another copy may exist in a library in Copenhagen [See John Peterson, "A Copy of Bonifacii Christiani Pueri Institutio in Copenhagen," pp. 176-177].
- 11 Juan Bonifacio, *op. cit.*, pp. 53-55: "De puero Iaponico."
- 12 How far many of these adaptations went is a question still to be studied in a systematic way, but to which George Elison [= J. S. A. Elisonas] has already made a fundamental contribution. *Deus Destroyed*, passim.
- 13 See discussion of the question in J. F. Moran, "The real author of the *De Missione Legatorum*," pp. 7-21, which opts for the authorship of Valignano. This Latin work, of which about a dozen specimens are known, was translated into Portuguese a short while ago by Américo da Costa Ramalho: Duarte de Sande, *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*, passim.
- 14 About this work, see Francisco Roque de Oliveira, *A Construção do Conhecimento Europeu sobre a China*, pp. 989-1032. On Duarte de Sande, see Charles Burnett, "Humanism and the Jesuit Mission," pp. 425-471.
- 15 Duarte de Sande, *Diálogo sobre a Missão*, cit., p. 18.
- 16 *Ibidem*, p. 19.
- 17 J. F. Moran, *The Japanese and the Jesuits*, pp. 146-149.
- 18 On the later fate of the delegates, see Diego Yuuki, *Os Quatro Legados dos Daimios de Quiuxu após regressarem ao Japão*, passim.
- 19 See an analysis of this troubled period in George Elison, "Christianity and the Daimyo," pp. 347-365.
- 20 See *A Carta do Vice-Rei D. Duarte de Menezes a Toyotomi Hideyoshi, 1588*, pp. 1-31.
- 21 For his Japanese career, see Michael Cooper, *Rodrigues, o Intérprete*, pp. 53-275.
- 22 For an introduction to the Jesuits' cultural strategy in Japan, see Rui Manuel Loureiro, "Jesuit Textual Strategies in Japan," pp. 39-63.
- 23 See a basic summary in Kiichi Matsuda, *The Relations between Portugal and Japan*, pp. 79-81; Minako Debergh, "Les oeuvres imprimées des missions européennes au Japon à Goa, Macao, Manille: 1588-1630," pp. 187-205; and Manuel Cadafaz de Matos, "A tipografia quincentista de expressão cultural portuguesa no Oriente," pp. 153-171. The classical works, however, are by Ernest Mason Satow, *The Jesuit Mission Press in Japan*, passim; and also Johannes Laures, who dedicated three titles to the question: *Kirishitan Bunko; Supplement to Kirishitan Bunko; and Second Supplement to Kirishitan Bunko*, passim. The Japanese word *bunko* means library or book collection. The Kirishitan Bunko, Sophia University, Library in Chiyoda Ward, Tokyo, houses materials related to the history of Christianity in Japan and other Asian countries. The Kirishitan Bunko was established by the Jesuit priest and Sophia University professor Johannes Laures in 1932. The collection contains some 10,000 works, including histories of Japanese Christianity published in various European Countries; books, pamphlets and scholarly works published by the Jesuit Missionary Press in Japan in the late 16th and early 17th centuries; anti-Christian polemics from the Azuchi-Momoyama (1568-1600) and Edo (1600-1868) periods; and works related to Roman Catholicism in China and Korea published by Jesuits in China during the late Ming and Qing dynasties.
- 24 *Documenta Indica*, vol. 17, pp. 264-265.
- 25 Currently the only copy of this printed text is in one of the libraries of Oxford University.
- 26 See Ernest Mason Satow, *The Jesuit Mission*, cit., pp. 2-7; and J. S. A. Elisonas, "Acts, Legends, and Southern Barbarous Japanese," pp. 19-50.
- 27 Luís Fróis, *Historia de Japam*, vol. 1, p. 172.
- 28 *Monumenta Historica Japoniae*, vol. 1, p. 321.
- 29 See Johannes Laures, *Kirishitan Bunko*, cit., p. 14.
- 30 A specimen of the 1592 catechism is preserved in Tokyo. There used to be another copy of this catechism in the library of the Liceu Passos Manuel, in Lisboa, which disappeared from there around 1910 [See Jordão de Freitas, *A Imprensa de Tipos Móveis em Macau e no Japão*, pp. 7-9].
- 31 See Kiichi Matsuda, *The Relations between Portugal and Japan*, cit., p. 83, which indicates existing specimens in Japanese and Italian libraries.
- 32 See Ernest Mason Satow, *The Jesuit Mission*, cit., pp. 38-39; and Johannes Laures, *Kirishitan Bunko*, cit., pp. 17-18.
- 33 Jordão de Freitas, *A Imprensa de Tipos Móveis*, cit., p. 13.
- 34 The only known copy is in a library in Leyden, to which it was offered by the erudite and versatile writer Josef Scaliger [See Ernest Mason Satow, *The Jesuit Mission*, cit., pp. 20-25].
- 35 The bio-bibliography of Fabian Fukun was minutely analysed by George Elison, *Deus Destroyed*, passim.
- 36 See Ernest Mason Satow, *The Jesuit Mission*, cit., pp. 12-17.
- 37 *Ibidem*, pp. 13-15; and Johannes Laures, *Kirishitan Bunko*, cit., pp. 21-24.
- 38 See Shigetomo Koda, "Notes sur la presse jésuite au Japon," pp. 42-53; and Minako Debergh, "Les oeuvres imprimées," cit., pp. 187-205.
- 39 *Macao e o Oriente na Biblioteca da Ajuda*, p. 122.
- 40 Kiichi Matsuda, *The Relations between Portugal and Japan*, cit., pp. 81-84.
- 41 Johannes Laures, *Kirishitan Bunko*, cit., pp. 55-63.
- 42 Luís Fróis, *Tratado das contradições*, p. 120. See Peter Kornicki, *The Book in Japan*, pp. 40-43.
- 43 Luís Fróis, *Tratado das contradições*, cit., p. 120. See Samuel Couling, *The Encyclopaedia Sinica*, p. 250.
- 44 See Ernest Mason Satow, *The Jesuit Mission*, cit., pp. 28-34; and Johannes Laures, *Kirishitan Bunko*, cit., pp. 26-29 and 50.
- 45 See Ernest Mason Satow, *The Jesuit Mission*, cit., pp. 43-44; and Johannes Laures, *Kirishitan Bunko*, cit., pp. 34-29.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

- 46 See Johannes Laures, *Kirishitan Bunko*, cit., p. 49; and *Os Caminhos do Oriente*, p. 90.
- 47 See George Elison, *Deus Destroyed*, cit., pp. 142-184; Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity*, cit., pp. 207-215; and also Ikuko Midzunoe, "The Battle of the Books," pp. 45-52.
- 48 See George Elison, *Deus Destroyed*, cit., pp. 142-184, which publishes an English translation of the treatise by Fabian Fukun [pp. 257-291]; and Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity*, cit., pp. 215-222.
- 49 See Ernest Mason Satow, *The Jesuit Mission*, cit., p. 26; and Johannes Laures, *Kirishitan Bunko*, cit., p. 24. There are two known specimens of this work, one in a Portuguese Library, the other in a Japanese library.
- 50 See Johannes Laures, *Kirishitan Bunko*, p. 25; and *A Galáxia das Línguas na Época da Expansão*, pp. 122-123. There are at least six known examples in European and Asiatic libraries of this most valuable printed text, which has never been the subject of a systematic study. The Library of Ajuda, in Lisboa, preserves a manuscript copy of *Dictionarium [See Macau e o Oriente na Biblioteca da Ajuda]*, p. 63].
- 51 See J. F. Moran, *The Japanese and the Jesuits*, cit., p. 149.
- 52 See Johannes Laures, *Kirishitan Bunko*, cit., pp. 40-42; and Michael Cooper, *Rodrigues, o Intérprete*, cit., pp. 225-243. There are specimens of the *Vocabulário da Língua de Iapam com a declaração em Portugues* in public libraries in Oxford, Paris, Manila, London, Évora and Lisboa.
- 53 *Vocabulário da Língua de Iapam com a declaração em Portugues*, unnumbered page. An exhaustive study of this monumental work is ongoing.
- 54 See Johannes Laures, *Kirishitan Bunko*, cit., pp. 42-43. Two specimens of this work are known of in British libraries.
- 55 See Johannes Laures, *Kirishitan Bunko*, cit., pp. 53-54. At least two examples of this abbreviated version are known, one in a London library and the other in a Lisbon library.
- 56 On both grammars, see Charles R. Boxer, "Padre João Rodrigues Tçuzu S. J.," cit., pp. 338-363.
- 57 João Rodrigues, *Arte Breve da Língua Iapoa*, fl. 5.
- 58 On the complicated and violent incidents of the last years of Portuguese-Japanese relations see Valdemar Coutinho, *O Fim da Presença Portuguesa no Japão*, passim.
- 59 Jesús López-Gay, *La Liturgia en la Misión del Japón del Siglo XVI*, p. 245.
- 60 See *Monumenta Historica Japoniae*, vol. 1, p. 410.
- 61 *Ibidem*, vol. 1, pp. 382-427.
- 62 Afonso de Lucena, *Erinnerungen aus der Christenheit von Omura*, pp. 61-285.
- 63 *Monumenta Historica Japoniae*, vol. 1, p. 618.
- 64 *Ibidem*, vol. 1, pp. 702-747.
- 65 See listings of the Jesuits' European editions in *O Japão Visto pelos Portugueses*, pp. 73-117; Donald F. Lach & Edwin J. Van Kley, *Asia in the Making of Europe*, vol. 3, pp. 1983-1999; and João Paulo Oliveira e Costa, *O Japão e o Cristianismo*, cit., pp. 189-290.
- 66 Valdemar Coutinho, *O Fim da Presença Portuguesa no Japão*, cit., pp. 97-156.
- 67 J. M. Braga, "Os Tesouros do Colégio de São Paulo," p. 360.

BIBLIOGRAPHY

- A Carta do Vice-Rei D. Duarte de Menezes a Toyotomi Hideyoshi, 1588*. Eds. António Vasconcelos de Saldanha & Takase Koichiro. Lisboa: Chaves Ferreira Publicações, 1995.
- A Galáxia das Línguas na Época da Expansão*. Coord. Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992.
- Bonifacio, Juan. *Christiani Pueri Institutio* [1588]. Facsimile edition, Manuel Cadafaz de Matos. Macao: Instituto Cultural de Macau, 1988.
- Boscaro, Adriana. *Sixteenth-century European Printed Works on the First Japanese Mission to Europe*. Leyden: Brill, 1973.
- Boxer, Charles R. "Padre João Rodrigues Tçuzu S. J. and his Japanese Grammars of 1604 and 1620," in *Miscelânea de Filologia e História Cultural à Memória de Francisco Adolfo Coelho*. 2 vols. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1950, vol. 2, pp. 338-363.
- Braga, J. M. "Os Tesouros do Colégio de São Paulo," *Arquivos de Macau* [Macao], series 2, single vol., 1941, pp. 355-363.
- Burnett, Charles. "Humanism and the Jesuit Mission to China: the case of Duarte de Sande [1547-1599]," *Euphrosine* [Lisboa], vol. 24, 1996, pp. 425-471.
- Cooper, Michael. *Rodrigues, o Intérprete. Um Jesuíta no Japão e na China*. Lisboa: Quetzal Editores, 1994.
- Costa, João Paulo Oliveira e. *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaio de História Luso-Nipónica*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.
- Couling, Samuel. *The Encyclopaedia Sinica*. Hong Kong: Oxford University Press, 1991.
- Coutinho, Valdemar. *O Fim da Presença Portuguesa no Japão*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.
- Debergh, Minako. "Les oeuvres imprimées des missions européennes au Japon à Goa, Macao, Manille: 1588-1630," in *Le livre et l'imprimerie en Extrême-Orient et en Asie du Sud*. Ed. Jean-Pierre Drège, Mitchiko Ishigami-Iagolnitzer & Monique Cohen. Bordeaux: Société des Bibliophiles de Guyenne, 1986, pp. 187-205.
- Documenta Indica*. Ed. Josef Wicki & John Gomes. 18 vols. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-1988.
- Elison, George [=Elisonas, J. S. A.]. *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.
- Elison, George [=Elisonas, J. S. A.]. "Christianity and the Daimyo," in *The Cambridge History of Japan - Vol. 4 - Early Modern Japan*. Ed. John Whitney Hall. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 301-372.

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

- Elisonas, J. S. A. "Acts, Legends, and Southern Barbarous Japanese," in *Portugal e a China. Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*. Coord. Jorge Manuel dos Santos Alves. Lisboa: Fundação Oriente, 2001, pp. 15-60.
- Freitas, Jordão A. de. *A Imprensa de Tipos Móveis em Macau e no Japão nos Fins do Século XVI*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1916.
- Fróis, Luís. *La première ambassade du Japon en Europe, 1582-1592*. Ed. Henri Bernard, João do Amaral Abranches Pinto & Y. Okamoto. Tokyo: Sophia University, 1942.
- Fróis, Luís. *Historia de Japam*. Ed. Josef Wicki. 5 vols. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1976-1984.
- Fróis, Luís. *Tratado dos embaixadores japões*. Ed. Rui Manuel Loureiro. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1993.
- Fróis, Luís. *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*. Ed. Rui Manuel Loureiro. Macao: Instituto Português do Oriente, 2001.
- Fujita, Neil S. *Japan's Encounter with Christianity: The Catholic Mission in Pre-Modern Japan*. New York: Paulist Press, 1991.
- Gil, Juan. "Europa se presenta a si misma: el tratado De Missione Legatorum Iaponensium de Duarte de Sande," in *O Século Cristão do Japão. Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 Anos de Amizade Portugal-Japão [1543-1993]*. Ed. Roberto Carneiro & Artur Teodoro de Matos. Lisboa: Centro de Estudo dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa & Instituto de História de Além-Mar, 1994, pp. 411-439.
- Koda, Shigetomo. "Notes sur la presse jésuite au Japon et plus spécialement sur les livres imprimés en caractères japonais," *Monumenta Nipponica* [Tokyo], vol. 2, 1939, pp. 374-385.
- Kornicki, Peter. *The Book in Japan - a Cultural History from the Beginnings to the Nineteenth Century*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
- Lach, Donald F. *Asia in the Making of Europe - Vol. 1 - The Century of Discovery*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
- Lach, Donald F. & Van Kley, Edwin J. *Asia in the Making of Europe - Vol. 3 - A Century of Advance*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Laures, Johannes. *Kirishitan Bunko - A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan*. Tokyo: Sophia University, 1940.
- Laures, Johannes. *Supplement to Kirishitan Bunko*. Tokyo: Sophia University, 1941.
- Laures, Johannes. *Second Supplement to Kirishitan Bunko*. Tokyo: Sophia University, 1951.
- López-Gay, Jesús. *La liturgia en la Misión del Japón del Siglo XVI*. Rome: Pontificia Universitate Gregoriana, 1970.
- Loureiro, Rui Manuel. "Jesuit Textual Strategies in Japan between 1549 and 1582," *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* [Lisboa], vol. 8, 2004, pp. 39-63.
- Lucena, Afonso de. *Erinnerungen aus der Christenheit von Omura - De algumas cousas que ainda se alembra o pe. Afonso de Lucena que pertencem à Christandade de Omura [1578-1614]*. Ed. Josef F. Schütte. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972.
- Macau e o Oriente na Biblioteca da Ajuda*. Coord. Francisco G. Cunha Leão. Macao: Instituto Cultural de Macau & Biblioteca da Ajuda, 1998.
- Matos, Manuel Cadafaz de. "A tipografia quinhentista de expressão cultural portuguesa no Oriente veículo de propagação dos ideais humanísticos," in *Humanismo Português na Época dos Descobrimientos*. Coord. Américo da Costa Ramalho. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1993, pp. 153-171.
- Matsuda, Kiichi. *The Relations between Portugal and Japan*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965.
- Midzunoe Ikuko. "The Battle of the Books: Christian and Anti-Christian Tracts in the Early Seventeenth Century," in *The Mutual Encounter of East and West, 1492-1992*. Ed. Peter Milward. Tokyo: Sophia University, 1992, pp. 45-52.
- Monumenta Historica Japoniae*, vol. 1. Ed. Josef F. Schütte, Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1975.
- Moran, J. F. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-century Japan*. London: Routledge, 1993.
- Moran, J. F. "The real author of the De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam... Dialogus," *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* [Lisboa], vol. 2, 2001, pp. 7-21.
- O Japão Visto pelos Portugueses*. Coord. José Manuel Garcia & João Paulo Oliveira e Costa. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1993.
- Oliveira, Francisco Roque de. *A Construção do Conhecimento Europeu sobre a China, c.1500-c.1630. Impressos e Manuscritos que Revelaram o Mundo Chinês à Europa Culta*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2003 [Ph.D. dissertation].
- Os Caminhos do Oriente*. Coord. Luís Cabral. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1998.
- Peterson, John. "A Copy of Bonifacii Christiani Pueri Institutio in Copenhagen," *Monumenta Nipponica* [Tokyo], vol. 15, ns. 3-4, 1959-1960, pp. 176-177.
- Rodrigues, João. *Arte Breve da Lingoa Iapoa* [1620]. Facsimile edition, Hino Hiroshi. Tokyo: Shin-Jinbutsu-Êrai-Sha Co. Ltd., 1993.
- Sande, Duarte de. *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*. Ed. Américo da Costa Ramalho. Macao: Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses & Fundação Oriente, 1997.
- Satow, Ernest Mason. *The Jesuit Mission Press in Japan, 1591-1610*. S. l.: s.e., 1888.
- Schurhammer, Georg. *Orientalia*. Rome & Lisboa: Institutum Historicum Societatis Iesu & Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.
- Schütte, Josef F. *Valignano's Mission Principles for Japan*. 2 vols. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1980-1985.
- Vocabulário da Lingoa de Iapam com a declaração em Portugues*. Nagasaki: Companhia de Jesus, 1603-1604.
- Yuuki, Diego. *Os Quatro Legados dos Dáimios de Quiuxu após regressarem ao Japão*. Macao: Instituto Cultural de Macau, Portuguese Embassy in Tokyo & Omura City Council, 1990.

Terra, Costumes e Ritos Chineses

Segundo a *Historia del Principio y Progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales* de Alessandro Valignano

FRANCISCO ROQUE DE OLIVEIRA*



O PORQUÊ DA CRÓNICA

No prómio da primeira parte da *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales*, Alessandro Valignano – o *visitatore* das missões jesuítas das Índias Orientais e do Japão – enumera os motivos pelos quais decidira escrever esta obra. Por aí percebemos que tal incumbência lhe fora passada pelo geral Everard Mercurian (1573-1580) e reiterada, algum tempo mais tarde, pelo geral Claudio Acquaviva (1581-1615). Percebemos também que a redacção de uma crónica sobre os trabalhos da Companhia no Oriente surge um pouco pelas mesmas razões que levavam os responsáveis jesuítas de então a desejar publicar uma história geral da Companhia¹.

* Doutorado em Geografia Humana pela Universitat Autònoma de Barcelona. É investigador do Centro de História de Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa e bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Ph.D. in Human Geography from Barcelona's Universitat Autònoma. Researcher at the Centre for Overseas History at Lisbon's Universidade Nova and recipient of a post-graduate scholarship awarded by the (Portuguese) Foundation for Science and Technology.

Julgavam estes que tais instrumentos de auto-representação seriam indispensáveis para fidelizar adeptos e leitores, o que ajudaria a impor uma imagem credível da instituição. Dois precedentes relativamente recentes já anunciavam este desiderato: por um lado, as sucessivas directrizes referentes à escrita e à edição da correspondência missionária que acontecem a partir de 1656, quando se estabelecem os parâmetros a que deveriam obedecer as cartas ânuas; por outro, a reforma epistolográfica que o próprio Valignano introduziu para a redacção e publicitação das denominadas “cartas japonesas”, entre finais da década de 1570 e o início da década de 1580.

Quer os excessos retóricos propiciados pela função apologética inerente a este tipo de cartas, quer as frequentes contradições e truncagens dos respectivos conteúdos que resultavam do facto de muitos editores, livreiros e censores não se coibirem de polir a seu bel-prazer os originais de modo a torná-los mais apetecíveis ou mais vendáveis, há muito que suscitavam críticas no interior da Ordem, assim como da parte do público exterior a ela². Simplesmente, mesmo que as directrizes



Alessandro Valignano.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

de Valignano tenham conseguido estabelecer mais rigor, mais simplicidade e menos prolixidade nas prosas dos escribas das mais modelares das residências asiáticas, isso não foi o bastante para impedir que a procura de colectâneas de cartas provenientes das missões da Companhia entrasse então na fase de definitivo declínio.

Em Portugal, assim aconteceu a partir de 1570, quando sai em Coimbra a compilação de 82 cartas mandada fazer pelo bispo D. João Soares. Em Espanha ocorre idêntico abrandamento nos anos seguintes a 1575, data da edição em Alcalá das *Cartas de Iapão* coligidas entre 1549 e 1571. As colecções lusas de 1588, 1589, 1593 e 1598 (inclusive esta última, referente aos dois monumentais volumes de *Cartas de Iapão & China* publicados em Évora pelo arcebispo D. Teotónio de Bragança) não corrigem esta tendência, até porque, ao escolherem apenas o português para língua de divulgação, tinham reduzido à partida o espectro de potenciais leitores. Olhando as edições romanas, nota-se que os primeiros volumes de cartas consagrados em exclusivo aos relatos sobre os progressos das missões japonesas – as *Lettere del Giappone degli anni 74. 75 & 76*, de 1578, e as *Lettere del Giappone dell'anno MDLXXVII*, de 1579 – apresentam dimensões menores do que a generalidade das colectâneas que as haviam precedido. No campo das edições francesas, identificamos a ocorrência de uma contracção editorial semelhante após 1571, tanto assim que, por exemplo, só se conseguem identificar algumas notícias actualizadas sobre as missões indianas nos *Novveaux advis des Indes Orientales et Iapón*, editados em Paris no ano de 1581³.

Confrontados com um fenómeno de decadência do género que parecia irreversível, os jesuítas passam então a apostar na escrita de histórias missionárias. Confiavam que esta espécie de prosa teria condições de oferecer um relato mais rigoroso e coerente do seu património memorialístico e de contribuir de forma mais eficaz para cativar vocações e apoios⁴. Este novo programa, em que o arranjo tantas vezes heteróclito das colectâneas epistolares cede lugar ao exercício historiográfico “claro e ordenado” das crónicas e à ideia subjacente de que se deveria tratar a dimensão missionária *per se* numa obra de síntese, vai ser concretizado pela primeira vez – e no que às importantes missões asiáticas diz respeito – por Giovanni Pietro Maffei. Fê-lo ao publicar em Dillingen, em 1571, o livro intitulado *Rerum a Societate Iesu in Oriente gestarum ad*

annvm vsque a deipara virgine MDLXVIII comentarius. Em boa verdade, tratava-se de uma tradução da *História das Missões do Oriente até o anno de 1568*, manuscrito inédito do padre Manuel da Costa (1540-1604). Este jesuíta português havia trabalhado sobre o imenso espólio não censurado de correspondência missionária guardado em Portugal nos arquivos da Companhia. Apesar da intensa polémica que o impresso de Maffei suscitou – Costa não se reviu na versão latina do italiano e Matteo Ricci corroborou-o quando escreveu que a obra em causa trazia variadíssimos erros⁵ –, o certo é que a sua sorte editorial parece não ter sido demasiado afectada por isso: reedições em Paris (1572), Nápoles (1573) e Colónia (1574, 1579 e 1583); tradução francesa, em Lyon (1571); tradução alemã, em Ingolstadt (1586); possível edição checa em 1573⁶.

Volvidos cerca de 12 anos sobre o lançamento desta tradução da *História das Missões* de Manuel da Costa – e, sobretudo, depois de quase uma década de visitas circunstanciadas às principais missões do Oriente (1574-1583) –, chegara a vez de Valignano se sentir habilitado para escrever sobre os

*“exemplos tan vivos de los trabajos que sus mesmos Hermanos padecieron, y la buena y grande prueva que dieron de sus virtudes en plantar y cultivar entre gente tan inculta y bárbara tanta christiandad, como en diversas partes hizieron”*⁷.

Aquela que intitulou *Iª Parte de la Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales* terá sido concluída em Cochim em finais de 1583, quer dizer pouco depois do autor ter regressado à Índia vindo da sua primeira visita ao Japão (Julho de 1579-Fevereiro de 1582). O texto foi enviado de Goa para a Europa em 1584, no navio em que seguia a célebre “embaixada” dos quatro dáimios japoneses idealizada por Valignano e que ia prestar obediência ao Papa Gregório XIII. A cópia manuscrita que chegou aos dias de hoje, redigida integralmente em castelhano e dividida em 30 capítulos, trata dos acontecimentos passados entre 1542 e 1552, período correspondente à época do padre-mestre Francisco Xavier. Para a preparação deste texto, Valignano não deixou de ter em conta a minuta daquela que é comumente vista como a primeira biografia do missionário navarro: a *Vida do bem-aventurado padre Francisco Xavier, religioso da Companhia de Jesus*, assinada pelo padre Manuel Teixeira, em 1580, ampliada e corrigida pelo mesmo Teixeira, em

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

1581, e logo depois traduzida para italiano e castelhano. Uma segunda parte da *Historia del principio y progreso* deveria prolongar a cronologia até 1574, data da chegada de Valignano a Goa. Escrito em português, este aditamento encontrava-se concluído até ao 18.º capítulo (crónica dos acontecimentos até ao ano de 1564), quando a respectiva redacção foi suspensa⁸.

Já quando se colocara a possibilidade de edição, em Roma, da *Vida de Francisco Xavier* de Manuel Teixeira, Valignano insistira desde Cochim, em 1585, para que o texto não fosse impresso antes de ser cuidadosamente revisto. Tal terá sido determinante para que a obra de Teixeira não fosse editada e acabasse por ser substituída pelos *De Vita Francisci Xavierii Libri Sex* de Orazio Torsellini (Roma, 1596). Ora, aquelas exigências de rigor que formulara a respeito da biografia de Teixeira não tardou Valignano a impô-las à sua própria *Historia Indica*, razão pela qual esta só veio a ser dada à estampa em 1899-1900 nos *Monumenta Xaveriana* (I, pp. 2-199). Para o tema que aqui nos prende de modo particular, esta mesma circunstância implicou terem permanecido inéditos os relevantes trechos sobre as “*tierras y costumbres del gran reino de la China*” que, à semelhança do que também fez para o Japão, Valignano decidiu interpolar na narrativa da acção missionária conduzida por Xavier que funciona como fio de prumo do texto. No essencial, tal dissertação sobre as realidades materiais, humanas, políticas e religiosas da China encontra-se agrupada em três capítulos, perfazendo 22 fólios: o 26.º, sobre as “*qualidades*” desse país (fls. 114-121); o 27.º, sobre o “*estado del rei de la China y de sus parientes y mandarines y modo de su gobierno*” (fls. 121-130); e o 28.º, onde se escreve sobre “*algunas otras costumbres y desórdenes que ay en la China y de su religión*” (fls. 130-136).

Sobre o contexto que enquadra esta redacção particular, há que ter presente que, no preciso momento em que ultimava estas páginas, o visitador deveria sentir no seu íntimo algo muito semelhante ao que Xavier sentira cerca de quatro décadas antes, quando uma série de reveses sucessivos – do Noroeste da Índia à Costa da Pescaria, das Molucas ao Japão – lhe servira para afastar os sonhos mais ou menos ingénuos que fora alimentando de descobrir em qualquer desses lugares um povo de cultura sólida ou, quando muito, leal e apto para engrossar o número dos doutrinados de um modo que não fosse apenas nominal. De facto, um ano bastara a Valignano para que o mundo hindu o

aborrecesse com o seu clima e o seu povo e, das esperanças entusiásticas na “*gente bianca*” do Japão e da China que ainda nutria em 1597, não tardou a passar para uma prudência não isenta de alguma repulsa a respeito dos japoneses que entretanto fora conhecer às suas ilhas. Claro está que isso não chegava para os assimilar aos indianos, mais aptos para servir que para comandar, de acordo com a fórmula aristotélica que lhes aplicou, e, muito menos, para os colocar em pé de igualdade com os africanos negros, que desprezara à partida por efeito de uma afectação cultural que constituía a norma num europeu do seu tempo. No entanto, nesse princípio da década de 1580 era já evidente que a China e os chineses se insinuavam de forma clara a Valignano como a única promessa imaculada que restava⁹. Como dificilmente poderia deixar de ser, o conteúdo da sua *Historia Indica* espelhará o essencial desta nova leitura das prioridades: como o reconhecem as principais referências da própria historiografia jesuíta, esta obra peca, desde logo, por uma razoável parcialidade quando se trata de avaliar as potencialidades e as gentes da Missão da Índia e aquelas da missão do Japão e China¹⁰.

Também não devemos perder de vista que a escrita desta primeira parte da *Historia del principio y progreso* coincide, pouco mais ou menos, com as convocatórias de Michele Ruggieri e de Matteo Ricci para Macau, qualquer delas determinada depois de uma primeira passagem por esta cidade – entre Setembro de 1578 e Julho de 1579 – ter sensibilizado Valignano para a necessidade de desenvolver o método de acomodação cultural e de o aplicar na China. Como é sabido, Ruggieri chega à Cidade do Nome de Deus em Julho de 1579 e Ricci junta-se-lhe em Agosto de 1582. A ambos é dada a ordem de mergulharem a fundo na aprendizagem da língua chinesa, tanto oral como escrita. A Ricci, contudo, é pedida a tarefa suplementar de escrever um sumário sobre a gente, os costumes, as instituições e o governo da China. É provável que, quando redigiu esta descrição geográfica da China, Ricci tenha contado com a colaboração mais ou menos empenhada do então já relativamente experimentado Ruggieri, se bem que os termos exactos em que esta ajuda se poderá ter efectivado permaneçam obscuros¹¹. De qualquer forma – e tal como sucedeu com a maioria das cartas e relatórios que Ricci assinou até ao final dos seus dias –, esse texto conheceu uma difusão limitada, nunca tendo sido publicado. Mas, como veremos de

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

seguida, isso não obsteu a que Valignano se apoderasse dele para as extensas secções relativas à China da sua *Historia Indica*.

PRIMEIRAS PISTAS INTERTEXTUAIS

A exegese consagrada é relativamente unânime ao considerar que a escrita – ou, pelo menos, a revisão – dos capítulos dedicados à China da *Historia del principio y progreso* deve ter acontecido depois da partida de Alessandro Valignano do arquipélago nipónico, no início de 1582¹². Sabemos também que Valignano voltou então a tocar Macau (Março de 1582), onde a espera da monção o fez coincidir, alguns meses depois, com o recém-chegado Matteo Ricci.

Desde logo, uma leitura apressada desses parágrafos consagrados à China permite colher vários indícios de observações feitas pelo autor em Macau, tal como de dados cedidos por mercadores e missionários estabelecidos nas costas chinesas e que o visitante deverá ter interpelado. Em qualquer caso, temos de ser cautelosos com as alegações que Valignano produz a propósito das fontes que utilizou para construir tais capítulos da *Historia Indica*. Aí, repetem-se expressões do estilo “conforme a lo que hasta agora por sus libros y informaciones pude entender”¹³, “conforme a lo que los chinas escriben y dicen”¹⁴, “como yo saqué en limpio por sus libros”¹⁵ ou “yo tuve muchos dellos [livros chineses] en las manos, viendo sus figuras como las pintan, y haciendo que me declarassen muchas cosas, que tengo por escripto traducidas por buenos intérpretes”¹⁶. À parte estas pistas, não nos são facultadas quaisquer outras sobre o exercício intertextual consumado. Contudo – e, precisamente, porque o espaço continental chinês ainda está proibido à vista e os mais cotados informadores jesuítas continuam sem poder abandonar Macau ou a periferia de Cantão –, o que observamos é que grande parte do descritivo do italiano repousa sobre duas fontes principais: por um lado, o referido compêndio de notícias chinesas que Matteo Ricci (com a eventual ajuda de Michele Ruggieri) fizera “*molto in fretta*” para o padre visitante¹⁷; por outro, o *Tractado das cousas da China* do dominicano português frei Gaspar da Cruz, livro impresso em Évora entre 1569 e 1570 e que representava a mais importante descrição sistemática exclusivamente consagrada à China até então publicada no Ocidente.

Sendo hoje suficientemente conhecida a origem de grande parte da informação que frei Gaspar recolheu

e divulgou por interposto *Tractado*, ao dizermos da dependência textual que a secção chinesa da *Historia Indica* de Valignano revela em relação a esta obra temos de ter presente que tal quer desde logo significar que o que aí ocorre é um aproveitamento em segunda mão da minuta, bem mais antiga, do texto conhecido por *Tratado* de Galiete Pereira (1553-1565)¹⁸. Em alternativa, devemos também considerar a hipótese dos conteúdos do *Tractado das cousas da China* que aqui identificamos não terem sido lidos de forma autónoma por Valignano, mas antes aproveitados a partir do que deles acaso reemergiria naquela perdida relação de Ricci¹⁹. Por outro lado, é possível, mas não certo, que algumas secções da *Historia* de 1583 que assinalaremos de seguida subentendam interferências textuais da *Década I* (Lisboa, 1552) e da *Década III* (Lisboa, 1563) de João de Barros. De maior importância e significado que estas últimas supostas fontes são as adaptações ou as emendas que um texto como o *Tractado das cousas da China* de Gaspar da Cruz aqui sofre por Valignano (ou o padre Ricci, no caso dele ter sido a voz intermediária) se encontrar apostado em conservar para a China a imagem de república platónica, tal qual esta vinha sendo veiculada desde os anos de 1540 em vários escritos dos missionários jesuítas ou pelos autores de gabinete que neles beberam. Entre os textos que se enquadram neste conceito, salientamos: a *Enformação da chyna* coligida pelo padre Xavier no início de 1548 e que veio a formar o décimo nono apartado do códice intitulado *Livro que trata das cousas da Índia e do Japão*, compilado pelo governador da Índia Garcia de Sá²⁰; o retrato do quotidiano chinês oferecido pelo piloto português ao serviço de Francisco I de França João Afonso (ou Jean Alphonse de Saintonge) na *Cosmographie avec l'espère et régime du soleil et du nord* (ms. c. 1544)²¹; e a breve descrição da China inserida no tratado *De gloria* de D. Jerónimo Osório (Coimbra, 1549)²².

Em qualquer caso, assinale-se que antes de dedicar à China o tratamento específico nos apartados que dissemos, Alessandro Valignano dispersa diversas notícias a seu respeito induzidas pelas memórias e pelas próprias cartas do fundador das missões da Companhia na Ásia. Sabemos que o manuscrito da *Vida de Francisco Xavier* do padre Manuel Teixeira terá funcionado aqui como referência fundamental, mas isso não obsta a que parte do que de mais interessante nos conta resulte do conhecimento directo adquirido ao longo dos quase dez anos de Oriente que levava. No capítulo XII da

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

Historia Indica, onde consta o baptismo malaio de Xavier, em 1545, estão dois bons exemplos disso: um, quando Valignano compara a língua e a *facies* dos malaios com as dos indianos e as do conjunto constituído pelos chineses e japoneses²³; outro, quando confronta a “*prosperidad temporal*” da Malaca de quatro décadas atrás com a cidade “*muy disminuida de gente*” que foi encontrar. A praça continuava a ser “*como una llave de todos aquellos mares*” e a ela ainda afluíam naus vindas de Goa, Cochim, Chaul, S. Tomé de Meliapor, Bengala, Pegu, Sião, Java, Banda, Sunda, Solor, Timor, Maluco e, bem entendido, da China e do Japão. Porém, o seu declínio era indisfarçável, estando “*muy diferente de lo que antes estava*”²⁴.

No capítulo XXIV, alusivo à derradeira passagem de Francisco Xavier por Malaca, em 1552, vêm inseridos extractos de duas cartas que o antigo padre-mestre redigira nos seus últimos dias de vida, em Sanchoão. A primeira seguira para o padre Gaspar Barzeu, reitor da Companhia de Jesus em Goa, e a segunda para o padre Francisco Pérez, superior da residência dos jesuítas de Malaca. Há que dizer que nem uma nem outra acrescentam demasiado ao que já constava numa missiva que Xavier endereçara a Barzeu a 16 de Julho de 1552, na circunstância em que fora feito refém de D. Álvaro de Ataíde da Gama, capitão do mar de Malaca²⁵. Tal como nessa carta anterior – e, de resto, como na principal historiografia jesuíta subsequente – Ataíde está condenado a desempenhar o papel de “*enemigo infernal*” ou de “*ministro del demonio*”²⁶ por ter esvaziado a missão diplomática que as autoridades máximas do Estado Português da Índia haviam enviado à China sob comando de Diogo Pereira, missão essa que fora gizada em conjunto por Pereira e Xavier²⁷.

O relato prossegue no capítulo seguinte, onde se concentra a avaliação que o padre Xavier fizera dos obstáculos levantados à empresa da China pelas leis que interditavam a entrada de estrangeiros no Império e pelo poder absoluto dos mandarins. Voltam a ser citadas duas cartas que Xavier dirigira a Pérez desde Sanchoão, ambas retiradas da obra de Teixeira (22 de Outubro e 12 de Novembro de 1552). Quer numa, quer noutra descobrimos já aquela figura febril para quem o apelo “*de las qualidades de aquella tierra*”, da “*manera del gobierno*” e do “*saber de los mandarines*” é mais forte que todos os conselhos que os portugueses e os chineses que andavam por perto lhe davam no sentido de não arriscar a loucura que forjava: fazer-se levar a coberto

da noite para uma praça de Cantão e tentar obter aí o consentimento das autoridades para o início da pregação católica no Império do Meio²⁸. No capítulo XXIX descrever-se-á a sua morte, para o que Valignano pôde contar com o testemunho de António de Santa Fé, um “*chim*” que estudara no Colégio de São Paulo de Goa durante sete ou oito anos e que, aos 20 anos de idade, se propusera servir de intérprete a Xavier, tendo acompanhado a sua agonia – um “*buen christiano, honrrado y viejo*”, conforme no-lo descreve o visitador, que fora a tempo de o encontrar vivo em Macau, quando da sua primeira passagem por essa praça, entre Setembro de 1578 e Julho do ano seguinte²⁹.

PROMISSORAS MUNDANIDADES

O esboço da China física e humana que principia no capítulo XXVI da *Historia del principio y progreso* é aberto com um punhado de informações que, não constituindo novidade absoluta em relação ao que já corria em vários textos da época, ainda assim confirmam o recurso a testemunhos de vista originais ou, então, sugerem o aproveitamento de provas escritas e cartográficas algo diferentes das que tinham sido manipuladas por autores como o jesuíta Baltasar Gago (na *Enformação da China* que recolhera de Amaro Pereira, prisioneiro português em Cantão, e que anexou a uma carta que remeteu de Goa para Portugal a 10 de Dezembro de 1562), João de Barros (nas três primeiras *Décadas da Ásia*), o padre Manuel Teixeira (na carta que escrevera em Macau, a 1 de Dezembro de 1565, para os jesuítas da Europa), frei Gaspar da Cruz (no *Tractado das cousas da China*) ou Martín de Rada (na *Relacion verdadera de las cosas del reyno de Taibin, por outro nombre China*, correspondente ao relatório preliminar que este agostinho espanhol alinhavara para o governador das Filipinas logo após ter realizado uma viagem à província chinesa de Fujian, em 1575). As exclamações produzidas ante a riqueza inexcedível do país, a sua dimensão pasmosa, a insuperável densidade da ocupação humana ou a “*ventaja*” de existir “*debaxo de un solo rey*” constituem a parte mais banal do retrato. Mas já é menos banal que a aparência e os hábitos dos chineses voltem a surgir por confronto com os dos seus vizinhos do Japão³⁰. Nesse sentido, Alessandro Valignano tanto os confirma idênticos na cor da pele e na fisionomia, como os afirma gémeos na “*delicadeza de entendimiento*”.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

Em contrapartida, parecia que os chineses haviam estudado de propósito o modo de serem o mais distintos possível dos japoneses nos costumes e no modo de vida. Páginas adiante virão os detalhes: enquanto os chineses eram “*sanguinos, alegres y enojados*”³¹, exteriorizando facilmente as suas paixões como “*los nuestros de Europa*”³², os japoneses eram muito mais moderados e contidos, abstando-se das gritarias e zaragatas, das trocas de socos e dos puxões de cabelos que os primeiros, por regra, praticavam entre si³³. Dá-se a este respeito uma coincidência a reter com a primeira redacção do *Sumario de las Cosas de Japon*, que Valignano concluiu em Cochim pela mesma altura em que compôs a primeira parte desta *Historia*³⁴. É que, aí como aqui, Valignano estabelece o contraste entre chineses e japoneses, contraste este que, como que a sublinhar a aprendizagem das gentes extremo-orientais entretanto consumada, será substituído pela comparação entre japoneses e europeus na segunda versão deste *Sumario* (1593)³⁵.

Outra relativa originalidade do retrato chinês do visitador das missões da Índia e do Japão que vem no princípio do capítulo XXVI da *Historia Indica* é a que toca ao enquadramento geográfico do Império do Meio. Ainda que mínimos, observamos neste particular uma série de acertos com o que corria em manuscrito ou em impresso, sempre escudados na escuta de naturais ou na leitura de livros, informações e mapas locais. Por exemplo, o país estender-se-ia dos 20° aos 47° ou 48° N³⁶, tinha mais de 400 léguas de Norte a Sul contra mais de 300 de Este a Oeste³⁷, construía “*um muro muy grueso de increíble circuito de poco más o menos trescientas leguas*”³⁸ para se resguardar da guerra intermitente que mantinha com os tártaros a Setentrião (óbvia alusão à Grande Muralha) e repartia-se em 15 províncias, duas das quais – Pequim e Nanquim – “*se llaman cortes, porque en Paquín, que es cerca de los confines de los tártaros, está de muchos años a esta parte el rey con su corte; y Nanquín, que está en medio de la China, aunque más llegada a la parte del mar, es también ciudad real, donde estava primero el rey con su corte, y agora tiene otros oficiales muy grandes en su lugar*”³⁹. Isto seria quase um decalque da percepção pioneira de Rada sobre o estatuto metropolitano daquelas duas províncias – percepção essa posteriormente homologada por frei Juan González de Mendoza na sua *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*

(Roma, 1585; ed. ampliada, Madrid, 1586)⁴⁰ –, não fora o acrescento que diz que o conjunto das 15 estava de tal maneira repartido “*que las siete de ellas tienen correspondencia con el consejo real de una corte, y las otras siete dependen del de la otra*”⁴¹.

Na descrição da típica geometria urbana chinesa, da vida a bordo das infinitas embarcações que se amarravam nas margens dos rios, na contagem das cidades e na respectiva hierarquização, Alessandro Valignano oscila entre aquilo que é comum a quase todos os autores fundamentais que o precederam e o que, apesar de não menos típico e também passível de provir de Ricci, fora expresso de modo quase idêntico por um frei Gaspar (a imagem da China cortada “*de muy grandes y hermosos ríos*” que também encontramos no capítulo IX do *Tractado das cousas da China*)⁴² ou por um João de Barros (a autoridade que “*un governador que ellos llaman Tutàn*”⁴³ empresta às cidades “*que ellos llaman Fui*”⁴⁴ que também encontramos no capítulo VII do livro II da *Década III*)⁴⁵. A indicação sobre a presença de múltiplas pontes de pedra ou cal “*tan grandes, anchas y bien hechas, y de tanto gasto, que parescen obras romanas*”⁴⁶ quer-nos parecer uma adaptação do que Gaspar da Cruz escrevera a respeito dos arcos triunfais das cidades no capítulo VII do seu livro: se bem que tivesse sido Galote Pereira, e não Cruz, quem primeiro ensaiara a tese da genealogia romana a propósito das pontes chinesas, não faz muito sentido que este constituísse o único detalhe subtraído do referido *Tratado* de 1553-1565⁴⁷.

A contabilidade que Valignano oferece das cidades e lugares chineses de “*1ª, 2ª e 3ª suerte*” aparece-nos próxima, mas não inteiramente coincidente, com o desvendar da realidade e da hierarquia urbana da China facultado ao longo do tempo por uma série de textos fundamentais: por exemplo, a *Enformação* de Amaro Pereira divulgada pelo padre Gago (1562)⁴⁸; a carta macaense do padre Teixeira, autêntico relatório dos três anos que este missionário levava à época em Macau e arredores (1565)⁴⁹; o parecer do *Consejo de Indias* que rejeitou as propostas de conquista dos Ming que lhe tinham sido submetidas por Diego Garcia de Palacios na década de 1570⁵⁰; o que Martín de Rada anotara na sua *Relacion verdadera de las cosas del reyno de Taibin* (1575-1576)⁵¹; ou o que Miguel de Loarca inscrevera no capítulo II da segunda parte da sua *Verdadera relacion de las cosas del Reyno de China*, manuscrito de 1575)⁵².

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

As tabelas dos livros chineses que Valignano adquiriu ou conferiu para o efeito (quase sem dúvida com passagem obrigatória pelo conteúdo do *Guang Yutu* 广与图 [Ampliação do Mapa Terrestre] de Luo Hongxian 罗洪先 ou de outras obras baseadas em alguma ou em algumas das várias edições que este atlas conheceu a partir de 1555, quando foi impresso pela primeira vez) continuam a estar na base das discrepâncias, sendo que estas só parecem ser mais significativas quando se trata da “4ª maneira de poblaciones” – “las que ellos llaman Huy”⁵³, uma estreia tipológica numa fonte ocidental ao lado dos já então conhecidos *fu* (lugares de 1.ª ordem), “cheu”⁵⁴ e “hien”⁵⁵ –, da 5.ª dos lugares de guarnições secundárias e do grupo dos sítios ainda menores que estes⁵⁶. A soma dos habitantes do Império traduzida dos mesmos compêndios administrativos ou atlas locais torna a rondar, mas não encontra nenhuma das que já conhecemos de outros textos anteriores a este: “más de sesenta millones y doscientos y cinquenta y tantos mil [vizinhos]”, aponta-se agora⁵⁷.

Vistas estas avaliações burocráticas, Valignano passa a entremear as que poderão ter sido algumas das suas próprias observações (ou as de um Matteo Ricci) com uma dependência não assumida, mas maioritária, do *Tractado das cousas da China* de Gaspar da Cruz a propósito da fertilidade, da abundância e do aproveitamento intensivo da terra. Voltam a não escapar máximas tantas vezes repetidas em descrições do género como as que referem a industriiosidade da gente, a ocupação dos desvalidos, as habilidades manuais, a proliferação de ofícios, a plena paz interna e o bom governo ou serem “los chinas de suyo más comedores que los nuestros de Europa”⁵⁸. No entanto, do rol das produções agrícolas aos animais de consumo, passando pelo louvor da abundância de pescado de mar e rio ou por uma nota que explica que a incubação dos ovos de adens se processava “por industria de calor, sin se hazer las madres chuecas ni entender ellas en esso”⁵⁹, é nítido que o modelo foi o texto do dominicano português. Até um sublinhado que frei Gaspar fizera à pobreza relativa dos pobres da China é aqui abordado num contexto idêntico ao do capítulo IX do *Tractado* de 1569-1570 onde ele podia ser lido:

“Y de todas estas cosas hay tanta abundancia, que valen todas muy baratas, tanto que excede mucho a todas las partes de Europa; porque la gente pobre, con no gastar cada día más que seys o ocho maravedís, come hasta hartar por la mañana y por la tarde”⁶⁰.

Como era sina que o interior da China continuasse a estar nesta altura, simultaneamente, tão perto e tão longe, também na primeira parte da *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales* o inventário das riquezas minerais e dos produtos de exportação tem de se conformar com fórmulas vagas como a das grandes e ricas minas de prata, ouro, cobre, ferro, chumbo ou estanho que haveria “en diversas partes” ou a da imensa quantidade de seda, damascos, tafetá, almíscar, azougue, cânfora, anil, vermelhão, ruibarbo, porcelana ou cangas que estavam disponíveis nos portos a troco de prata. Sem precisar de consultar os livros, o primeiro mercador ou feitor português que Valignano encontrasse em Malaca, Macau ou Nagasáqui dir-lhe-ia isso mesmo, já que estas eram evidências com décadas⁶¹.

Neste capítulo, o que Valignano acrescenta é uma nova avaliação dos rendimentos imperiais com base em tabelas sacadas de livros chineses (de novo, muito provavelmente o *Guang Yutu* ou qualquer obra daí derivada)⁶². Sabemos que Mendoza ensaiará idêntico exercício (*Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*)⁶³, tal como fora feito antes dele por Juan Bautista Román (carta a Ricci, enviada de Zhaoqing a 28 de Setembro de 1584)⁶⁴ e, antes de todos, por Martín de Rada (*Relacion verdadera de las cosas del reyno de Taibin*, 1575-1576)⁶⁵ e por Miguel de Loarca (no capítulo XI da segunda parte da sua *Verdadera relacion de la grandeza del Reyno de China*)⁶⁶. Por outra parte, Ricci não só avançara pouco antes ao seu confrade Martino de Fornari com uma estimativa do género (Fevereiro de 1583)⁶⁷, como insiste nesse exercício na missiva que enviou de Zhaoqing a Juan Bautista Román (13 de Setembro de 1584)⁶⁸. Só que o visitante leu outros registos e os seus valores não batem certo nem com os dos espanhóis, nem com os que o italiano usara naqueles dois casos, apesar da conclusão mais ou menos consensual de que os tesouros das Cortes reais de Nanquim e Pequim excediam “toda fee y crédito humano”⁶⁹. Assim, o máximo que se pode dizer é que surge apenas uma segunda frase de tom genérico a traír o que bem poderia ser o uso de uma conhecida passagem da *Década I* de João de Barros (liv. IX, cap. II), hipótese que a extrapolação africana que vai junto não anula: “... sin duda tiene este rey [da China] más renta él solo, que todos los reyes y señores de Europa, y por ventura aun de África juntos”⁷⁰.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

UMA CHINA PLATÓNICA

O panorama da China política – figura, poder e quotidiano imperiais, estatuto do mandarinato e sistema repressivo – que preenche a maior parte do capítulo XXVII da *Historia del principio y progreso* é outro apartado temático servido de modo discreto, mas decisivo, pelos parágrafos terminados no final da década de 1560 por Gaspar da Cruz. Quase como este antigo missionário, Valignano exemplifica a capacidade militar do Império com as largas frotas de “*bancones y juncos*”⁷¹ que os temíveis e obedecidos mandarins tinham o condão de mobilizar da noite para o dia. Exactamente como o padre Cruz, escreve sobre o tempo de sol a sol que era necessário fazer a cavalo para atravessar de ponta a ponta a cidade real de Pequim. Lembra ainda o confinamento do imperador aos muros dos seus palácios, o acesso reservado que a ele têm os eunucos e as mulheres⁷², as regras de acordo com as quais o mesmo casa e é sucedido pelo seu primogénito⁷³, o exílio interno da demais parentela pago com todas as mordomias para prevenir disputas pelo trono⁷⁴, a inexistência de uma nobreza de sangue, a concentração do poder nas mãos dos mandarins, a superioridade dos mandarins letrados sobre os mandarins soldados⁷⁵, o limite de três anos para o exercício de qualquer género de mando⁷⁶, a submissão ao sistema de exames como regra para acesso ao funcionalismo⁷⁷, as aposentadorias dignas que esperam os seus membros no termo da carreira, os trajos vistosos dos oficiais, a pompa com que são transportados e as reverências que lhes eram devidas nas audiências públicas (cf. *Tractado das cousas da China*, caps. V, VIII-IX, XVI-XIX e XXII)⁷⁸.

Que o autor da *Historia* de 1583 escolha escrever “mandarines” em vez de “louthias” – o que Ricci também faz, ainda que só depois de Fevereiro de 1583⁸⁰ – é uma das várias diferenças que se notam em relação ao texto do *Tractado* de 1569-1570 que não comprometem a dependência de que falamos. De igual modo, tal dependência não sai beliscada da série de acrescentos que, sempre a despeito da hipótese de também poderem ter sido sugeridos por Matteo Ricci, parecem da própria lavra do visitador. Por exemplo, este fala do recrutamento instantâneo de exércitos de pelo menos “*uno y dos millones de gente*”⁸¹, defende a ideia (que era de Galiote e de Ricci, mas não de Cruz) dos chineses serem “*gente flaca*”⁸², declara outra vez recorrer aos livros que se venderiam nas lojas de Cantão

quando completa a pintura de Pequim com pormenores sobre os seus muros, o traçado dos seus arruamentos ou a impressão do seu congestionamento humano, vislumbra 15 palácios reais na capital onde o “*rey*” se recria, cada um deles em representação de uma província, compara a indumentária dos mandarins à dos venezianos (um paralelismo repetido pelo padre Ricci em 1584⁸³), alude à figura de um tipo de ministros a “*que ellos llaman ùpos*”⁸⁴ e dá detalhes inéditos sobre o ritual quase galante dos açoitamentos que os mandarins de maior dignidade tinham a capacidade de infringir aos de menor estatuto⁸⁵.

O espaço dedicado ao governo da China encerra com o alinhamento de cinco qualidades específicas das quais decorreria o “*grandíssimo ingenio y prudencia natural*” dos mandarins. Este é o momento em que, como afirmámos, a utilização directa ou indirecta, mas sempre não confessa, das considerações nucleares de frei Gaspar da Cruz é suspensa por forma a permitir o reencontro com a velha imagem de uma república platónica.

Por ordem, Valignano começa por destacar a qualidade despótica, mas esclarecida, do exercício da autoridade mandarínica. Depois, vê as semelhanças que um governo “*algún tanto cruel y fundado en puro temor servil*” ainda assim conseguia ter com “*una religión bien ordenada*”, dado o escrupuloso respeito pelas hierarquias que vigorava entre o povo e os mandarins, entre os mandarins e os governadores, entre os governadores e o conselho real e entre o conselho real e o rei⁸⁶ – “*de suerte que es como una respública bien ordenada, de la qual el rey es cabeça y príncipe, mas no haze sino lo que es conforme a sus leys, que con tanta consideración hizieron, governando con aprobación y parescer de su senado*”, conclui⁸⁷. Em terceiro lugar, tenta demonstrar a grande diligência que era posta na boa execução das deliberações da Corte. De seguida, nota o cuidado extremo tido na conservação da paz, na vigilância cidadã e na interdição à entrada de estrangeiros (tópicos mais comuns ou menos sujeitos ao arranjo filosófico que os demais, mas que são actualizados por um par de notas de cunho pessoal sobre o estatuto dos portugueses em Macau). Enfim, torna a evocar a sabedoria da norma que força à dispersão dos filhos do senhor reinante, diz o mesmo daquela que constringe os mandarins a desempenhar os seus ofícios em províncias de onde não fossem naturais⁸⁸ e aprova a outra que proíbe o porte de armas⁸⁹. Apenas neste quinto e último ponto se pode considerar que as páginas de frei Gaspar são retomadas

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

sem restrições ou derivas (cf. *Tractado das cousas da China*, caps. VIII, XIV e XVII)⁹⁰.

Pelo meio, Alessandro Valignano tece alguns comentários sobre o sistema de ensino perto, ou muito perto, quer do que também podemos ler na *Enformação da chyna* coligida por Xavier c. 1548⁹¹, na *Enformação* integrada na carta goesa do padre Baltazar Gago de 10 de Dezembro de 1562⁹², na citada carta do padre Manuel Teixeira de 1565⁹³ ou no capítulo XXV da Parte IV da *Chronica do felicissimo Rei dom Emanuel de Damião de Góis* (Lisboa, 1567)⁹⁴, quer do que está nas prosas de Ricci a Martino de Fornari (1583)⁹⁵ e a Juan Bautista Román (1584)⁹⁶. É sua opinião que haveria a apoiar a realização dos exames compulsivos para o acesso às maiores dignidades e às funções de mando não apenas uma “*infinidad de estudios*” em quase todas as vilas e cidades, como também “*grandes universidades con grandissimo número de estudiantes, más que en nenguna otra parte del mundo*”⁹⁷.

Quanto às matérias aprendidas, apesar das suas ciências serem algo imperfeitas e de se encontrarem num estádio semelhante àquele em que estavam entre os filósofos antigos “*antes que Aristóteles las ordenasse y se esclareciesen con la luz de la doctrina christiana*”, existiam provas de familiaridade com a filosofia natural e moral, a astrologia, as matemáticas, a medicina e “*otras diversas ciencias, specialmente de los caracteres y lengua mandarin, que es entre los chinas como latín entre nosotros*”⁹⁸. Num país notabilizado por ter tantos ou mais livros que a Europa e uma multidão de livrarias espalhadas pelas cidades, também era comum a aprendizagem das leis e modo de governo e a edição de livros de história e de verso, tal como sobre minas, mercadorias, animais, frutas, ervas “*y otras mil diversidades*”⁹⁹. Nesta nota particular sobre uma actividade editorial diversificada imaginamos bem Valignano, ou alguém por ele, a repetir a experiência que Martín de Rada vivera poucos anos antes, quando batera as tendas e os lojistas de “Aucho” (i.e. Fuzhou, no Fujian) tendo em vista reunir a notável colecção de mais de 100 livros de que González de Mendoza dará conta no capítulo XVII do livro III da Parte I da sua *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*.

A PARTE PERVERSA

Se até aqui ainda não perpassara nenhum juízo ostensivamente negativo a respeito do mundo chinês – e, desejando-o, Valignano ou a sua fonte ricciana já

poderiam ter retirado do próprio Gaspar da Cruz vários motivos dessa ordem –, o visitador entra no capítulo XXVIII desta *Historia* apostado em seriar os “*muchos desórdenes y muy graves*” que lá aconteceriam: conforme o jeito simplista da escola que era a sua, depois de ter dissertado sobre as “*qualidades maravillosas y muy nobles*” do reino, era chegada a hora de equilibrar o retrato com a enumeração dos supostos males e vícios em que o seu povo vivia mergulhado. O texto de frei Gaspar não será abandonado em definitivo, mas não só se lhe continuarão a intercalar pormenores que nada têm a ver com ele, como seguirá sendo adaptado e contrariado sempre que novas provas o justifiquem ou, tão-só, quando isso se torna indispensável para assegurar a coerência formal do conjunto.

Assim – e tal como no *Tractado das cousas da China* –, Alessandro Valignano não cala os abusos dos funcionários e a corrupção que grassava entre muitos deles apesar do controlo exercido em nome do imperador pelos “*chaens*”¹⁰⁰: os mandarins praticam “*muchas injusticias y tiranías*” e “*casi todo se haze por dádivas, sobornando los unos a los otros*”, como chega a sublinhar¹⁰¹. No entanto, juntando os efeitos desses vícios com os de uma tributação pesadíssima, acrescenta a propósito algo que Gaspar da Cruz não escrevera:

“*aunque la China es tan rica y abundante, hay mucha pobreza y miseria, especialmente entre los labradores y demás gente baxa que mora por las aldeas*”¹⁰².

Outra das “*desórdenes*” dizia respeito à índole desclassificada do povo, algo antes indiciado quando Valignano qualificara os soldados como gente débil. Havia excepções à regra, caso dos homens valentes, grandes cavaleiros e melhores frecheiros que asseguravam as defesas do Império frente aos tártaros. Além disso, havia a esperança de alguma desta fraqueza poder ser corrigida se se impusesse um treino continuado,

“*porque es gente de tierra fría, blancos y bien dispuestos, que comen muy bien, y, como está dicho, son de buen ingenio y destros de manos*”¹⁰³.

Contudo, o diagnóstico é dos menos simpáticos e recorda em muito a *Relación* que o antes citado Juan Bautista Román, feitor da Fazenda real em Manila, enviou de Macau a 28 de Setembro de 1584 tendo em mente ganhar a concordância de Filipe II de Espanha para a conquista da China – ou, no mínimo, dos seus lugares marítimos, províncias adjacentes e todo o mar do Sul do Arquipélago¹⁰⁴. Recorda também os termos pejorativos com que Matteo Ricci se refere aos atributos

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

bélicos e a alguns dos hábitos íntimos dos chineses na sua carta a Román de 13 de Setembro de 1584¹⁰⁵. Duas coincidências que ajudam a entender o contexto em que Alessandro Valignano se move, se bem que tenhamos por adquirido que nem Ricci, nem ele foram partidários das teses militaristas do feitor espanhol¹⁰⁶. Sem segundas intenções, o que Valignano pensava era isto:

*“... como ellos [chineses] tienen tan poco uso de las armas, y son todos criados con aquel temor debaxo de los açotes, son tan baxos de ánimo, que parecen que no tienen corazón, que más parecen mugeres que hombres: y assí la gente de la China es una de las más flacas gentes de quantas hay en este Oriente, porque no parece que tienen manos ni ánimo para pelear, y un solo japon se atreve a tomar contra cinquenta y cient chinas”*¹⁰⁷.

Sempre segundo Valignano, o lado sombrio do chinês era acrescentado pela muita crueldade e desumanidade de que os seus habitantes davam provas. Para isso não só concorreria o estado de puro terror que os mandarins impunham à existência em sociedade, mas também a condição natural do povo e os decretos que interditavam os contactos com o mundo exterior. Tornando a ensaiar um juízo distinto e mais penalizador do que qualquer um dos de Gaspar da Cruz, considera a “*gente común y baxa*” como “*la más mala que hay en el mundo, porque son notablemente enteresales y amigos de dinero, y por ganar alguna cosa se pornán a qualquier peligro y harán toda maldad*”¹⁰⁸. Ladrões, traidores, trapaceiros, descortesos, malcriados com os estrangeiros e capazes de “*muchas torpezas y pecados enormes*” – à cabeça dos quais tinha de vir o “*pecado nefando*” (homossexualidade) que já escandalizara outros observadores como Galote Pereira ou Gaspar da Cruz¹⁰⁹ – são outras das perversidades que lhes assaca, a generalidade das quais, em última análise, explica com a circunstância de serem pagãos. Mais apegado à retórica que nunca, conclui:

*“Y no es maravilla que siendo gentiles tengan estas y otras maldades, pues no aprenden otras cosas de sus leyes malas y mentirosas; pero muchos de los que se hazen christianos salen muy buenos y devotos, que parece que saldrian todos comúnmente tales si entrasse en ellos la luz de nuestra sancta verdad”*¹¹⁰.

Assinale-se que entre isto e a avaliação dos costumes nipónicos que Valignano deixa pela mesma altura no *Sumario de las Cosas de Japon* quase não há diferenças. A única será que no capítulo II desta segunda

obra o autor juntou o contributo pernicioso dos bonzos, a pobreza reinante e as contínuas guerras aos defeitos comuns a todos os povos não-cristãos para explicar o porquê dos “japões” desvirtuarem a prudência e a razão que lhes eram inatas com uma inclinação aberrante para os vícios e pecados da carne, para desrespeitarem os seus senhores, para a mentira, a duplicidade e a velhacaria, para serem cruéis e matarem sem dificuldade, assim como para se entregarem durante noites inteiras à bebida, aos festins e aos banquetes¹¹¹.

O padre Valignano concede-se uma trégua na listagem dos costumes que mais lhe doíam nos chineses para notar a maravilha rara que constituía alguém poder avistar uma mulher nas cidades da China, de tal modo era observado o estranho hábito da sua reclusão entre as quatro paredes das casas e o ainda mais estranho de lhes enfaixarem os pés desde pequenas para que estes não crescessem. Visivelmente, tornava a empregar o texto de frei Gaspar da Cruz ou a desaparecida minuta de Matteo Ricci que é de admitir que, no mínimo, o corroborasse num ou noutra destes dois pontos¹¹². Se o parágrafo seguinte, sobre penteados, vestidos e calçado, já não concorda de novo com a descrição do dominicano português, nem por isso acrescenta qualquer motivo saliente ao que há muito corria na prosa especializada (cf. *Tractado das cousas da China*, cap. XV)¹¹³. Com isto, chega à matéria da “*religión y sectas que ellos tienen*”, corolário natural deste tipo de sínteses e tema dos que mais ganhou com o conhecimento de causa que a sua estada no Japão lhe trouxe.

ANTEVISÃO DO CONFUCIONISMO

Quatro aspectos merecem destaque neste ponto respeitante aos ritos ou às formas de espiritualidade chinesas integrado entre as páginas da *Historia Indica* de Alessandro Valignano. Em primeiro lugar, o visitante apercebe-se da influência dominante dos seguidores de Xaca (Buda) e da passagem deste culto da China para o arquipélago nipónico¹¹⁴. Sabemos que, desde a *Emformação da ilha de Japão* assinada por Francisco Xavier e incluída no *Livro que trata das cousas da Índia e do Japão* coligido pelo governador Garcia de Sá por volta de 1548 (cap. XVII), estas duas referências corriam juntas nas principais fontes ocidentais consagradas à China, pelo menos em manuscrito¹¹⁵.

Em segundo lugar, Valignano identifica muitos bonzos “*que viven vida recogida como hermitaños en el*

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

*hiermo, y hazen muchas penitencias y abstinencias, y son tenidos de los chinas por hombres de muy sancta vida*¹¹⁶. O padre Manuel Teixeira, na carta que enviara de Macau no final de 1565, referira-se de modo muito semelhante não apenas aos sacerdotes budistas, como também aos taoístas¹¹⁷. Terceiro: tal qual Gaspar da Cruz, por exemplo, o jesuíta italiano confia na desconfiança que os chineses demonstravam pelos seus ídolos, injuriando-os e açoitando-os quando as cerimónias e as reverências que lhes faziam se revelavam ineficazes (cf. *Tractado das cousas da China*, cap. XXVII). Em quarto lugar – e aqui estava a principal novidade, provavelmente trazida por Ricci –, visualiza “*las escuelas y doctrina de unos sus filósofos antigos, que trataron de las virtudes morales y del buen gobierno, que no la religión del pueblo común*”¹¹⁸. Minoritária e estimada pelos mandarins, como acrescenta, era da doutrina de Confúcio que falava¹¹⁹.

A permanente comparação que Valignano faz entre os cultos vigentes na China e no Japão estende-a de modo a perceber a diferença que existia entre a menoridade social dos respectivos agentes nas terras dos Ming e a incómoda autoridade e poder de que os mesmos desfrutavam nas ilhas do Sol Nascente. Este exercício de correspondências prossegue a propósito da “língua franca” representada pelos caracteres chineses. No caso, um desentendimento forçado pela falta de conhecimento da cultura em causa leva-o a tomar o dialecto mandarim por uma língua distinta do chinês escrito¹²⁰. Contudo, tal não o impede de explicar com todas as letras de que forma o programado domínio da língua da corte pelos missionários iria constituir um instrumento inestimável para que se procedesse à conversão do Império¹²¹. De acordo com a receita aprendida no Japão, chegando-se onde está “*todo el poder y mando*”¹²² – ou, numa expressão ainda mais feliz, tomando “*el agua desde el rey*”¹²³ –, ter-se-ia decerto um fruto muito maior do que com todas as demais nações do Oriente. Depois, nada haveria a temer porquanto “*ni nuestra ley es contraria al estado y grandeza de los mandarines ni a su gobierno, mas antes se conforma con él; porque, a la verdad, la mayor parte de sus leyes son muy buenas y fundadas en razón*”¹²⁴. Enfim, a paz universal que havia entre os “chins”, as suas inúmeras e enormes cidades e povoações, bem como a muita riqueza do rei e da terra obrariam o resto, ajudando à rápida aprendizagem do Evangelho. Não sendo muito difícil perceber porquê, para o efeito até o grande recolhimento das mulheres lhe parecia uma oportuna dádiva de Deus¹²⁵.

Se é verdade que os jesuítas vinham demonstrando desde a década de 1540 uma preocupação constante em encontrar analogias entre a moral dos “chins” e a moral cristã, também é certo que, ao entrever Confúcio e a hegemonia doutrinária e política dos confucionistas, Valignano acabara aqui de ir um pouco além em relação a tudo o que fora visto e escrito antes. Para se aferir da importância que os capítulos chineses da sua *Historia Indica* representam para o princípio e progresso do moderno conhecimento europeu sobre a China bastará recordar que, para um tema tão fundamental como este da moral e dos costumes chineses, haveria que esperar pelo *De Missione Legatorum Japonensium ad Romanam curiam* para se descobrir o primeiro impresso assinado por europeus onde se identificavam as “cinco virtudes” da tradição confuciana: a “cortesia, a piedade, a grata recordação dos benefícios recebidos, a boa fé ao contrair negócios e a prudência em os concluir”, usando as palavras aí escolhidas para as nomear¹²⁶.

Como é sabido, este diálogo latino foi escrito pelo padre Duarte de Sande em parceria com o mesmo Alessandro Valignano, tendo sido impresso em Macau em 1590¹²⁷. No respectivo colóquio XXXIII, os dois autores também reclamam a consulta de “livros chineses”, desta feita de modo a explicarem que a urbanidade ou cortesia se dividia em dois tipos principais, “um que se observa entre iguais, e outro entre desiguais”. Como logo acrescentam, os trechos de tais livros consagrados à piedade filial determinavam igualmente que, no caso do próprio imperador não respeitar o luto de um único dos seus súbditos, “seria considerado violador das leis e dos costumes chineses”¹²⁸.

A partir daqui, os jesuítas não mais deixariam de explorar as possibilidades dos pregões de tonalidade estoica oferecidos por este tipo de literatura, conforme se descobre naquela carta em que Matteo Ricci, volvidos apenas cerca de três anos sobre a impressão do *Dialogus* de Sande e Valignano, explica ao geral Acquaviva que o mestre Confúcio lhe parecia um outro Séneca e que os *Clássicos* comentados por ele eram “*buoni documenti morali*”¹²⁹. Vendo em retrospectiva, com isto já se adivinhavam as consequências mais decisivas da reflexão pioneira sobre a moral confucionista oferecida por Valignano na sua *Historia del principio y progreso* de 1583: não faltaria muito tempo até que os servos de Jesus destacados para a China dessem por concluído o estudo que os fez compenetrar-se em pleno dos valores éticos em relação ao Estado e à família salvaguardados

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

pela doutrina de Confúcio; e faltava apenas um pouco mais até que decidissem pôr termo à cuidada reflexão que vinham fazendo sobre o estatuto social dos diferentes cultos e, num calculadíssimo gesto de propaganda, levassem ao limite o processo de

aculturação à realidade específica que tinham pela frente ao arriscarem aparecer em público usando a barba longa e as vestes de seda púrpura dos mandarins. Era um novo capítulo da longa história das relações entre Ocidente e Oriente que começava. **RC**

NOTAS

- 1 Ver Alessandro Valignano, S. J., *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*, Parte I, "Proêmio", pp. 1-2.
- 2 Ver Francisco Roque de Oliveira, *A Construção do Conhecimento Europeu sobre a China, c. 1500-c. 1630. Impressos e Manuscritos que Revelaram o Mundo Chinês à Europa Culta*, pp. 581-583 e 916-917.
- 3 *Ibidem*, pp. 590-599.
- 4 Ver Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, "Proêmio", pp. 1-2.
- 5 Ver Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, vol. 1, bk. 1, p. 324.
- 6 Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. 1, col. 637; *ibidem*, vol. 5, cols. 294-295.
- 7 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, "Proêmio", pp. 2-3.
- 8 Ver Donald F. Lach, *Asia...*, vol. 1, bk. 1, pp. 256-257.
- 9 Ver, *inter alia*, Jonathan D. Spence, *O Palácio da Memória de Matteo Ricci*, pp. 57-59; Andrew C. Ross, *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, pp. 42-43; Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, p. 56.
- 10 Ver J. Wicki, "Einführung zur Indischen Geschichte Valignanos", pp. 76*-77*; G. Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, vol. 3, pp. 599-600.
- 11 Ver carta do Pe. Matteo Ricci ao Pe. Claudio Acquaviva em Roma, Zhaoqing, 20 de Outubro de 1585, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*, vol. 2, p. 60; carta do Pe. Matteo Ricci ao Pe. Giulio Fuligatti, Nanchang, 12 de Outubro de 1596, in *ibidem*, p. 217; Jean Lacouture, *Jésuites. Une multibiographie*, vol. 1, pp. 254-256; Andrew C. Ross, *A Vision Betrayed...*, p. 122.
- 12 Ver, *inter alia*, Josef Franz Schütte, *Valignano's Mission Principles for Japan*, vol. 1, Part II, pp. 314-315.
- 13 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVI, p. 215.
- 14 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVI, p. 216.
- 15 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVI, p. 218.
- 16 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVII, p. 240.
- 17 Carta do Pe. Matteo Ricci ao Pe. Martino de Fornari, Macau, 13 de Fevereiro de 1583, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, p. 30. Ver *ibidem*, p. 30, n. 4.
- 18 Ver Rui Manuel Loureiro, *Fidalgos, Missionários e Mandarins. Portugal e a China no Século XVI*, pp. 617-640; Francisco Roque de Oliveira, *A Construção do Conhecimento Europeu...*, pp. 793-812.
- 19 Para se aferir desta possibilidade, o melhor indicador de que dispomos é o texto da carta que Matteo Ricci escreveu em Zhaoqing para Juan Bautista Román, a 13 de Setembro de 1584. Lendo-a com cuidado, destacam-se, pelo menos, duas situações para as quais não é descartável que tenha sido empregue o retrato composto por Gaspar da Cruz. Em primeiro lugar, quando se alega que na China se chegam a realizar três colheitas agrícolas por ano. Em segundo lugar, quando além de se comparar a multidão de embarcações que aportavam em Cantão com as que afluíam às feiras de Veneza, se compara o mesmo afluxo com o que demandava as feiras de Lisboa (no seu *Tractado*, frei Gaspar tecera paralelismos entre a capital cantonesa e a capital portuguesa a pretexto do tamanho das respectivas cercas). À parte isto, as descrições dos cortejos públicos dos mandarins e das inspeções trienais do funcionário chinês dito "chaem" (chinês *chayuan*) dadas por Ricci naquela carta também lembram muito as descrições do dominicano português. Ver carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, pp. 40-41, 44 e 46-47. Cf. Fr. Gaspar da Cruz, O. P., *Tractado das cousas da China*, caps. VI, XII, XVII e XIX.
- 20 Ver Anónimo, "Enformação da chyna", in *Livro que trata das cousas da Índia e do Japão*, pp. 113-117.
- 21 Ver João Afonso, *La Cosmographie avec l'espère et régime du soleil et du nord par Jean Fonteneau dit Affonse de Saitonge Capitaine-pilote de François I^{er}*, pp. 402-404.
- 22 Ver D. Jerónimo Osório, *De Gloria libri V*, pp. 174-179; Francisco Roque de Oliveira, *A Construção do Conhecimento Europeu...*, pp. 460-463, 477-481 e 489-492.
- 23 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XII, p. 85.
- 24 *Ibidem*, Parte I, cap. XII, pp. 87, 88 e 89.
- 25 Carta do Pe. Francisco Xavier ao Pe. Gaspar Barzeu, Malaca, 16 de Julho de 1552, pub. in G. Schurhammer & J. Wicki (eds.), *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, vol. 2, pp. 466-468. Ver Francisco Roque de Oliveira, *A Construção do Conhecimento Europeu...*, pp. 607-608.
- 26 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXV, p. 207.
- 27 *Ibidem*, Parte I, cap. XXIV, pp. 206-207.
- 28 *Ibidem*, Parte I, cap. XXV, p. 210. Ver *ibidem*, Parte I, cap. XXV, pp. 207-214. Cf. carta do Irmão Aires Brandão aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Coimbra, Goa, 23 de Dezembro de 1554, in J. Wicki (ed.), *Documenta Indica*, vol. 3, pp. 172 e 177; carta do Pe. Melchior Nunes Barreto para o Pe. Inácio de Loyola, escrita entre Goa e Cochim, Maio de 1554, in *ibidem*, p. 74; carta do Pe. Melchior Nunes Barreto para o Pe. Inácio de Loyola, Malaca, 3 de Dezembro de 1554, in *ibidem*, p. 121.
- 29 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXIX, cit. p. 260. Ver *ibidem*, Parte I, cap. XXIX, pp. 257-264; G. Schurhammer, "Die Muttersprache des hl. Franz Xaver", in G. Schurhammer, *Xaveriana*, pp. 351-352, "Xaveriusforschung im 16. Jahrhundert", in *ibidem*, p. 100; Fernando Calapez Corrêa, "Vicente Pereira Sarmiento, um português que assistiu à morte de São Francisco Xavier", pp. 360-361. No 15.º capítulo da segunda parte da *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales* narrar-se-á a embaixada de Gil de Góis à China (1563). O nome do embaixador não aparece referenciado, mas, em compensação, catalogam-se os dos jesuítas Francisco Pérez, Manuel Teixeira e André Pinto. Ver Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte II, cap. XV, pp. 442-444.
- 30 Cf. Pe. Matteo Ricci, S. J., *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, libro I, cap. VIII, p. 88.

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

- 31 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVI, p. 215;
- 32 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVIII, p. 251.
- 33 Ver *Ibidem*, Parte I, cap. XXVI, pp. 214-215.
- 34 Alessandro Valignano, S. J., *Sumario de las Cosas que pertenecen a la Provincia de Japon y al gobierno della* (Cochim, 28 de Outubro de 1583), Mss. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Jap. Sin.*, fls. 258-321; Biblioteca da Ajuda, Lisboa, *Jesuitas na Ásia*, 49-IV-56, fls. 55r.-114v.; British Museum, Londres, Add. Mss. 9852, fls. 38r.-68v. Ver José Maria Braga, *Jesuitas na Ásia*, pp. 67-70.
- 35 Alessandro Valignano, S. J., *Adiciones* (ao *Sumario de las Cosas que pertenecen a la Provincia de Japon...*), Mss. ARSI, *Jap. Sin.*, 49, fls. 323r.-385r.; Biblioteca da Ajuda, Lisboa, *Jesuitas na Ásia*, 49-IV-56, fls. 116r.-145v. Ver José Maria Braga, *Jesuitas na Ásia*, p. 70; Edward J. Malatesta, “Alessandro Valignano, Fan Li-an (1539-1606). Estratégia da Missão Jesuíta na China”, p. 64, n. 6.
- 36 Cf. Matteo Ricci, *Storia...*, livro I, cap. II, p. 12.
- 37 Cf. *ibidem*, livro I, cap. II, pp. 12-13.
- 38 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVI, p. 216.
- 39 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVI, p. 217.
- 40 Ver Juan González de Mendoza, O. S. A., *Historia del gran Reyno de la China*, Parte I, libro III, cap. IX, fl. 66r.; Francisco Roque de Oliveira, *A Construção do Conhecimento Europeu...*, pp. 875-876.
- 41 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVI, p. 217. Ver *ibidem*, Parte I, cap. XXVI, pp. 215-217. Cf. Matteo Ricci, *Storia...*, livro I, cap. II, pp. 14-15.
- 42 Cf. Matteo Ricci, *Storia...*, livro I, cap. III, p. 20.
- 43 “Tutão” nas fontes portuguesas; do chinês *dutang* 都堂, vice-rei ou governador-geral de uma província.
- 44 Do chinês *fu* 府, prefeitura.
- 45 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVI, p. 218. Ver *idem*, *ibidem*, Parte I, cap. XXVI, pp. 217-218 e 226-227. Cf. Matteo Ricci, *Storia...*, livro I, cap. II, p. 15.
- 46 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVI, p. 227.
- 47 Ver Galiete Pereira, *Alguas cousas sabidas da China...*, p. 109; Gaspar da Cruz, *Tractado...*, cap. VII, p. 811.
- 48 Ver Amaro Pereira & Baltasar Gago, *Enformação da China*, p. 89.
- 49 Ver carta do Pe. Manuel Teixeira aos jesuítas da Europa, Macau, 1 de Dezembro de 1565, in Benjamim Videira Pires, “Cartas dos Fundadores”, p. 787.
- 50 Ver Léon Bourdon, “Un project d’invasion de la Chine”, pp. 100-101.
- 51 Ver Martín de Rada, O. S. A., *Relacion verdadera de las cosas del reyno de Taibin, por otro nombre China...*, pp. 267-268.
- 52 Ver Miguel de Loarca, *Verdadera relacion de la grandeça del Reyno de China...*, fls. 139r.-139v.
- 53 Do chinês *wei* 卫, posto militar.
- 54 Do chinês *zhou* 州, subprefeitura.
- 55 Do chinês *xian* 县, distrito.
- 56 Esta contabilidade dos lugares de 1.^a a 5.^a ordem coincide por inteiro com o que se lê na edição de 1566 do *Guang Yutu* de Luo Hongxian. Ver Luciano Petech, “La fonte cinese delle carte del Ruggieri”, p. 43.
- 57 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVI, pp. 218, 219 e 220. Ver *ibidem*, Parte I, cap. XXVI, pp. 218-220. Cf. Matteo Ricci, *Storia...*, livro I, cap. II, p. 15.
- 58 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVI, p. 220.
- 59 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVI, p. 221.
- 60 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVI, p. 222. Ver *ibidem*, Parte I, cap. XXVI, pp. 220-222 e 227-228. Cf. Matteo Ricci, *Storia...*, livro I, cap. III, pp. 17-21 e 24-25, nrs. 26-29.
- 61 Ver Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVI, pp. 222-223. Cf. Matteo Ricci, *Storia...*, livro I, cap. III, pp. 20-23.
- 62 Ver Charles R. Boxer, *South China in the Sixteenth Century. Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz O. P., Fr. Martín de Rada, O. E. S. A. (1550-1575)*, n. 4, pp. 268-269.
- 63 Ver Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*, Parte I, libro III, cap. IV.
- 64 Ver Juan Bautista Román, *Relación de Juan Baptista Roman factor de las islas Philipinas en Macan*, p. 106.
- 65 Ver Martín de Rada, *Relacion verdadera de las cosas del reyno de Taibin, por otro nombre China...*, pp. 277-278.
- 66 Ver Miguel de Loarca, *Verdadera relacion de la grandeça del Reyno de China...*, fl. 150v.
- 67 Ver carta do Pe. Matteo Ricci ao Pe. Martino de Fornari, Macau, 13 de Fevereiro de 1583, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, p. 30.
- 68 Ver carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, p. 43.
- 69 Alessandro Valignano, *Historia...* Parte I, cap. XXVI, p. 225.
- 70 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVI, p. 223. Ver *ibidem*, Parte I, cap. XXVI, pp. 223-225. Cf. Matteo Ricci, *Storia...*, livro I, cap. VI, pp. 56-57.
- 71 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVII, p. 229. Bancão, do malaio *vankan*, embarcação movida a remos, mais pequena do que o junco.
- 72 Cf. Matteo Ricci, *Storia...* livro I, cap. IX, pp. 99-100.
- 73 Cf. *ibidem*, livro I, cap. VII, p. 86.
- 74 Cf. carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, p. 45.
- 75 Cf. *ibidem*, p. 46.
- 76 Cf. *ibidem*, p. 46; Matteo Ricci, *Storia...*, livro I, cap. VI, pp. 65-66.
- 77 Cf. Matteo Ricci, *Storia...*, livro I, cap. V, pp. 44-50.
- 78 Ver Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVII, pp. 229-238. Cf. carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, pp. 46-47.
- 79 Loutiá, do chinês *laodie* 老爹, “venerável pai”.
- 80 Ver carta do Pe. Matteo Ricci ao Pe. Martino de Fornari, Macau, 13 de Fevereiro de 1583, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, pp. 29-30; carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, in Pietro Tacchi Venturi, *ibidem*, p. 46.
- 81 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVII, p. 229.
- 82 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVII, cit. p. 229. Cf. Galiete Pereira, *Alguas cousas sabidas da China...*, p. 118; carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, pub. in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, pp. 47-48.
- 83 Ver carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, pp. 42-43.
- 84 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVII, p. 235. Que recordemos, só na segunda parte dos chamados *Comentarios* de João de Escobar (Novembro de 1564) e na carta que o mesmo Escobar endereçara ao padre Manuel Teixeira desde Cantão a 22 de Novembro de 1565 surgem alusões ao *hu-pu* 虎捕, sinónimo de inspector policial ou beleguim. (1) Para o primeiro caso: “... apos estes [parte do cortejo de um mandarim] hião muitos upos *que* são ministros da Justiça com bambus mui larguos *que* são canas de palmo de grusura partidas pelo meo com que azoutão e emgecutão sua Justiça” – João de Escobar, *Segunda parte dos Comentarios de Joam d’escouar*, cap. 8, fl. 56v.; transcr. in Rui Manuel Loureiro, *A China na Cultura Portuguesa do Século XVI*, p. 1439. (2) Na referida carta ao padre Teixeira: “... Chegando ao paço publico todos os Portuguezes entraram por sua ordem pacificamente [pelo meio] dos ministros Vpus [e] home’s darmas que estauão em suas estancias como V. R. ia ca ueria” – Carta de João de Escobar ao Pe. Manuel Teixeira, Cantão, 22 de Novembro de 1565, in Benjamim Videira Pires, “Cartas dos Fundadores”, p. 780. (3) Na *Peregrinação*, Fernão Mendes Pinto incluía no cortejo

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

- ordinário do “Chaem dos trinta & dous estudos” mais de “quatrocentos vpos cõ grande soma de cadeas de ferro muyto compridas que vão arrojando pelo chão, com hũ a desordem & hum estrondo tão medonho que fazẽ tremer as carnes a toda a pessoa” – Fernão Mendes Pinto, *Peregrinaçam*, cap. CVI, fl. 124v. Ver também *Em Busca das Origens de Macau*, p. 210.
- 85 Ver Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVII, pp. 230-232 e 234-236. Cf. Matteo Ricci, *Storia...*, libro I, cap. IX, p. 100.
- 86 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVII, p. 240.
- 87 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVII, p. 241.
- 88 Cf. carta do Pe. Matteo Ricci ao Pe. Giulio Fuligatti, em Siena, Zhaoqing, 24 de Novembro de 1585, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, pp. 69-70.
- 89 Cf. carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, p. 48.
- 90 Ver Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVII, pp. 238-244.
- 91 Ver Anónimo, “Enformação da chyna”, in *Livro que trata das cousas da Índia e do Japão*, pp. 113-114.
- 92 Ver Amaro Pereira & Baltasar Gago, *Enformação da China*, p. 92.
- 93 Ver carta do Pe. Manuel Teixeira aos jesuítas da Europa, Macau, 1 de Dezembro de 1565, in Benjamim Videira Pires, “Cartas dos Fundadores”, pp. 789-791.
- 94 Ver Damião de Góis, *Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel*, Parte IV, cap. XXV, p. 66.
- 95 Ver carta do Pe. Matteo Ricci ao Pe. Martino de Fornari, Macau, 13 de Fevereiro de 1583, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, p. 30.
- 96 Ver carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, p. 45. Cf. Matteo Ricci, *Storia...*, libro I, cap. V, pp. 39-44.
- 97 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVII, p. 239.
- 98 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVII, p. 239.
- 99 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVII, p. 240. Ver idem, *ibidem*, Parte I, cap. XXVII, pp. 238-240.
- 100 “Chaem”, do chinês *chayuan* 察員, censor que assumia as funções de comissário imperial itinerante.
- 101 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVIII, pp. 245-246.
- 102 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVIII, p. 246. Ver *ibidem*, Parte I, cap. XXVIII, pp. 245-246 e 249.
- 103 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVIII, p. 247.
- 104 Ver Juan Bautista Román, *Relación...*, pp. 104-106.
- 105 Ver carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, pp. 47-48.
- 106 Para um comentário ao trecho da carta de Matteo Ricci a Juan Bautista Román que se reporta à avaliação das capacidades guerreiras dos chineses, ver Jonathan D. Spence, *O Palácio da Memória*, pp. 60-61.
- 107 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVIII, cit. p. 246. Ver *ibidem*, Parte I, cap. XXVIII, pp. 246-247. Cf. carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, p. 48.
- 108 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVIII, p. 248.
- 109 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVIII, p. 250. Cf. Galiete Pereira, *Algumas cousas sabidas da China...*, p. 110; Gaspar da Cruz, *Tractado...*, cap. XXIX, pp. 884-885.
- 110 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVIII, pp. 248-249. Ver *ibidem*, Parte I, cap. XXVIII, pp. 248-252. Cf. Matteo Ricci, *Storia...*, libro I, cap. IX, pp. 102-103.
- 111 Ver Pe. Alessandro Valignano, S. J., *Sumario de las Cosas que pertenecen a la Provincia de Japon*, 1583, cap. II, in A. Valignano, S. J., *Les jesuites au Japon*, pp. 69-74.
- 112 Cf. carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, p. 43.
- 113 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVIII, pp. 250-251. Cf. carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, p. 48.
- 114 “Xaca”, equivalente de Shaka (Shákya), o nome japonês de Sakyamuni ou Buda Gautama. Ver Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, vol. 1, pp. 421 e 519.
- 115 Ver “Emformação da ilha de Japão”, in *Livro que trata das cousas da Índia e do Japão*, p. 93.
- 116 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVIII, p. 253.
- 117 Nessa carta, o padre Manuel Teixeira descrevera “duas maneiras de sacerdotes” chineses. Uns, “todos rapados, barbas e cabeças”, traziam “nelas [cabeças] uma maneira de mitras cortadas e quadradas”. Sobre estes aprendeu que tinham tido a sua origem “de estrangeiros de outro Reino, que à China vieram ter” (alusão imediata aos sacerdotes budistas). Sobre os outros, “com cabelo e barba e com barretes comuns”, explicou que viviam, tal como os primeiros, recolhidos nas suas varelas ou templos de ídolos, nada mais fazendo que idolatrar e rezar, ainda que lhe parecessem antes ser naturais do país (alusão não menos imediata aos sacerdotes taoístas) – Ver carta do Pe. Manuel Teixeira aos jesuítas da Europa, Macau, 1 de Dezembro de 1565, in Benjamim Videira Pires, “Cartas dos Fundadores”, pp. 793-794.
- 118 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVIII, p. 253.
- 119 Ver *ibidem*, Parte I, cap. XXVIII, pp. 252-254. Cf. carta do Pe. Matteo Ricci a Juan Bautista Román, Zhaoqing, 13 de Setembro de 1584, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche...*, pp. 48-49.
- 120 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVIII, p. 254.
- 121 Na versão de 1579-1580 do *Sumario de las cosas que pertenecen a la Provincia de la India Oriental* já esta reflexão sobre a importância capital da aprendizagem da língua chinesa viera expressa assim: “No sé que modo podremos tener para entrar con esta gente, mas para todo lo que pudese soceder fuera cosa muy acertada que algunos de los nuestros aprendesen la lengua mandarin aun que es tan dificultosa y tiene tan pocas ayudas que seria menester gastar mucho tiempo y trabajo y aun no sé se algun podia salir con ella especialmente en el puerto de Machao que es lugar de portugueses. [...] Ya dos padres de los nuestros [um dos quais seria Michele Ruggieri] estan aqui aprendiendo esta lengua y hazen en ella muy grande progreso y se puede esperar que no será de balde su trabajo y no tienen otra cosa que hazer sino aprendiendo esta lengua y para eso dexei maestros y casa alguno tanto apartado de los otros con todas las mas commodidades que son necesarias para eso” – Pe. Alessandro Valignano, S. J., *Sumario de las cosas que pertenecen a la Provincia de la India Oriental*, Ms. Biblioteca Pública de Évora, CXV-2-7, 18, fls. 169v.-170r.; transcr. in Pe. António de Gouvea, S. J., *Asia Extrema*, vol. 2, pp. 469-470.
- 122 Alessandro Valignano, *Historia...*, Parte I, cap. XXVIII, p. 254.
- 123 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVIII, p. 256.
- 124 *Ibidem*, Parte I, cap. XXVIII, p. 255.
- 125 Ver *ibidem*, Parte I, cap. XXVIII, pp. 254-256.
- 126 [Pe. Alessandro Valignano, S. J. &] Pe. Duarte de Sande, S. J., *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*, col. XXXIII, p. 340.
- 127 Ver Francisco Roque de Oliveira, *A Construção do Conhecimento Europeu...*, pp. 996-1001.
- 128 [Alessandro Valignano, S. J. &] Duarte de Sande, *Diálogo ...*, p. 340.
- 129 Carta do Pe. Matteo Ricci ao geral Claudio Acquaviva em Roma, Shaozhou, 10 de Dezembro de 1593, in Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere Storiche*, p. 117.
- 130 Ver, *inter alia*, Jonathan D. Spence, *O Palácio da Memória*, pp. 129-133; Jacques Gernet, *Le Monde Chinois*, pp. 384-385; Jacques Gernet, *Chine et christianisme*, pp. 191-198; Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine*, pp. 224-226; Haun Saussy, *The Problem of a Chinese Aesthetic*, pp. 36-37; Horácio Peixoto de Araújo, *Os Jesuítas no Império da China*, pp. 210-218.

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

BIBLIOGRAFIA

- Afonso, João, *La Cosmographie avec l'espère et régime du soleil et du nord par Jean Fonteneau dit Affonse de Saitonge Capitaine-pilote de François Ier* [c. 1544], publiée et annotée par Georges Musset, Paris, Ernest Letroux, 1904.
- Alden, Dauril, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Califórnia, Stanford University Press, 1996.
- Araújo, Horácio Peixoto de, *Os Jesuítas no Império da China. O Primeiro Século (1582-1680)*, Macau, Instituto Português do Oriente, 2000.
- Bautista Román, Juan, *Relación de Juan Baptista Roman factor de las islas Philipinas en Macan* [28.IX.1584; Ms. Academia de la Historia, Madrid, Colección Juan Bautista Muñoz, 9-4797, vol. 18, fls. 249r.-258r.], in *Revista de Cultura*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 31, Abril-Junho 1997, pp. 103-107.
- Bourdon, Léon, "Un project d'invasion de la Chine par Canton à la fin du XVI^e siècle", in *Actas do III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros* (Lisboa, 1957), vol. 2, Lisboa, s. ed., 1957, pp. 97-115.
- Boxer, Charles R., *South China in the Sixteenth Century - Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz O. P., Fr. Martín de Rada, O. E. S. A. (1550-1575)*, Londres, Hakluyt Society, 1953.
- Braga, José Maria, *Jesuítas na Ásia*, Macau, Fundação Macau/Universidade de Macau/Instituto Politécnico de Macau, 1998.
- Corrêa, Fernando Calapez, "Vicente Pereira Sarmiento, um português que assistiu à morte de São Francisco Xavier", in *Actas do Congresso Internacional de História. Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. 2, Braga, Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses/Fundação Evangelização e Culturas, 1993, pp. 359-365.
- Cruz, Gaspar da, O. P., *Tractado em que se cõtam muito por estêso as cousas da China, cõ suas particularidades, e assi do reyno d'Ormuz...* [1569-1570], in Aníbal Pinto de Castro (introd.), *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto e Itinerário de António Tenreiro, Tratado das Cousas da China, Conquista do Reino de Pegu*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1984, pp. 775-887.
- Dalgado, Sebastião Rodolfo, *Glossário Luso-Asiático*, vol. 1, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1921.
- Em Busca das Origens de Macau (Antologia Documental)*, introdução, leitura e notas de Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1996.
- Escobar, João de, *Segunda parte dos Comentarios de Joam d'escovar sobre a embaxada que o muito alto, & muy poderoso Rey dom sebastião, mandou a china* [XI.1564], in Loureiro, Rui Manuel, *A China na Cultura Portuguesa do Século XVI. Notícias, imagens e vivências*. Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, vol. 2, 1994, pp. 1421-1473 (policopiado).
- Gernet, Jacques, *Chine et christianisme. La première confrontation*, édition revue et corrigée, Paris, Éditions Gallimard, 1991.
- Gernet, Jacques, *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Éditions Gallimard, 1994.
- Gernet, Jacques, *Le Monde Chinois*, troisième édition revue et augmentée, Paris, Armand Colin, 1990.
- Góis, Damião de, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel, Nova edição conforme a primeira de 1566*, edição de David Lopes, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, vol. 4, Lisboa, 1955.
- González de Mendoza Juan, O. S. A., *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China: sabidas assi por los libros delos mesmos chinas, como por relacion de religiosos, y otras personas que han estado en el dicho reyno...* [1585-1586], Madrid, en casa de Pedro Madrigal, a costa de Blas Robles, librero, 1587.
- Gouvea, António de, S. J., *Asia Extrema. Entra nella a Fé, promulga-se a Ley de Deos pelos Padres da Companhia de Jesus...* [1644], vol. 2, Primeira Parte, Livros II a IV, edição, introdução e notas de Horácio Peixoto de Araújo, Lisboa, Fundação Oriente, 2001.
- Lach, Donald F., *Asia in the Making of Europe*, vol. 1, *The Century of Discovery*, book 1, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1992.
- Lacouture, Jean, *Jésuites, Une multibiographie*, vol. 1, *Les conquérants*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- Livro que trata das cousas da India e do Japão*. Edição crítica do Códice quincentista 5/381 da Biblioteca Municipal de Elvas, introdução e notas de Adelino de Almeida Calado, separata do *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 24, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1957.
- Loarca, Miguel de, *Verdadera relacion de la grandeça del Reyno de China con las cosas mas notables de alla hecha por Miguel de Loarca soldado vno de los que fueron alla desde las islas de Luçon que ahora llaman philipinas año de 1575* [1575], Ms. Academia de la Historia, Madrid, Colección Salazar, letra N, t. 4, fls. 113r.-150r.
- Loureiro, Rui Manuel, *Fidalgos, Missionários e Mandarins. Portugal e a China no Século XVI*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000.
- Malatesta, Edward J., "Alessandro Valignano, Fan Li-an (1539-1606). Estratégia da Missão Jesuíta na China", in *Revista de Cultura*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 21, Outubro/Dezembro 1994, pp. 51-66.
- Oliveira, Francisco Roque de, *A Construção do Conhecimento Europeu sobre a China, c. 1500-c. 1630. Impressos e Manuscritos que Revelaram o Mundo Chinês à Europa Culta*. Tesis presentada en el Departamento de Geografía de la Universitat Autònoma de Barcelona para optar al grado de Doctor en Geografía Humana. Department de Geografia, Universitat Autònoma de Barcelona, marzo del 2003, 2 vols. <<http://www.tdx.cesca.es/TDX.1222103-16016/>>
- Osório, D. Jerónimo, *De Gloria libri V. ad Ioannem Tertium Lusitaniae Regem* [1549], Florença, apud Laurentium Torrentinum, 1552.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

- Pereira, Amaro & Gago, Baltasar, S. J., “Enformação da China que ouve de hũ portugues por nome Amaro Pereira” [1562], in *Enformação das Cousas da China. Textos do século XVI*, introdução e leitura de Raffaella D’Intino, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, pp. 85-96.
- Pereira, Galiote, “Alguas cousas sabidas da China por purtug[u]eses que estiberão la cativos e tudo na verdade que se tirou dum tratado que fez Galiote Pereira, homem fidalgo que la esteue cativo alguns annos e vio tudo isto passar na verdade o qual he de muito credito” [1553-1565], in *Enformação das Cousas da China. Textos do século XVI*, introdução e leitura de Raffaella D’Intino, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, pp. 63-93.
- Petech, Luciano, “La fonte cinese delle carte del Ruggieri”, in Ruggieri, Michele, S. J., *Atlante della Cina di Michele Ruggieri, S. I.*, a cura di Eugenio Lo Sardo, Roma, Istituto Poligrafico e Zeca dello Stato/Libreria dello Stato, 1993, pp. 41-44.
- Pinto, Fernão Mendes, *Peregrinaçam* [1583-1614], Lisboa, Pedro Craesbeck, 1614.
- Pires, Benjamim Videira, “Cartas dos Fundadores”, in *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, Macau, 62 (724-725), Outubro-Novembro 1964, pp. 729-802.
- Rada, Martín de, O. S. A., “Relacion verdadera de las cosas del reyno de Taibin, por otro nombre China, y del viage que a hizo... en la provincia de Hocquen, año de 1575 hecha por el mismo” [c. 1575], in Boxer, Charles R., *South China in the Sixteenth Century*, Londres, Hakluyt Society, 1953, pp. 243-310.
- Ricci, Matteo, S. J., *Storia dell’Introduzione del Cristianesimo in Cina NN. 501-1000* [1608-1610], edite e commentate da Pasquale M. D’Elia sotto il patrocinio della Accademia Nazionali dei Lincei, Roma, Libreria dello Stato, 1942.
- Ross, Andrew C., *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1994.
- Saussy, Haun, *The Problem of a Chinese Aesthetic*, Stanford, Califórnia, Stanford University Press, 1993.
- Schurhammer, G., *Francisco Xavier. Su vida y su tiempo*, vol. 3, *India, 1547-1549*, traducción de Jesús Iturrioz, Pamplona, Gobierno de Navarra/Compañía de Jesús/Arzobispado de Pamplona, 1992.
- Schurhammer, G., *Xaveriana*, Biblioteca Instituti Historici S. I. - 23, Roma/Lisboa, Institutum Historicum Societatis Iesu/Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1964.
- Schurhammer, Georg & Wicki, J. (eds.), *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, vol. 2, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1945.
- Schütte, Josef Franz, *Valignano’s Mission Principles for Japan*, vol. 1, *From His Appointment as Visitor until His First Departure from Japan (1573-1582)*, Part II, *The Solution (1580-1582)*, St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1985.
- Sommervogel, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vols. 1 e 5, Bruxelas/Paris, Oscar Schepens/Alphonse Picard, 1890 e 1894.
- Spence, Jonathan D., *O Palácio da Memória de Matteo Ricci*, tradução de Denise Bottmann, São Paulo, Editora Schwarcz, 1986.
- Tacchi Venturi, Pietro (ed.), *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*, edite a cura del Comitato per le Onoranze Nazionali, com prolegomeni, note e tavole dal P. P. Tacchi Venturi, vol. 2, *Le lettere dalla Cina*, Macerata, Filippo Giorgetti, 1913.
- Valignano, Alessandro, S. J., *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)* [1583], herausgegeben und erläutert von Josef Wicki S. I., Bibliotheca Instituti Historici S. I., vol. 2, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1944.
- Valignano, Alessandro, S. J., *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, traduction, présentation et notes de Jacques Bésineau, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
- [Valignano, Alessandro, S. J. &] Sande, Duarte de, S. J., *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana* [1590], prefácio, tradução do latim e comentário de Américo da Costa Ramalho, Macau, Comissão Territorial para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses/Fundação Oriente, 1997.
- Wicki, J. (ed.), *Documenta Indica*, vol. 3, 1553-1557, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1954.
- Wicki, J., “Einführung zur Indischen Geschichte Valignanos”, in Valignano, Alessandro, S. J., *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1944, pp. 19*-108*.



A Apologia de Valignano e a Defesa do Padroado e dos Direitos da Coroa Portuguesa na Ásia Oriental

PEDRO LAGE REIS CORREIA*



INTRODUÇÃO

A Apologia en la qual se responde a diversas calumnias que se escrivieron contra los Padres de la Compañia de Japon y de la China é dos documentos mais reveladores do pensamento de Valignano¹. A redacção desta obra teve como objectivo responder às acusações feitas à Companhia de Jesus por dois missionários franciscanos, frei Martin de la Ascension e frei Jerónimo de Jesus². Valignano, que redigiu a *Apologia* nos anos de 1597 e 1598 em Macau e

Nagasáqui, considerava que as acusações feitas por estes dois missionários eram ilustrativas do tipo de críticas que as ordens mendicantes faziam à presença jesuíta no Japão. Nas palavras do visitador jesuíta,

“... entre los Frayles descalsos de las Philipinas no solo se miente, y escribe mal de las cosas de la Compañia acerca de lo que hasen en Japon y en la China, mas (lo que es peor) que aviendose comensado a escribir, con poco fundamento por algunos dellos (movidos, o de falsa aprehencion, o de passion) tan graves cosas contra los nuestros Padres, todos los demas se persuaden, que son verdades ciertas [...]; y desta manera [...] se van imprimiendo en el entendimiento de otros muchos Religiosos, y de otras personas virtuosas, que no sabiendo, ni por experiencia, ni por otra parte, lo que passa en Japon, y en la China, facilmente se persuaden, que las cosas altas, y escritas por hombres

* Mestre em História pela Universidade de Lisboa. É investigador do Centro de História de Além-Mar e prepara actualmente uma dissertação de doutoramento sobre Alessandro Valignano. Bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

M.A. in History from Lisbon University. Researcher at the Centre for Overseas History, he is currently preparing his Ph.D. on Alessandro Valignano. Recipient of a scholarship awarded by the (Portuguese) Foundation for Science and Technology.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

*Religiosos, y por Frayles descalsos [...] seran ciertas, y verdaderas, y assi padece la Compañia mucho detrimento en la openion que dellos se concibe...*³

Ao longo da *Apologia*, Valignano cita as opiniões dos autores franciscanos, contrapondo às mesmas a sua interpretação dos factos, fazendo com que este documento seja revelador de duas concepções divergentes de evangelização. Todavia, no âmbito do embate entre Valignano e os autores franciscanos, a *Apologia* também acaba por ser reveladora da rivalidade entre os dois Padroados ibéricos, particularmente em torno da legitimidade do breve de Gregório XIII *Ex pastoralis officio* (1585), que garantia o exclusivo da evangelização jesuíta no Japão⁴. A situação alterou-se no pontificado seguinte quando, um ano depois do breve de Gregório XIII, o Papa Sisto V publicou o breve *Dum ad uberes fructus*, que conferia o direito de fundação de missões nas Índias e China aos franciscanos sediados nas Filipinas. A interpretação deste breve despolotou uma intensa polémica entre os dois Padroados. Os mendicantes de Manila afirmavam que este breve legitimava a presença do Padroado castelhano na Ásia Oriental, enquanto que os jesuítas declaravam que a decisão de Sisto V, pelo modo genérico como se referia à Ásia, não invalidava os direitos do Padroado português, particularmente o exclusivo jesuíta sobre o arquipélago japonês. Aparentemente, a solução foi encontrada por Clemente VII que, em 1600, fez publicar o breve *Onerosa pastoralis*, no qual concedia às ordens mendicantes o direito de entrar no Japão, desde que o fizessem por via da Índia portuguesa⁵. A contenda entre os dois Padroados acabou por ficar resolvida em 1608, quando Paulo V removeu todas as restrições para a entrada das ordens religiosas no Japão.

A LEGITIMAÇÃO DOS DIREITOS DA COROA CASTELHANA

A principal característica da argumentação franciscana, onde se faz a apologia da sua entrada no Japão e consequente quebra da exclusividade jesuíta, não é tanto o uso de referências ao estado da cristandade japonesa, mas a evocação dos direitos da coroa castelhana em legislar sobre assuntos religiosos no Japão. É a partir desta estratégia argumentativa que os franciscanos de Manila vão pretender captar o favor do rei de Espanha⁶.

Os franciscanos de Manila vão procurar legitimar a sua entrada no Japão através da valorização de um argumento político e não religioso, procurando demonstrar que os interesses estratégicos da coroa só serão convenientemente defendidos perante um recuo da Companhia de Jesus e do Padroado português e um avanço do Padroado castelhano sobre o Japão.

Para os franciscanos de Manila, o direito à sua presença no Japão decorria da apologia da própria legitimidade da coroa castelhana em legislar sobre os assuntos relativos ao Japão, incluindo questões religiosas, sem qualquer tipo de comprometimento com qualquer outro poder secular ou religioso. É sobre este ponto que converge toda a argumentação franciscana, não só porque desse modo se pretendia captar o favor régio, mas também porque, através da demonstração do direito exclusivo da coroa castelhana em legislar sobre matérias religiosas no Japão, procurar-se-ia anular o direito de Gregório XIII em conceder o exclusivo da missão nipónica à Companhia de Jesus por via do Padroado português.

No que concerne à teorização apologética da legitimidade da coroa castelhana decidir exclusivamente sobre os assuntos do Japão, destaca-se a figura do franciscano Martin de la Ascención, principal rival de Valignano na sua *Apologia* e, pelas suas críticas, causa primeira da redacção da mesma. Assim, o seu ataque ao breve de Gregório XIII começa por aquilo que pode parecer uma paradoxal defesa do poder papal. Frei Martin apresenta a figura pontifícia como a única fonte legitimadora de todo o poder, não só religioso, mas também secular:

*“Pues Christo Nuestro Señor estando de partida para el Padre dexo en su lugar a S. Pedro, constetuiendole en supremo Prelado, y cabeça de su Iglesia [...] hasiendolo Supremo Señor, y monarca de todo el mundo, saltem in ordine ad finem spiritualem [...] cuya potestad, autoridad, y jurisdiccion se estiende, sobre todos los hombres del mundo, y sobre cada uno dellos, assi fieles, como infieles, teniendo omnimoda, y ilimitada potestad sobre todos los hombres, y sobre sus vidas, y bienes temporales...”*⁷

Contudo, este argumento de onnipotência papal sobre toda a humanidade não é um argumento que, nesta teorização de legitimação da coroa castelhana, seja um fim em si mesmo. Antes se compreende como um meio que permite justificar o poder que se pretende atribuir aos príncipes castelhanos. É neste sentido que,

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

nesta conceptualização franciscana, as prerrogativas papais não são um benefício concedido ao bispo de Roma, mas antes uma responsabilidade:

“... siguese que Christo dando al papa el sobre dicho dominio, y Señorío del todo el mundo, le dio tambien lo que tenia consigo anexo, que es una estrechissima obligacion de dirigir, y encaminar todos los hombres del mundo a la vida eterna [...] y a los infieles por virtud del dominio, y potestad, que tiene sobre ellos, y por el precepto, que Christo Nuestro Señor le puzo, tiene obligacion preciza de induzirlos a entrar en la Iglesia, y traerlos a ellas, induzindolos a recibir la fee...”⁸

Frei Martin concretiza especificamente esta obrigação papal no caso das Índias:

“... descubertas las Indias, tenia el Papa en conciencia estrechissima obligacion de procurar de induzirlos a la fee, y religion Christiana embiandoles ministros idoneos, y suficientes, pues como el Papa no pudiesse vencer por si muchas dificultades se havian de offerer, ni parece se havia de dexar la predicacion del Evangelio, tenia obligacion de elegir tal ministro para este effecto, que fuesse poderoso de armar flotas, y armadas [...], risitir, y castigar a los que directe, o indirecte impiden la predicacion del Evangelio, y la conversion de los infieles, quitandoles las haciendas, y la vida se fuesse necesario para esto...”⁹

Esta responsabilidade que é atribuída ao Sumo Pontífice torna-o na única fonte legitimadora de poder e é nesta medida que, segundo os franciscanos de Manila, se deve defender a legitimidade do poder da coroa castelhana na Ásia Oriental, dado que a mesma decorre de uma concessão de Alexandre VI que

“elegio para este ministerio a los Reyes de Castilla, y de Leon [...] con lo qual descargó su conciencia, y cargó la de los Reyes Catholicos, y este dominio y jurisdiccion, que tienen los reyes de España, es perpetuo, por que el fin de la concession es perpetuo [...] por que no solamente se le ha dado el cargo de procurar la conversion de los infieles, sino tambien de corroborar, confirmar, y concervarlos en la fe [...] y conciderava atentamente todas estas cosas, pudo dar a la Iglesia este perjuisio perpetuo, aviendo tan urgente causa, como la uvo [...]. Como tambien parece en el Reyno de Napoles, de Cicilia, y de otras tierras de la Iglesia, concedidas por los Papas a los Reyes de Castilla, y a otros Señores, por urgente causa

por donacion, y concession irrevocable: por donde despues de hecha esta donacion a los Reyes de Castilla, no puede ser revocada por los Sucessores de Alexandro...”¹⁰

Reforçando esta ideia, esclarece que

“No fue otra cosa dar el Vicario de Christo a los Reyes de Castilla [...] sino por autoridad divina, instituirlos, y envistirlos de la mas alta dignidad; que ya mas los Reyes tuvieron sobre la tierra, es a saber del Apostoles architectonicos, Soberanos Emperadores, Supremos monarchas de las Indias [...] mas durable, y mas permanente, que todos los Reynos, y Señorios de todos los Reyes del mundo quanto es concedido de quien tiene mayor potestad, y por razon de mayor bien, y mas excelente fin [...], el qual fin excede infinito al bien politico, y al bien temporal de todas las republicas del mundo, y por el conceguiente esse dominio al dominio de todos los Reyes temporales del.”¹¹

Frei Martin esboça estas concepções de poder temporal e religioso para, finalmente, retirar a conclusão mais importante para o exercício da missão no Japão:

“... y como Japon cayga debaxo de la Corona de Castilla el motu proprio de los Teatinos, no tiene fuersa ninguna, [...] por que por la concession, y donacion de Alexandro 6º jus quaesitum est regibus Hispaniae, al ministro de la conversion de las Indias, y a todo lo que es a ella anexa; y ansi el Papa no se le puede quitar sin demeritos.”¹²

As alegações franciscanas, por esta via, justificavam a nulidade do breve de Gregório XIII. No entanto, não resolviam a totalidade do problema. Apesar de, teoricamente, conseguirem apresentar o breve de exclusividade jesuíta como uma usurpação dos direitos da coroa castelhana, não conseguem demonstrar de uma forma tão clara a razão pela qual o rei teria que ser obrigado a defender a entrada no Japão de outros religiosos que não os jesuítas, nem a justificação para que esses mesmos religiosos fossem para o Japão ou China por via do Padroado castelhana.

Neste sentido, para além de uma argumentação teórica, os franciscanos procuram cativar o apoio do monarca castelhana de uma forma muito mais prática, afirmando que os interesses da sua coroa só serão defendidos por religiosos do Padroado espanhol. Consequentemente, Filipe II torna-se no alvo

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

preferencial da propaganda franciscana: “... sólo yo me temo que si de don Phelipe nuestro señor no se trabe recaudo, nos hemos de ver en aprieto.”, escreve Jerónimo de Jesus. Os franciscanos de Manila tinham a noção de que era fundamental captar o apoio da coroa castelhana, pois a partir do momento em que esse apoio fosse conseguido, o problema da abertura do Japão a ordens provenientes do Padroado espanhol estaria resolvido.

Para além de se exercer pressão sobre o rei, procura-se também conquistar o favor da família real, afirmando Jerónimo de Jesus que

“Este se puede haver por vía de nuestro hermano Fr. Luis Maldonado, que escriba [...] al confessor de la Emperatriz y al de la Princesa, que están en San Bernardino de Madrid, dándoles nueva desta tan dichosa entrada en Japon...”

Nesta linha de argumentação, os franciscanos de Manila, através de Jerónimo de Jesus, afirmam que, junto do rei, deve ser privilegiada uma argumentação de teor político em detrimento de razões estritamente religiosas, pois desse modo será mais fácil conseguir o apoio da coroa:

“Su magestad sea muy apriesa avisado de quanto le importa tener en el Japon quien mire a los designios de japones, y entienda Su Magestad [...], en que para esto es necessaríssima nuestra estada en Japon...”

tendo especial cuidado em afirmar que ao rei se deve fazer sentir que os seus interesses só serão defendidos se der autorização para a entrada de franciscanos provenientes do Padroado castelhana. Neste sentido, Jerónimo de Jesus declara “que mande Su Magestad que non se vengan frayles de Machan...”¹³

Frei Martin procura opor a alegada ilegalidade do breve de Gregório XIII aos interesses da coroa castelhana para imediatamente estabelecer um sinónimo entre o legítimo poder da coroa castelhana e a abertura do Japão à entrada de outras ordens. O frade franciscano afirma que

“estando ya como es dicho encomendado el ministerio, y officio de procurar la conversion de los infieles de las Indias, y por consiguiente el de Japon, a los Reyes de Castilla, y embiar para estos los ministros idoneos, por concession irrevocable, y perpetua, vedar, y prohibir el Papa, que ninguna persona Ecclesiastica, ni seglar, de qual quiera condicion, y estudio que sean, se entremeta en la

*conversion de Japon, es quitarle a Su Magestad el sobredicho, officio, y cargo; pues que lo hade exercitar por medio de personas Ecclesiasticas, y seculares, y Religiosos de diversas ordines...”*¹⁴

Mas esta estratégia de conseguir captar o apoio do monarca filipino para a entrada dos franciscanos no Japão não se limita a uma apologia da fidelidade dos religiosos franciscanos de Manila à coroa castelhana. Para reforçar a necessidade de entrada de religiosos do Padroado castelhana no Japão, a documentação franciscana apresenta, igualmente, a Companhia de Jesus como inimiga de Castela.

Neste sentido, Jerónimo de Jesus afirma a frei Luis Maldonado que é preciso fazer sentir à coroa castelhana que, para a defesa dos seus interesses, era urgente impedir o progresso da Companhia de Jesus no Japão:

*“V.C. avise al Rey de la importancia de la estada en Japon para el bien de las yslas Philipinas; porque de outra manera, los Padres pueden mucho y nos hemos de ver en trabajo. Al Padre Comissario general de Nueva España también es menester avisar, por que de allá cada año, en las naves, nos embie, para el Japon, siquiera tres o quatro Hermanos para esta obra [...]; porque los Padres tienen muchos japones en sus colegios que han oydo theologia, a los quales han de ordenar, venido el Obispo, y estos, esparcidos por Japon, han de hazer gran fructo.”*¹⁵

Frei Martin leva mais longe as suas acusações. Se a argumentação franciscana procura valorizar a entrada das ordens no Japão em função dos serviços prestados à coroa, então as acusações à Companhia de Jesus assentam mais em argumentos de ordem temporal do que religiosa, apresentando-se a Companhia como um poder concorrente da coroa castelhana:

“Daqui es que se han hecho Señores de los puertos, ciudades, villas, y lugares, administrando la justicia con horca, y cuchillo, proveyendo los officios de la republica, cobrando derechos de los puertos, y de las mercaderias [...], teniendo cercada, y fortalecida la ciudad de Nangassaqi con fuersas, baluartes, y con una fortaleza fortificada con artelleria, municion, y gente de guerra, teniendo fustas armadas, para la defensa de los puertos, y pueblos que tienen: trayendo continuas guerras con algunos de los Tonos o Señores sus circunvicinos, por deffenderse dellos, ayudando a unos Reyes contra

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

*otros, y nombrandolos [...] tienen bulla del Papa, para nombrar Reyes Christianos, in ordionem ad finem civilem et politicum...*¹⁶

Segundo a documentação franciscana, este comportamento era tanto mais grave na medida em que não era utilizado para benefício dos príncipes de Castela:

*“Como los Padres eran Señores de los puertos, y tenían Ciudades fortalecidas, mas razon era, que lo fuera el Rey a quien esto pertenece, y que ellos como fieles vaçalos, las uvieran tomado en nombre de su Rey, y no quererse haser Señores de ellos [...]. Si los Padres quisieran dar favor al Rey, como leales vassalos suyos con mucha facilidad lo podrian haser, y que el Rey fuesse Señor de hecho de Japon, como lo es de derecho: por que tienen muchos grandes de su parte, y muchos Christianos devotos suyos, [...] y ansi, en solo Nangasaqi podran armar trienta mil arcabuzeyros todos Christianos de los pueblos, que los Padres tenían al derredor de Nangasaqi, y dellos podran fiarse, como de los mismos Españoles: por que no se atreven a salir de lo que los Padres les imponen, y mandan, y con esta gente podran los Christianos, y Españoles, con ayuda de Dios, y con la industria, y diciplina militar Española conquistar, y pacificar todo Japon...”*¹⁷

Perante estas acusações de traição dos missionários jesuítas à coroa, Valignano não resistirá a afirmar:

*“... ó concejo fiel, y digno de un Religioso tan zeloso, y que tiene tanta obligacion a la Corona real de Castilla! por que viendo, que los concejeros del estado de Su Magestad se ocupan en otras cosas de poca importancia, [...] los despierta de tan grande sueño dizendoles, que hagan averiguar esto a Su Magestad [...]. Esto si que es tener buena cuenta del bien de la Corona real de Castilla, y no gastar el tiempo en concervar Flandes, y reducir a Francia, y Inglaterra a la paz, union de la fe Catholica dexando a parte inimigos tan poderosos, como Su Magestad tiene en Japon en los Padres de la Compañia...”*¹⁸

acrescentando que

“Esto es lo que dize el frayle, y yo no se en verdad, como pudo el afirmar tantas, y tan graves, y falsas cosas, con tanta seguridad de su alma, y si como las dize las probara, quedara mui bien qualificada su conclusion, [...] y pues el dize, que sacamos tantas bulas, para todo lo que queremos haser, yo imagino,

*que tambien el devia de sacar alguna bula de poder sin escrupulo, dizir lo que quiziere.”*¹⁹

Esta apologia da Igreja castelhana e ataque à Companhia de Jesus culminam na afirmação de que a subordinação de toda a política de missionação ao Padroado castelhana será a solução de todos os problemas da coroa castelhana, por isso frei Martin declara que

*“Para que el Rey Nuestro Señor [...], pudiesse cumplir, y acudir la estrechissima obligacion [...] era necessario que tuviesse los Padres de la Compañia de su parte y para este que los eximisse de la governacion de la India, y los subordinasse a Manila en su gobierno, y los que uviessen de venir adelante sea por via de Nueva España, y Manila, y no de la India [...] y particularmente embiasse algunos Padres graves de Castilla de su mano de quien tuviesse grande confiança, y satisfacion encargandoles este negocio...”*²⁰

A documentação franciscana demonstra que, mais importante do que fazer a defesa da entrada de uma única ordem, era fundamental integrar o espaço que se pretendia missionar na esfera de influência castelhana, através da sua inclusão no Padroado castelhana.

Os Padroados ibéricos tinham que ser solidários com toda uma série de interesses que iam do económico ao político, provenientes das esferas de interesse, portuguesas ou castelhanas, em que estavam inseridos. Pois, somente a inserção numa determinada rede de interesses comuns permitia às instituições eclesiásticas em causa um apoio que permitisse a sua sobrevivência.

VALIGNANO E A APOLOGIA DO BREVE DE GREGÓRIO XIII

1. A DEFESA DO PADROADO E DOS DIREITOS PORTUGUESES

Num primeiro nível, Valignano vai esboçar a apologia do direito do breve de Gregório XIII em torno da questão dos direitos da coroa castelhana mas, antes de aprofundar as razões pelas quais discorda das alegações franciscanas, contesta o poder atribuído pelos franciscanos à coroa filipina unicamente seguindo a lógica:

“Acerca de todo esto, lo primero que me ocurre disir es, que en la verdad el frayle dio muy grandes titulos,

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

[...] agora conforme a la grandesa de los titulos le dá tambien la carga, y obligacion, y sio es verdad, que los Reyes de Castilla son obligados con obligacion estrechissima y de jure divino [...] de hazer todas las cosas, ni les bastar los Reynos de España, ni los de Italia, ni otros, que tienen, para cumplir con ellas: y ansi la donacion de Alexandro 6º no fuera para los Reyes de provecho, sino de perdicion, y carga intolerable: por lo qual dexa el frayle de tratar de las obligaciones de los Reyes, y de los cuidados de los Reynos del mundo...”²¹

Assim, da mesma forma que para os franciscanos era fundamental a valorização do Padroado e do alargamento da esfera de influência castelhana, Valignano irá contrapor à argumentação franciscana a defesa do Padroado e dos direitos portugueses. O visitador jesuíta recorda que

“... el mismo Rey Nuestro Señor que lo es de la Corona de Castilla, y Portugal, trata de las cosas de Japon, y de todo esto comercio oriental, como de cosa que heredo de la corona de Portugal que a el le pretence; y ansi como Rey de Portugal hase merced a los Portuguezes de la Viagen de Japon, y los hase tambien Capitanes de la China, y como Rey de Portugal provee la China, y Japon de Obispo, y de todo lo necessario para los nuestros, que por la via de Portugal se envian a Japon; y allen de desto tiene prohibido com muchas Proviziones muy rigorosas; que ningunos Castellanos seglares, ni Ecclesiasticos vayan de nueva España, Peru, o Philipinas a la China, ni a Japon”

acrescentando que

“de Su Magestad pertenece Japon al patronasgo de la Corona de Portugal, y no de Castilla: allen de desto antes que el Rey nuestro Señor heredasse la Corona de Portugal, siendo Rey de Castilla, nunca trato de metter ministros en Japon, ni en la China antes lo prohibia a los Castellanos expressamente...”²²

Mas Valignano vai mais longe. Para além de afirmar que Filipe II também é rei de Portugal, reforça a ligação da coroa filipina a Portugal, identificando os interesses desta com os próprios interesses portugueses:

“Pergunto yo, si el Dimonio semblador de toda Zizania quiziessi agora procurar de meter discordia, y odio capital entre los Portuguezes, y Castellanos, que invension pudiera hallar mejor, y que medio mas acomodado que este, de pretender, y tratar

de quitar al Arçobispado de Goa, los obispados de Japon y China, y a las Religiones de la India, los Conventos, y Religiosos, que tienen en estas partes, y a aquellos estados la ciudad de Macan, con el comercio, y viage de Japon, y a la nascion Portuguesa el provecho, y honra de todo esto, que ella gaño con tanto derramamiento de su sangre, para lo entregar todo a los Castellanos de Manila? importa mas al servicio, y honra de Su Magestad engrandecer la ciudad de Manila, que conservar los estados de la India? [...], si se hisiessen los trueques, que el frayle dize, los estados, que Su Magestad tiene en Malaca, y en la India, del todo se perderian, quitandoles este comercio el provecho; por que con el se sustentan, y del se saca la mayor parte de la rentas, que Su Magestad tiene en las Aduanas de Malaca, y de la India...”²³

A manutenção de uma esfera de influência portuguesa, não só religiosa, mas também política e económica, era fundamental para a manutenção da Companhia. Tanto franciscanos como jesuítas mais do que fazerem a defesa das suas Ordens, alargam os seus argumentos apologéticos aos poderes que garantem a sua sobrevivência. Assim, se Jerónimo de Jesus e frei Martin orientam a sua argumentação no sentido da valorização de Manila, Valignano irá fazer a apologia do poder português e dos portugueses e, sobretudo, irá valorizar a manutenção de Macau sob a influência portuguesa. Contudo, de modo a ajustar-se à argumentação do Padroado espanhol, orientará sempre a sua apologia de um Macau português no sentido de que a sua manutenção sob esse domínio será a situação mais benéfica para a coroa filipina:

“... por que primeramente los Reynos, e estados de la Corona de Portugal, no son menos de la Corona de Su Magestad, que los Estados de Castilla, y por esso en qual quiera empresa, que se viene de inventar en estas partes orientales por los Castellanos de Manila se han de tener mucho miramiento no solo a lo que está bien a Manila, y a los Castellanos, mas tambien lo que puede resultar de bien, y mal estos estados, que tiene Su Magestad de la Corona de Portugal, por que fuera cosa contra rason, y todo buen gobierno si mientras se procura de haser alguna empresa que parece provechosa para Manila se cauzasse algun grande mal de mayor importancia a los demas estados, que el Rey tiene en esta conquista de Portugal, que son de mucha mas importancia,

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

*que Manila, y assi aun que parezca al frayle, y a otros de Manila, que es bien tomar la Isla hermosa por estar en el camino para Japon, y China, y las demas partes, toda via todos los Reynos, que nombra pertencen a la conquista de Portugal, y en ellos los Portuguezes, tienen comersio, y posescion antigua [...], y si los Castellanos tuvieren algun puerto en la Isla hermosa ado pueden ir los Chinas a vender sus mercadorias, quedará despoblada esta ciudad de Macan, y perdido el comercio, que tienen en ella los Portuguezes de la India, y por el consequente quedaran tambien perdidas las Aduanas que tiene Su Magestad en Malaca, y en la India quedaran tambien perdidos todos los hombres de la India que son vassalos de Su Magestad pues el mayor remedio, que tienen es por esto comersio, como se ha dicho, y averse de seguir este daño es muy cierto.*²⁴

Mas a resposta de Valignano, na sua tentativa de protecção da esfera de influência portuguesa, não se limita a uma atitude defensiva, negando apenas com as suas respostas as considerações franciscanas. O visitador jesuíta, com o objectivo de defender a manutenção dos interesses portugueses, chega mesmo a qualificar o serviço prestado pelos portugueses à coroa filipina como superior ao que é prestado pelos castelhanos:

*“... los Portuguezes son tan fieles vassalos a el Rey, como los Castellanos de Nueva España, y Manila, pues hasta agora por gracia de Nuestro Señor, nunca se acho en esta parte de la India Portuguesa, que no fuesse fiel a su Rey: mas todos siempre dieron con mucha facilidad sus vidas, derraman la sangre en su servicio; mas no se si lo hisieron assi algunos Castellanos en el Perú, y Nueva Espana, como se podra ver en sus historias...”*²⁵

2. A REDIFINIÇÃO DOS PODERES SECULAR E PAPAL

Valignano poderia, simplesmente, ter contestado a argumentação de frei Martin através da evocação do exercício dos direitos da coroa filipina na Ásia Oriental pelo facto de esta ser herdeira da coroa portuguesa. No entanto, leva a sua argumentação mais longe. Para Valignano, mais importante do que esclarecer por que via ibérica é que advinha a legitimidade para exercer o poder sobre a Ásia Oriental, era necessário definir qual a acção que devia caber as poderes seculares e religiosos na sua relação com estas sociedades. Consequen-

temente, Valignano vai proceder a uma redefinição da conceptualização de poder papal e de poder secular, de modo a legitimar o breve de Gregório XIII.

Na sua *Apologia*, o padre jesuíta afirma que a coroa filipina, independentemente de ser por via portuguesa ou castelhana, está longe de possuir um poder omnipotente sobre a Ásia Oriental.

Valignano, em primeiro lugar, apresenta aquilo que pode ser considerado como os direitos da coroa castelhana decorrentes da concessão papal:

*“La 1ª cosa pues, que por esta donacion el Papa concidió a los Reyes fue darles poder, para que ellos solos, pudiessen descubrir totalas terras, y Islas, y Reynos, que estan en este nuevo orbe [...]. La 2ª cosa, que les dio fue el comercio de todas las tierras, Islas, y Reynos que descubriessen, quitando a todos los otros esta facultad [...]. La 3ª cosa, que les dio fue tomarlos por sus Coadjutores, y ministros de la promulgacion del Santo Evangelio por todo el orbe, y para procurar la salvacion de las almas, asi de los fieles, como de los infielles, comonicando tambien este poder a ellos solos, lo qual por justas causas pudo hazer, y convenia, que se hisiesse, assi por la mucha commodidad, que desto nascia a la Iglesia, como por heuitar desordenes, y confusiones que sem duda havian de nacer entre los Reyes si otros tambien pudiera concurrir a hazer lo mismo. La 4ª cosa, que les concedio, fue potestad, de que aviendo justas causas, y justos titulos (que por muchas razones se pueden adquirir, como declaran los Doctores) pudiessen mover guerra, y conquistar los Reynos, y Provincias de aquellos Reyes infieles, que les diessen occazion, y justa causa para esso, y esta potestad reservó a ellos solos, y desta manera los hizo verdaderos Señores desta conquistas, lo qual fue poder mui grande, y de mucha honra, y provecho [...], y finalmente haser todo lo que pueden en sus propios Reynos heriditarios [...]. El 5º poder, que les dio, fue hazer de tal manera suya esta conquista con todas las facultades, que arriba se han dicho, que la pueden justamente deffender a todos los demas Señores, que quizieran entremeterse en algunas delas cosas arriba dichas...”*²⁶

No entanto, Valignano recusa estas cinco razões. O visitador jesuíta nega que seja possível qualquer concessão de poder temporal a qualquer príncipe secular, dado que o Sumo Pontífice não exerce a sua função como senhor temporal:

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

“... el Papa, ni se puede llamar Rey, ni Señor temporal del mundo, ni de ninguna parte del por la comunicacion, que Christo Nuestro Señor dexo; aun que por otra parte nihil obstat ser Rey e Senhor temporal de algun Reyno, como de hecho lo es de todo el Patrimonio de la Iglesia, mas este dominio tiene por humana concession, y no por que JESU Christo le dexo.”²⁷

Deste modo, perante a argumentação franciscana, Valignano irá redefinir aquilo que, na sua concepção, é o verdadeiro poder do Papa.

Valignano irá fundamentar a contestação à noção de Papado enquanto poder secular, recorrendo à génese do Cristianismo e ao ministério de Cristo. Começando a fundamentação da sua negação de que o Papa possa conceder qualquer tipo de poder secular, o visitador jesuíta escreve que

“Es verdad que por otra via Christo Nuestro Señor, tiene enquanto hombre mucho mayor, y mas Libre Señorío en todo el mundo, de lo que tienen los Reyes, por que [...] tuvo la potestad, que llaman de excellencia, que es propria de JESU Christo, y incommunicable a los otros [...]. Christo Nuestro Señor enquanto hombre por esta potestad de excellencia sobre natural, es perfectamente Señor del Cielo, y de la tierra, y de todas las creaturas corporales, y spirituales; y por esta misma potestad pudiera, si el quisiera, tener el Señorío temporal, humano, y civil, como tienen los Reyes deste mundo [...], toda via en la verdad no tuvo, ni quiso tomar el Señorío temporal, civil, y humano de la manera, que tienen los Reyes, y ansi con esta manera de dominio no fue, ni se pueda dizir, que fue Rey temporal, y Señor del mundo.”²⁸

Para Valignano, é lógico deduzir que

“... si aun el mismo JESU Christo nuestro Señor enquanto hombre, no fue monarca, y Señor temporal del mundo con este dominio humano, que ay entre los hombres, aun que tuvo indirectamente tambien dominio en lo temporal in ordinem ad fine spiritualem, mucho menos se puede dizir, que el Summo Pontifice su Vicario sea monarca, y Señor temporal de todo el mundo...”²⁹

Concluindo, sobre a origem do poder papal Valignano afirma que de Cristo o Papa somente recebeu o poder espiritual. Deste poder espiritual, Cristo deixou uma parte ao Papa, para que o seu Vigário pudesse encaminhar as almas:

“... y desta potestad spiritual dexo la parte, que quiso, al Summo Pontifice su Vicario, conforme a lo que le pareció necessario, y conuiniente para poder bien gobernar su Iglesia, y encamiñar las almas a su fin sobrenatural, y quitar los empedimentos, que lo contrariassen: mas por que ni esta potestad fue comunicada al Summo Pontifice con la latitude, y excellencia, que el la tenia, ni se podia del todo commonicar a ninguna pura creatura igualmente, mas solamente se la commonicó por partes de la manera que se há dicho, por esso no tiene el Summo Pontifice sobre todos los hombres fieles, y infieles essa omnimoda, y ilimitada potestad, como la tenia Christo”³⁰

e, precisamente por esta responsabilidade espiritual ter sido concedida por Cristo, nunca poderia ser alienada do património do Sumo Pontífice:

“... Christo Nuestro Señor, por aquel mandamento, y precepto, hase al Papa Pastor universal de su Iglesia, y [...] en ninguna manera, quedando Pastor la pudo hechar de si descargando en otro. A por esto esta obligacion es de jure divino, annexa por JESU Christo al Summo Pontificado; y ansi se transfiere necessariamente a sus sucessores, por lo qual no quiso ni pudo Alexandro 6º quitarla al Pontificado con esta donacion. Allen de desto, assi la potestad, como la obligacion, que el Papa tiene, es sobrenatural, y como agora diziemos de jure divino annexa a su officio, y el poder, que tiene los Reyes de Castilla es meramente humano, y civil, concedido a ellos de jure positivo, y ansi es mui diferente, y diverso de aquel, que tiene el Summo Pontifice, y por ser esta cosa tan clara, no ay para que gastar muchas palabras em probarla.”³¹

Valignano, nesta sua visão da génese do poder papal, pretende responder à noção vigente no interior do Padroado castelhano de que a concessão de Alexandre VI delegava nos reis de Castela todas as responsabilidades políticas e de evangelização dos povos da Ásia Oriental. O visitador jesuíta, nesta definição do que é verdadeiramente o poder papal, nega que o Sumo Pontífice possa delegar competências estritamente seculares. Desta conceptualização de Valignano poderia resultar a conclusão de que o padre jesuíta, com estas suas opiniões manifestadas na *Apologia*, estava a reduzir drasticamente a importância do Papado. Contudo, Valignano só minimiza o poder secular do Papa com o objectivo de destacar e

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

sobrevalorizar o seu poder espiritual. O visitador jesuíta, deste modo, justifica a legitimidade de Gregório XIII em conceder à Companhia de Jesus a exclusividade da evangelização do Japão.

3. A APOLOGIA DO BREVE DE GREGÓRIO XIII E A EMERGÊNCIA DE UMA NOVA CONCEPTUALIZAÇÃO DE EVANGELIZAÇÃO

Neste estudo, a divergência entre a legitimidade do breve de Gregório XIII, defendida por Valignano, e a ilegitimidade do mesmo, secundada pelos franciscanos, não pode ser unicamente analisada como uma diferença de interpretação de direito canónico ou secular. O mais relevante na argumentação sobre as legitimidades do poder papal ou da coroa castelhana, é a existência de uma concepção divergente do que deve ser a relação dos poderes europeus com estas novas sociedades.

Para Valignano, a subordinação da missão ao Papa, a um poder exclusivamente eclesiástico, encontra um sentido mais profundo na medida em que possibilita encontrar um modo de evangelização adequado a estes novos mundos. Assim, Valignano ao fazer a apologia do breve de Gregório XIII, afirma que o Papa

*“puede proponer a los infieles el Evangelio, y procurar por las vias convinientes la Salvacion de sus almas, ni los puede obligar a recibirlo, ni meterse a juzgar sus causas, y con los mismos Christianos hade uzar de la piedad...”*³²

Valignano apresenta a sua interpretação do que são os limites e as obrigações do Sumo Pontífice, no entanto, nos fundamentos da sua argumentação, emerge uma concepção do que deve ser a relação da Igreja com estas sociedades da Ásia Oriental. A constatação de uma necessidade de adequação a novas realidades que são objecto da evangelização está bem expressa quando Valignano utiliza a expressão “... procurar por las vias convinientes la Salvacion de sus almas...”

A defesa do breve de Gregório XIII por parte de Valignano evidencia já o conceito principal que está presente em toda a *Apologia* e, sem dúvida, em todo o seu pensamento missionário: a actividade missionária deve ser compatível com o objecto que se pretende evangelizar. Consequentemente, qualquer política de missão tem que passar por uma constatação e nunca negação da realidade em causa.

Valignano coloca a argumentação teórica de frei Martin e de outros franciscanos em confronto com a própria realidade. Assim, afirma que, com a concessão papal ao reis de Castela,

*“... ni los Reyes infieles de todo este nuevo orbe dexaron por esta donacion de ser verdaderos Señores de las tierras, y Reynos, que possuian, ni por esta concession los Reyes de Castilla se los pueden quitar, o trocar a su voluntad, ni castigarlos, por los vicios, y barbarias, que tienen, ni darles ningunas leyes, sinon es caso que con justas razones, y titulos llegassen a ser Señores de sus Reynos, y tierras...”*³³

Enquanto que para Valignano o breve permite uma política de evangelização adaptada à realidade japonesa, a subordinação da mesma ao poder castelhano, como defende frei Martin, implicaria uma submissão desses poderes regionais. Para que todo o Cristianismo se implante e fortaleça, frei Martin afirma que os reis de Castela

*“tienen necesidad de tomar algunos puertos, principalmente aquellos adonde acuden las naves de sus vaçalos con mercadorias a contratar con los naturales, como son Nangasaqui, Firando [Hirado], y otros lugares, commodos, y necessarios para esto, edificando fortalezas, y baluartes, y haciendo armadas fortalecidas con artelheria, municion, y gente de guierra [...], y tomando posesion de muchos Reynos [...], privar los Tiranos de sus reynos, conforme a lo que merecen sus delitos, y agravios hechos a los Christianos, y haser otras muchas cosas, que son annexas a la Corona real de Su Magestad, por razon del ministerio, y suprema potestad que tiene en estes Reynos; pues en todas las Indias la tiene de jure, et de facto.”*³⁴

Para frei Martin, a conquista do Japão era indispensável para o progresso do Cristianismo na Ásia Oriental:

“de aqui esta abierta puerta para la China [...] y aviendo Rey Christiano en Japon, y entendiendo el Rey nuestro Señor, y poniendo mano en esta conversion, podia embiar al Rey a la China ministros, y el no se atreveria a dexar de recibirlos; y ansi con la ayuda de nuestro Señor, y con la diligencia, y cuidado de los Reyes Catholicos de España, se reparara por aqui la Iglesia de Dios lo que ha perdido en Europa por Francia, Alemania, Flandres, y Inglaterra fuera de esto se seguieria al aumento de su real Corona, y se aumentaria la

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

*reputacion de los Españoles en todo esto nuevo mundo, por que a los Españoles, con los Japones teniendo amistad, y paz, nada se les atreviera, y con poca costa pueden haser grandes exercitos con los Reyes, que tuvieren a su amparo, y devotos, y obligados suyos; con esto podran pacificar la China, y todo esto nuevo mundo.*³⁵

Esta argumentação franciscana coloca-se num extremo oposto à que é apresentada pelo visitador jesuíta. Valignano recusa a violência como modo de imposição do Evangelho, dado que o uso da força implica a recusa da especificidade do espaço onde se pretende introduzir o Cristianismo:

*“hande procurar de haserlo por medios justos, y convinientes, y no se hade predicar el Evangelio con la Espada en la mano, y con gente armada, y tomar luego los Reynos a los que no la quieren recibir, por que ni deven, ni pueden proceder desta manera.”*³⁶

A afirmação da supremacia do poder papal na política de evangelização, concretizada através do breve de Gregório XIII, permitia aos missionários jesuítas encontrarem as vias mais adequadas para o progresso do Cristianismo no Japão. Graças ao breve de Gregório XIII, Valignano encontra autoridade para afirmar que

*“... yo cierto con ser agora en estas partes Superior de todos ellos, confesso que ni con mucha facilidad, ni con mucha dificultad me atreveria a haser, que ningun Señor Estrangero pudiesse venir a poseer en Japon quatro palmos de tierra quanto mas haserle Señor de todo Japon, y lo que digo de mi, digo tambien de todos los demas Padres.”*³⁷

Esta discussão em torno da primazia de poderes por parte de Valignano e dos franciscanos reflecte a existência de argumentos que irão estar presente nas críticas do visitador jesuíta ao estilo de missão franciscana. Valignano, ao criticar a posição de força defendida pelos franciscanos, introduz o conceito de experiência como condicionante absoluta do conhecimento.

Segundo o missionário jesuíta, na apologia do poder castelhano, os frades franciscanos evidenciam uma atitude típica da sua actividade missionária nos anos de 1593 a 1597. Na perspectiva de Valignano, as formulações franciscanas assentam no erro de ignorar um conhecimento dos espaços em causa, factor determinante para a existência de um pensamento missionário. Um desconhecimento que

não só advinha de uma inexperiência do espaço a ser missionado, mas também, como Valignano escreve na *Apologia*, de um desprezar dessa mesma experiência como elemento decisivo na estruturação de uma política missionária.

Esta situação é particularmente clara na questão de um apoio militar aos dáimios cristãos, como modo de proporcionar uma invasão castelhana do Japão. Frei Martin afirma que:

*“Tambien es necessario, que se offresca el Governador de Manila luego a D. Augustin³⁸ [...]; por que muerto el Rey si sucediere aver rebueltas en el Reyno a el le hade caber buena parte del [...] y adunandose el, y los Españoles las cosas de la Christandad de Japon, con ayuda de Dios, se pueden poner en buenos terminos.”*³⁹

Na resposta, Valignano procura demonstrar que as soluções dos franciscanos e de frei Martin revelam um desconhecimento do Japão, consequência da negação da experiência como elemento regulador da acção missionária. Segundo o visitador jesuíta, esta atitude conduz ao erro, que somente pode ser evitado se esse conhecimento for baseado na experiência e não num simples pressuposto teórico, como é facto de D. Agostinho ser cristão e, consequentemente, poder contribuir para um domínio castelhano sobre o Japão.

A argumentação de Valignano em torno de questões que implicam uma discussão das características de uma determinada sociedade apresenta sempre esse espaço como um todo complexo. O conhecimento concreto da realidade leva a uma formação de variáveis que se afasta de uma solução simples, como a que é avançada por frei Martin. Valignano afirma que

“Este es el primero medio, y harto fraco, que da el frayle para introducir los Castellanos de Manila en Japon, por que aun que D. Augustin, es buen Christiano, y valeroso Capitan, como el dize, toda via tuvo todo su ser de Quambacu, y depiende de su vida, y con su muerte [...] digo por la experiencia que tengo de Japon, que parece cosa imposible querer ni D. Augustin, ni ningun otro Señor Japon, admitir ninguna gente estrangera ni juntarse con ella para haser guerra en Japon, assi por que los Japones no tienen a los estrangeros en tanta estima, que les paresca, que les puedan dar ayuda en su tierra, como tambien, por que entienden, que solo con intentar de llamarlos en su ayuda, quedaron

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

luego partidos, por que todos los demas Señores Japones davan contra quien los llamaren [...]. Fuera de esto como la tierra es tan pobre, y los Señores tan faltos de dinero, no tienen ningun remedio para sustentar extranjeros. Finalmente son los Japones de su natural tan altivos, y de lengoa, costumbres, y modo de proceder tan contrarios a los nuestros, que no se puede esperar buena liga entre unos, y otros.”

Nestas suas palavras, em que contesta a solução franciscana para o Japão, emerge já a noção de que cada espaço é caracterizado por especificidades e características particulares, que invalidam qualquer atitude pré-concebida como imediatamente válida na evangelização destas sociedades, pelo que Valignano completa o seu raciocínio escrevendo que os japoneses não são:

“como los naturales de Perú, y Nueva España, que no entiendan muy bien, que se venire soldados extranjeros a Japon, no será para los servir a ellos, mas para haserse Señores.”⁴⁰

Valignano demonstra a sua experiência pela elaboração de um discurso caracterizado pela proliferação de pormenores que, assim, se pretende contrapor a concepções abstractas ou teóricas por parte dos seus adversários franciscanos. Uma situação semelhante à que é referida anteriormente ocorre quando frei Martin afirma que, para a defesa dos interesses castelhanos, é fundamental que a coroa se empenhe na conquista da ilha Formosa:

“... es necesario de necesidad precisa, que Su Magestad mande al Governador de Manila, que procure tomar la Isla Hermosan [...] viniendo los Japones a apoderarse della, como vendran, será total destruicion de la republica de Manila, y esta Isla está treinta leguas de Chincheo Provincia de la China, y ocho dias de camino de Japon, y assi es una llave muy necesaria para los negocios de Japon, y China, y haciendo una fortaleza, con gente de guarnicion, que la podran sustentar con las encomiendas que repartiran con una nave, que despacharan de la nueva España pondran a los Chinas en apierto, y lo que es mas, que toda la Isla se converterá a la fé y otras Islas que estan allá acerca...”⁴¹

Valignano responde confrontando o frade franciscano com a diversidade e complexidade do real e, como o conhecimento que possui da realidade contradiz as soluções apresentadas pelo seu adversário, escreve que:

“... no sé quan assertado discurso es tratar de tomar la Isla hermosa para assegurar a Manila, pareciendole que los Japones podran tomarla, y desde allí conquistar a Manila, por que primeramente Quambacu de ocupacion tiene en conquistar a Coray, y China, como pretiende, y terna bien que haser toda su vida en salir con esta empreza, sin poder ocuparse, con otras [...] ni ay para que la temer por que Manila está muy lexos de Japon [...] y los Japones no son tan grandes gerreros por la mar, que puedan salir tan lexos de su tierra, por que ni tiene embarcaciones altas para esso, ni pueden haser armadas [...] y si fueron a Coray, y de allí pertenden ir a la China, es por la grande vizindad, que essas tierras tienen con Japon [...], y por esso ninguna probalidad ay, que pertienden los Japones de conquistar Manila; podran ir algunas embarcaciones a Manila de corsarios, y ladrones [...], mas nunca podran haser armadas con gente bastante para ir a conquistar tierras tan lexos, conforme a lo que entiendo, por la esperiencia que tengo de Japon, antes digo, que tratan los Castellanos de tomar la Isla hermoza sera un despertarlos, por que sabiendo Quambacu que ellos conquistan aquella Isla, se movra a mandar gente contra ellos por no los tener tan visinos, y esto lo podra hazer con mas facilidad, por que la Isla hermoza esta muy cerca de las Islas de los Liquios, que estan subjectos a los Japones, y de ellas podra embiar quanto gente quisiere para la Isla hermosa...”⁴²

Quando Valignano contesta a conquista da Formosa, e até mesmo os planos de frei Martin para a conquista da China não está somente a defender a integridade de Manila, mas também a manutenção de Macau como um centro comercial sem concorrência na costa chinesa. Contudo, o autor da *Apologia* procura fundamentar o seu raciocínio não num pressuposto jurídico abstrato, mas num conhecimento do espaço em causa. Daí que Valignano comente os planos de invasão da China, valorizando mais uma vez o conhecimento e a experiência: “... por que a los que sabemos de aquella tierra parece esto una pura quimera...” e, continuando, afirma que

“... otro poder era necesario, para se haser Señor de tanto Imperio del que podra nunca tener el Governador de las Philippinas, por cuya via, dize el, podria facilmente hazer esto los danos, que se

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

*seguieran a los Portuguezes con estas mudanças, y al estado de la India son muy ciertos, mas los provechos, que el frayle acrescenta, que se seguirian a la hacienda de Su Magestad, y al bien de las almas, no solo son muy dudosas, y muertos, mas antes parece que de ellos se seguirian muy ciertos inconvenientes, y daños. El primero, la mala satisfacion, y daño, que haria Su Magestad a los Portuguezes sus vaçalos, y a todos los estados de Malaca, y Maluco; y haser mui grande daño en su hacienda en todas las aduanas, que tienen en estas partes, por que como se ha dicho Maluco, Malaca, y Ambonio se sustentan con los reditus de las Naos que van de este puerto de Macan, y de ellas misma se saca buena partes de las rentas, que Su Magestad tiene en las Aduanas de la India [...] finalmente seria, perderse de todo este comercio de Japon y China con grande daño temporal de todos sus estados de la India, y corona de Portugal, juntamente con este mismo puerto de Macan; por que con solo quitarle los Chinas los mantinimientos, avian forsadamente de dexarlo: por que viene por la mano de ellos, sin tener otro remedio...*⁴³

A polémica em torno do breve de Gregório XIII, a contestação franciscana ao exclusivo da Companhia de Jesus e consequente resposta do visitador jesuíta, permitem perceber alguns dos aspectos mais característicos do pensamento deste missionário. Valignano apresenta-nos o pensamento de frei Martin como estando desprovido de sentido, na medida em que, devido a uma desvalorização da experiência, não existe um conhecimento da realidade sobre a qual se elabora um discurso. Consequentemente, opõe-se às soluções franciscanas de cristianização do Japão, demonstrando que as evidências do real não podem ser recusadas no equacionamento da política de evangelização.

Por outro lado, na apologia do breve de Gregório XIII assiste-se também à emergência dos principais traços do pensamento polemista de Valignano, profusamente usado numa obra como a *Apologia*. Assim, Valignano apresenta-nos uma retórica racionalizada. Todavia, e esta é a principal característica do pensamento retórico de Valignano, essa racionalidade encontra a sua lógica a partir de uma base empírica. É somente pela prática e pela experiência que se acede ao conhecimento e se produzem juízos verdadeiros⁴⁴.

A CONTESTAÇÃO FRANCISCANA AO BREVE DE GREGÓRIO XIII: A ESCASSEZ DE MISSIONÁRIOS COMO BASE DA ARGUMENTAÇÃO RELIGIOSA

Como se viu anteriormente, a afirmação da Igreja de Manila como a verdadeira defensora dos interesses castelhanos na Ásia Oriental é uma das estratégias encontradas pelos clérigos do Padroado castelhano para invalidar o breve de exclusividade de Gregório XIII. Todavia se, de um modo mais prático e eficaz, Manila pretendia valorizar-se como o mais importante agente da coroa castelhana, também atacava os direitos de exclusividade da Companhia de Jesus no Japão, evocando o estado calamitoso em que se encontrava a cristandade japonesa.

Esta argumentação de cariz religioso assenta num pressuposto que era apresentado como factual e irrecusável: a disparidade entre o diminuto número de missionários e o universo de cristãos existente. Embora a questão do desequilíbrio entre o número de missionários jesuítas e o número de cristãos seja sempre um tema presente nos textos franciscanos, este surge como o argumento determinante nos primeiros textos que, a partir de 1587, pretendem justificar uma entrada das ordens mendicantes.

Neste mesmo ano, em que Hideyoshi lança o édito anti-cristão, surgem vários grupos de cristãos japoneses em Manila com o objectivo de levar frades mendicantes a iniciar uma actividade missionária no arquipélago nipónico. As questões colocadas pelo bispado de Manila, em dois documentos de 1587, editados por Alvarez Taladriz, a *Información que recibió el obispo del estado que tienen las cosas de Japón* bem como a forma final dada à *Petición de los japoneses al obispo del envío de Religiosos de San Francisco e Santo Domingo a Japón*, incidem sobre a questão do escasso número de missionários jesuítas disponível para a cristandade japonesa.

Nesta linha de argumentação pode parecer surpreendente uma ausência de crítica, e até mesmo um elogio ao trabalho missionário da Companhia de Jesus. Frei Juan de Garrovillas, provincial dos Franciscanos de Manila, afirma que o próprio exemplo da missão da Companhia é a principal prova da disposição dos japoneses para o Cristianismo:

“Y ningun argumento hay mayor para conocer esto, que ver tan aumentada la fee y tan dilatado el

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

santo Evangelio en reynos tan indispuertos como eran los de Japon [...], y esto por el tiempo que los Padres de la Compañia, con sus muchos trabajos y santa industria y modos, dilataron la fee en aquellas partes, con tantos y tan conocidos y tan ciertos fructos [...], y no son encarecimientos los que dicen allí los Padres, sino verdades certísimas...

A actividade dos jesuítas nunca poderia ser menosprezada, o seu sucesso na conversão é necessário para demonstrar o elevado número de cristãos e a conseqüente desproporção entre estes e o reduzido número de clérigos. Este elogio ao trabalho dos jesuítas surge, não como um fim em si, mas como um meio necessário para afirmar a existência de uma cristandade numerosa a que, obviamente, era necessário responder:

*“... está tan dilatada la fee por aquellas provincias, ciudades y pueblos, que ay muy pocos o ningunos donde no haya abundancia de christianos...”*⁴⁵

Estabelecida a noção de que existe uma cristandade numerosa, esses primeiros documentos de 1587 pretendem destacar a disparidade existente entre o número de cristãos e a capacidade da Companhia em responder às necessidades da comunidade cristã. Assim, na *Información que recibió el obispo...*,

*“Preguntados cómo pueden tan pocos Padres doctrinar y administrar los sacramentos a tantos cristianos, como dicen que hay en el Japón [...]. Dijeron que los Padres que son sacerdotes cada año salen a confessar los que pueden [...], y que en muchos pueblos hay que no ven misa sino uno o dos veces al año, y que los que están cerca de donde residen los Padres se confiesan cuando están enfermos para morir [...]; pero los que están muy lejos donde los Padres no pueden ir ni ellos venir donde están los Padres se mueren muchos sin confesión...”*⁴⁶

No campo da argumentação religiosa, a Igreja de Manila apresenta a sua legitimidade de entrada no Japão, não ao nível de uma rivalidade entre Padroados, ou entre Ordens, mas como uma necessidade real, derivada do estado do Cristianismo no Japão. Tendo como base uma análise da documentação do Padroado castelhano, pode-se concluir que uma intervenção da Igreja de Manila no Japão, a partir de pressupostos exclusivamente religiosos, assenta fundamentalmente em dois pontos. Por um lado, procura justificar o fim do exclusivo jesuíta com a urgência em responder às necessidades da comunidade cristã existente. Por outro

lado, procura-se uma dramatização da situação, alegando-se que o futuro da evangelização está em perigo devido à escassez de missionários:

*“... no había ni al presente hay más de cinquenta o sesenta sacerdotes de la Compañia de Jesús [...], y se dejan infinitas gentes sin convertir por falta de ministros...”*⁴⁷

Estas informações e petições, que a partir de 1587 vão tomando forma no espaço eclesiástico de Manila, visam confrontar a Coroa castelhana e o Papado com a necessidade de uma alteração da política religiosa para o Japão.

Gradualmente, a documentação eclesiástica de Manila vai dramatizando a situação vivida pela cristandade japonesa. Em 1590, Pedro Baptista, que será o superior dos Franciscanos no Japão, escreve que os cristãos japoneses

“... quedarán desamparados y com muy poca esperanza de pasar adelante en la fe, y muchos, entendemos, volverán atrás y otros muchos entendemos, morirán sin confesión, y la multitud de los que desean el bautismo morirán sin él.”

Uma outra característica desta documentação produzida em Manila é a gradual desvalorização da autoridade do Papa, por oposição a uma crescente afirmação da legitimidade do bispo enquanto entidade reguladora da actividade missionária. Em 1590, três anos após o édito anti-cristão, numa petição de japoneses cristãos dirigida ao bispo de Manila, cuja forma final é dada por frei Pedro Baptista, já não se evoca a autoridade papal, mas sim a episcopal:

*“a vuestra señoria suplicamos y pedimos humildemente, como a pastor sustituto del Papa más cercano a nuestros reinos, mande remediar esta necesidad tan clara que hay en nuestras tierras, en las cuales sabemos que murieron cerca de dos mil almas cristianas, ahora dos años, sin confesión por falta de los ministros.”*⁴⁸

Analisando a documentação do Padroado castelhano, pode-se concluir que a resolução do problema da escassez de missionários no Japão se resolvia por uma simples lei de compensação. Na petição de 1587 escreve-se que os japoneses cristãos

“... después que a estas dichas islas vinieron, han visto en esta dicha ciudad muchos clérigos y Religiosos de diversas Ordenes [...], de lo cual están muy admirados y espantados, viendo que en una tierra como esta haya tantos ministros y en la suya, siendo tan grande y tan bien poblada

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

*y de gente de tanta razón, no haya sino unos pocos de Religiosos de la Compañía.*⁴⁹

Para os mendicantes em Manila, a escassez de missionários num determinado espaço solucionava-se numa base de livre concorrência. Martin Ignacio de Loyola, um frade franciscano que, na década de 80 do século XVI, se distinguiu no combate aos monopólios jesuítas na Ásia Oriental, afirma claramente na sua *Viaje alrededor del mundo* que este problema existente nas ilhas japonesas

*“... se podría remediar fácilmente com mandar pasar a ellas religiosos de otras Ordenes para que ayudasen a los dichos Padres Jesuitas [...], como se ha visto por experiencia en todas las partes de las Indias donde han llegado religiosos a lugares de sus doctrinas; porque es tanta la gente que hay en estas islas, que, aunque fuessen muchos obreros del Evangelio y todas las Religiones, no se impedirían los unos a los otros y tendrían todos harto en que ocuparse...”*⁵⁰

A Igreja de Manila, por intermédio das informações que redige, pretende corrigir o erro que constituiu o breve de Gregório XIII. Nas palavras de frei Domingo Salazar, bispo de Manila, surge a noção de reposição da verdade por oposição a um erro:

*“Pero ahora que se sabe la verdad y lo mucho que importa que vayan ministros de otras Ordenes [...], Su Sanctidad sin duda revocará el dicho mandato...”*⁵¹

1. A RESPOSTA DE VALIGNANO

Analisando a documentação do Padroado castelhano, é notório que, subjacente ao exame da situação da cristandade japonesa, está uma lógica daquilo que deve ser sempre a presença da Igreja nos espaços missionados.

É precisamente a partir desta afirmação mendicante do que devia ser um comportamento único da parte da Igreja, que Valignano vai fundamentar a sua argumentação. Pelo modo como, ao longo da *Apologia*, Valignano responde às críticas de Manila, emerge um conceito de verdade que permite ao visitador jesuíta contestar a argumentação do Padroado castelhano. Para Valignano, a verdade tem que ter uma base objectiva, isto é, tem que encontrar um fundamento exterior aos próprios interesses da entidade que analisa um problema e propõe uma solução. Deste modo, Valignano afirma que a verdade que as Ordens

mendicantes querem apresentar é o resultado, não de uma constatação objectiva de uma realidade, mas antes resulta de uma imposição de uma concepção pré-existente à realidade analisada. Valignano, na sua *Apologia*, vai pretender demonstrar que aquilo que os mendicantes referiam como algo objectivo (a escassez de missionários) e, consequentemente, verdadeiro, perde esta qualidade na medida em que é o resultado de um raciocínio subjectivo.

Valignano vai atacar a objectividade apresentada pela documentação mendicante, demonstrando que a solução apresentada para o problema da cristandade, e que consistia na abertura do Japão à entrada de outras Ordens Mendicantes, é determinada por uma concepção de missionação, e até mesmo de Igreja, estranha à realidade japonesa. Desta maneira, o visitador jesuíta torna uma pretensa análise objectiva numa construção subjectiva, tornando-a, assim, passível de contestação.

Valignano pretende demonstrar que por detrás da apologia da entrada de outras Ordens no Japão está uma concepção de missionação caracterizada pela existência de uma Igreja constituída por diversos corpos e que era esta concepção que, verdadeiramente, se opunha à exclusividade da Companhia de Jesus e não a escassez de missionários ou qualquer outro facto que tivesse fundamento na realidade japonesa. O autor da *Apologia* cita uma carta de Martin Ignacio de Loyola escrita ao vice-rei D. Duarte de Meneses em 1587, como resposta a duas provisões escritas pelo mesmo no ano anterior: a primeira a Domingos Monteiro, capitão da nau de Macau (12/4/1586) e a segunda ao bispo de Macau (2/5/1586), onde intimava a que o breve de exclusividade da Companhia fosse escrupulosamente cumprido.⁵² Frei Martin Ignacio de Loyola afirma ao vice-rei

“... que se por nome diversos, entendem contrariedad, he heregia dizer que nos estados Ecclesiasticos há contrariedad, pois todos elles confissão ser bons, e aprovados [...], dizer que esta variedad hé fealdade, e que parece mal, respondese, que esta parece propozición erronea, e contraria a verdade, pois consta, que a fermozura do Universo consiste em haver variedad de cozas.”

Numa outra parte da referida carta é possível ler que, para frei Martin Ignacio, o

“... impedir a todos os Ecclesiasticos que não vão ao Reyno do Japão [...] senão pode afirmar sem grande Soberba, e temeridade: por isso seria,

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

de trahir dos Senhores Bispos, que são os mais antigos Pregadores de Santo Evangelio, e das mais religioens tam antigas fundadas, com tantos Santos canonizados, milagres, e sangue derramado por esta mesma pregação antes que houvessem os Padres da Companhia.”⁵³

Valignano contesta a concepção mendicante, afirmando que a mesma radica numa concepção de missionação que ignora as características da sociedade missionada. Consequentemente, o autor da *Apologia* vai seguir um caminho inverso ao dos mendicantes. Se para autores como Martin Ignacio de Loyola um determinado comportamento da Igreja num espaço missionado deve estar condicionado a concepções exteriores a esse espaço, Valignano vai justificar o exclusivo jesuíta a partir da realidade japonesa, tornando assim esta opção em algo objectivo. O visitador jesuíta justifica o encerramento do Japão a outras Ordens com a relação que os próprios japoneses têm com as diferentes seitas budistas. Para Valignano, a entrada das ordens mendicantes não deveria acontecer

“... para que por la novedad de otros clerigos, y Religiosos que pudiessen hir a Japon, no viniessen los Japones a perder el credito, que agora tienen de nuestra Ley parecendoles, que tambien era ella invencion humana, y esto no por que si sentiesse mal de otras Religiones mas por la occasion particular, que avian en Japon, para ellos poder formar este concepto por que una de las principales cosas, que mueve a los Japones a dexar sus seitas, y a tomar nuestra Santa Ley es ver la diversidad de opiniones, que ay entre los gentiles, y entre los Bonzos de unas mismas sectas; y por otra parte la conformidade, que ay en la doctrinas, que nos otros les damos no hallando entre los Padres ninguna diversidad, ni diferencia. Por onde su entendimento concluen, que las cosas de sus sectas que son tan varias, son tan mintirosas, y invenciones proprias de los Bonzos, y las nuestras son verdaderas, y de Dios, pues son tan uniformes [...] toda via viendo la diversidad, que tienen en muchas opiniones, y la diferencia de los habitos y del modo de proceder, y lo que es peyor la emulacion, que costumbra haver entre varias Religiones, muy facilmente podrán caer en este concepto, que nuestra ley tiene sectas distintas, y es invencion como la de sus Bonzos.”⁵⁴

Valignano, na *Apologia*, contrapõe dois modos diferentes de conceber a presença da Igreja no Japão, para depois fundamentar a que lhe parece mais adequada. Martin Ignacio de Loyola justifica a presença de várias Ordens no Japão a partir de um modelo

ecuménico de Igreja. Há uma mundivisão externa ao espaço japonês que procura legitimar a atitude em relação a esse espaço. A própria validade da diversidade de ordens deve ser um reflexo da variedade do Universo, “... pois consta, que a fermozura do Universo consiste em haver variedade de cozas.” Existe um sistema que deve permanecer inalterável e no qual se devem integrar as situações particulares.

Valignano vai inverter esta lógica, demonstrando que o geral é passível de ser alterado pelo particular, ou seja, a Igreja para sobreviver num determinado espaço tem que se deixar condicionar pelas particularidades do espaço onde se pretende inserir. Deste modo, Valignano apresenta a objectividade da sua argumentação por oposição à subjectividade das alegações franciscanas de Manila, dado que a sua apologia do exclusivo jesuíta assenta na realidade específica em causa.

A *Apologia* surge, por isso, como uma obra reveladora de dois modos de missionar distintos que, a partir de 1593, vão coexistir no Japão. Por um lado, existe a missionação franciscana, caracterizada pela noção de um mundo secular e pagão, em relação ao qual não se pode fazer qualquer tipo de cedência, o que implicava a recusa em racionalizar o comportamento missionário a partir de uma análise do mundo em que se está inserido. Por outro lado, assiste-se também a um modo de missionação jesuíta, resultante de uma nova sensibilidade reformadora, emergente no seio da Igreja Católica. É neste contexto que Valignano, com o objectivo de conseguir uma implantação do Cristianismo nas sociedades evangelizadas, admite formas de cedência e compromisso com esses espaços culturais. Deste modo, a análise do debate em torno dos direitos luso-castelhanos na Ásia Oriental, neste âmbito da rivalidade entre Ordens religiosas, terá sempre que ter em consideração a sua inserção em duas concepções distintas de Igreja e de evangelização. **RC**

Nota do autor: Este artigo baseia-se na minha tese de mestrado em História Moderna, apresentada em 2001 na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com o título “A concepção de missionação na *Apologia* de Valignano. Estudo sobre a rivalidade entre jesuítas e franciscanos no Japão (1587-1597)”.

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

NOTAS

- 1 Sobre a vida de Frei Martin de la Ascensión (1567 - 1597) v. Diego Yuuki, S. J., *The Twenty-Six Martyrs of Nagasaki*, Tóquio, Enderle Book, 1998. Jerónimo de Jesus (m. 1601) nasceu em Lisboa e tomou o hábito no convento de São Francisco de Córdoba. Parte de Sevilha em Janeiro de 1593, chegando a Manila em Maio de 1594, para entrar no Japão em Agosto desse ano. Na sequência do martírio franciscano de 1597, parte do Japão em Outubro, para regressar após a morte de Hideyoshi, em Julho de 1598. As cartas e relações de Jerónimo de Jesus são uma das mais importantes fontes para o estudo da rivalidade entre franciscanos e jesuítas. V. Lorenzo Pérez, O. F. M. (ed.), *Fr. Jerónimo de Jesús. Restaurador de las Misiones del Japon. Sus Cartas y Relaciones (1595-1604)*, Florença, 1929, doravante esta obra será designada somente por “*Jerónimo de Jesús*” quando se tratar de uma citação da sua *Relacion del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Baptista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reyno de Japon*. Quando se fizer uma citação da sua correspondência, essa designação será acompanhada, sempre que possível, pela referência ao emissor, ao destinatário e à data e local onde é escrita a carta.
- 2 *Apologia*, Prefácio, ff. 1-2.
- 3 Acerca da integração das divergências entre as Ordens religiosas no contexto da rivalidade luso-espanhola, v. João Paulo Oliveira e Costa, “A rivalidade luso-espanhola na Ásia Oriental e a querela missionológica no Japão” in *O Século Cristão do Japão. Actas do Colóquio Comemorativo dos 450 anos de Amizade Portugal-Japão (1453-1993)*, (Roberto Carneiro e A. Teodoro de Matos, org.), Lisboa, 1994, pp. 477-524.
- 4 Esta solução não agradou ao Padroado castelhano, visto que a solidariedade com os territórios sob domínio espanhol obrigava a aceitar uma entrada no Japão somente por via das Filipinas. Assim, os provinciais das Ordens de São Domingos, Santo Agostinho e S. Francisco escrevem uma carta conjunta ao rei, pedindo: “... mande V. Magestat poner rremedio en la cosa más grave y de más servicio de Dios y de V. Magestat que oy se puede ofrecer [...]. Estando las cosas en este estado [...] vino un Breve de Su Santidad Clemente VII, en que se manda que los religiosos de todas las Ordenes puedan yr a Xapon [...], pero que no puedan yr por estas Yslas, sino solamente por la Yndia [...] con esto nos quexamos humildemente a V. Magestat [...], y le suplicamos nos ampare y defienda y no permita que la santa Silla, com siniestras relaciones, nos haga tan grande disfavor a las Ordenes ...” in *Archivo Ibero-Americano, Estudios Históricos sobre la Orden Franciscana en España y Sus Misiones*, ano V, n.º XXVIII, Julho-Agosto de 1918, pp. 467-468. Todas as citações do *Archivo Ibero-Americano* serão designadas pela sigla “*AIA*”, seguida pela data de edição. Para a legislação pontifícia relativa à evangelização no Japão, v. Leo Magnino, *Pontificia Nipponica: le relazioni tra la Santa Sede e il Giappone attraverso i documenti pontifici*, 2 vols. Roma, 1947-1948. V. também António Vasconcelos de Saldanha, *Iustum Imperium. Dos Tratados como Fundamento do Império dos Portugueses no Oriente. Estudo de História do Direito Internacional e do Direito Português*, Lisboa, Fundação Oriente/Instituto Português do Oriente, 1997. Para o estudo da integração da *Apologia* de Valignano nas controvérsias resultantes da legislação papal, é indispensável o estudo do mesmo autor, “L’Espansione portoghese del Cinquecento e le bolle papali (note su un passo dell’Apologia del Padre Alessandro Valignano, S. J.)” in *Studi e Ricerche sull’Oriente Cristiano*, ano XIV, fasc. 3, Roma, 1991, pp. 419-434.
- 5 Acerca da presença dos franciscanos na Ásia Oriental v. Félix Lopes, “Os Franciscanos no Oriente Português de 1584 a 1590” in *Studia*, Lisboa, n.º 9, 1962, pp. 29-142 e Manuel Teixeira, “Os Franciscanos em Macau” in “*AIA*”, Segunda Época, ano XXXVIII, tomo XXXVIII, Janeiro-Dezembro de 1978, Madrid, pp. 309-375. V. também José Luis Alvarez Taladriz, “Notas para la entrada en Japon de los Franciscanos” in “*AIA*”, Janeiro-Dezembro de 1978, pp. 3-32.
- 6 *Apologia*, Cap. 12, f. 63v.
- 7 *Apologia*, Cap. 12, f. 65.
- 8 *Apologia*, Cap. 12, f. 65.
- 9 *Apologia*, Cap. 12, f. 65v-66.
- 10 *Apologia*, Cat. 12, ff. 68v.-69. A Igreja de Manila refere-se à bula *Ineffabilis et Summi* de Alexandre VI. Este diploma pontifício fora concedido a D. Manuel em 1597, nas vésperas da viagem de Vasco da Gama, concedendo ao monarca português o direito de submissão dos povos infieis das Índias Orientais. Após 1580, o Padroado castelhano assumiu que os reis de Castela herdaram os direitos da Coroa portuguesa consignados nesta bula. A questão central desta concessão papal é o da legitimidade da Santa Sé em conceder direitos seculares às coroas cristãs europeias sobre reinos gentios e infieis, afinal um dos temas que será discutido por Valignano na *Apologia*. V. António Vasconcelos de Saldanha, *Iustum Imperium...*, pp. 446-449.
- 11 *Apologia*, Cap. 8, f. 47v.
- 12 “Apuntamientos del hermano Fray Gerónimo de Jesús para los Padres de nuestra Provincia de San Gregorio, tocantes al Japon. – Para nuestro hermano Provincial de la Provincia de San Gregorio de los Frayles Descalços de S. Francisco de Manila”, no Japão, s.d., in “*Jerónimo de Jesús*”, pp. 54-55.
- 13 *Apologia*, Cap. 13, f. 71v.
- 14 “Carta de Jerónimo de Jesus a Frei Luis de Maldonado, Comissário dos frades Descalços de São Francisco em Manila”, no Japão, s.d., in “*Jerónimo de Jesús*”, p. 45.
- 15 *Apologia*, Cap. 13, ff. 74 -74v.
- 16 *Apologia*, Cap. 14, f. 78v.
- 17 *Apologia*, Cap. 14, f. 81v.
- 18 *Apologia*, Cap. 13, ff. 74-74v.
- 19 *Apologia*, Cap. 18, f. 94.
- 20 *Apologia*, Cap. 13, ff. 70v.-71.
- 21 *Apologia*, Cap. 8, ff. 47v.-48.
- 22 *Apologia*, Cap. 19, f. 97.
- 23 *Apologia*, Cap. 21, ff. 106-106v.
- 24 *Apologia*, Cap. 18, f. 94.
- 25 *Apologia*, Cap. 12, ff. 68-68v.
- 26 *Apologia*, Cap. 12, ff. 64-64v.
- 27 *Apologia*, Cap. 12, ff. 63-63v.
- 28 *Apologia*, Cap. 12, f. 64.
- 29 *Apologia*, Cap. 12, f. 64v.
- 30 *Apologia*, Cap. 12, f. 66.
- 31 *Apologia*, Cap. 12, f. 65v.
- 32 *Apologia*, Cap. 12, f. 67v.
- 33 *Apologia*, Cap. 13, f. 70v.
- 34 *Apologia*, Cap. 18, ff. 96-96v.
- 35 *Apologia*, Cap. 13, f. 71.
- 36 *Apologia*, Cap. 14, ff. 79v.-80.
- 37 Agostinho era o nome de baptismo (1571) de Konishi Yukinaga, dáimio da província de Higo. A observação de Frei Martin justifica-se pela confiança e responsabilidades que Hideyoshi sempre depositou neste dáimio. Ao serviço de Hideyoshi, destacam-se as suas participações nas campanhas japonesas na Coreia, quer como militar, quer como diplomata junto dos exércitos chineses. V. Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi*, Cambridge (Massachusetts)/Londres, Harvard University Press, 1982, pp. 209, 214 e 216-217.
- 38 *Apologia*, Cap. 20, f. 99v.
- 39 *Apologia*, Cap. 20, ff. 99v.-100.
- 40 *Apologia*, Cap. 21, ff. 105v.-106.
- 41 *Apologia*, Cap. 21, f.107.
- 42 *Apologia*, Cap. 19, ff. 98v.-99.

DE XAVIER A VALIGNANO. A CONQUISTA ESPIRITUAL DA ÁSIA

- 43 Sobre a formação intelectual de Valignano na Europa, fundamental para a concepção de conhecimento que apresenta na *Apologia*, ver Pedro Lage Reis Correia “Alessandro Valignano’s attitude towards jesuit and franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597)” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol. II, June 2001, pp. 92-96 e Filippo Iapelli, S. J. e Ulderico Parente (org.), *Alle Origini dell’Università dell’Aquila. Cultura, Università, Collegi Gesuitici all’Inizio dell’Età Moderna in Italia Meridionale*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2000. V. também Charles B. Schmitt e Quentin Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- 44 Frei Juan de Garrovillas, “Relacion y certificacion de las cosas y estados del Japon, por el Provincial de los Descalzos Franciscos y el Cabildo de Manila”, 29 de Abril de 1595 in “*AAA*”, Janeiro-Fevereiro de 1918, p. 215.
- 45 “Información que recibió el obispo del estado que tienen las cosas de Japón”, Manila, 4 de Julho de 1587, in José Luis Alvarez Taladriz, *op. cit.*, p. 16.
- 46 “Petición de los japones al obispo del envío de Religiosos de San Francisco e Santo Domingo a Japón”, Manila, 26 de Setembro de 1587, *ibidem*, p. 20.
- 47 “Petición de Religiosos de San Francisco que hacen a Fray Domingo Salazar, obispo de Filipinas los cristianos japones que la suscriben”, Manila, 22 de Junho de 1590, *ibidem*, p. 29.
- 48 “Petición de los japones al obispo del envío de Religiosos de San Francisco e Santo Domingo a Japón”, Manila, 26 de Setembro de 1587, *ibidem*, p. 20. A mesma lógica está presente na petição de 1590, aquela cuja forma final foi dada por frei Pedro Baptista: “... *quedamos tristes y angustiados y desamparados de quien nos habia de enseñar la ley de Dios, quedándonos como a oscuras [...]. Y después que llegamos a esta ciudad hemos visto muchos monasterios de diversas Ordenes llenos de Religiosos y Padres que nos podian administrar y enseñar en nuestras tierras, particularmente hemos visto los Padres del señor san Francisco...*” “Petición de Religiosos de San Francisco que hacen a Fray Domingo Salazar, obispo de Filipinas los cristianos japones que la suscriben”, Manila, 22 de Junho de 1590, *ibidem*, pp. 28-29.
- 49 Martin Ignacio de Loyola, *Viaje alrededor del mundo*, J. Ignacio Tellechea Idígoras (ed.), Madrid, Historia 16, 1989, p. 175. Martin Ignacio de Loyola (1556-1606) era sobrinho-neto de Inácio de Loyola. Em 1581 chega ao México com o objectivo de partir para as Filipinas, onde chegou no ano seguinte. Nesse mesmo ano de 1582, juntamente com outros franciscanos, realiza uma tentativa malograda de estabelecer uma base para a evangelização da China. Por via da Índia chega a Portugal em 1584 e, depois de ir a Roma, parte de Lisboa em Março de 1585, chegando a Goa em Dezembro. Em 1587, acompanhado pelo agostinho Fr. Francisco Manrique, fracassa novamente o objectivo de iniciar uma evangelização na China através do Padroado castelhano. Viria a morrer em Buenos Aires, a 5 de Junho de 1606. O seu *Itinerario*, ou *Viaje alrededor del mundo*, foi elaborado em 1585, a partir da experiência da sua primeira viagem à volta do mundo.
- 50 “Respuesta del obispo a la petición antedicha,” Manila, 16 de Novembro de 1587, in José Luis Alvarez Taladriz, *op. cit.*, p. 23.
- 51 Estas provisões são integralmente citadas por Valignano: a provisão para Domingos Monteiro (*Apologia*, Capt. 4, ff. 14-15) e a provisão para o bispo (f. 15).
- 52 *Apologia*, Cap. 4, f. 16.
- 53 *Apologia*, Cap. 4, ff. 16v.-17.

RESUMOS

S. Francisco Xavier e a Companhia de Jesus na Índia

Este artigo investiga demoradamente as principais condições e actividades dos primeiros jesuítas em trabalho religioso na Índia sob a direcção e inspiração de S. Francisco Xavier (1506-1552). Estudando o contexto local que, do social ao religioso, enquadrando a entrada da Companhia na Índia, destaca as suas dificuldades em penetrar culturas e sociedades locais. Por isso, os jesuítas tendem a instalar-se sobretudo nos enclaves coloniais de “soberania” ou movimentação comercial portuguesa, assim se gerando uma associação estreita entre poder colonial e missão. Com efeito, as actividades da Companhia de Jesus na Índia não podem ser perspectivadas exteriormente ao apoio régio e das autoridades coloniais portuguesas do chamado “Estado da Índia” e, sempre que se movimentam noutros territórios, sobretudo de expressão maioritária hindu, tendem a especializar uma missão verticalista a partir da protecção, apoio e conversão dos poderes territoriais e estamentais “indianos”. Ao mesmo tempo, a Companhia de Jesus foi criando ela própria o seu poder que, do económico ao sagrado, se procura iluminar nas suas estruturas mais marcantes. Tudo isto, porém, não pode impedir reconhecer-se que a chegada à Índia de S. Francisco Xavier, em 1542, e dos primeiros jesuítas gerou uma nova dinâmica missionária e religiosa que, apesar de não ter alterado substancialmente as estruturas religiosas consuetudinárias, se tornou em factor de renovação das movimentações do catolicismo tridentino e em forte elemento de apoio à lenta construção de enclaves coloniais de que o território de Goa se tornaria paradigma maior. [Autor: Maria de Deus Beites Manso, pp. 12-33]

S. Francisco Xavier no Sudeste Asiático. Evangelização, Solidão e Obras de Misericórdia

Este estudo concentra-se nas actividades religiosas desenvolvidas por S. Francisco

Xavier no Sudeste Asiático, entre 1545 e 1552. Procura-se reconstruir com rigor o vocabulário utilizado pelo jesuíta para perspectivar a sua circulação religiosa e, a partir dele, tenta-se perceber como enfrentou a diversidade cultural destes espaços asiáticos e como cruzou os enclaves portugueses que se distribuíam por algumas fortalezas entre Malaca e Ternate. Uma atenção particular dirige-se para a associação entre a pregação religiosa e moral de Xavier e a rede de Misericórdias portuguesas, nas quais o jesuíta navarro parece ter encontrado um dos poderes fundamentais capazes de apoiar e potenciar os seus projectos evangelizadores. [Autor: Ivo Carneiro de Sousa, pp. 34-52]

S. Francisco Xavier e os Jesuítas em Ambon (1546-1580)

Os nomes das actuais aldeias cristãs das ilhas de Ambon, Haruku, Saparua e Nusulaut são muito semelhantes aos nomes das aldeias cristãs mencionados aqui e ali nas cartas e relatórios dos jesuítas portugueses que visitaram essas ilhas durante a primeira metade do século XVI. O mesmo se passa com as aldeias muçulmanas dessas ilhas. É como se, durante os cerca de 300 anos de presença holandesa nessas ilhas, não tivessem ocorrido alterações fundamentais na distribuição entre as aldeias cristãs e as aldeias muçulmanas. Este facto torna-se mais interessante por ter acontecido numa altura em que os muçulmanos da aldeia vizinha de Hitu atacavam continuamente as aldeias cristãs, durante a primeira metade do século XVI, enquanto que, na segunda metade desse século, barcos de guerra provenientes de Ternate atacavam incessantemente essas mesmas aldeias e as fortalezas portuguesas. No intervalo dos conflitos, os jesuítas portugueses conseguiram estabelecer uma área sociogeográfica nas ilhas de Ambon-Lease, cujos habitantes eram (e são) cristãos, enquanto que os muçulmanos, em geral, conseguiram manter as suas aldeias intactas. Uma configuração sociogeográfica idêntica nunca se concretizou no Norte

das Molucas onde os portugueses concentraram o seu comércio, armada e política. O porquê disto acontecer em Ambon-Lease constitui o tópico deste documento.

[Autor: Richard Z. Leirissa, pp. 53-63]

As Cartas da China de S. Francisco Xavier (1552)

Este estudo publica as últimas oito cartas escritas por S. Francisco Xavier na ilha de Sanchoão entre 21 de Outubro e 13 de Novembro de 1552, antes da sua doença e falecimento. São documentos de excepcional importância que perspectivam o difícil projecto xaveriano de entrar clandestinamente na China para iniciar a sua evangelização cristã. Ao mesmo tempo, as cartas preocupam-se com vários problemas e temas da circulação dos jesuítas nos enclaves coloniais portugueses na Ásia, destacando ainda a conflitualidade política que, nos meses antecedendo a partida de Francisco Xavier para a ilha do sul da China, opuseram duramente o jesuíta ao poderoso capitão do mar de Malaca, D. Álvaro de Ataíde da Gama. [Autor: Ivo Carneiro de Sousa, pp. 64-79]

Manuel Teixeira, a Historiografia sobre S. Francisco Xavier e o Tema da Chegada do Seu Corpo a Goa

O estudo da chegada do corpo de S. Francisco Xavier a Goa em 16 de Março de 1554, o qual havia sido trazido na véspera por uma delegação de jesuítas dirigida por Belchior Nunes Barreto, acompanhada pelo leigo Fernão Mendes Pinto, levou-nos à abordagem do conjunto da antiga historiografia portuguesa consagrada à “santa memória” do padre-mestre Francisco Xavier, com realce para a *Vida do bem-aventurado padre Francisco Xavier*, escrita em 1579 pelo jesuíta Manuel Teixeira. Esta obra constitui a primeira biografia do santo, tendo o seu autor estado presente no acontecimento acima mencionado. Tal trabalho, que permanece praticamente desconhecido, deve ser valorizado,

RESUMOS

tanto mais que influenciou, entre outros, os dois cronistas portugueses da Companhia de Jesus que mais se destacaram como biógrafos/hagiógrafos de S. Francisco Xavier: João de Lucena e Sebastião Gonçalves, cujas obras datam respectivamente de 1600 e 1614. Manuel Teixeira revelou-se um autor bem documentado na sua arrebatadora narrativa edificante que exalta a dimensão religiosa e humana de S. Francisco Xavier, mas queremos também salientar que pouco antes do seu livro ter sido escrito já Fernão Mendes Pinto dera na *Peregrinação* contributos importantes para a divulgação de histórias daquele que foi um dos “heróis” imortalizados na sua genial criação, a qual teve largo impacto desde que foi descoberta pelos jesuítas ainda antes de ser impressa em 1614. As questões que os trabalhos historiográficos aqui referenciados colocam são passadas em revista, aproveitando-se o ensejo para equacionar algumas questões relativas à iconografia xaveriana.

[Autor: José Manuel Garcia, pp. 80-99]

Entre a Hagiografia e a Crónica. *A História da Vida do Padre Francisco de Xavier de João de Lucena*

Uma das mais importantes obras hagiográficas e cronísticas sobre S. Francisco Xavier deve-se a João de Lucena, publicando em 1600 a *História da Vida do Padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais Religiosos da Companhia de Iesu*. Este estudo procura investigar a vida e esta obra monumental de João de Lucena, destacando as suas fontes, contexto histórico e principais estratégias hagiográficas, largamente centradas na celebração do projecto xavieriano de conversão católica do império chinês.

[Autor: Jorge Gonçalves Guimarães, pp. 100-112]

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

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

[Autor: José Madeira, pp. 113-123]

Entre Xavier e Valignano. *A Missão do Padre António Vaz*

Português natural de Leiria, António Vaz entrou na Companhia de Jesus em Goa, em 1548. Foi o padre-mestre Francisco Xavier quem lhe deu grande apoio em momento de grave vacilação. Recebeu então o sacerdócio em 1551. Parte depois para Ormuz e regressa três anos mais tarde, para ingressar na missão das Molucas. Aqui veio a ter um desentendimento com o seu companheiro, Pe. Afonso de Castro, que o expulsou da família de Santo Inácio. Contudo, o Pe. Vaz conseguiu a amizade do capitão português, Duarte d'Eça, e do povo de Ternate, e durante três anos (1556-58) substituiu o vigário recentemente falecido. Por outra parte, com grande diplomacia, Vaz conseguiu cristianizar e baptizar o rei de Bachão, os seus familiares e muita gente do povo. Tendo, entretanto, regressado à Índia, em 1559 veio a ser readmitido na Companhia de Jesus. Foi então missionar para Damão e em 1573 chega a Macau. Aqui preside à missão dos Jesuítas e dirige a primeira escola, criada pelo visitador Gonçalo Álvares. Após visitar Cantão durante várias semanas, Vaz regressa à Índia, em 1575.

É enviado então para dirigir as missões de Bengala e de S. Tomé de Meliapor. Veio a falecer por volta de 1600, em Goa, contando 50 anos de fecundo apostolado.

[Autor: António Rodrigues Baptista, pp. 124-133]

Kirishitan Bunko: *Alessandro Valignano e a Imprensa Cristã do Japão*

Embora os jesuítas da missão japonesa desde cedo utilizassem diversas estratégias textuais no trabalho missionário, a primeira visita de Alessandro Valignano ao Japão (1579-1582) foi essencial para a definição de uma política missionária mais adequada às realidades nipónicas. Depois da partida do visitador, as práticas adaptacionistas, sobretudo no domínio do estudo da língua e da cultura japonesas, começam a tornar-se dominantes, e mesmo institucionais, entre os jesuítas que desenvolviam actividades no arquipélago nipónico. Uma das componentes mais interessantes da estratégia jesuíta no Japão foi a produção de obras em língua japonesa, muitas das quais seriam impressas por intermédio de um parque tipográfico importado da Europa, precisamente a instâncias de Valignano.

[Autor: Rui Manuel Loureiro, pp. 134-153]

Terra, Costumes e Ritos Chineses segundo a *Historia del Principio y Progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales* de Alessandro Valignano

A *Iª Parte de la Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales* (1583) do padre Alessandro Valignano, S. J. caracteriza-se por ter sido uma das primeiras crónicas sobre as Missões jesuítas no Oriente. O respectivo manuscrito foi enviado para a Europa logo no ano seguinte, tendo permanecido inédito até 1944. O texto está centrado no relato dos acontecimentos referentes ao período de administração de S. Francisco Xavier (1542-1552), mas inclui também uma

descrição circunstanciada sobre as realidades materiais, humanas, políticas e religiosas da China. Neste artigo, dissecamos a complexa construção intertextual deste autêntico tratado geo-antropológico sobre a China composto por Valignano, identificando as principais fontes ocidentais e chinesas nas quais o autor se apoiou. Simultaneamente, tratamos de relacionar o contexto específico que esteve na gênese deste escrito com a nova estratégia jesuíta para a China traçada pelo próprio Valignano a partir de 1578 e consumada com a chegada a Macau de Michele Ruggieri (1579) e Matteo Ricci (1582). [Autor: Francisco Roque de Oliveira, pp. 154-170]

A *Apologia* de Valignano e a Defesa do Padroado e dos Direitos da Coroa Portuguesa na Ásia Oriental

A *Apologia*, escrita por Valignano entre 1597 e 1598, como documento de polémica entre jesuítas e franciscanos, é revelador dos argumentos associados aos direitos da presença das coroas ibéricas na Ásia Oriental. Segundo a argumentação franciscana, o direito à presença do Padroado castelhano no Japão, decorria da legitimidade da coroa castelhana em legislar sobre matérias religiosas, o que anulava o breve *Ex pastoralis officio* (1585) de Gregório XIII. Para Valignano, a Santa Sé nunca poderia abdicar de legislar sobre temas relativos à evangelização. A legitimidade do breve de Gregório XIII era tanto maior, na medida em que, através do exclusivo da presença jesuíta, a Igreja encontrava o modo mais adequado de se implantar em território nipónico. Deste modo, a análise do debate em torno dos direitos luso-castelhanos na Ásia Oriental, neste âmbito da rivalidade entre ordens religiosas, terá sempre que ter em consideração a sua inserção em duas concepções distintas de Igreja e de evangelização. [Autor: Pedro Lage Correia, pp. 171-188]

RESUMOS

ABSTRACTS

St. Francis Xavier and the Society of Jesus in India

This article investigates in depth the main activities and conditions of the Jesuits' initial religious work in India under the direction and inspiration of St. Francis Xavier (1506-1552). Analysing the local context from the social to the religious background at the time of the Jesuits' arrival in India, it underlines their difficulties in penetrating local cultures and societies. For this reason, the Jesuits tended to settle, above all, in the colonial enclaves of Portuguese "sovereignty" or commercial activity, thereby generating a close association between colonial and missionary power. Indeed, the activities of the Jesuits in India can only be put in perspective within the context of support from both royal patronage and the Portuguese colonial authorities in the so called *Estado da Índia*. Whenever they moved into other territories, especially those of a Hindu majority, they tended to specialise in a "top-down" missionary activity, starting with the protection, support and conversion of the territorial powers and ruling classes of the "Indian" states. At the same time, the Society of Jesus developed its own powers, which pervaded its organisation from the economic to the sacred realms. The arrival of St. Francis Xavier and the first Jesuits in India in 1542 generated a new missionary and religious dynamic that, in spite of not having substantially altered the prevailing religious structures, became a factor in the renewal of Tridentine Catholicism and a strong supporting element for the slow construction of colonial enclaves, for which the territory of Goa would become the major paradigm. [Author: Maria de Deus Beites Manso, pp. 12-33]

St. Francis Xavier in Southeast Asia. Missionary Work, Solitude and Charitable Endeavour

This paper studies the religious activities of St. Francis Xavier in Southeast Asia,

between 1545 and 1552. It aims to reconstruct the exact vocabulary used by the Jesuit for referring to his own religious activity in order to understand the cultural diversity of Southeast Asian societies. It then follows Xavier in the Portuguese colonial enclaves between Malacca and the Moluccas studying his religious, spiritual and charitable activities. Special attention is given to the connection between Jesuit evangelisation and the power of the Holy Houses of Mercy in these Asian regions. [Author: Ivo Carneiro de Sousa, pp. 34-52]

St. Francis Xavier and the Jesuits in Ambon (1546-1580)

The names of the present-day Christian villages on the islands of Ambon, Haruku, Saparua, and Nusalaut are very similar to the names of the Christian villages on the same islands mentioned here and there in the letters and reports of the Portuguese Jesuits visiting those islands during the first half of the 16th century. This is also true for the Muslim villages on those same islands, indicating that during the 300 or so intervening years of the Dutch presence in those islands, no fundamental changes occurred in the distribution between Christian and Muslim villages. This is interesting given that neighbouring Muslims from Hitu continually raided the Christian villages during the first half of the 16th century, while war fleets from Ternate constantly attacked those same villages and the Portuguese strongholds during the second half of that century. In between the conflicts, the Portuguese Jesuits succeeded in carving a socio-geographical area in the Ambon-Lease islands whose inhabitants were (and are) Christians, while the Muslims in general also succeeded in keeping their villages intact. A similar socio-geographical configuration never materialized in North Maluku where the Portuguese concentrated their trade, fleets, and politics. Why this happened

on the Ambon-Lease islands is the topic of this paper.

[Author: Richard Z. Leirissa, pp. 53-63]

St. Francis Xavier's Letters From China (1552)

This study publishes the last eight letters written by Francis Xavier on the small south Chinese island of Sanchoão between October 21 and November 13, 1552, prior to his illness and death. They stress the religious importance of his final project of reaching mainland China and starting Catholic evangelisation. At the same time, these unique documents deal with several problems and themes of the Jesuit activities in the Portuguese colonial enclaves in Asia, and highlight the political conflict faced by Xavier in Malacca given the opposition by the powerful Captain of the city, Dom Álvaro de Ataíde da Gama. [Author: Ivo Carneiro de Sousa, pp. 64-79]

Manuel Teixeira, the Historiography of St. Francis Xavier and the Arrival of his Mortal Remains in Goa

On March 16, 1554, the mortal remains of St. Francis Xavier arrived in Goa after having been brought there by a delegation of Jesuits led by Belchior Nunes Barreto, accompanied by Fernão Mendes Pinto. The study of these events led to an examination of the collection of old Portuguese historiography consecrated to the "sacred memory" of Francisco Xavier, with special attention going to the *Vida do bem-aventurado padre Francisco Xavier* [Life of the Blessed Father Francisco Xavier], written in 1579 by the Jesuit, Manuel Teixeira. This work constitutes the saint's first biography, its author having been present at the above mentioned event. This work has remained practically unknown to the present day and should be more highly regarded, especially since it influenced the two Portuguese Jesuit chroniclers who are distinguished as biographers/hagiographers of St. Francis

Xavier—João de Lucena and Sebastião Gonçalves—and whose works date respectively from 1600 and 1614. Manuel Teixeira is a well-documented author, exalting the religious and human dimension of St. Francis Xavier. However, a little before this book had been written, Fernão Mendes Pinto, in the work *Peregrinação* [Pilgrimage] had already made an important contribution to the dissemination of the history of a person who was immortalized as one of the “heroes” of his brilliant creation. The work had widespread impact after having been discovered by the Jesuits before it was printed in 1614. The questions arising from the historiographic works are reviewed, and some matters relating to the iconography of St. Francis Xavier examined.

[Author: José Manuel Garcia, pp. 80-99]

Twixt Hagiography and Chronicle: The *História da Vida do Padre Francisco de Xavier* by João de Lucena

The hagiographic chronicle *História da Vida do Padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais Religiosos da Companhia de Iesu* is one of the most important works about St. Francis Xavier, written by João de Lucena and published in 1600. This study looks at his life and his monumental work, pointing out his sources, historical context and main hagiographic strategies, widely centred on the celebration of Xavier's project for the conversion of the Chinese Empire to Catholicism.

[Author: Jorge Gonçalves Guimarães, pp. 100-112]

The Hagiographic Construct of St. Francis Xavier and the Portuguese Missionary Ideology in Asia

This study cross references two works and two authors who are pivotal to the contemporary reconstruction of both the history/historiography of the Portuguese missions in Asia as well as a missionary project in the service of Portuguese colonial movement. Father António da Silva Rego and Father

António Lourenço Farinha compiled documentation, disseminated studies, distinguished themselves in polemics and produced some of the most respected titles on the history of Portuguese oriental missions. To Silva Rego we owe some of the most important works that have structured the theoretical basis for missionary activity and which have shaped the contemporary colonial missionary ideology. To Lourenço Farinha, we owe a discerning study of the greatest hero and first patron of Portuguese missionary activity in Asia: St. Francis Xavier (1506-1552).

[Author: José Madeira, pp. 113-123]

Between Xavier and Valignano. The Mission of Father António Vaz

António Vaz, Portuguese born in Leiria, entered the Society of Jesus in Goa, in 1548. He received support from Master Francis Xavier when he vacillated in his vocation, being ordained in 1551. He subsequently left for Ormuz and returned three years later to enter the mission in Malacca. Here a misunderstanding arose between him and his companion, Father Afonso de Castro, who expelled him from the family of St Ignatius. However, Father Vaz won the friendship of the Portuguese Governor (Duarte d'Eça) and of the people of Ternate and for three years (1556-58) he substituted the recently deceased vicar. Meanwhile, with great diplomacy, Vaz managed to convert and baptise the king of Bachan, with his relatives and a large number of his people. Having returned to India in 1559, he was readmitted into the Society of Jesus. He then went on missionary work in Damao, and in 1573 arrived in Macao. Here he presided over the Jesuit mission and directed the first school, created by the Visitor Gonçalo Álvares. After visiting Canton for various weeks, Vaz returned to India in 1575. He was sent to conduct the missions to Bengal and St. Thomas of Mylapore. He died in Goa about 1600, after fifty years of fertile apostleship.

[Author: António Rodrigues Baptista, pp. 124-133]

***Kirishitan Bunko:* Alessandro Valignano and the Christian Press in Japan**

Although the Jesuits of the Japanese mission used various strategic texts in their missionary work from an early stage, the first visit by Alessandro Valignano to Japan (1579-1582) was essential for the definition of a missionary policy better adapted to the realities of Japan. After the departure of the Visitor, practical adaptation, above all in the domain of language study and of the Japanese culture, began to become dominant, and even institutional among the Jesuits involved in activities in the Japanese archipelago. One of the most interesting components in the Jesuit strategy in Japan was the production of works in the Japanese language, many of which were printed on a press imported from Europe, at the instigation of Valignano.

[Author: Rui Manuel Loureiro, pp. 134-153]

Chinese Land, Habits and Rites According to the *Historia del Principio y Progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales* by Alessandro Valignano

The first part of the *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales* (1583) by Fr. Alessandro Valignano S. J. was one of the first chronicles about the Jesuit Missions in the East to be written. The manuscript was sent to Europe in the following year, and was kept unpublished until 1944. The text reports extensively the events related with St. Francis Xavier's regime (1542-1552), but it also includes a detailed description of Chinese social, human, political, and religious realities. In this article we examine the intricate intertextual structure of this truly geo-anthropological treaty about China, aiming to recognize the main sources used by Valignano, both Western and Chinese. The specific context underlining the production of this text with the new Jesuit strategy for China conceived by Valignano himself after 1578 and implemented by Michele

RESUMOS

Ruggieri and Matteo Ricci after their arrival in Macao in 1579 and 1582, respectively is also discussed.
[Author: Francisco Roque de Oliveira, pp. 154-170]

The *Apologia* of Valignano, the Defence of the *Padroado* and the Rights of the Portuguese Crown in East Asia

The *Apologia*, written by Valignano between 1597 and 1598, documenting the confrontation between Jesuits and Franciscans, develops some arguments associated with the rights of the Iberian crowns in East Asia. According to the Franciscan argument, the right to the Castilian *Padroado* in Japan stemmed from the legitimacy of the Castilian Crown in legislating on religious matters, which ran counter to the papal breve *Ex pastoralis officio* (1585) of Gregory XIII. For Valignano, the Holy See could never abdicate the right to legislate on evangelical issues. The legitimacy of the papal letter of Gregory XIII was much broader, insofar as the Church found the most adequate way of establishing itself in Japan through the exclusive Jesuit presence. In this way, the analysis of the debate over Portuguese-Castilian rights in East Asia, in the context of rivalry between religious orders, will always have to take into consideration two different concepts of the Church and evangelisation.
[Author: Pedro Lage Correia, pp. 171-188]