

cultura

O PROBLEMA DO OUTRO NO “DIÁLOGO SOBRE A MISSÃO DOS EMBAIXADORES JAPONESSES À CÚRIA ROMANA”

*Manuel Afonso Costa **

SUMÁRIO

- I — Enquadramento histórico do conteúdo da obra.
- II — Contextualização ideológica do texto.
- III — A problemática do olhar: olhar para fora, olhar para dentro.
Alteridade e mesmidade.
- IV — Curta reflexão sobre o encontro ou diálogo de culturas.

I

O conteúdo da obra em consideração é a viagem de quatro jovens japoneses à Europa. Dois¹ dos jovens são legados de três daimios da ilha de Qiuxu, que entretanto haviam estabelecido relações bastante amistosas com os mercadores portugueses e os missionários da «Companhia de Jesus».

Convém saber que os quatro jovens japoneses acompanhados por dois outros jovens, assim como pelos padres Diogo de Mesquita e Ales-sandro Valignano, saíram do Japão em 1583 e chegaram a Lisboa apenas em 1584. Quando Nobunaga morre, ainda a embaixada não abandonou Macau, embora, provavelmente, a notícia só tenha sido conhecida pelos embaixadores e seus acompanhantes em Goa, ou pelo menos depois da saída de Macau.

A embaixada foi recebida pelo Papa Gregório XIII em 1585 e o regresso começou em Lisboa em 1586, com a chegada ao Japão a ocorrer em 1590. Deve aqui recordar-se que o padre Valignano, que saiu do Japão com a embaixada, abandonou-a em Goa e só voltou a juntar-se a ela na mesma cidade, quando, no regresso, a comitiva aí estacionou de

* Docente da Faculdade de Direito da Universidade de Macau.

¹ Alguns autores consideram que apenas dois dos jovens são embaixadores e todos os outros são acompanhantes. Outros autores consideram que os embaixadores são de facto quatro. A questão é no entanto irrelevante no quadro deste texto.

novo. Portanto o padre Alessandro Valignano, que todos os estudiosos reconhecem como tendo sido o mentor ideológico do empreendimento, está com os embaixadores no princípio e no fim da viagem. Penso que a sua retenção em Goa, que aliás corresponde à sua passagem de «Visitador da Companhia de Jesus» para «Provincial» da mesma companhia, não será alheia ao facto e à notícia da morte de Nobunaga.²

Havia aproximadamente quarenta anos que os portugueses tinham chegado às paragens onde se organizou a embaixada, precisamente a ilha de Qiuxu situada no extremo sudoeste do arquipélago. Concreta-mente os portugueses chegaram a Tanegashima, que pertencia ao daimio de Satsuma, em 1543.

Duas grandes famílias dominavam a ilha por essa época: os «Shimazu» e os «Otomo». Os primeiros possuíam o senhorio de Satsuma, os segundos o senhorio de Bungo. É curioso que embora os portugueses tivessem chegado a Tanagashima, que pertencia ao daimio de Satsuma, dentro de algum tempo tenham muito melhores relações com os senhores de Bungo. O que terá acontecido para que os Otomo tenham suplantado os Shimazu na criação de relações cordiais e estáveis com os mercadores portugueses e com os missionários? Será que a conversão do rei de Bungo, Francisco Otomo, aliás Yochichiga Otomo, terá sido o culminar de um processo de aproximação entre a família Otomo e os missionários, na perspectiva de fixar no seu território, e sobretudo nos seus portos, os mercadores portugueses? Parece pelo menos indiscutível a estreita convergência de interesses estratégicos entre mercadores e missionários e mesmo uma espécie de aliança natural. Muito provavelmente o «Rei» de Bungo tê-lo-á compreendido mais rapidamente e melhor que os «Shimazu». O «Rei» de Bungo terá percebido algo de estrutural e no entanto simples: que atrair mercadores aos seus portos incluía como moeda de troca abrir o território à acção dos padres. Claro que isso acontece apenas a partir de 1549 com a chegada de S. Francisco Xavier³.

² Em Goa Alessandro Valignano é substituído pelo padre Nuno Rodrigues, reitor do colégio de Goa da Companhia de Jesus. Deve ter-se em conta que a morte de Nobunaga pode ter sido recebida como um poderoso contratempo já que a sua atitude para com os missionários era bastante positiva e qualquer mudança poderia ser (sempre) para pior como de resto veio a acontecer.

³ A presença permanente de missionários no Japão alterou a situação: a partir de então os comerciantes passaram a dirigir-se preferencialmente às cidades em que estivessem religiosos. Este facto influenciou de forma diferente os mercadores portugueses e os governantes japoneses:

— Os negociantes passaram a ter um apoio logístico da maior importância; permanecendo no país, os religiosos podiam facilitar a acção dos comerciantes, pois estavam a par da conjuntura política de cada momento. Isto era precioso na medida em que a instabilidade que se vivia no país provocava, por vezes muito rapidamente, alterações significativas na estratégia que mantinha em equilíbrio precário as relações entre os diferentes daimios e entre estes e os seus vassalos. Passava a haver assim uma dependência mútua entre comerciantes e missionários

Um facto é certo e sintomático, e prende-se aliás com a obra que temos em mão: um dos embaixadores, Maneio Ito, era sobrinho de Yochichiga Otomo, ou seja D. Francisco, daimio de Bungo; e o outro embaixador é Miguel Chingiva, sobrinho de Sumitada Omura, ou seja D. Bartolomeu, daimio de Omura. Os senhores de Satsuma só teriam que queixar-se de si próprios (maneira de dizer), já que o destino até privilegiou os seus territórios: foi também aí que S. Francisco Xavier aportou, já que Kagoshima é nem mais nem menos que a capital do senhorio de Satsuma, e daí sairá um dos primeiros convertidos ao cristianismo, de seu nome Anjirô, entretanto baptizado Paulo de Santa Fé.

A esta conjuntura favorável veio juntar-se, na época que nos interessa, uma nova estratégia de missionação no Japão, que implicava, numa perspectiva de total reciprocidade, que os europeus passassem a dar uma maior importância às coisas japonesas (que as obras de Valignano demonstram) e ainda que a Europa fosse dada a conhecer de modo mais sistemático aos japoneses. A razão de ser da embaixada está, em meu

que se acentuaria a partir da década de 1560-70 e que se tornaria num dos traços característicos da presença portuguesa no território nipónico.

— Os senhores feudais viram-se na contingência de terem que autorizar a divulgação do Cristianismo nos seus territórios, para não perderem o chorudo negócio revitalizado em 1543. Este facto levou a que os Portugueses conhecessem destinos diferentes em Satsuma e Bungo. No primeiro os religiosos não se fixaram e os navios carregados de seda chinesa deixaram de navegar para os seus portos: em 1556 Shimazu Takahisa (1514-1571) tentou alterar a situação pedindo que lhe enviassem missionários, mas já era tarde. Otomo Yoshishige (1530-1587), daimio de Bungo desde o assassinio de seu pai em 1550 é o exemplo oposto: franco apoiante dos Portugueses, autorizou sempre a actividade missionária e seria mesmo tocado pela Mensagem do Evangelho vindo a ser baptizado mais tarde, a 28 de Agosto de 1578, tomando o nome de D. Francisco de Bungo.

Nestes primeiros anos destacou-se ainda um outro daimio, Matsuura Takanobu (1529-1599), senhor de Hirado. Situado na costa ocidental de Quiuxu. Hirado oferecia melhores condições aos Portugueses do que Bungo (localizado na fachada oriental) e começou a ser frequentado em 1550. Inicialmente Matsuura recebeu cordialmente os missionários, permitiu a sua actuação e chegou mesmo a insinuar que desejava aderir ao Cristianismo. Começou, pois, por oferecer condições semelhantes às que os *namban* recebiam no feudo dos Otomo. No entanto o daimio de Hirado não estava verdadeiramente interessado na religião cristã, pelo que em 1558 resolveu apostar apenas na melhor localização do seu porto e proibiu a actividade dos evangelizadores. Esta jogada foi bem sucedida pois os negociantes de Macau continuaram a demandar o seu território. Desfazia-se, assim, momentaneamente o binómio mercador/missionário, mas quando em 1562 Omura Sumitada (1533-1587), um outro daimio da costa ocidental de Quiuxu, ofereceu os seus portos não só aos comerciantes mas também aos religiosos, logo aquele binómio se refez e as embarcações lusas deixaram de se dirigir para Hirado. Ao afrontar os Jesuítas, Matsuura fez com que estes procurassem um novo protector, e acabou assim por perder o comércio com os Portugueses. (cf. **Costa**, João Paulo A. Oliveira e; A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses, Instituto Cultural de Macau e Instituto Histórico de Além-Mar, Macau, 1995.

entender, nesta mudança de estratégia da Companhia de Jesus e por isso não pode deixar de estar associada ao nome de Alessandro Valignano.

Como se sabe, após a morte de Nobunaga e com a ascensão ao poder de Toyotomi Hideyoshi, a situação alterou-se substancialmente e de modo talvez demasiado rápido. Alessandro Valignano acaba por aparecer, assim, no Japão, no período final do estado de graça de mercadores e missionários, ou se quisermos, numa viragem de conjuntura que a curto prazo se transformou mesmo no fechamento estrutural de um ciclo de longa duração. Em boa verdade durou um século, aproximadamente, a presença regular do Ocidente no Japão feudal. O mais importante jogou-se entre meados do século XVI e meados do século XVII.

A Companhia de Jesus não estaria preparada para esta alteração súbita. Mesmo assim, quando a embaixada regressa ao Japão no fim do século XVI e alguns anos depois de Hideyoshi ter decidido, por decreto, proibir a missionação em território japonês⁴ (1587), esforços diplomáticos de Valignano e do vice-Rei de Goa são ainda coroados de êxito, já que a embaixada acabou por ser recebida por Hideyoshi.

II

O texto, ou seja o diálogo, além das duas personagens já citadas, os embaixadores Maneio e Miguel, inclui mais quatro jovens japoneses. Antes de mais, os outros dois jovens que integraram a comitiva, a saber, Martinho Fara e Julian Nacaura, ambos ao que parece parentes próximos de Sumitada Omura, e finalmente dois outros jovens amigos dos embaixadores, Lino e Leão, respectivamente irmãos do «príncipe» de Omura e do «príncipe» de Arima. Enfim visivelmente todos muito próximos, o que nos permite situar a trama social desta embaixada em torno de três famílias: Bungo, Omura e Arima.

O texto é o resultado de três subtextos:

- As notas compiladas pelos embaixadores e seus acompanhantes;
- As sugestões e directivas de Valignano e;
- O texto propriamente dito de Duarte Sande.

Pessoalmente penso que, aparte algumas linhas de força temáticas sugeridas por Valignano e os aspectos factuais da viagem e dos contactos realizados na Europa, que Sande não podia conhecer, a componente mais substancial do texto é totalmente da responsabilidade do padre português da Companhia de Jesus. Parece-me por isso completamente

⁴ A esta alteração de comportamento por parte das autoridades japonesas não terá sido estranho o facto de o proselitismo cristão ter introduzido coordenadas de conflitualidade num quadro religioso até aí marcado pela tolerância entre as várias religiões (xintoístas, budistas e confucianos). É por exemplo conhecido que Yochichiga (Francisco) de Bungo e seu filho Yoshimune ordenaram a um comandante das suas tropas, também ele convertido ao cristianismo, a destruição de templos xintoístas e budistas.

descabida a insinuação de Daniel Bartoli, de que o autor da obra teria sido o próprio Valignano. Para esse efeito remeto para o prefácio, da autoria de Américo da Costa Ramalho, que me parece argumentar de modo irrefutável, sobretudo se tivermos em conta que, conhecedor profundo da cultura portuguesa do século XVI, Américo da Costa Ramalho vai ao ponto, no seu argumento, de reconhecer no texto a presença de alguns humanistas portugueses.

«(...) Com efeito, numerosas vezes ele (Duarte Sande) recorre aos exemplos da História de Portugal, para documentar aspectos da vida europeia, (...) Provas desse lusitanismo: o elogio constante de Portugal, dos seus marinheiros, dos seus soldados; (...) Episódios dos reinados de D. Afonso V, D. João II, D. Manuel, D. João III e D. Sebastião. (...) **Por vezes, é possível entrever certas fontes, como Garcia de Resende ou Damião de Góis, em português, ou os livros, em latim, de D. Jerónimo Osório e de André de Resende. No caso deste último humanista, em prosa e em verso**»⁵

O texto, que bem podia ser uma narrativa e não ter assim a forma de diálogo, sobretudo se tivermos em conta o excessivo peso da fala de Miguel, (que não é outro, em minha opinião, senão o próprio padre Duarte Sande), dá conta de duas contradições. São contradições determinantes que condicionam a obra, quer do ponto de vista do conteúdo, quer do ponto de vista da forma.

a. Sande pretendeu que a sua obra fosse uma propaganda da Europa junto dos japoneses e ao mesmo tempo uma chamada de atenção dos europeus para os problemas do Japão. Para esse efeito o autor socorre--se de um estratagema simples: os jovens que ficaram no Japão estimulam os embaixadores no sentido de que estes contem tudo o que viram e ouviram na sua viagem e estadia na Europa, e os embaixadores, assim pressionados, aproveitam para, em todas as narrativas sobre a Europa e sobre as múltiplas personalidades que visitaram, estabelecer parâmetros de comparação com a realidade japonesa. O problema, em minha opinião, é que o fazem sempre numa perspectiva de sobrevalorização de tudo o que encontraram na Europa, à custa de um exagerado desprimor por tudo o que haviam deixado no Japão. O problema a que me refiro tem que ver com a verosimilhança do diálogo. Por muito cristianizados que estivessem os jovens embaixadores, custa a crer que se desfizessem de modo tão completo da sua cultura. E não se deve esquecer que teriam entre quatorze e dezasseis anos quando chegaram a Portugal. Não vou alongar-me sobre isso, mas só uma certa maturidade intelectual, que chega com a idade, permite um distanciamento tão crítico relativamente ao que, na circunstância, não era mais do que o 'berço'.

Só a natureza dissimulada do texto onde se pretende que passem por ser opiniões dos jovens embaixadores aquilo que, dum ponto de vista pragmático, convém aos padres da Companhia de Jesus e no limite

⁵ Cf. Américo da Costa Ramalho, prefácio da obra, pp 14 e 15.

aos interesses europeus na região, poderia ter levado ao recurso à estrutura de diálogo, para a qual o padre Sande não estava suficientemente preparado. Não me parece, portanto, que a razão seja exclusivamente estilística, como afirma Américo da Costa Ramalho. O recurso ao diálogo foi uma dificuldade acrescida para o padre da companhia de Jesus. O autor não está muito à vontade dentro do estilo. Este tipo de técnica deveria implicar uma participação mais dinâmica das personagens, o que não acontece. Vê-se que, de facto, o autor domina mal os recursos estilísticos da narrativa dramática. O diálogo acaba por ser assim um monólogo de Miguel, ou seja do padre Sande. Esta contradição, entre as intenções pragmáticas da obra e a liberdade narrativa do autor, evidencia as costuras do texto; ora este deixar ver as costuras expõe também, e de modo a meu ver evidente, os objectivos, e sabe-se como o excesso de visibilidade dos objectivos de um texto, que se pretende dissimulado, lhe retira grande parte da sua eficácia. O resto é resultado da inépcia do autor. Se eu tivesse dúvidas do que venho insinuando e que foi a intuição imediata que tive na primeira leitura da obra, o padre Valignano encarregar-se-ia de dissipá-las ao afirmar:

«(...) Portanto, persuadi-vos de que não é um estrangeiro que ides ouvir mas os vossos próprios que, não podendo falar com toda a gente e informá-la das coisas de Europa, por meio deste diálogo comunicam graciosamente a toda a nação japonesa quanto aprenderam em toda esta viagem»⁶.

Tudo aparece claro de súbito, até mesmo, parece-me, os reais objectivos da embaixada, que de resto o padre Sande mais ingenuamente não deixa de salientar:

«(...) Sabemos, muito reverendo pai em Cristo, que a embaixada famosa do Japão foi planeada, não sem grandes esperanças de colher frutos cada vez maiores, de dia para dia, do campo japonês»⁷.

Se, mesmo assim, ainda houvesse dúvidas sobre os objectivos da embaixada e desta obra, elas dissipar-se-iam completamente na página 241, quando Miguel, ou seja, Duarte Sande diz: *«(...) dado que os homens cristãos tanto se estimam uns aos outros, não podia descobrir-se melhor remédio para conservar o Japão em paz e tranquilidade, do que se todos abraçassem a religião cristã. Ligados por este nexa, na verdade, todos os japoneses, tanto príncipes como inferiores, não discutiriam nem de pegar em armas e derramar sangue, nem de mudar a lealdade dada aos reis, nem, finalmente, de provocarem qualquer perturbação, e todas as suas cogitações tenderiam para conservar e aumentar a tranquilidade da pátria».*

Afinal os objectivos até nem são só religiosos, o proselitismo é também de natureza política e social. Em boa verdade o Japão devia importar todo o modo de vida da Europa:

⁶ No texto de apresentação do livro.

⁷ Ibidem. Todas as considerações que venho fazendo podem ser cotejadas no livro entre a página 9 e a página 21.

costumes, cultura, instituições etc. Logo no princípio do diálogo é feita uma apologia cerrada do vestuário europeu relativamente ao vestuário japonês, o que faz Lino dizer a Miguel, numa das poucas vezes em que Duarte Sande explora as possibilidades dinâmicas e contrastivas do 'diálogo': «Já me parece que preferes o vestuário europeu ao nosso»⁸. Ao longo do livro a promoção da Europa não se detém nem perante a caricatura nem mesmo a mentira, que num homem culto só pode ser deliberada. Claro, já me esquecia que para este efeito não é Duarte Sande que fala, mas Miguel e em Miguel as imprecisões e a ignorância da verdadeira realidade da Europa não são condenáveis. Eu poderia, mes-mo assim, dizer que Duarte Sande, ao traçar um quadro idílico da Europa do século XVI, se esqueceu de todas as catástrofes que a Europa sofreu precisamente neste século: guerras religiosas (a noite de S. Valentim é apenas paradigmática), repressões de movimentos populares de carácter milenarista (os anabaptistas), a «revolução dos preços», com con-sequências dramáticas sobretudo para os assalariados urbanos, que por isso mesmo desencadearam revoltas, nalguns casos sangrentas; a exploração e extermínio das culturas ameríndias e a escravatura, que desencadearam a profunda revolta cristã de Bartolomeu de Las Casas, etc. Isto não passa de uma pequena amostra. O que o século XVI foi aparece bem retratado, para o bem e para o mal, no genial romance de Yourcenar: «A obra ao negro».

b. O tradutor da obra do latim para o português actual, o professor da Universidade de Coimbra Américo da Costa Ramalho, salienta bem uma outra contradição da obra de Duarte Sande, que ele, no entanto, considera uma contingência da natureza apologética do texto, a saber: a excessiva centração sobre aspectos demasiado materiais da vida europeia. Para mim é, no entanto, uma contradição evidente e, no plano ideológico, a mais grave. O que eu quero dizer é que não é fácil negociar, na economia de um texto como este, dois mundos que são em si contraditórios: por um lado, o mundo da missionação e portanto da divulgação de valores centrais do cristianismo como a humildade e o desinteresse; por outro lado, um outro mundo feito de grandeza, opulência e poder. E o mais grave é que o diálogo nem sequer separa muito bem, neste plano, a sociedade laica e a sociedade religiosa. Américo da Costa Ramalho sintetiza o seu pensamento assim:

«(...) Só esta visão pragmática do mundo justifica o final do Colóquio XV, onde a grandeza dos prelados da Igreja, o seu prestígio, o seu poder e influência são medidos pelos bens deste mundo, e se garante que eles não vivem menos sumptuosamente que reis, príncipes e demais hierarquia aristocrática. Se esta maneira de ver hoje nos choca, é preciso não esquecer que, além de representar um aspecto da

⁸ Sande, Duarte; Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à Cúria Romana, pág. 53. CTMCDP e Fundação Oriente, Macau 1997.

mentalidade do tempo, aqui figura para japonês ler e ouvir». (sublinha-do meu, pág. 13).

Este «*aqui figura para japonês ler e ouvir*», garante-nos que também aí o texto é ideologicamente resultante do par Valignano/Sande e, de facto, neste capítulo, não tem rigorosamente nada a ver com os jovens embaixadores. Américo da Costa Ramalho viu o mesmo que eu, só que não o disse de modo tão explícito.

Quais eram no fundo os objectivos da obra, que depois foi vertida do latim para o japonês e serviu de manual de latim e de divulgação das virtudes cristãs, assim como de guia para a história social e política da Europa? Os objectivos eram e foram à partida, desde a organização da embaixada, propor aos japoneses uma imagem de grandeza da Europa e da cristandade, que pudesse dissipar a imagem de penúria, e por vezes de indigência, que davam os padres da Companhia de Jesus. Acontece simplesmente que é muito difícil gerir este objectivo em concordância com o outro que referimos acima, ou seja, é mesmo de todo impossível coordenar em termos de imagem, na economia de um texto que se quer doutrinal e apologético, dois valores em absoluto contraditórios: humildade e opulência. Esta contradição aparece, com particular evidência, ao longo dos colóquios 22, 23 e 24. Poderia citar alguns trechos destes colóquios, mas aconselho antes a sua leitura integral, talvez que o leitor sinta, tal como eu senti, o choque de ver um autor, padre da Companhia de Jesus a dada altura dizer, através da fala de Miguel Chingiva:

«(...) Mas verdadeiramente o que de modo inusitado e mais que humano comoveu profundamente os nossos espíritos e os moveu a extraordinária piedade foi a inexplicável majestade do Sumo Pontífice, sentado no seu augustíssimo trono, exprimindo ao vivo o Cristo que enche os céus com o seu supremo poder, e finalmente movendo as nossas almas a amar inteiramente o divino e a desprezar o terreno e o humano»⁹. Isto, quando todo o colóquio prepara este texto na perspectiva de que por majestade só se pode entender magnificência, luxo, opulência e poder.

III

De que olhar se trata quando lemos este diálogo.

a. O olhar da Ásia sobre a Europa? Não certamente, porque o texto pertence pouco aos jovens japoneses que compunham a embaixada. O que lhes pertence é essencialmente factual e anedótico. Não é esse olhar descritivo que nos interessa. Através dele o outro é passível de curiosidade mas ainda não de reflexão.

b. O olhar da Europa sobre a Ásia? Tão pouco, porque as poucas referências sobre o Japão estão no texto ao serviço da Europa por comparação. É alguma coisa, à falta de melhor, mas é manifestamente pouco. E

⁹ Sande, Duarte; *Ibidem*, pág. 217.

além disso não me parece credível dado que no limite é o falso olhar da Europa sobre a Ásia, uma vez que é filtrada pelos jovens, ainda que me pareça que este filtro não é verdadeiro por tudo o que já disse antes.

c. Trata-se antes de um olhar da Europa sobre si mesma, mas onde a função especular é desempenhada por uma trucagem, onde o padre Sande diz o que pensa e o que aliás convém que se saiba, usando para o efeito os embaixadores japoneses, em particular como insistentemente temos vindo a acentuar, a figura de Miguel Chingiva. Através deste truque pôde o padre reduzir e ampliar, nalguns casos mesmo faltar à verdade.

É o facto de ser este o olhar que atravessa o texto que me permite concluir que esta obra não é tanto uma obra sobre a alteridade mas sobre a mesmidade, ou dizendo melhor, ela faz-se passar por uma obra que fala do outro, quando afinal, quase nunca abandona as figuras do mesmo. Quando se fala do outro, trata-se de um terceiro, que não é nem japonês nem europeu. É verdade que aí a obra se instala nos domínios da alteridade, mas relativamente ao essencial da obra acaba por funcionar apenas como um conjunto de «fait-divers» de reduzida relevância.

d. Esta questão dos olhares falsamente cruzados levanta-me alguns problemas de julgamento. Se as palavras são dos jovens, podemos considerar que certos comentários sobre outros povos, outras culturas e outros costumes, sobretudo quando são tendenciosos e demonstram escassa abertura de espírito são parcialmente desculpáveis; mas se as palavras são do padre Sande, como me parece que são quase sempre, exigem uma crítica severa. A razão é simples: os jovens são cristãos recentes e no fundo partilham com a nova crença limitações que se prendem com a inexistência, por parte do Japão, de uma tradição cosmopolita. Já no caso de Duarte Sande, essa desculpa não pode funcionar, se atendermos a que estamos no fim do século XVI, o que significa uma larga experiência acumulada no contacto com outros povos por parte de Portugal. Essa experiência culminou, entretanto, em obras da nossa cultura humanista com laivos de um relativismo antropológico, vanguardista nalguns casos, relativamente à cultura renascentista europeia. Vanguardismo que não é alheio, voltamos a insistir, à experiência que os portugueses foram acumulando através das navegações. Não foi só nos domínios geográficos, cartográficos, astronómicos etc. que alguns portugueses abriram caminhos e alguma luz, foi também no domínio antropológico.

Vamos ver alguns exemplos em que no texto se demonstra o quanto o padre Sande está longe da cultura mais avançada do seu tempo.

Na página 43, Miguel Chingiva diz: «(...) *assim como têm a pele escura, do mesmo modo são de inteligência amolecida e de natureza inclinada aos vícios*». Ora a passagem rápida da embaixada por muitos lugares a caminho de Lisboa não podia ter dado a Miguel esta sabedoria que só um etnógrafo poderia acumular ao longo de uma larga experiência. E o padre Sande da Companhia de Jesus que assim fala. Pergunta-se, é aceitável este tipo de preconceitos? Já diremos alguma coisa sobre isso. Agora

interessa acumular mais algumas informações sobre o assunto. Assim na página 59 encontramos: (...) *Aí é que está a dificuldade, isto é, em apresentar a causa desta nova cor introduzida em qualquer raça de homens*. Há quem atribua esta causa à justiça divina e ao castigo de pecados, e afirme que, depois do dilúvio, quando Noé foi tratado com menos consideração por um dos filhos, de nome Chan, ele justamente indignado amaldiçoou o filho, e dessa maldição contra este e sua descendência resultou aquela mancha que não mais deve apagar-se «(...) *Mas que houve um castigo de qualquer género conclui-se do facto de os africanos não só serem de cor escura, mas também geralmente deface triste e torcida, e duma espécie de natureza agreste e inculta e propensa a toda a falta de humanidade e a toda a fereza. por tal forma que é crível que, por qualquer culpa de um antepassado, essa raça humana foi de certo modo alvo de uma maldição*», A estas considerações bizarras e que fizeram escola durante a Idade Média poderíamos acrescentar um variadíssimo cacharote de disparates sobre assuntos muito variados. Não resisto a referir o que o autor nos ensina acerca da pouca luz nas regiões próximas dos poios. Diz ele que quando o sol está ausente e graças à enorme quantidade de árvores, «há tais incêndios e tais fogueiras que parecem superar a luz diurna». É um exemplo entre muitos. Mais sério é no entanto o que se diz na página 61; «(...) *Podemos dizer, de um modo geral, que todos estes povos (de cor negra) não têm nem lei nem religião, uma vez que não são contidos no cumprimento do dever, nem por leis determinadas nem por determinada religião, mas à maneira dos animais que a natureza fez inclinados para a terra e obedientes ao ventre (Salústio), vivem em grande parte entregues à sua cupidez e aos seus vícios, desprovidos de toda a cultura e sensibilidade humanas. Donde com razão, disse um filósofo europeu que esta gente nasceu absolutamente para a servidão*» (Sublinhados meus). O padre Duarte Sande está assim, parece-me, muito longe de poder simbolizar a consciência europeia e cristã mais avançada relativamente aos temas citados.

Não é facilmente aceitável, no entanto, que estas posições venham de um peninsular e em particular de um português, porque muitas das questões que envolveram as relações dos povos europeus com os outros povos foram preocupações, e por isso abundantemente consideradas nos seus estudos e textos, dos autores, da escola de pensamento, da chamada «Segunda escolástica peninsular» (1520-1600). Esta escola peninsular evidenciou-se em particular no plano jurídico, o que se traduziu num renascimento e aprofundamento das teses do direito natural, sobretudo nas Universidades de Salamanca, Valladolid, Coimbra e Évora, onde pontificaram autores e professores como Francisco Vitória, Domingo de Soto e Luís de Molina e entre os portugueses Fernando Rebelo e Baptista Fragoso.¹⁰ É que a descoberta de novos mundos, associada aos empre-

¹⁰ Hespanha, António Manuel; Panorama da história institucional e jurídica de Macau, Fundação Macau, Macau 1995 pág. 31.

endimentos marítimos, trouxe à consciência mais avançada da Europa e à mais culta duas convicções convergentes, e que no fundo nunca mais foram abandonadas até aos nossos dias: o reconhecimento da profunda diversidade e variedade das culturas humanas e, ao mesmo tempo, a descoberta de uma humanidade una nos seus aspectos estruturais, que punha em causa, de uma forma inequívoca, muitos dos erros e mitos da cultura clássica e medieval sobre o assunto. Assim chegou ao fim a ideia aristotélica de que existiriam homens de entendimento e humanidade diminuídos. Em particular a cultura cristã, que é ainda claramente dominante no século XVI, reconhece esse facto, ou seja a ideia da unidade do género humano, e de uma forma solene na Bula «Sublimis Deus» de Paulo III em 1537. Continua a aceitar-se, como de resto quase até aos nossos dias, que no entanto se possam considerar e distinguir graus de civilização, como fazia o nosso João de Barros ao falar de povos «políticos» e povos «silvestres». Duarte Sande não usa no entanto esta linguagem como acabamos de ver. Foram úteis à Europa e à cristandade, que muitas vezes confundiu os interesses religiosos com os interesses políticos laicos, as ideias de povos de humanidade diminuída que legitimavam a ideia de subjugação desse povos pela força. Era o fundamentalismo de S. Agostinho que para esse efeito autorizava este tipo de posições. Ora, o movimento da escolástica peninsular, ao reivindicar S. Tomás, desautoriza este tipo de interpretação que durante muito tempo serviu para alimentar as ideias de cruzada e de guerra santa. Para S. Tomás «toda a natureza, com a ordem que contém, é um fruto da bondade de Deus»¹¹. Não posso desenvolver aqui este tipo de questões, limitar-me-ei a admitir como pertinente o quadro traçado por Villey, e no essencial corroborado por António Hespanha. Este quadro permite estabelecer uma conexão relativa entre S. Agostinho e Lutero, que terá passado pelas posições do nominalismo franciscano. Se o esquema é pertinente, pertinente se afigura que S. Tomás se tenha tornado no instrumento adequado para combater esta tendência demasiado severa no seio do cristianismo e assim no instrumento por excelência da Reforma católica, também conhecida, embora erradamente, pela designação de Contra Reforma. É que, como salienta Villey¹², Vitória inicia o seu magistério inovador na Universidade de Salamanca desde 1512, ou seja, cinco anos antes da Revolta de Lutero. Convém ter aqui em conta

¹¹ Villey, M; La formation de la pensée juridique moderne, éd. Montchrestien, Paris 1968.

¹² Ibidem, página 339. Aqui segui também Hespanha, António Manuel; Panorama da história do direito europeu, Lisboa, Macau 1994-1995. Hespanha, no entanto, acentua algumas «nuances» a ter em conta relativamente ao esquema um pouco rígido de Villey. Assim Hespanha chama a atenção de dois aspectos essenciais: Por um lado,

1. A integração, por parte da escola, de uma boa parte da contribuição cultural e filosófica do humanismo, que não colide nada, no entanto, com as considerações que venho fazendo.

o sucesso fulminante de Molina e do molinismo, que através de um optimismo, que rapidamente foi apelidado de laxismo pelo movimento jansenista e por Pascal em particular, se enquadra bem na tendência aberta pela escolástica peninsular e que a «Summa Teológica» de S. Tomás já continha e legitimava: uma certa exaltação da liberdade humana e o reconhecimento de que os méritos humanos poderiam ser relevantes na economia da salvação de cada homem. As várias «nature-zas das várias espécies harmonizam-se todas em função do Bem Supremo»¹³. Este apotegma afasta-se de modo claro das correntes mais rigoristas da igreja, que terão sempre S. Agostinho como máxima referência e em particular as suas teorias sobre a graça e a salvação. Decerto, aquilo a que Delumeau chamou a «pastoral do medo», e que ele foi ao ponto de considerar como uma das fontes para a descristianização progressiva da Europa a partir do século XVII, teria tido então uma eficácia menor se as posições da «Escola de direito peninsular» mais cedo ganhassem a relevância que justamente hoje se lhes reconhece. A verdade é que tal desconhecimento não nos escandaliza se tivermos em conta que ele se verifica para os próprios peninsulares. Duarte Sande, e é aqui que eu queria chegar, desconhece totalmente esta linha de orientação ou finge ignorar, o que vem a dar no mesmo, pois se as tivesse tido minimamente em conta não teria, sobre assuntos melindrosos, dito tantos disparates.

IV

Não posso deixar de aproveitar a oportunidade, que a reflexão sobre este texto oferece, para reflectir de facto sobre a questão do outro. Faço-o porque ela é o grande tema de reflexão na segunda metade do século XX, tanto no âmbito da filosofia como no âmbito das ciências sociais. A primeira deve este inusitado interesse à redescoberta da fenomenologia de Husserl e Heidegger, as segundas devem-no à célebre

E por outro lado,

2. O facto de alguns autores se manterem fiéis às posições voluntaristas do pensamento franciscano (Occam e Scoto), onde se realça o poder constitutivo da vontade «arbitrária» de Deus.

Neste ponto, portanto, alguns autores estariam mais próximos do pensamento pessimista de S. Agostinho que de S. Tomás. Penso, no entanto, e parece-me ser essa a própria posição de Hespanha, que não é este o pensamento de maior pregnância no âmbito da escolástica peninsular, e não é pelo menos certamente a posição de Molina a que nos referiremos. Tenho aqui em conta o facto de, contrariamente a Vitoria e De Soto que são dominicanos, Molina ser Jesuíta e pertencer assim à mesma companhia que o nosso Duarte de Sande. (Ver Hespanha, ob.cit., nota de pé de página, da página 77).

¹³ Hespanha, António Manuel, ob, cit., página 75. Este tipo de reflexão vai no sentido do reconhecimento das «causas segundas» como um instrumento conceptual que, sem colidir com o superior plano divino, atribui alguma autonomia às coisas do mundo.

comunicação de Lévi-Strauss produzida na Unesco: «Raça e História». Há entretanto uma obra filosófica que se vem tornando central e decisiva para a discussão desta questão. Trata-se da obra de Emmanuel Levinas.

Começo com três curtas citações:

1. «(...) No homem a alteridade que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade dos seres singulares»¹⁴. A alteridade é o motor da acção e do discurso. São as palavras e os actos que inauguram o 2.º nascimento do homem. O seu nascimento humano propriamente dito¹⁵.

2. «(...) O entendimento mútuo não é senão uma aparência, baseada em mal-entendidos. E na verdade são estes mal-entendidos interculturais que possibilitam a comunicação que existe»¹⁶.

3. «(...) Se é simples apropriarmo-nos da linguagem do 'outro', fácil fazê-lo falar do nosso modo. É mais delicado respeitar a parte estrangeira que ele nos impõe»¹⁷.

O que aqui se pretende dar conta é de uma inevitabilidade constitutiva (Arendt) e no entanto das dificuldades de comunicação (Hespanha) e de tradução (Ana Dias), que nos conduzem a uma situação de perplexidade e de alguma falência intelectual para o conjunto do pensamento ocidental.

Penso que o problema conduziu a sucessivos impasses porque foi transferido do seu habitat natural: o sentimento e a emotividade, para um habitat em que se sente, se não deslocado, pelo menos pouco à vontade: a razão. **O problema da alteridade é mais assunto do coração que do logos.**

O Eu julga, isto é, compreende e interpreta, sempre a partir de um lugar cultural e histórico. O Eu julga sempre em situação, quer dizer, sempre envolvido por uma teia de significações que o precedem e que ele encontra formalizadas e ainda no contexto das quais pensa e age. Em síntese, o homem nunca julga dum ponto de vista absolutamente neutro. **A neutralidade não existe, em particular em relação ao outro.**

O Eu julga o outro através das mesmas categorias através das quais se julga a si mesmo. **No limite distorcendo ou invertendo.** Por outro lado, a condição humana ocorre sempre no quadro de uma pré-compre-ensão hermenêutica, isto é, sempre numa situação de pertença existencial. **A distanciação total é impossível,** além do mais porque toda e qualquer escolha envolve valores éticos que preexistem à autonomia do sujeito. Assim, se o Círculo hermenêutico é constitutivo da condição ontológica do homem temos, que o homem aparece obrigatoriamente em todo o seu labor axiológico ao mesmo tempo livre e determinado. É

¹⁴ Arendt, Hannah; A condição humana, Forense-Universitária, Rio de Janeiro 1987. Páginas 188, 189.

¹⁵ Arendt, Hannah; Ibidem.

¹⁶ Hespanha, António Manuel; Texto policopiado, Macau 1997.

¹⁷ Dias, Ana Cristina; Texto policopiado, Macau 1997.

esta dupla injunção que em simultâneo articula ideologia e utopia. A relação com o outro não escapa ao sentido da conservação que a ideologia determina e à abertura que a utopia é relativamente à insatisfação que a ideologia gera. Até pelo que disse a relação com o outro tem que ser mais do que racionalidade.

Clifford Geertz diz a dado passo: «(...) o homem é um animal suspenso em teias de significação que ele próprio teceu»¹⁸. O que significa que Geertz desloca a problemática do círculo hermenêutico, do domínio existencial para o domínio epistémico, aplicando-o ao mundo da cultura que o autor considera semiótico. Conhecer uma cultura é, assim, descodificar os seus signos, e isso remete para o homem que é o produtor desses signos. Mas chegando aí, o que é que se encontra? O homem já rodeado e emaranhado numa teia de signos. **E daqui não se sai.**

A ultrapassagem da aporia não tem sido possível, mas isso não invalida que como ponto de partida não tenha que se ter uma opinião relativamente à natureza do homem, e aí duas alternativas se oferecem: ou a natureza humana é una e a aproximação ao outro privilegia o universalismo homogeneizador e totalizante, ou a natureza humana é plural e então valoriza-se o relativismo cultural que paradoxalmente conduz muitas vezes ao racismo. Quer dizer, a aproximação ao outro oscila entre duas estratégias que, em si, constituem também impasses e becos sem saída: uma estratégia integrativa e uma estratégia de resistência. Qualquer leitor minimamente esclarecido concluirá que as subtilezas da cultura ocidental, se não mataram ainda o encontro com o outro, conduziram-no a um estado em que se encontra moribundo. O encontro de culturas e o diálogo com o outro agonizam nas malhas de todas as complexidades e subtilezas intelectuais da cultura do ocidente: suspeitas, desconstruções, etc. Com a perda da inocência começou o caminho que conduziu à morte do encontro. Sobressai então o pragmatismo ou a diplomacia, duas formas de justamente se reconhecer a falência ontológica do diálogo. Penso, e com alguma intelectualidade ocidental,¹⁹ que o encontro de culturas regressará quando a humanidade conhecer um novo e poderoso surto de espiritualidade. Porque o encontro com o outro é ágape, fraternidade, preocupação e um tomar de conta recíproco. «(...) O Eu toma o outro à sua guarda»²⁰, sabendo que jamais se poderá apropriar dele, sabendo que jamais poderá encurtar o infinito que os separa, porque esse infinito é a transcendência do divino, e a transcendência do divino é que é a alteridade por excelência, o 'totaliter aliter'. Se Pascal dizia que o coração tem razões que a razão desconhece, então é urgente que o coração faça valer de novo os seus direitos. Só o olhar, onde a sentimentalidade se concentra como um apelo e onde o infinito se torna fenomenologia, só o olhar, dizia, dialoga com o outro.

¹⁸ Geertz, Clifford; *La interpretación de la cultura*, Gedisa, México 1991.

¹⁹ Finkielkraut, Alain; *La sagesse de l'amour*, Gallimard, Paris 1984.

²⁰ Levinas, Emmanuel; *Totalidade e infinito*, Ed 70, Lisboa 1988.

O diálogo com o outro é sentimental e afectivo e não intelectual. No limite é mesmo religioso. A aproximação ao outro releva da ideia de intencionalidade fenomenológica da consciência que «n'est pas un savoir, mais qui, dans son dynamisme même, <<afectivement>> ou <<activement>> qualifiée»²¹, constitui uma intencionalidade não teórica e que no seu conjunto é irreduzível ao conhecimento. Por outras palavras, o outro oferece a possibilidade de uma primeira intuição do sagrado, através de uma experiência que é ainda pré-filosófica e mesmo pré-racional, puramente emotiva, mas que no entanto se constitui como o lugar onde o sentido começa. O Cristianismo²² fez mais pela questão do outro que toda a tradição intelectual, ao proclamar: «amarás o teu próximo como a ti mesmo»²³ e ainda «o estrangeiro que reside convosco será tratado como um dos vossos compatriotas e amá-lo-ás como a ti mesmo»²⁴. Jesus interrogado por um doutor da lei, respondeu que a salvação estava no amor de Deus e do próximo.²⁵ A humanidade através das ciências sociais e da filosofia nunca esteve tão próxima da solução do problema da alteridade, pelo contrário: Entre universalismos que instigam à totalização e à posse e relativismos que instigam ao cepticismo e à indiferença senão mesmo como já disse à resistência, tem oscilado a inteligência, a mais culta e esclarecida.

²¹ Levinas, Emmanuel; *Éthique et infini*, Biblio Essais, Fayard, Paris 1982.

²² Entendendo o antigo testamento como sendo também um texto constitutivo do património cristão.

²³ Levítico 19; (17-18).

²⁴ Levítico 19; (34).

²⁵ A problemática do amor pelo próximo não é acidental ou fortuita no seio dos textos sagrados, em particular nos textos neotestamentários. Embora se considere hoje na generalidade aceite que a ideia predominante no Antigo testamento seja a ideia de justiça enquanto a ideia de ágape domina claramente o Novo Testamento, encontramos referências ao «Amor pelo Próximo» em ambas as fontes sagradas do Cristianismo. É verdade que nos textos veterotestamentários a questão aparece contextualizada em ordem a uma definição do próximo que está longe de ser universal. O próximo é o próximo judeu e também não é por acaso que é no Levítico que aparece pela primeira vez de uma forma explícita. É que, como sabemos, o Levítico é o texto onde através das interdições e permissões se define de uma forma rigorosa a identidade judaica. No fundo, Judeu é aquele que... e segue-se o conjunto complexo de prescrições, algumas de difícil interpretação, como é o caso das célebres abominações. O assunto principal do livro é a regulamentação do culto entre os Hebreus e o próprio nome do livro deriva de ter sido a tribo de Levi a escolhida para o serviço litúrgico. No caso dos Hebreus, no entanto, a regulamentação do culto é a definição por excelência da sua identidade. Daí que seja de considerar que o problema do próximo apareça de uma forma mitigada a que falta a plenitude ecuménica do Novo Testamento. Repare-se que em particular, no que diz respeito aos estrangeiros, embora se recomende que se amem como ao próximo, logo se acrescenta, «porque fostes estrangeiros na terra do Egipto». O mesmo acontece no Deuterónimo onde se faz lembrar, «recorda-te de que foste escravo no país do Egipto», etc. Quero eu dizer que todas estas formas de amor pelo próximo e de amor pelo estrangeiro, de cariz positivo seja qual for o

Para Levinas é através da fenomenologia do rosto e da centralidade aí do olhar que a relação com o outro se estabelece. O olhar é a transcendência. Através da fenomenologia do olhar (Levinas), o Eu encontra o outro enquanto apelo e acolhimento. É nesse lugar que o encontro começa e se dá o princípio do diálogo. O olhar do Eu coloca-te na transcendência homóloga do outro e portanto na vizinhança do divino. Sob a vigilância do divino o crime não é possível. Olhando no fundo do olhar, não matarás. A nossa época da técnica pela técnica, da arte pela arte, da comunicação generalizada, mas frívola; a nossa época nihilista e filisteia superará o que nela é epocal e encontrará na acção para um mundo a vir o caminho da superação de si, mas inevitavelmente através da epifania do outro (Levinas).

contexto, não têm ainda o carácter inequivocamente pleno, universal e desinteressado que virão a adquirir em abundância de lugares nos textos neotestamentários. De qualquer modo e depois da ressalva que, penso, se impunha e numa compendiação que não tem a preocupação de ser exaustiva, sempre diremos que a questão aparece inúmeras vezes, em ambos os Testamentos, embora nem sempre na forma em que veio a ser fixada. Assim no Êxodo 20; (16-17), encontramos: «Não dirás falso testemunho contra o teu próximo. Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo», etc. No mesmo Êxodo 23; (9), pode ler-se: «Não oprimirás o estrangeiro, pois sabeis o que sofre o estrangeiro, vós que fostes estrangeiros na terra do Egito». No Deuterónimo ou segunda lei, em 5; (6-21), repete-se sem grande alteração o que é dito no Êxodo. Parece-me que, no Antigo Testamento, a primeira vez em que a problemática do próximo é colocada, nos termos de amor em que se fixará no Novo Testamento, é no Levítico, embora sem o mesmo significado como referimos acima. É, de facto, no Novo Testamento que pela primeira vez aparece o sentido universal inequívoco do amor cristão. Assim, em Mateus 5; (43-48), pode ler-se: «Ouvistes o que foi dito: 'Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo' Eu porém digo-vos: Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem. (...) Porque, se amais os que vos amam, que recompensa haveis de ter? Não o fazem já os publicanos? E, se saudais somente os vossos irmãos, que fazeis de extraordinário? Não o fazem também os pagãos. Sede pois, perfeitos, como é perfeito o vosso pai celeste». Ainda em Mateus 22; (37-38) na resposta dada ao doutor da Igreja a que já fizemos referência e onde se acentua quais são os dois mandamentos por excelência: «Amarás ao senhor teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua mente. Este é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é-lhe semelhante: Amarás ao teu próximo como a ti mesmo. **Destes dois mandamentos dependem toda a lei e todos os profetas**». Finalmente em S. João 13; (34-35), na despedida de Cristo aos apóstolos, Ele diz, e podemos entender as Suas palavras como um avanço relativamente a todas as formalizações anteriores tal a profundidade do seu significado: «Um novo mandamento vos dou: que vos ameis uns aos outros; assim como Eu vos amei, vós também vos deveis amar uns aos outros. É por isto que todos saberão que sois Meus discípulos: Se vos amardes uns aos outros». Em resumo, é no amor pelo próximo que está o grande elemento distintivo de ser cristão, o grande, e depois do amor a Deus, o maior e mais importante de todos os preceitos.