



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 algumas 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 insulas 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 peçadas 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 engravados plurissecularmente 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 fe”*. Esta actividade de “conversão” consistia concretamente, nas palavras rigorosas de Xavier, em *“plantar a fe 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 *“confissões, 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 necesarias 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 tuvieran letras y talento para ser de la Compañía, sobrarles ha el saber y talento para estas partes, si tuvieran 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. Começamos 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 portugueses 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 territórios:

“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 espitolografia 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 “traíçoeiras” 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 eurocêtricos 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 meticulosa 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 representava-se marcada pela relaxação social, encontrando-se a “cultura” e “moral” cristãs sumidas entre as outras culturas maioritárias, dominando as usuras, os comércios 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 gentilidade e pelo pecado. Frequentemente, esta excessiva pluralidade de cores culturais e de comportamentos sociais que se encravavam 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 quise 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 constituíam 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, órfãos 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 perseveraram 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 órfãos quanto os mil pardaús 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 restituições, 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:

“levereis 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 praticareis 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 aproveitar”⁷⁰.

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 Jesús/ 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 Descobrimentos 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 professos*”.
- 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 Descobrimentos 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 Varetta, 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 Xaviriana*, 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 & Livrários, 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.