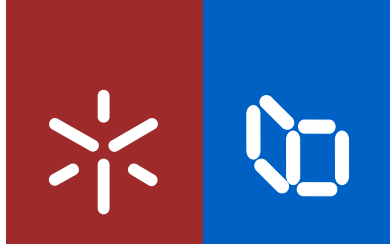




Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

Mauro Adriano Santos Marques

**Portugal, China, Macau e a Companhia de
Jesus: Análise de episódios históricos à luz
das teorias da comunicação intercultural**



Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

Mauro Adriano Santos Marques

**Portugal, China, Macau e a Companhia de
Jesus: Análise de episódios históricos à luz
das teorias da comunicação intercultural**

Dissertação de Mestrado
Mestrado em Estudos Interculturais Português/Chinês:
Tradução, Formação e Comunicação Empresarial

Trabalho efetuado sob a orientação da
Professora Doutora Sun Lam
e do
Dr. Pedro A. Vieira

DECLARAÇÃO

Nome: Mauro Adriano Santos Marques

Endereço electrónico: mromarques88@gmail.com

Número do Bilhete de Identidade: 13388459

Título dissertação:

Portugal, China, Macau e a Companhia de Jesus: Análise de episódios históricos à luz das teorias da comunicação intercultural

Orientadores: Professora Doutora Sun Lam, Dr. Pedro A. Vieira

Ano de conclusão: 2015

Designação do Mestrado:

Mestrado em Estudos Interculturais Português/Chinês: Tradução, Formação e Comunicação Empresarial

É AUTORIZADA A REPRODUÇÃO INTEGRAL DESTA DISSERTAÇÃO APENAS PARA EFEITOS DE INVESTIGAÇÃO, MEDIANTE DECLARAÇÃO ESCRITA DO INTERESSADO, QUE A TAL SE COMPROMETE;

Universidade do Minho, ___/___/_____

Assinatura: _____

Agradecimentos

Gostaria neste espaço de agradecer a todas as pessoas que direta ou indiretamente estiveram envolvidas na realização desta dissertação.

Em primeiro lugar, quero agradecer ao professor Pedro A. Vieira, cujo profissionalismo e forma irrepreensível de lecionar despertaram a minha curiosidade para os temas abordados nas suas aulas, os quais me inspiraram na escolha do tema na dissertação. Quero também agradecer a orientação e o acompanhamento constante, assim como as várias sugestões que permitiram que os meus esforços tomassem o melhor rumo na realização deste projeto.

À professora Sun Lam pelo apoio ao longo de todo o meu percurso, desde o início da Licenciatura em Línguas e Culturas Orientais, até à última etapa do mestrado. As gerações de sucesso deste departamento devem-se essencialmente ao seu esforço e dedicação. Estou muito grato pelas sugestões e pelos materiais que me concedeu, sem os quais não conseguiria elaborar alguns dos aspetos fundamentais da dissertação.

Ao professor Luís Cabral pela sua personalidade única, pela devoção à sua profissão e pelo apreço especial que nutre para com os seus alunos dentro e fora da sala de aula. Agradeço profundamente por todo o apoio recebido durante a licenciatura e mestrado, gestos que com certeza guardarei na minha memória.

À professora Kuniko Ukai que me influenciou profundamente não apenas como aluno mas também como indivíduo ao longo do meu percurso académico. Como sempre, mostrou-se disponível para o esclarecimento das dúvidas que lhe coloquei. Estou eternamente grato pelos conhecimentos que adquiri nas suas aulas assim como pela metodologia de trabalho que desenvolvi sob a sua influência. Estes foram fundamentais para o cumprimento dos objetivos da dissertação e com certeza o serão durante a minha vida pessoal e profissional.

A todos os docentes do departamento de Estudos Asiáticos e do mestrado que me permitiram desenvolver as competências e a independência necessárias para a realização deste ensaio.

À minha família que sempre me apoiou e se sacrificou para que eu pudesse prolongar a minha vida escolar, perseguindo os meus gostos e ambições. A sua importância na minha vida não pode ser meramente descrita por palavras.

Aos meus colegas e amigos Ricardo Oliveira e Pedro Sobral pelas animadas discussões no café e na biblioteca, pelos seus pareceres constantes e, acima de tudo, pela sua amizade que com certeza irá perdurar para lá desta etapa da minha vida.

Queria deixar uma palavra de apreço aos meus amigos por todos os momentos partilhados e pela força para encarar todas as fases mais difíceis, em especial ao Tiago Rodrigues, pelo apoio incondicional, pelas sugestões, ajuda para terminar a dissertação e pela amizade insubstituível.

Aos meus colegas de turma, que muito estimo e a quem desejo o maior dos sucessos.

A todos vós, o meu muito obrigado.

Resumo

O presente ensaio visa compreender a evolução da cadeia de eventos, cronologicamente interligados, que definem um dos grandes focos históricos de comunicação intercultural entre o ocidente e o oriente. Os descobrimentos portugueses, mais do que a quebra de barreiras geográficas e inovação na exploração dos oceanos, foram predominantemente revolucionários na forma como seres humanos de diferentes polos civilizacionais passaram a interagir uns com os outros. Com a chegada à China estabelece-se o território de Macau, assim como o diálogo entre duas potências do mundo de então. Contudo, o apogeu da importância deste território está intrinsecamente ligado ao facto de ter permitido o acesso ao Império do Meio a um outro interveniente especial: a Companhia de Jesus que, desde os primeiros estágios da sua existência, teve acesso à ásia oriental através do Padroado Português. O modo inovador que os Jesuítas conceberam para compreender e se adaptarem às idiosincrasias da China, cujo contexto cultural e civilizacional eram radicalmente diferentes da europa, faz destes missionários um interessante caso de estudo.

Palavras-Chave

Portugal, China, Macau, Comunicação Intercultural, Jesuítas, Matteo Ricci, Tomás Pereira, Tratado de Nerchinsk

Abstract

This thesis aims to understand a chain of events, chronologically intertwined, that define one of the great historical foundations of cross-cultural communication between east and west. The Portuguese discoveries, more than a mere geographical breakthrough and ocean exploration innovation, were predominantly revolutionary in the way they made way for human beings from different civilization poles to interact with each other. Not long after the arrival on China, Macao was established as well as the dialogues between two of the world's powerhouses back then. However, the zenith of the importance of this territory is essentially related to the fact that it gave another special intervenient the access to mainland China. The Society of Jesus, from the early stages of its existence had, through the Portuguese *Padroado*, access to the Far East. The innovative method that the Jesuits conceived to comprehend and adapt themselves to the Chinese idiosyncrasies, whose cultural and civilization contexts were radically different from Europe, makes these missionaries an interesting case study.

Keywords:

Portugal, China, Macao, Cross-cultural communication, Jesuits, Matteo Ricci, Tomás Pereira, Treaty of Nerchinsk

Índice

AGRADECIMENTOS	III
RESUMO	V
ABSTRACT	VII
ÍNDICE	IX
ÍNDICE DE FIGURAS	XI
INTRODUÇÃO	1
1. COMUNICAÇÃO INTERCULTURAL	3
1.1. DEFINIÇÃO DE CULTURA.....	4
1.2. NÍVEIS DE CULTURA	4
1.3. INTELEGÊNCIA CULTURAL.....	7
1.4. BARREIRAS À COMUNICAÇÃO INTERCULTURAL	12
1.5. CULTURAS DE ALTO E DE BAIXO CONTEXTO.....	17
2. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA	23
2.1. DOS DESCOBRIMENTOS AO IMPÉRIO PORTUGUÊS.....	23
2.2. POLÍTICAS E FILOSOFIA DE PORTUGAL NO ULTRAMAR.....	29
2.3. PORTUGAL NO EXTREMO ORIENTE – CHINA, SÉC. XVI-XVII.....	34
2.3.1. <i>A China e o Resto do Mundo</i>	34
2.3.2. <i>Os Primeiros Contactos e Percepções Mútuas</i>	39
2.3.3. <i>O Estabelecimento de Macau e as suas Consequências</i>	41
3. A COMPANHIA DE JESUS E O PADROADO DO ORIENTE	48
3.1. O NASCIMENTO E A RELAÇÃO COM PORTUGAL.....	50
3.2. OS JESUÍTAS COMO INTERMEDIÁRIOS ENTRE O OCIDENTE E O ORIENTE	52
3.3. OS PERCURSORES DA ATIVIDADE JESUÍTA NA CHINA.....	58
3.4. O CASO DE MATTEO RICCI E O MÉTODO DE ACOMODAÇÃO.....	61
3.5. AS LIMITAÇÕES DA COMPANHIA E A QUESTÃO DOS RITOS.....	71
4. O PADRE TOMÁS PEREIRA E O TRATADO DE NERCHINSK	80
4.1. O TRATADO	81
4.2. O CONTRIBUTO DE TOMÁS PEREIRA	82
CONCLUSÃO	93
BIBLIOGRAFIA	97
WEBLIOGRAFIA	979

Índice de Figuras

Figura 1	Inquisição	5
Figura 2	Níveis de cultura.....	7
Figura 3	Bill Murray interpreta Bob Harris no filme “Lost in Translation”	8
Figura 4	Processo de comunicação.....	9
Figura 5	Bruce Lee	14
Figura 6	Imagem do videoclip da música “China Girl”	15
Figura 7	Duas perspetivas diferentes do mundo	16
Figura 8	Comunicação de baixo contexto (esquerda) e comunicação de alto contexto (direita)	18
Figura 9	Oficiais chineses observam intrigados uma metralhadora "Mitralleuse" francesa no período de declínio profundo da dinastia <i>Qing</i>	19
Figura 10	Calígrafo	20
Figura 11	Padrão dos descobrimentos	24
Figura 12	Império Português em toda a sua extensão.....	26
Figura 13	<i>Kurofune</i> , ou “nau do trato” em Português. Gravura que assinala a chegada dos portugueses ao Japão.....	27
Figura 14	Propaganda do Estado Novo	30
Figura 15	Fumie – Objeto com a figura de Cristo ou Maria, utilizado pelas autoridades japonesas no século XVII para detetar possíveis cristãos. Os suspeitos eram obrigados a pisar o objeto de modo a provarem que não eram crentes.	33
Figura 16	As cinco virtudes confucianas: ren (仁, rén) (benevolência), yi (义, yì) (justiça), li (礼, lǐ) (cortesia), zhi (智, zhì) (sabedoria), xin (信, xìn) (sinceridade)	38
Figura 17	Imperador Kangxi	46
Figura 18	Cena do filme <i>Chi Bi</i> (赤壁, chì bì), onde os personagens <i>zhouyu</i> (周瑜, zhōu yú) e <i>zhugeliang</i> (诸葛亮, zhū gě liàng) protagonizam um momento musical intenso	47
Figura 19	Braço da Companhia de Jesus	49
Figura 20	Julgamento de Galileu perante a Inquisição	50
Figura 21	Fachada da igreja de São Paulo em Macau.....	53
Figura 22	Matteo Ricci, Johann Adam Schall von Bell e Ferdinand Verbiest trajando vestes confucionistas chinesas da época	59
Figura 23	Excerto do primeiro dicionário bilingue Português - Chinês	60
Figura 24	Matteo Ricci	62
Figura 25	Matteo Ricci e <i>Xu Guangqi</i>	69
Figura 26	Introdução ao capítulo "Sobre a Nobreza da China" do livro <i>Relação da Grande Monarquia da China</i>	73
Figura 27	Torre de Babel.....	77

Figura 28	Perfil “camaleão”	79
Figura 29	Perfil “ingénuo”	79
Figura 30	Busto do Padre Tomás Pereira na sua terra natal	81
Figura 31	Zona territorial em disputa	82
Figura 32	Tratado de <i>Nerchinsk</i>	89
Figura 33	O aforismo jingtian.....	92
Figura 34	Visão parcial dos descobrimentos	94

Introdução

Durante o meu percurso académico, inicialmente na Licenciatura em Ciências da Comunicação e, de seguida, na Licenciatura em Línguas e Culturas Orientais, tive oportunidade de aprofundar conhecimentos em áreas pelas quais tenho um grande interesse. O Mestrado em Estudos Interculturais e a respetiva dissertação vieram, precisamente, oferecer-me a oportunidade de aprofundar uma temática que permite fazer a junção destas duas áreas distintas.

O período em que a história de Portugal e da China convergiram primeiramente deu-se na época dos descobrimentos portugueses. Os acontecimentos subsequentes aos primeiros contactos vieram inegavelmente a revelar-se como um dos grandes focos de interação cultural e civilizacional da história. Os descobrimentos não se limitaram meramente à aventura para lá dos limites geográficos de então. Mais que isso, essencialmente permitiram a interação dos vários povos do mundo.

Durante o período em que estudei a história da China, deparei-me com um interveniente extremamente preponderante na cadeia de eventos que aproximaram a Europa do extremo oriente e que, curiosamente, surge sob o patronato da coroa portuguesa. Esse interveniente foi a Companhia de Jesus. O facto desta instituição ser de carácter multinacional, professando uma doutrina de génese fundamentalmente europeia e ser dotada de uma tolerância invulgar para as diferenças civilizacionais e idiosincrasias de povos culturalmente distantes, despoletou a minha curiosidade.

A minha investigação para esta tese culminou num dos nomes mais emblemáticos do contributo Português para atividade dos Inacianos no extremo oriente: o padre Tomás Pereira. Jesuíta com um conhecimento multifacetado, participou em várias tarefas de

elevada importância na China, vendo o seu prestígio consumado com a presença regular na corte imperial e com a cordial relação de amizade que mantinha com o imperador *Kangxi* (康熙, kǎngxī). A confiança depositada neste jesuíta pela maior autoridade chinesa veio a refletir-se, entre muitas outras tarefas, na escolha deste para acompanhar a delegação chinesa que viria a concluir o primeiro tratado sino-russo: o tratado de *Nerchinsk*. Os relatos descritos pelo jesuíta dão-nos conta dos detalhes ao nível do confronto de duas nações cujo conhecimento mútuo das especificidades culturais e protocolares era quase inexistente e onde a participação do jesuíta português, como interveniente diplomático e como membro exemplar da Companhia, se revelou particularmente interessante e passível de analisar.

Espero, com esta dissertação, poder dar o meu modesto contributo para a desmistificação de alguns pontos-chave da relevância da presença portuguesa e da Companhia de Jesus no extremo oriente, realçando a sua capacidade para se adaptar a um contexto cultural diferente.

Para atingir este objetivo, procederei a uma breve análise da evolução histórica da relação de Portugal com o resto do mundo (focando-me principalmente no período dos descobrimentos e no Império Português), especialmente com a ásia oriental. Tentarei demonstrar em que medida os traços identitários do povo português facilitaram o desencadear de uma relação de amizade que ainda hoje perdura entre a China e Portugal. Seguidamente, pautando-me por uma ordem (predominantemente) cronológica dos acontecimentos, redirecino a ênfase da minha narrativa para o padroado do oriente, no qual se insere a Companhia de Jesus e o seu projeto para o extremo oriente (nomeadamente para a China).

O trabalho será aprofundado com a presença constante de uma base teórica a ser desenvolvida no primeiro capítulo. Este capítulo teórico aborda algumas considerações relativas à comunicação intercultural e às barreiras à comunicação. Este pano de fundo irá ser utilizado na análise a um processo histórico evolutivo que entendo ser vanguardista e, por isso, pertinente de ser analisado através de teorias contemporâneas.

1. Comunicação Intercultural

Como é universalmente aceite, em todas as áreas da atividade humana há indivíduos e instituições que se destacam. Esse destaque, em muitos casos, deve-se à forma como, ainda na fase embrionária do campo de atuação onde se inserem, quebram barreiras, superam obstáculos, descodificam mistérios e reinventam paradigmas julgados absolutos e/ou imutáveis. Estes agentes são comumente denominados de visionários ou vanguardistas.

O meu desafio na presente dissertação, é o de analisar um fenómeno cronologicamente consistente, protagonizado nos séculos XVI e XVII, por duas entidades de origem europeia no extremo oriente (com enfoque essencialmente na China) à luz do conhecimento hodierno: o Império Português e a Companhia de Jesus.

Este primeiro capítulo destina-se à apresentação dos conceitos teóricos à luz dos quais os restantes capítulos serão analisados. As teorias e conceitos apresentados são, na sua maioria, contemporâneos e formulados sob o imperativo de uma realidade firmada pelas necessidades de um mundo progressivamente globalizado e multicultural desde a segunda metade do século XX.

Poder-se-á constatar facilmente que os intervenientes submetidos a análise se encontram em polos culturais diferentes. É precisamente esta divergência cultural (à qual se acrescenta o fator de ter lugar numa época histórica transata) que justifica a sua análise. Impõem-se por isso as seguintes questões: O que é a cultura? Porque constituem as

diferenças culturais a base de um dilema humano? Qual a importância das manifestações psicológicas e fisiológicas num indivíduo quando confrontado com realidades culturais agrestes?

1.1. Definição de Cultura

O termo cultura é objeto de inúmeras interpretações, pelo que me é impossível eleger uma definição universal. Contudo, retive algumas definições que se enquadram na natureza do tema da dissertação e que, deste modo, entendo serem as mais adequadas.

Em primeiro lugar é importante fazer referência à origem do termo, sendo que a primeira definição formulada para “cultura” data de 1871, pelo famoso antropólogo Edward Burnett Taylor, no seu livro “Primitive Culture”:

Cultura ou Civilização, tida no seu amplo sentido etnográfico, é todo aquele complexo que inclui conhecimento, credo, arte, moral, lei, costumes, e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade. (B.Tylor, 1871, p.1)

Edgar Schein de uma forma lata, opta pelo reforço dos aspetos cognitivos/empíricos associados à cultura:

Um conjunto suposições básicas que define por nós aquilo a que prestar atenção, o que as coisas significam, como reagir emocionalmente ao que se está a passar, e que ações tomar em vários tipos de situações. (Schein, 2004, p.32)

Stella Ling-Toomey avança com uma outra definição, mais polivalente e elaborada, ao atribuir maior ênfase ao teor comunicativo do conceito:

A cultura é um enigma. Contém componentes concretos e abstratos. É também um fenómeno multifacetado...O termo cultura refere-se a uma base de conhecimento, realidades partilhadas e normas agrupadas que constituem os sistemas de significação aprendidos numa sociedade em particular...Estes sistemas aprendidos de significados são partilhados e transmitidos nas interações diárias entre membros de um grupo cultural de forma geracional...A cultura facilita as capacidades dos membros para sobreviver e se adaptarem ao seu ambiente externo. (Ting-Toomey, 1999, p.9)

1.2. Níveis de Cultura

Sendo a cultura, como se pode constatar, caracterizada por um enredo complexo, surge por isso a necessidade, nos estudos que incidem sobre esta, da divisão categórica e sistemática das suas componentes. Edgar Schein, no seu livro “Cultura Organizacional e Liderança”, apresenta a cultura dividida por três níveis: comportamentos e artefactos, convicções e

valores, premissas básicas. Os comportamentos e artefactos definem-se como os elementos que o indivíduo consegue ver, ouvir e sentir quando se encontra num novo contexto cultural (Schein, 2004). Dentro deste primeiro patamar, encontramos os elementos culturais mais superficiais e mais facilmente detetáveis: a língua, a roupa, criações artísticas, arquitetura, entre outros. O autor chama a atenção para o facto de que, embora os elementos sejam facilmente identificáveis, não implica que seja possível, partindo de uma análise superficial, formular a significação e os contornos que esses mesmos elementos detêm na cultura vigente. Muitos destes elementos podem inclusivamente ser manifestações das premissas básicas (inconsciente comum) dessa cultura, como irei abordar adiante. Este é um dos erros mais tentadores e, como consequência, mais recorrentes: tirar conclusões dos comportamentos e artefactos de outras culturas aplicando o paradigma da cultura de origem.

A título de exemplo temos a igreja católica e a inquisição, que é um caso flagrante da relação dos dois primeiros níveis culturais (comportamentos e artefactos; convicções e valores). A igreja católica representa a entidade detentora da verdade absoluta, e a inquisição, através excomunicação, assegurava-se da manutenção da predominância dos comportamentos e artefactos no seu meio de atuação (Holden, 2003).

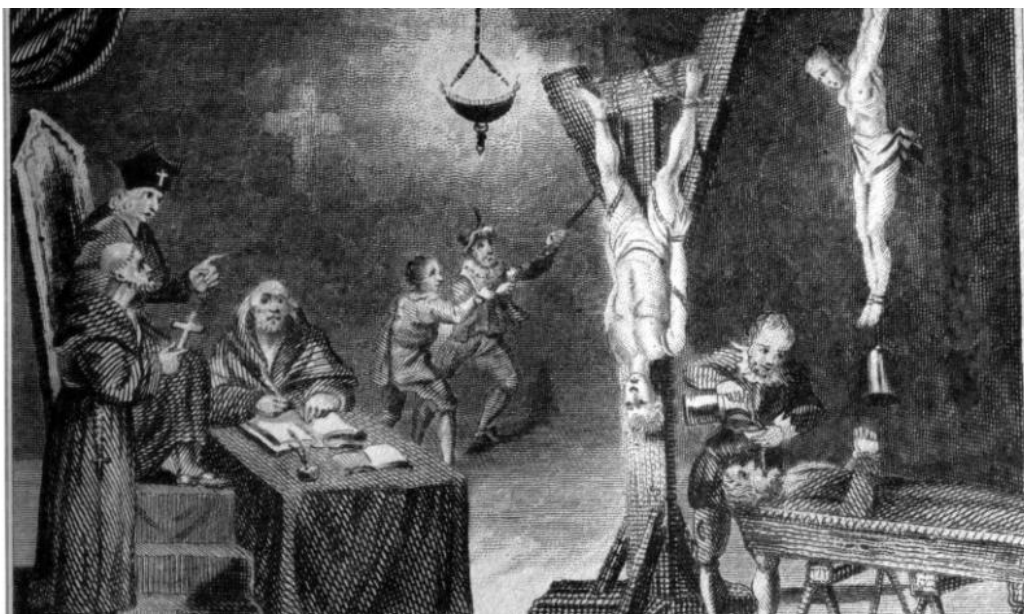


Figura 1 Inquisição¹

¹ <http://static.hsw.com.br/gif/inquisicao-1.jpg>, consultado a 23 de janeiro de 2015

O segundo nível, convicções e valores, refere-se ao arquétipo de uma cultura e à delimitação por tentativa erro de valores e crenças que são tidas como aceites, após “validação social”, num determinado espaço cultural (Schein, 2004). Estes valores e convicções funcionam como um espectro coercivo para com os seus membros, existindo a ameaça constante de reprimenda e exclusão no caso de estes serem desrespeitados. É neste nível que o indivíduo encontra as regras para o modo como deve agir no dia-a-dia de forma socialmente aceite e válida na cultura onde se encontra. Isto explica o motivo pelo qual, ao sermos transpostos para uma cultura diferente, sentimos ansiedade e desconforto, pois desconhecemos *a priori* as convicções e valores aceites numa nova cultura e, tendo o ser humano aversão natural ao desconhecido, repercute-se a nível físico e psicológico (Schein, 2004). Seguindo a linha de raciocínio do exemplo anterior, é possível aferir que a inquisição assegurava-se em manter os comportamentos e artefactos dos indivíduos presentes no seu campo de influência, sendo que estes, a nível superficial, deveriam atuar como cristãos. Contudo, não conseguia necessariamente controlar as suas convicções e valores (dado que estes podiam ser adeptos de outra religião ou discordar da ideologia professada pela igreja). Também podemos encontrar uma situação semelhante em comunidades de emigrantes. Estes adotam alguns comportamentos e artefactos do país de destino mas podem manter as convicções e valores de base.

Em último lugar, o autor refere as premissas básicas. As premissas básicas definem-se como os valores ou hipóteses apoiadas por um segmento de uma unidade social que ao longo do tempo passam a ser tratados como um dado adquirido (Schein, 2004). As premissas básicas de uma unidade social ou cultura são fundamentalmente aceites e praticadas de forma inconsciente. O que as caracteriza é o facto de que, ao serem aceites como verdades absolutas, é inconcebível agir de forma oposta a estas. O autor refere o exemplo de uma empresa criada num país capitalista, que opera com prejuízos constantes, ou na qual os seus produtos sejam concebidos sem qualquer preocupação de que funcionem corretamente. Esta é a camada cultural menos permeável à mudança – Esta impermeabilidade deve-se ao facto das premissas básicas ocuparem o núcleo da estabilidade pessoal, e a alteração destas, além de ser difícil de operar, implica a desestabilização do “mundo cognitivo e interpessoal” do indivíduo, assim como a alteração dos níveis de ansiedade. Esta ansiedade repercute-se nas alterações físicas e psicológicas que ocorrem quando o equilíbrio cognitivo do indivíduo é abalado. Este é um mecanismo de defesa do corpo, quase como que a exigir a reposição do meio com o qual está projetado para operar (Schein, 2004). Durante a minha estadia na China experienciei o desconforto

descrito por algumas vezes, com maior ou menor grau, sendo porventura o caso mais flagrante a primeira vez que viajei para o país.

A reação mais natural a uma afronta às premissas básicas resulta, geralmente, no que é vulgarmente descrito como uma atitude preconceituosa ou estereotípica.

Ao invés de tolerar os níveis de ansiedade, nós tendemos a interpretar os eventos que nos rodeiam como congruentes com as nossas assunções, mesmo que isso signifique distorcer, negar, projetar, ou de outras formas falsificar para connosco o que se está a passar à nossa volta. (Schein, 2004, p.31,32)

As premissas básicas são os ditames que inconscientemente pautam a conduta social e os aspetos fundamentais da vida: a noção de tempo e de espaço, o modo do indivíduo se relacionar com o coletivo, a família, a importância relativa do trabalho, entre outros (Schein, 2004).



Figura 2 Níveis de cultura²

1.3. Intelecência Cultural

A cultura, ao facilitar as capacidades dos membros para a sobrevivência e adaptação ao ambiente externo, pressupõe a existência de um clima não apenas estável mas também expectável, edificando a matriz de informação no nosso subconsciente que nos permite relacionar com o mundo (Dyne, Ang, & Livermore, 2010). Porém, como referi anteriormente, o século XXI parece ter como máxima a globalização e é cada vez mais frequente, quer por motivos pessoais ou profissionais, termos que abandonar a área de

² <http://groundedpsyche.com/wp-content/uploads/2015/01/Iceberg.png>, consultado a 6 de março de 2015

conforto do ambiente onde crescemos e estamos familiarizados e partirmos para um outro país³. Esta convergência progressiva do entrecruzar de culturas propicia o aumento de desentendimento cultural, de tensões e de conflitos.

A cultura é tão poderosa que influencia o modo como observamos um mero inseto. (Earley & Mosakowski, 2004, p.1)

A chegada a um novo país, onde o teatro social admite novas regras e onde as personagens encarnadas pelos seus intervenientes deixam de ser expectáveis, representam um desafio para o recém-chegado. Por sua vez, a capacidade de adaptação de cada indivíduo não é uniforme. É sob esta variável que incidem os estudos de Lynn Van Dan, Soon Ang e Christine Koh. Estes autores, na sua investigação, avançaram com o termo “Inteligência Cultural” e com o respetivo coeficiente “QC” (Quociente Cultural) para tentar segmentar a maior ou menor capacidade de um indivíduo para se adaptar a uma nova realidade cultural.



Figura 3 Bill Murray interpreta Bob Harris no filme “Lost in Translation”⁴

Os indivíduos com um QC elevado têm, através de um conjunto de técnicas (a serem abordadas adiante), mais facilidade para filtrar os dados que têm diante si e,

³ Como consequência, muitas famílias que se deslocam constantemente, contribuem para que durante o período de infância dos filhos ocorram variadas mudanças da cultura onde se inserem. Nestes casos passa a ser difícil atribuir uma só cultura ou raiz a um indivíduo.

⁴ https://lh3.googleusercontent.com/-Z-q7xhoQTY8/UiMSkY19SHI/AAAAAAAAADic/er8jcHmnlFQ/w771-h434-no/tumblr_mb2thxFLzW1re4uqoo1_1280.png, consultado em 5 de Fevereiro de 2015

ponderadamente, ajustar e adaptar as informações de modo a conseguirem uma conclusão lógica, fundamentada dentro dos novos padrões culturais. Estes indivíduos conseguem fazer a distinção entre os comportamentos universais a toda a humanidade, os comportamentos partilhados por uma cultura e aqueles que se aplicam apenas a casos isolados e que são particulares de um indivíduo ou grupo restrito (Dyne et al., 2010).

Da mesma forma que o quociente emocional complementa o quociente de inteligência, os autores argumentam que o quociente cultural é também uma das ramificações da inteligência. Este revela-se indispensável, pois os quocientes emocional e intelectual, argumentam, não têm capacidade para testar de forma eficiente o ajustamento e interação intercultural, assim como as diferentes normas de interação social adjacentes às diferentes culturas (Ang, Dyne, & Tan, 2011).

Os fatores que este quociente incorpora são quatro: metacognitivo, cognitivo, motivacional e comportamental.

O fator metacognitivo desenrola-se nos processos mentais que decorrem da exposição a pessoas e situações culturalmente diferentes. À capacidade do indivíduo reagir de forma satisfatória de acordo com as expectativas do seu novo meio – ou seja, compreender o seu interlocutor utilizando o conhecimento da sua cultura para interpretar a nova cultura, com vista a resolver problemas e reduzir ao máximo o ruído derivado das diferenças culturais no processo de comunicação (figura 4). É a habilidade de, ao utilizar fundamentos da própria cultura, tomar consciência se estes são apropriados, ou se devem sofrer modificações quando a atuar num contexto cultural diferente (Dyne et al., 2010).

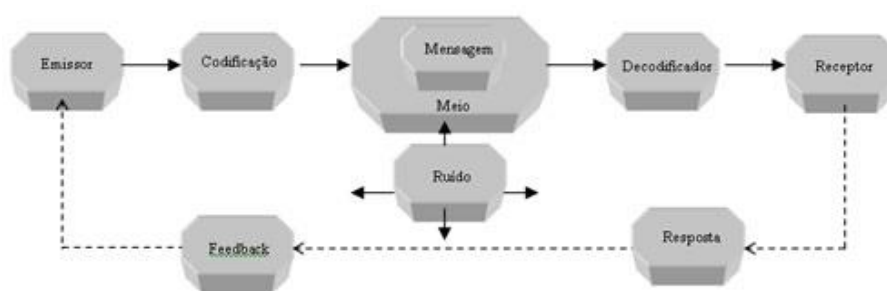


Figura 4 Processo de comunicação⁵

⁵ <http://www.publicidadedigital.com/wp-content/uploads/2011/02/processo-de-comunicacao-de-marketing-figura-2.jpg>, consultado a 12 de fevereiro de 2015

O fator cognitivo está intrinsecamente dependente do “trabalho de casa” feito pelo indivíduo e do conhecimento que advém do acumular de experiências, ou seja, do seu conhecimento das normas, práticas e convenções da cultura⁶.

O fator motivacional expressa a predisposição e a atitude de um indivíduo para com culturas diferentes. Quanto maior for a curiosidade e a ânsia de interagir com uma outra cultura que não a própria, maior será o apoio inconsciente ao nível da cognição e comportamento, o que, por sua vez, permitirá uma adaptação mais suave (Dyne et al., 2010). Logicamente, este fator isolado é insuficiente para ditar o sucesso ou fracasso, representando apenas um dos elementos.

O fator comportamental é relativo à comunicação verbal e não-verbal, ao domínio da etiqueta e demais normas de comunicação direta (o tom de voz, a distância física, a escolha de vocábulos sem significados ambíguos, etc.). Este facto apura, em suma, a amplitude da flexibilização necessária nos processos de comunicação num contexto cultural diferente (Ang et al., 2011). Poder-se-á afirmar que representa a vertente mais explícita do fator metacognitivo.

É importante reter que o QC pode ser melhorado, estando diretamente ligado com o tempo exposto em atividade numa outra cultura (Ang et al., 2011). Com efeito, um expatriado que ocupe o seu tempo a conviver com nativos da cultura onde se insere, aventurando-se frequentemente para além da sua área de conforto, terá tendencialmente um melhoramento no seu quociente cultural. Em contraponto, um expatriado que reduza o contacto com os nativos ao máximo, preterindo-o para atividades comunicativas com os seus compatriotas, verificará uma menor evolução do QC.

Os autores Christopher Earley e Elaine Mosakowski, apresentam uma outra perspetiva, dividindo a inteligência cultural em três diferentes componentes: cognitivo, físico e emocional. Estes três componentes estão, por sua vez, interligados com a cabeça, o corpo e o coração.

O componente cognitivo do indivíduo não difere muito da definição anterior apresentada. Refere-se à capacidade deste, de forma independente, descodificar e adaptar-se aos hábitos, crenças e tabus de culturas estrangeiras e de alinhar comportamentos que tendem a ser padronizados dentro de uma determinada cultura (Earley & Mosakowski, 2004).

⁶ Por exemplo o tempo, as relações pessoais e o funcionamento/papel social de instituições fundamentais como a família, práticas educativas, religiões, etc

O componente físico mostra a capacidade de dar um passo adiante para além da compreensão da cultura: a ação de acordo com as suas idiossincrasias. A capacidade de espelhar os rituais próprios de cada cultura demonstra que o indivíduo não só compreende, mas se identifica com a nova cultura. Por exemplo, a forma como se fazem os cumprimentos, a escolha de bebidas e alimentos, o vestuário utilizado, etc.

If you talk to a man in a language he understands, that goes to his head. If you talk to him in his language, that goes to his heart. Nelson Mandela

Do mesmo modo, é necessária a interação entre a capacidade cognitiva e a capacidade física, caso contrário, há o risco de incorrer num uso despropositado ou inadequado de certos aspetos característicos de uma cultura (Earley & Mosakowski, 2004).

O componente emocional está de alguma forma relacionado com o fator motivacional apresentado anteriormente. Este revela a perseverança e a força de vontade para superar os obstáculos e as contrariedades que surgem fruto do contacto com outras culturas. Deste modo, um indivíduo com défice neste componente, tenderá a ter menos auto-confiança e a desistir facilmente perante os obstáculos. Contrariamente, se a componente emocional for elevada, maior será o grau de persistência e de motivação (Earley & Mosakowski, 2004).

O estudo destes autores culmina com a atribuição de diferentes perfis de inteligência cultural, que variam de acordo com o grau de cada um dos três componentes. Estes perfis são: provinciano, analista, ingénuo, embaixador, mímico e camaleão.

O provinciano é caracterizado pelo défice nos três componentes. Este indivíduo pode ser bastante hábil a interagir na sua cultura, mas tem dificuldades a todos os níveis em adaptar-se a uma cultura diferente, tendo uma fraca capacidade de tolerância/compreensão e gerando conflitos de forma recorrente. (Vieira, 2014)

O analista é versado na componente cognitiva e física. Compreende a cultura e é capaz de se adaptar a ela para conseguir os seus objetivos, porém não consegue adotar as vivências e hábitos dos autóctones. (Earley & Mosakowski, 2004)

O mímico tem grandes aptidões ao nível da componente emocional e física. Adapta-se facilmente e adota os costumes locais. Contudo tem dificuldade em atribuir significado aos estímulos culturais com os quais se depara. (Vieira, 2014)

O ingénuo apenas se destaca no aspeto emocional. Este depende essencialmente da sua intuição para tirar sentido do novo meio cultural em que se insere. Tem elevada motivação

para se adaptar, mas não coloca esforço em compreender as regras, ao invés, espera ser tolerado pelo seu estatuto de “estrangeiro”. (Vieira, 2014)

O embaixador tem um elevado grau nos componentes físico e cognitivo sendo que estes são alimentados por uma forte motivação ao nível proveniente do seu ainda mais proeminente componente emocional. O embaixador está sujeito ao erro, mas tem a humildade para o reconhecer e a força de vontade para superar as suas lacunas. (Earley & Mosakowski, 2004)

O camaleão é o perfil mais raro pois revela um domínio dos três componentes. A sua forma de atuar pode facilmente ser comparada a um autóctone. Não apenas compreendem profundamente a cultura local como o revelam no modo de agir. A isto se acresce o extra de poderem atuar sob o ponto de vista de um observador externo. (Vieira, 2014)

1.4. Barreiras à Comunicação Intercultural

O contacto com outras culturas parece sempre ser frustrante. Há sempre variáveis que nos são estranhas e vários sinais que não conseguimos interpretar. Mesmo uma atitude amistosa e cuidadosa parece não ser suficiente. Laray M. Barna argumenta que existem seis grandes barreiras à fluidez na comunicação intercultural.

A primeira, afirma, é o erro de assumir as semelhanças ao invés das diferenças quando confrontados com pessoas de outras culturas (Barna, 1998). É mais tentador admitir a premissa de que “somos todos seres humanos”, de que há necessidades básicas comuns entre todos (como a necessidade de alimentação, de abrigo, segurança, etc.), pois reduz a ansiedade inerente ao confronto com a diferença. O ponto importante a reter é que a forma como cada cultura acede às necessidades fisiológicas e sociais básicas é distinta, e que, um fenómeno comum a todos os seres humanos como, por exemplo, a morte, pode ter variadas significações e despoletar diferentes emoções mediante a cultura (Barna, 1998). A recusa por admitir e aceitar as diferenças, redundando numa forma etnocêntrica de conviver com estas, como já anteriormente constatado. A preparação para o contacto com outras culturas baseada em fontes de terceiros, ou em informações parciais, apenas contribuem para a criação de uma segunda camada pré conceptual que, inconscientemente, tudo fará para ser consumada e que dificilmente admitirá exceções. Expressões como “ouvi dizer...”, “um amigo meu que esteve em x disse-me que...”, “vi na televisão que...”, frequentemente ilustram este tipo de casos.

A segunda barreira é a língua. Os perigos da língua são vários e qualquer pessoa que use um idioma estrangeiro facilmente depreende que há diversos pontos que diferem do idioma materno, assim como este é um reflexo da cultura e ambos são inseparáveis (Barna, 1998). Por exemplo uma ligeira mudança na entoação, a articulação de uma expressão facial com uma resposta, a cordialidade ou etiqueta e as repercussões na interpretação de uma resposta “sim” ou “não”. Por exemplo, enquanto no ocidente é popular o uso da negação dupla como confirmação, no Japão ou ns Chins isto não se aplica. Em muito se deve também à cordialidade, que se reflete no evitar da negação direta por parte destes povos. Ex:

Pergunta: Logo não vais à festa?

Português: Não. (significa que não vai à festa)

Japonês: Sim. (significa que não vai à festa)

A comunicação não-verbal é a terceira barreira à comunicação. Barna argumenta que cada cultura tem o seu próprio domínio dos sentidos e vocaciona a sua utilização de acordo com as suas premissas básicas.

Pessoas de diferentes culturas habitam diferentes realidades sensoriais. Elas veem, ouvem, sentem e cheiram apenas aquilo que tem alguma importância para elas. Elas extraem aquilo que se enquadra no seu mundo pessoal de reconhecimento e interpretam-no através da matriz de referência da sua cultura. (Barna, 1998, p.341)

Neste campo são abrangidos movimentos corporais, posturas ou outras manifestações que veiculam significado não expressas pela via verbal. Este tipo de barreira é predominante nas “culturas de alto contexto”, como iremos ver adiante.

A quarta barreira são os preconceitos e os estereótipos. Como mencionado anteriormente, os preconceitos e estereótipos ou, como o autor refere, “crenças de segunda mão”, são um mecanismo de defesa para tonar o mundo previsível e, conseqüentemente, reduzir os efeitos nocivos do sistema imunitário que atua aquando da presença de elementos alienígenas. Stella Ting-Toomey argumenta que os estereótipos são “um conjunto de expectativas e crenças exageradas sobre os atributos de pertença a um grupo...O estereótipo é uma generalização exacerbada em relação à identidade de um grupo sem qualquer tentativa de compreender as variações individuais que possam existir na sua categoria de identidade.” (Ting-Toomey, 1999, p.161). O estereótipo é, por isso, a formação de um juízo de valor baseado numa amostra limitada de experiências pessoais

que o indivíduo tem relativamente a outro grupo (Ting-Toomey, 1999). Barna argumenta que, efetivamente, a cultura é isso mesmo, um sistema que permite tornar o mundo previsível, onde o indivíduo encontra uma orientação firme para se relacionar com este (Barna, 1998). É interessante constatar que cada país engloba, à escala nacional, na sua cultura, estereótipos relativamente às demais culturas. Em Portugal, por exemplo, o “Chinês” é um indivíduo trabalhador, paciente, hábil negociador, come carne de cão, é “danado para a pancadaria”, é um amante do jogo, entre outros.



Figura 5 Bruce Lee⁷

A quinta barreira é a tendência para avaliar os outros. Ou seja, formular juízos de valor baseados na cultura de origem. Esta barreira é recorrente e quase inevitável, se bem que não tem que ter sempre uma conotação negativa. A diferença e o desconhecido são algo que o ser humano tem dificuldade em coexistir e aceitar. Contudo, por vezes, a diferença não tem que ser necessariamente negativa. Esta, por vezes, veicula um novo paradigma que é aceite nos trâmites da cultura de origem e torna-se por isso até valorizada. É preciso ter consciência, porém, de que geralmente tendemos a avaliar de forma negativa aquilo que é exótico.

⁷

<https://encrypted-tbn3.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcSgXuuLk5NqwxEYmwbL4jirYGd47rW4j0yUwh998vD2m-i0ZOBB>, consultado a 16 de fevereiro de 2015

A cultura e o estilo de vida de cada pessoa parecem corretos, apropriados, e naturais. Esta ideia pré-concebida previne a postura de mente aberta necessária para observar atitudes e formas de comportamento pelo ponto de vista do outro. (Barna, 1998, p.342)

A coragem para conseguir a abstração do nosso *background* cultural e tentar compreender o mundo segundo o ponto de vista da cultura de destino é, por isso, o grande desafio que se impõe a quem deseja obter uma evolução do QC.

I stumble into town just like a sacred cow

Visions of swastikas in my head

Plans for everyone

It's in the white of my eyes

My little China girl

You shouldn't mess with me

I'll ruin everything you are

I'll give you television

I'll give you eyes of blue

I'll give you man who wants to rule the world

– Excerto da música “China Girl” co-escrita por David Bowie e Iggy Pop em 1976



Figura 6 Imagem do videoclip da música “China Girl”⁸

Como irei abordar durante os próximos capítulos, com a discrepância dos relatos dos Dominicanos e dos Jesuítas, será possível extrair conclusões relativamente a esta barreira à

⁸ <http://s39.radikal.ru/i085/0906/3c/15943a78f8c6.jpg>, consultado em 7 de março de 2015

comunicação. Aproveito para citar aqui um trecho do relato do frade dominicano Gaspar da Cruz, datado do século XVI, que entendo ilustrar esta barreira e que servirá como aperitivo para aquilo que poderá ser encontrado durante a dissertação.

Têm estas gentes além das ignorâncias já ditas, uma torpeza abominável, que é serem dados de tal maneira ao pecado nefando e à natureza repugnante que se não estranha de nenhuma qualidade entre eles. (Cruz, Gaspar da, 1997, p.261)

Nesta barreira impera o conceito de etnocentrismo. Refere Stella Ting-Toomey que o etnocentrismo designa-se pelo comportamento defensivo de perfilhar pontos de vista e normas que são baseadas/centradas num grupo, depreendendo-os como sendo racionais e apropriados e, baseando-se nestes, fazer julgamentos relativamente a outros grupos (Ting-Toomey, 1999). A autora, curiosamente, refere o exemplo da designação dada pela China ao país: *zhongguo* (中国, *zhōngguó*). Esta forma de auto descrição, definindo o país como o centro do mundo é, por si só, reveladora de uma postura etnocêntrica. Esta postura foi reforçada através de várias políticas e formas de estar no mundo. A visão de Ting-Toomey coaduna a de Barna, ao afirmar que uma visão do mundo rigidamente amputada pelo etnocentrismo, apenas contribui para a criação de um fosso bipolar de superioridade-inferioridade nas relações intergrupais e interculturais (Ting-Toomey, 1999).



Figura 7 Duas perspectivas diferentes do mundo⁹

⁹ <http://202.118.40.5/gjilc/images/wm.gif> e http://cdn.shopify.com/s/files/1/0071/5032/products/World_Maps_International_20mil_1.jpg?v=1413619116, consultados a 3 de março de 2015

A sexta e última barreira é a ansiedade ou tensão. A tensão, ou stress, repercute-se na habilidade de julgar e comunicar com fluidez e ponderação. Normalmente a ansiedade é expelida na forma de impulsos, hostilidade e distorção da percepção natural (Barna, 1998). A ansiedade é geralmente uma variável associada às outras barreiras, podendo não estar intimamente ligada a elas. Vários motivos podem estar por detrás da ansiedade, sendo um dos recorrentes a fadiga. Por exemplo, a adaptação a um novo fuso horário, após uma longa viagem de avião, gera um cansaço que se traduz em ansiedade face à hostilidade do novo território. Barna alega que num ambiente cultural hostil, o indivíduo tende a recatar-se e a tomar demasiadas precauções pois teme incorrer na quebra do código social vigente. Esta atitude gera ansiedade e um estado de permanente desconforto pelo receio de errar ou de ferir susceptibilidades. A este estado, o autor denomina de “choque cultural” (Barna, 1998).

1.5. Culturas de Alto e de Baixo Contexto

O último tópico a abordar neste capítulo surge de um estudo do antropólogo Edward T. Hall: as culturas de alto contexto e as culturas de baixo contexto. Esta teoria surge de uma diferença latente entre as culturas ao nível da quantidade de informação explicitada no processo de comunicação, assim como das implicações que o fluxo informativo tem para o desempenho do indivíduo na interação com os membros do grupo onde se insere. O autor define a comunicação de alto contexto como aquela em que “a maioria da informação está no contexto físico ou internalizada na pessoa, enquanto muito pouca se encontra na parte explícita da mensagem” (T.Hall, 1976, p.91). Inversamente, a comunicação de baixo contexto é definida por aquela em que “a massa informativa encontra-se no código explícito.” (T.Hall, 1976, p.91), e, por isso, a maior parte da informação tem que estar contida no corpo da mensagem para compensar a falta de contexto. Por outras palavras, a comunicação de baixo contexto implica a exposição de todos os elementos por via explícita, sem deixar dados codificados que devem ser compreendidos pelo recetor. Daí se pode depreender que a comunicação de alto contexto é bastante mais “económica, rápida, eficiente e satisfatória”. Contudo, tem que existir aquilo a que o autor se refere como “programação”, ou seja, o código de descodificação necessário para que não exista ruído na comunicação. Este hábito que as culturas de alto contexto têm de exercer a comunicação, mediante uma “programação” reforçada desde uma fase precoce da vida,-

como a entrada do indivíduo para o infantário (Hendry, 2013)-, contribuem para que estes sejam particularmente intransigentes para com outrem. Principalmente para com os que provêm de sistemas de baixo contexto. Os indivíduos provenientes de culturas de alto contexto têm sempre a expectativa que através de pequenas pistas ou sinais vagos, o recetor seja capaz de depreender a mensagem na sua plenitude sem que tenha que ser específico (T.Hall, 1976).

O resultado é que ele (interlocutor de alto contexto) vai falar em torno do ponto principal da questão, dispondo todas as peças menos a crucial. Organizar as peças ordenadamente é a função do seu interlocutor. Fazer isso por ele é um insulto e uma violação da sua individualidade. (T.Hall, 1976, p.113)

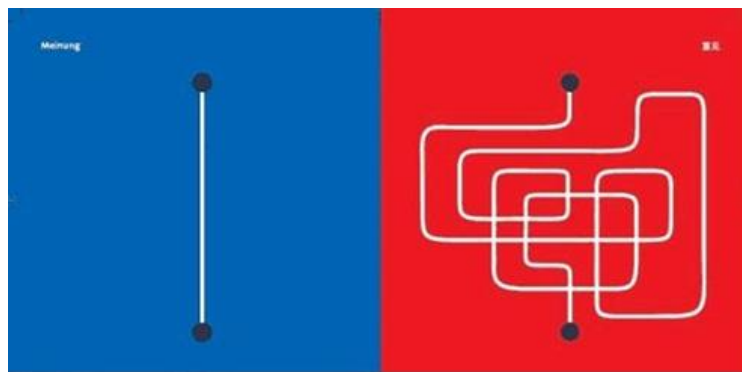


Figura 8 Comunicação de baixo contexto (esquerda) e comunicação de alto contexto (direita) ¹⁰

Os processos de comunicação de alto contexto são, por norma, mais duradouros e menos permeáveis a alterações. Pelo contrário, os de baixo contexto são facilmente substituíveis e maleáveis (T.Hall, 1976). Para ilustrar estes tipos de comunicação o autor apresenta alguns exemplos distintos: dois irmãos gémeos que cresceram juntos e que, por isso, qualquer sutileza na comunicação é facilmente decodificada (alto contexto). Em contraponto, refere os exemplos de dois advogados num caso de tribunal onde prevalece a necessidade de apresentar detalhadamente o caso (baixo contexto); um sistema de defesa de *rockets* que pode ser facilmente adaptado e readaptado de modo a acompanhar as alterações do clima bélico (baixo contexto) e a religião (indiretamente um dos objetos de estudo do trabalho) e

¹⁰ <http://1.bp.blogspot.com/-njHBh4DwVqg/US0Myvrx0XI/AAAAAAAAAF0/BvR3c36AbOU/s1600/eastwest1.jpg>, consultado em 11 de março de 2015

a sua arquitetura, que é firmemente enraizada no passado e funciona como catalisador da preservação dos seus ideais (T.Hall, 1976)



Figura 9 **Oficiais chineses observam intrigados uma metralhadora "Mitrailleuse" francesa no período de declínio profundo da dinastia Qing¹¹**

A história está repleta de exemplos de nações e instituições que falharam em se adaptar por se fixarem em modos de alto contexto por demasiado tempo. (T.Hall, 1976, p.101)

Poderemos expor, que o respeito demonstrado pelos Chineses para com os seus antepassados é uma evidência de que estes existiram; e repetindo a observação, tantas vezes feita, de que esta reverência tantas vezes praticada contribuiu em larga medida para o impedimento, no seio deste povo, do progresso da filosofia natural, geometria, e astronomia. (Voltaire, 1764)

Este princípio pode pois, ser aplicado à cultura e ao facto dos processos de comunicação vigentes serem pautados por uma forma mais ou menos explícita de comunicar no dia-a-dia. A cultura chinesa, referida pelo autor como cultura milenar, tem na sua língua, nomeadamente no seu sistema de escrita, um exemplo claro de alto contexto. As implicações semânticas de um carácter chinês, assim como a existência de tons na fonética desta língua e do facto da pronúncia do carácter não ser explicitada, são características que

¹¹ http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/52/Nanjing_Jinling_Arsenal_1865_built_by_Li_Hongzhang.jpg, consultado a 2 de março de 2015

colocam a escrita e a língua chinesas numa relação antagónica com as línguas que utilizam o alfabeto romano, que são demarcadamente de baixo contexto e onde o domínio dos vinte e seis caracteres permite facilmente uma leitura sem grandes entraves (T.Hall, 1976). Edward T. Hall faz uma referência curiosa e intrigante (algo polémica, também) ao afirmar que não existe nenhuma forma de expressão de baixo contexto que possa ser considerada como expressão artística. A caligrafia, no mundo asiático elevada a uma forma de arte com vários estilos e especificidades, apenas vem reforçar a disparidade do tipo de comunicação entre os polos linguísticos.



Figura 10 **Calígrafo**¹²

A boa arte é sempre de alto contexto; a má arte, de baixo contexto. Esta é uma das razões para a boa arte persistir e a arte que revela a sua mensagem de uma só vez não. (T.Hall, 1976, p.92)

O autor prossegue fazendo menção ao facto de que as culturas de baixo contexto conseguem fazer mais facilmente face à mudança e serem geralmente mais versáteis, pois a mudança é algo que ocorre frequentemente durante o seu processo de desenvolvimento. Inversamente, as culturas de alto contexto conseguem ser criativas apenas dentro do seu plano, sendo que tendem a justificar as suas ações baseados nos cânones culturais (T.Hall,

¹² <http://img1.tplm123.com/2008/05/06/1377/1124832968541.jpg>, consultado a 25 de Fevereiro de 2015

1976). Deste modo, conclui o autor, é um grande erro interagir com culturas de alto contexto sem ter alguma familiarização com as suas características e especificidades e, fazendo referência às definições já abordadas, é ainda mais arriscado, em culturas de alto contexto, tirar ilações com base apenas em comportamentos e artefactos.

2. Contextualização Histórica

Antes de me debruçar sobre o núcleo da tese, entendo ser pertinente delinear a evolução histórica e identitária do povo português, tendo início na era dos descobrimentos. Compreender os factos que levaram os portugueses aos mares do oriente e à aparente capacidade deste povo em gerir a relação com várias civilizações longínquas e culturalmente distintas. Será o povo português imbuído de um conjunto de características que lhe conferem uma pré-disposição para o contacto frutífero com outros povos? Quais foram afinal os motivos que vieram a permitir o nascimento de Macau? Em que medida foi este pequeno território um marco histórico do intercâmbio cultural? Estas são algumas das questões que tentarei clarificar nos próximos dois capítulos.

Globalização cultural é um fenómeno no qual a experiência do dia-a-dia, influenciada pela difusão de comodidades e ideias, reflete a estandardização de expressões culturais de todo o mundo. (L. Watson, 2015, p.1)

2.1. Dos Descobrimentos ao Império Português

Nos dias de hoje, em que o termo “globalização” e “aldeia global” fazem parte do léxico do quotidiano, importa compreender quais as implicações que Portugal teve nos primórdios deste fenómeno, nomeadamente a partir dos descobrimentos e da subsequente criação do Império Português. Consequentemente, que aptidões e mudanças ocorreram na génese do

povo português, fruto da participação ativa no processo evolutivo da construção, ou ‘design’, das instituições de alcance planetário (Rodrigues & Tessaleno, 2009) nas suas aventuras além-mar?



Figura 11 Padrão dos descobrimentos¹³

Regressemos no tempo até ao século XV, onde na extremidade oeste da Europa é dado o primeiro passo que levaria os portugueses à descoberta do globo: a conquista de Ceuta. As razões que motivaram o primeiro passo do processo que mais tarde seria apelidado de “Descobrimientos” não reúnem unanimidade no campo da história. Traçaram-se vários motivos. No sentido mais lato, aponta-se um complexo de razões de ordem religiosa, política, militar, social e económica (Macedo, 2004). Num sentido mais objetivo são referidos o fanatismo das cruzadas, o desejo pelo ouro da Guiné, a busca pelo preste João, e a busca das especiarias (Boxer, 1961), assim como destronar os Mouros do domínio comercial do estreito, redirecionar a *raison d'être* da nobreza para batalhar os Mouros, de forma a evitar novo confronto com Castela, e, por fim, a necessidade de utilizar Ceuta como uma base de operações que providenciasse ao reino o acesso às riquezas provenientes da região circundante à referida cidade (Macedo, 2004).

¹³ https://d2jh4nh0bx3cra.cloudfront.net/7132_25-Belem-0122_bg.jpg, consultado a 20 de dezembro de 2014

Destaca-se ainda um fator preponderante que coloca Portugal numa posição particularmente vulnerável a ímpetos de expansionismo. Não apenas Portugal se encontrava numa situação de algum isolamento geográfico em relação ao coração da Europa, mas também, como refere Boxer, durante todo o século XV era um reino unido, virtualmente livre de agitação social (Boxer, 1961). Por outro lado, a França estava ainda a atravessar os últimos estágios da Guerra dos Cem Anos. Em 1415 decorria a Batalha de Agincourt aquando da captura de Ceuta, Inglaterra encontrava-se em disputa com a França na Guerra das Rosas e Espanha e Itália, deparavam-se com problemas de ordem dinástica entre outras convulsões internas (Boxer, 1961). É referida também a ascensão do Império Otomano e do seu monopólio das especiarias e de outros bens cobiçados do extremo oriente, uma vez que o território sob a sua administração abrangia as vias terrestres de acesso à Ásia oriental. O comércio destes produtos originou a escassez de ouro e prata na Europa devido à quebra de produção das minas e ao redireccionamento do fluxo de gastos destes metais preciosos para a aquisição dos bens do oriente a um intermediário que detinha, virtualmente, a exclusividade do comércio destes bens (Boxer, 1961). Os portugueses, face a esta situação, encontraram na exploração do oceano atlântico uma possível solução para estes impedimentos. Por fim, acrescento a génese árabe e o seu nomadismo característico - aliado às já referidas condições geográficas específicas - e a “circunstâncias históricas furtivas, meios fáceis de se expandir, de ser assimilado pela casta isenta dessa herança e de se transmitir, ao diante, com crescente intensidade.” (Peixoto, 1897).

Os vários estudos que foram feitos às origens da globalização e aos contactos de povos e culturas de alguma forma massificados, divergem de autor para autor quando se trata de delinear cronologicamente a sua evolução histórica. Portugal até que ponto terá, ao desvincular-se da Europa e aprofundar passo a passo a comunicação com outros povos e culturas, até à maturação do império português, a sua palavra a dizer em todo este processo? Maria de Deus Manso apresenta uma análise que me parece particularmente interessante ao afirmar que o “movimento global” data de há muito tempo atrás, com a rota da seda e o império visionado por Genghis Khan numa fase inicial, seguindo-se da criação de uma rede global pelos portugueses aquando dos descobrimentos (Beites Manso, 2010). Prossegue a autora reforçando que “...foi com as viagens Portuguesas que o comércio internacional passou a ser, efetivamente, global. A revolução comercial fundiu-se com a revolução científica e com cruzes culturais e biológicas, tornando tudo isto num momento identificativo e singular.” (Beites Manso, 2009, p. 281). Stefan Smith, por sua

vez, corrobora que “O caso de Portugal é geralmente aceite como o exemplo do primeiro império global no sentido em que os impérios anteriores cresciam em territórios geograficamente contínuos, em vez de estabelecerem uma soberania...por controlo remoto através de milhares de milhas pelos oceanos da terra” (Smith, 2011, p.26).



Figura 12 Império Português em toda a sua extensão ¹⁴

Jorge Nascimento Rodrigues é ainda mais incisivo ao explicar que o “choque de civilizações” para além daquele que na época se limitava ao contacto com o mundo muçulmano, passa a ser feito a uma larga escala e com novas sociedades que não só eram distantes como avançadas¹⁵ e relativamente desconhecidas para a Europa. Com efeito, é com a expansão marítima portuguesa que “...tomou verdadeiramente forma o fenómeno da globalização e se estabeleceu a génese de um novo sistema mundial.” (Jorge Nascimento Rodrigues, 2009, p. 32)

Portugal consagra-se assim, porventura, no primeiro país a conseguir convergir na sua totalidade a mescla cultural e científica a uma escala global.

Ao tentarmos analisar a presença portuguesa além-mar podemos aferir vários tipos de aproximação por parte dos navegadores. A história prova que o povo português, embora tenha protagonizado alguns episódios em que recorreu da supremacia tecnológica e militar, usando a força das armas e de uma artilharia naval quase invencível no século XVI

¹⁴ http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/73/The_Portuguese_Empire.png, consultado a 29 de dezembro de 2014

¹⁵ Um exemplo pertinente para esta dissertação é, logicamente, a China (como, de resto, irei aprofundar mais adiante)

(Beites Manso, 2010) para impor os seus interesses no estrangeiro, optava mais frequentemente pelo uso de uma atitude predominantemente pacífica e diplomática, baseada em princípios cristãos e de expansão da fé, para levar a bom porto os fins da coroa portuguesa e dos comerciantes e aventureiros que se lançavam “para lá da taprobana”.



Figura 13 *Kurofune*, ou “nau do trato” em Português. Gravura que assinala a chegada dos portugueses ao Japão¹⁶

Afirma assim Maria Eugénia Mata que “É um facto que Portugal tenha tido um dos impérios coloniais de maior extensão na história mundial e que os Portugueses tinham uma reputação para criar relações particularmente integrativas e íntimas com os grupos indígenas que eram colonizados.”¹⁷ (Mata, 2007, p.3).

De facto, embora haja espaço para um rastilho de discórdia, a maioria dos autores que se debruçam sobre a questão da expansão portuguesa, partilham da visão de Stefan Smith:

¹⁶ <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/00/NanbanCarrack.jpg>, consultado a 4 de janeiro de 2015

¹⁷ Muitos destes territórios viriam mais tarde, no século XX no regime do estado novo a serem designados de províncias, passando a fazer parte de uma entidade homogénea que era Portugal

A agência histórica Portuguesa é uma de pioneiros exploradores e intermediários ao invés de arrogantes conquistadores, que permanecem circunscritos a um meio social Espanhol (Castelhano). Este é o vocabulário que abrange amplamente os Portugueses: bandeirantes, lançados, anunciadores, compradores, e navegadores, aqueles que forjaram o precoce mundo Português ultramarino moderno (Smith, 2011, p. 40)

Muito embora Portugal e Espanha sejam comumente retratados como dois povos que partilham de valores e de uma filosofia de expansão semelhantes, se tivermos em atenção a citação anterior e a conotação que os “conquistadores” espanhóis têm no continente americano - particularmente nas suas façanhas nos contactos com as civilizações maia, azteca e inca, bem como outros povos nativos - podemos depreender que há alguns focos de contraste entre os dois países.

Um outro exemplo desta disparidade, e do carisma diplomático português, dá-se no sul da China no período do apogeu das trocas comerciais na zona nas províncias de *Fujian*, Cantão e em Macau. A partir de 1580, os Portugueses começam inadvertidamente, se bem que controladamente (pois podia tornar-se uma ameaça), a fazer trocas comerciais com a feição espanhola de Manila (Jarganin, 2012). Porém, alguns espanhóis “tinham mesmo ambições de um ataque de estilo *Conquista* na China, apreendendo linhas costeiras inteiras de uma só vez, para descontentamento dos Portugueses. Foi devido à sua destreza e diplomacia que os Portugueses, eventualmente, passaram a assegurar-se de manter os espanhóis longe do leste asiático continental” (Jarganin, 2012, p.228).

Outra característica peculiar que define os portugueses é a dualidade de elementos do continente europeu e africano no núcleo da sua identidade, fruto dos eventos referentes aos princípios da história do território. É esta aparente indefinição étnica, cultural, geográfica e religiosa, onde “antagonismos de cultura, e a flexibilidade, a indecisão, a harmonia ou desarmonia deles resultantes”, assim como “uma interpretação causalista da mentalidade e da cultura portuguesas” são dados essenciais para a compreensão do ambiente híbrido encontrado nas ex-colónias portuguesas, onde o mais célebre exemplo é o Brasil (Castelo, 2011).

Em tom de paralelismo com a atualidade, poder-se-ão encontrar várias semelhanças na China e na sua história, ao contemplar uma mescla de etnias diferentes a residir sob uma só pátria.

2.2. Políticas e Filosofia de Portugal no Ultramar

Nesta secção é-me algo difícil de deixar de referir a célebre (ainda que controversa) definição de “luso-tropicalismo” idealizada por Gilberto Freyre. Devo aliás referir que não me compete, nesta dissertação, esmiuçar a validade e as questões levantadas por vários autores acerca desta teoria. É certo que hoje a discussão acesa em torno do lusotropicalismo refuta muitas das premissas um tanto utópicas da coexistência baseada na fraternidade e harmonia entre portugueses e os nativos das ex-colónias portuguesas. Esta visão fantasiosa alimentada por uma política colonial que, independentemente do grau de gravidade, “como qualquer outra, assentou em formas mais ou menos explícitas de racismo, gerou conflitos e promoveu a discriminação” (Castelo, 2011, p.272), foi oportunamente adotada pelo estado novo salazarista que, isolado internacionalmente – “orgulhosamente só” – tentava alimentar a ideia de uma pátria unida de escala intercontinental. Seguem-se dois excertos de dois discursos, respetivamente, de António de Oliveira Salazar:

Este doce país que é Portugal, pequeno na Europa, grande e dilatado nos outros continentes, como árvore que, alimentando-se da seiva lusitana, espalhasse longos ramos a sois diferentes e à sua sombra abrigasse as populações mais diversas, todas igualmente portuguesas - este pequeno país não pode, no 9º século da sua história, duvidar da sua realidade de nação. Esta realidade em que englobamos a independência, a unidade orgânica e a missão civilizadora é um pressuposto ou ponto de partida e foge a toda a discussão. E daqui este corolário: Quem não é patriota, não pode ser considerado português.¹⁸

Em virtude da orientação que tomaram o nosso desenvolvimento e agência no mundo, adveio que a nação portuguesa se formou: complexa na sua estrutura, dispersa nos seus territórios, diversificada nos povos que a constituem, sem prejuízo, antes com bem vincada afirmação de uma unidade nacional intencionalmente prosseguida e consolidada pelo esforço de muitas gerações.¹⁹

¹⁸ Discurso de António de Oliveira Salazar na sessão inaugural da II conferência da União Nacional, proferido no Porto a 7 de Janeiro de 1949, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=gxHoQ6cnCRw&bpctr=1426972575>

¹⁹ Discurso de António de Oliveira Salazar relativamente ao “Caso de Goa”, proferido a 26 de Novembro de 1954, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=tIB9GC4ijxY>

De facto, como afirma Maria Eugénia Mata, “Embora os discursos políticos formais insistissem que todos os cidadãos eram iguais, as fontes estatísticas oficiais que estão disponíveis apresentam dados de acordo com raça e “civilização”, mesmo que de um modo camuflado.” (Mata, 2007, p.6).



Figura 14 Propaganda do Estado Novo²⁰

Contudo, há alguns pontos do luso-tropicalismo que, mesmo não se confirmando na totalidade, não são necessariamente descabidos na hora de compreender as idiossincrasias do Império Português.

Avança Boxer que o longo domínio mouro da península²¹ teve um impacto tal, que os cristãos chegaram mesmo a encarar os mouros ou árabes como superiores e que, conseqüentemente, a mulher árabe era julgada como um tipo de beleza e atração sexual invejada (Boxer, 1961). Alegadamente este fator repercutiu-se em contos populares nas classes sociais inferiores. Prossegue o autor, partindo deste pressuposto, que os portugueses passam a ter uma pré disposição para o entrecruzar de raças e, daí, este representar um pequeno passo para que os portugueses e, de forma menos acentuada, os espanhóis tolerarem as diferenças de cor (Boxer, 1961).

Este entrecruzar de raças viria mesmo a ser um dos estandartes da política expansionista portuguesa, vulgarmente designado por miscigenação.

²⁰ http://lh3.ggpht.com/_FkKgTDI7ngU/TJEjzzZq8yI/AAAAAAAAIcM/jK2Omk8syc4/SPN1_thumb%5B2%5D.jpg?imgmax=800, consultado a 10 de janeiro de 2015

²¹ Há também uma influência da moral maometana (poligamia e valores da procriação que se sobrepõem à castidade e à monogamia, respetivamente) na moral cristã, o que gera um cristianismo hibridizado com alguns contornos de componente humana (Castelo, 2011), atenuando a preponderância da monogamia e da importância social concedida aos celibatários.

Esta indiferença na altura de confraternizar e procriar com outros povos por parte dos portugueses é considerado um dos fatores fundamentais para o clima de relativo - e reforço, relativo - pacifismo nos territórios onde os portugueses passaram. De facto, estas cedências vão para lá do simples entrecruzar de raças, mas, como refere Cláudia Castelo na sua análise ao luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, vão um passo além: “A especificidade das relações estabelecidas pelos portugueses com os povos dos trópicos teria obedecido, portanto, a um modelo aprendido com os mouros e diferente do adotado pelos portugueses do norte. A capacidade para confraternizar com africanos, ameríndios e asiáticos, para amar as suas mulheres, incorporar os seus valores seria única no português.” (Castelo, 2011, p. 268). É de salientar, no entanto, que apesar de todas estas cedências, preferindo tendencialmente uma postura hábil de integração e negociação ao invés da imposição e subjugação, o português nunca perdera a sua alma, especialmente no que à religião diz respeito, dado que a fé cristã estava na base da identidade nacional e, deste modo, mesmo fundindo-se com outros povos, os portugueses nunca teriam perdido a noção primordial da sua identidade. Em vez disso, “souberam buscar na experiência dos outros povos, valores, técnicas e costumes que lhes permitissem viver em harmonia com as condições físicas e humanas tropicais.” (Castelo, 2011, p. 270).

Esta identidade cristã, seguindo a linha de raciocínio da análise de Cláudia Castelo à teoria do luso-tropicalismo, reforço, é marcada por traços vincados da alma islâmica, como caricatamente a autora refere: “Nos portugueses, o modo de ser nacionalmente português terá sido superado pelo modo de ser cristão: um modo de ser cristão à maneira do mouro ser maometano. Conservando a alma: só de Deus, isto é, de Cristo, os portugueses acrescentaram ao corpo, além de filhos mestiços, valores adquiridos de povos orientais e tropicais.” (Castelo, 2011, p. 268)

Com efeito, se atentarmos às influências de outras culturas em Portugal durante o desenrolar da sua história, rapidamente podemos depreender que na cultura portuguesa convergem elementos dos quatro cantos do mundo. Do chá chinês aos frutos tropicais, ao açúcar, do cruzamento do vinho com o saqué às peças de vestuário e à gastronomia. Do mesmo modo, Portugal também influenciou vários países, reforçando o pressuposto de que é com a expansão portuguesa que a globalização se faz numa escala intercontinental e por isso, global. Assim como trouxemos as especiarias e as adotamos na nossa dieta, levamos igualmente iguarias ao país do sol nascente como o pão-de-ló, conhecido no Japão como *kasutera*, e técnicas de cozinha europeias. É por isso possível afirmar que os portugueses

eram os responsáveis pela veiculação dos vários elementos característicos dos países por onde passavam.

Perante o entrecruzar de ideias e de raças, e especialmente dando relevância ao facto de Portugal ser um país com uma dimensão reduzida, a certa altura, seria legítimo voltar a questionar se a identidade original do país não se teria perdido com o alastrar da presença portuguesa no mundo. Stefan Smith, propõe então com o seguinte cânone: “havia a língua, a reverência à Igreja, lealdade ao rei português e um conjunto de preocupações marítimas que fizeram com que os portugueses passassem a ser em todo o lado conhecidos por ‘Deuses do Mar’...” (Smith, 2011, p.27)

Esta presença constante e vincada da componente religiosa nas mais variadas áreas de ação protagonizadas pelos portugueses traduzir-se-ia numa faca de dois gumes. Efetivamente, já no século XX, para que pudessem aceder a cargos oficiais, era imposto aos colonos a conversão ao catolicismo. De igual modo, no séc. XVII, um dos grandes motivos que viria a decretar o fim do profícuo comércio no extremo oriente com o Japão, foi a influência vincada da igreja, nomeadamente da Companhia de Jesus, na conversão dos *daimiôs* japoneses ao cristianismo, oferecendo vantagens comerciais para os convertidos. Este processo veio originar um progressivo aumento da influência europeia e da igreja em solo japonês. Com efeito, muitos dos *daimiôs* da área circundante da prefeitura de Nagasáqui rapidamente se converteram, ora por motivos económicos ora pela fé, o que levantou receios no xogunato acerca da natureza ameaçadora que o cristianismo poderia constituir para a governação do país. Por fim, o cristianismo é abolido do território nipónico, assim como os portugueses, e o xogunato passa a favorecer os holandeses, cujos interesses comerciais não eram movidos por nenhum tipo de imposição religiosa. O mesmo não se viria a passar na China, como teremos oportunidade de ver.



Figura 15 Fumie – Objeto com a figura de Cristo ou Maria, utilizado pelas autoridades japonesas no século XVII para detetar possíveis cristãos. Os suspeitos eram obrigados a pisar o objeto de modo a provarem que não eram crentes.²²

A miscigenação no Império Português, embora não advenha apenas do aspeto cultural para a tolerância racial, acaba por ser também uma imposição face aos recursos humanos e às especificidades que envolviam na altura a migração de mulheres portuguesas para os territórios ultramarinos. Estas tinham poucos incentivos para emigrar e, quando o faziam, tendo em conta as condições agrestes do percurso, ficavam debilitadas fisicamente podendo mesmo ficar estéreis ou correr perigo de vida (Cybele, 2010).

A demografia portuguesa também era um fator a ter em conta, especialmente se atentarmos à extensão da presença portuguesa e aos números limitados da população (especialmente quando comparada com a de outros países europeus).

Efetivamente, as primeiras experiências de miscigenação ocorreram numa fase inicial da expansão portuguesa, mais concretamente em S. Tomé e Príncipe, em 1471 no reinado de D.Manuel. A todos os homens solteiros foi atribuída uma escrava africana providenciada pela Coroa. E em 1515, o rei garantiu liberdade às crianças mulatas e às suas mães. (Ramada Curto, 2013). A estas primeiras experiências foi dada uma continuidade, por exemplo, com a política de Afonso de Albuquerque na Índia e na Ásia em geral. Refere Anabela Monteiro que:

²² http://1.bp.blogspot.com/-KspnaUJxv3o/VBOayRGe_aI/AAAAAAAAAWw/-CKe0CI7wEQ/s1600/silence%2Btrampling%2Bthe%2Bfumie.jpg, consultado a 23 de janeiro de 2015

...a política de povoamento portuguesa nestas partes da Ásia era, como Albuquerque defendia, a da miscigenação, intentando formar sociedades multirraciais e assim conseguir a fixação dos elementos exógenos. A ausência de preconceitos que os portugueses tinham relativamente ao relacionamento com mulheres de etnias diferentes fez com que muitos cruzamentos se consumassem. Estes factos tinham alguns efeitos secundários mais ou menos desejados: a cristianização e simultaneamente a integração linguística e cultural das colónias. (A. M. Lopes, 2000, p.93)

Confirmando a importância do papel da miscigenação na política colonial portuguesa, o Marquês de Pombal viria a reforçar os incentivos para a continuação desta doutrina controversa, especialmente aos olhos de outros países europeus, pois despoletava uma onda crítica ao ponto de considerarem que a doutrina portuguesa de miscigenação, ao renegar a preservação da pureza racial²³, continha um defeito grave na sua essência (Mata, 2007). Com efeito, o objetivo de Pombal a 4 de abril de 1755 era de promover casamentos entre colonizadores e nativos, anunciando a cedência de promoções aos que o fizessem (Ramada Curto, 2013).

A questão da pureza racial e da clara distinção entre colonizador e colonizado, ajuda também a esclarecer o motivo pelo qual não houve manifestações demasiado vincadas de desnivelamento social nas colónias, como o caso do apartheid sul-africano ou do modelo holandês de colonização na Indonésia, cujo acesso à língua e aos oficiais holandeses estava restrito a uma pequena elite local.

2.3. Portugal no Extremo Oriente – China, séc. XVI-XVII

2.3.1. A China e o Resto do Mundo

E assim fazem já agora os chinas bem os seus tratos, e agora folgam muito os grandes e os pequenos com a contratação dos portugueses, e corre a fama deles por toda a China. Pelo que alguns principais da corte vieram a Cantão só pelos ver, por haverem ouvido a fama deles. (Cruz, Gaspar da, 1997, p.222)

É desta forma que o dominicano frei Gaspar da Cruz descreve a China que vê diante si no século XVI, curiosa em relação aos portugueses e ao comércio que estes possibilitavam, após superados os obstáculos que advieram dos primeiros contactos conturbados entre

²³ Em contraste com a posição em que existe uma “superação da condição étnica pela cultural” elevada pela teoria do luso-tropicalismo

portugueses e chineses. A verdade é que à presença portuguesa na China e, mais concretamente, em Macau – é impossível desvincular a preponderância deste território das atividades levadas a cabo pelos portugueses na China – não foi pautada por uma convergência inata de duas culturas que eram completamente distintas: uma civilização europeia “greco-romana e judeo-cristã” e outra, mais antiga, baseada no modelo confucionista e de religiões como o budismo e o taoísmo. A isto se junta o fator chave de que estes dois países assumiam “o poder político e o prestígio para determinar a orientação dos acontecimentos entre o mundo ocidental cristão e o Império do Meio” (Ramos, 2012, p.83).

A acrescentar a isto aplica-se a situação dos portugueses que partiam para o território. Eram geralmente comerciantes e aventureiros em busca da riqueza ou títulos nobiliárquicos, fugidos à justiça, religiosos, estando dispostos a quebrar alguns códigos de honra ou valores morais (Monteiro, 2011). O caso mais flagrante é o de Simão de Andrade, fidalgo português no extremo oriente que ganhou fama de pirata devido aos saques que fez na costa chinesa, o que viria a deixar uma primeira impressão de Portugal bastante negativa na zona (Monteiro, 2011).

A presença Portuguesa em Macau estendeu-se por mais de quatrocentos anos e poder-se-á afirmar que serviu de laboratório e foi fundamental para a experimentação no campo da comunicação e interpenetração cultural com uma civilização “mais antiga, mais estruturada e porventura mais humana, que representava assim, para o Ocidente, um desafio político, teológico e filosófico” (Ramos, 2012, p.50). O que veio a permitir a durabilidade e manutenção da presença deste território, em muito se deve ao carácter português: entre embaixadas predominantemente competentes, à negociação com mestria da permanência portuguesa no território, à diplomacia com outros países de modo a assegurar a manutenção do comércio e de ideias e à abertura das portas de Macau à Companhia de Jesus ao apoiar a sua integração no quadro “político, jurídico e religioso do Padroado Português no Oriente” (Ramos, 2012, p.50).

O encontro com a China deve ser visto à luz de dois dados essenciais que tornam o sucesso deste caso particularmente interessante. É de salientar que os portugueses que se instalaram pela primeira vez em Macau tinham já longos anos de experiência em diversas costas orientais, para não falar de um século de viagens em África (A. M. Lopes, 2000).

Esta ocupação em África foi, por sua vez, pautada pela conduta anteriormente referida de integração/concessão, onde os portugueses permitem a subsistência da língua e costumes

tradicionais mediante a conformação com os ditames religiosos e económicos impostos. Por outro lado, ao contrário de África e Brasil, Portugal depara-se não só em Macau, como no oriente, com civilizações antiquíssimas e avançadas que representam uma quebra e, de certo modo, um choque na medida em que não só fazem frente aos padrões portugueses como ainda os contestam. Se para com a Índia, a “diplomacia canhoeira” surtira efeito, com a China o caso era diferente. Esta diferença porém, não se fizera sentir apenas no campo bélico. O encontro com o gigante asiático gerou um fascínio, acompanhado por um profundo respeito pela civilização chinesa. Afirmar Manuel Gama sobre as diferenças entre o oriente e o Brasil: “A perspectiva do enfoque tomada pelo português (e, logo, pelo europeu) é diferente para com o índio e para com o chinês. Enquanto em relação ao primeiro, nos registos anotados, tanto de missionários como de leigos, é etnocêntrica, em relação ao chinês há uma postura mais etnológica, em que o outro é respeitado e chega, até, a ser visto como um modelo, como um exemplo do modo de agir e viver.” (Gama, 2013, p.1).

A China, por sua vez, tem plena consciência desse estatuto, tendo inclusive vindo a fortalecer durante séculos uma atitude hegemónica para com os países circundantes, ao afirmar-se como o polo dinamizador cultural da ásia oriental.

A China chama-se a si própria Zhongguo, o Reino ou Império do Meio. Pelo seu pensamento filosófico e político, pela força da sua civilização e cultura, pelas circunstâncias geográficas do meio em que se insere o seu vasto território, pela natureza dos seus vizinhos aborígenes do Sul e nómadas do norte, pelo isolamento determinado pelos grandes maciços montanhosos dos Himalaias, Tian-shan e Karakorum, pela outra civilização a ocidente, a Índia, a China tende, por assim dizer, naturalmente, a considerar-se diferente, superior. (Ramos, 2012, p.128)

Esta atitude “sinocêntrica” era uma filosofia imposta. Reforça João de Deus Ramos que “Os que vinham à China, vinham procurar beneficiar da superior virtude e sabedoria chinesas, e os chineses que iam para fora levavam essa superioridade civilizacional para quem quisesse e soubesse apreciar.” (Ramos, 2012, p.129) As nações circundantes passariam a praticar, durante a dinastia *Ming*²⁴ (明朝, míng cháo), um sistema de tributo em que era expectável dos estados vassallos enviarem uma embaixada à capital chinesa para prestar tributo ao imperador. O comércio para lá do sistema tributário era interdito

²⁴ Dinastia que teve lugar entre 1368 e 1644.

pela política *haijin* (海禁, hǎi jìn) que pode ser traduzida literalmente por proibição marítima.

O sistema tributário existe, em primeiro lugar, como um discurso, articulando as ideias de uma ordem social cósmica e universal centrada na civilização chinesa, e de uma ordem moral e política inclusivas presididas pelo imperador chinês como personificação da benevolência e virtude. (Zhang & Buzan, 2012, p.21)

Este sistema, embora existente desde a dinastia *Han*²⁵ (汉朝, hàn cháo), torna-se um requisito obrigatório para as relações económicas e políticas com a China *Ming*. O imperador, por sua vez, de modo a reforçar a superioridade chinesa, retribuía aos tributários uma oferenda de valor superior ao recebido, além lhes autorizar “com condescendência interesseira” a prática do comércio. De facto, como tive oportunidade de estudar, havia efetivamente nações tributárias, entre as quais o Japão no período *muromachi* é um exemplo, que se serviam deste sistema para revigorar a sua economia enfraquecida e terem acesso ao comércio com os *Ming*. Este sistema é algo curioso se tivermos em atenção a relação típica entre a unidade suserana e o seu vassalo. Tal como referem os autores Zhang Yongjin e Barry Buzan, a instituição tributária era uma instituição fundamental na regulação das relações entre a China imperial e os seus tributários. Como suserano, a China imperial não tentou de forma alguma controlar a política dos seus estados tributários, excetuando as questões que estavam relacionadas com a própria China (Zhang & Buzan, 2012). A China assumia-se assim como uma entidade paternal, protetora e educadora, com autoridade moral e poder material ao invés de adotar uma postura dominadora e tirânica para com os seus vassalos. Era por isso um meio de favorecer a interação estratégica e as trocas económicas na busca pela segurança com os estados tributários.

A China intensificava a sua superioridade civilizacional com a impregnação de um sistema de códigos e ritos, que hoje podem ser utilizados para facilitar a desmistificação da predominância do alto contexto nos processos de comunicação da China moderna. Este sistema codificado estava diretamente associado ao *junzi* (君子, jūnzǐ), conceito confucionista que se aplica ao indivíduo culto e sofisticado, dotado da virtude e excelência

²⁵ Dinastia que teve lugar entre 206 a.c. a 220 d.c.

moral aplicáveis apenas à perfeição pessoal. O *junzi* pertencia geralmente aos quadros de oficiais do império, demarcando-o da plebe e dos “povos bárbaros”.

...nesta terra os homens são muito honrados pelas letras ou por cavalaria, e mais ainda pelas letras, porque dos letrados comumente saem os cinco principais loutiás e assistentes (Cruz, Gaspar da, 1997, p.186)

O conceito de *junzi* ajuda a compreender e clarificar a importância dos valores morais e do conhecimento para o povo Chinês e, como representante máximo da perfeição destes, o *junzi* representa a elite e a alma sínica. “Em termos gerais o *junzi* é um indivíduo paradigmático que define o tom e a qualidade de vida dos agentes morais comuns. Este encarna o *ren*, o *yi* e o *li*. Todos devem lutar para se tornarem num *junzi* como um guia paradigmático individual, ao invés de um *xiaoren* (pessoa de mente simples).” (Cua, 2007)



Figura 16 As cinco virtudes confucianas (de direita para esquerda): *ren* (仁, rén) (benevolência), *yi* (义, yì) (justiça), *li* (礼, lǐ) (cortesia), *zhi* (智, zhì) (sabedoria), *xin* (信, xìn) (sinceridade)²⁶

A China que Portugal encontra não é um país no auge da prosperidade. O século XVI na China marca o declínio da dinastia Ming e é precisamente neste enquadramento que são estabelecidos os primeiros contactos e o nascimento de Macau. Este trata-se de um período de enclausuramento na China. Ao contrário de épocas anteriores, em que eram vigentes as políticas de abertura e expansão da esfera de influência Chinesa, cujo auge ditaram as expedições do almirante *Zheng He* (郑和, zhèng hé), a China era agora um país recluso,

²⁶ http://pic5.nipic.com/20100127/1483102_101740920562_2.jpg, consultado a 3 de fevereiro de 2015

restringindo a sua política externa e comercial aos estados tributários. A isto se juntam várias agravantes, como a intervenção na guerra entre a Coreia e o Japão, em que a China parte em auxílio da Coreia, assim como aquilo que pode ser explicado como consequências diretas do “ciclo dinástico”: com o crescimento da população aumentam os custos do governo, por sua vez os lucros do governo diminuem devido aos camponeses que perdem as suas terras para senhorios que tudo fazem para reduzir os custos dos impostos. Por fim, cortadas as receitas do estado, mais difícil é fazer frente a desastres naturais ou más colheitas, exatamente o que viria a acontecer mais tarde (Koster, 2012b).

O período mais desafiante e profícuo da história da relação entre estes dois países viria a ser mais tarde, com a fundação da dinastia manchu, vulgo dinastia *Qing*²⁷ (清朝, *qīngcháo*) e, nomeadamente, com os três imperadores da idade de ouro deste período histórico, respetivamente: *Kangxi* (1654 – 1722), *Yongzheng* (雍正, *yōngzhèng*) (1678-1755) e *Qianlong* (乾隆, *qiánlóng*) (1711-1799).

2.3.2. Os Primeiros Contactos e Perceções Mútuas

Os primeiros contactos com a China não foram, de facto, fluídos. As primeiras impressões que os Chineses faziam dos Portugueses eram, no mínimo, caricatas. Eram descritos como duendes com semelhanças apenas superficiais a um ser humano, para além de terem tendências antropofágicas (nomeadamente antropofagia infantil) e serem acusados de tráfico de mulheres; de atrocidades cometidas contra outros povos asiáticos, nomeadamente em Malaca (estado tributário da China); de aplicarem as suas próprias leis em território chinês e desrespeitando as locais: e, de um modo geral, de desconhecerem o conjunto de especificidades que o Império do Meio detinha como paradigma universal (Ramos, 2012). Os portugueses eram associados a seres humanos normais apenas quando estavam “de boa disposição” (Ramos, 2012). Devo enfatizar a questão das acusações feitas a respeito de Malaca. Como estado tributário da China, esta sentia-se na obrigação de proteger o seu vassalo, o que certamente contribuiu para as dificuldades nos primeiros contactos entre Portugal e a China.

Por outro lado, em jeito de contraponto, o dominicano Gaspar da Cruz descreve os chineses da seguinte forma:

²⁷ Dinastia que durou entre 1644 e 1912.

Ainda que os chinas comumente sejam feios, tendo olhos pequenos e rostos e narizes esmagados, e sejam desbarbados, com uns cabelinhos nas maçãs da barba, todavia se acham alguns que têm os rostos mui bem feitos e proporcionados, com olhos grandes, barbas bem postas, e narizes bem feitos. Mas destes são muito poucos, e pode ser que sejam de outras nações nos tempos antigos entremetidas nos chinas, em tempo que eles comunicavam diversas gentes²⁸. (Cruz, 1997)

O padre jesuíta Tomás Pereira, por sua vez, questionado pelo imperador, diz o seguinte:

Foj a pergunta, Que conceito tem os uossos dos nossos Chinas? Respondi: que de engenhosos ladrõis; em que o primeiro a madura de engenhosos, lhe não cahjo toda a uerde a de ladrõis; em que o engenho lhe sobeja.²⁹ (Pereira, 2011, p.25)

Os primeiros chineses a mostrarem o caminho aos portugueses para a China eram da província de Fujian. Os seus objetivos dividiam-se essencialmente em duas categorias: conseguir novos acordos comerciais e, fazendo uso do poder ameaçador da artilharia europeia, obter meios defensivos para combater a intensa pirataria (Jarganin, 2012, p. 226). Porém, os planos portugueses de comércio livre, ao qual estavam habituados na Índia e África, foram deitados por terra. Apenas restava uma opção, abrir o portão do Império do Meio através da via diplomática.

Os primeiros passos da estratégia Portuguesa eram ainda semelhantes aos tomados nos territórios onde passaram anteriormente. Embora não tenha existido o uso de violência, os portugueses tentaram, efetivamente, demonstrar o seu poder bélico ao apresentar uma poderosa armada de navios, com vista a dissuadir a facção Chinesa. Esta embaixada seria comprometida também por fatores externos, entre os quais se pode enumerar a interferência do deposto rei de Malaca³⁰ pelos portugueses, cartas enviadas ao imperador revelando a desconfiança dos governadores de Cantão para com os portugueses e as cartas de amizade escritas pelo rei de Portugal, porventura mal traduzidas propositadamente (Maciel, 2013). A tudo isto se acrescenta, a inexperiência em negociar com os Chineses, a incapacidade e recusa de descodificar os valores culturais e sociais desta nova realidade –

²⁸ Frei Gaspar, muito provavelmente, refere-se às expedições do almirante chinês *Zheng He*, que no século XV viria a explorar os mares até à costa este africana, passando por vários locais como a Malásia, Tailândia, Indonésia, Índia, entre outros.

²⁹ Curiosamente, esta visão dos mercadores é compartilhada pela estratificação social proposta pelo confucionismo. Os mercadores estão no fundo da hierarquia social por não produzirem e serem moralmente controversos na forma como desempenham a sua função.

³⁰ Relembro que Malaca era um estado tributário da China.

especialmente o facto de Portugal se apresentar à China com igual estatuto -, ao qual se junta por fim o facto do embaixador, Tomé Pires, “um boticário sem prévia experiência diplomática” (Maciel, 2013, p.52), liderar a embaixada. O desfecho seria marcado pela recusa do imperador em receber a comitiva portuguesa.

Tomé Pires viria a ser confinado a uma prisão em Cantão, “sendo a condição para a sua liberdade a restituição de Malaca ao rei deposto.” (Maciel, 2013, p.53) Esta condição não viria a ser cumprida e Tomé Pires acabaria por sucumbir em Cantão em data incerta.

A relação entre a Coroa portuguesa e a China manteria o *status quo* até ao reinado de D. João III onde, já com o estabelecimento de Macau e com a entrada dos Jesuítas na China, se viriam a verificar desenvolvimentos nas relações dos dois países.

2.3.3. O Estabelecimento de Macau e as suas Consequências

Macau, efetivamente, nasce fruto de um conjunto de fatores um tanto alheios à diplomacia direta entre os dois soberanos nacionais.

Inicialmente Macau funcionava de forma semiclandestina, apenas como um local de estadia temporária onde os comerciantes, missionários, soldados da fortuna, entre outros, permaneciam temporariamente e onde existia uma relação de mútuo proveito para as populações costeiras e para os estrangeiros, como noutros pontos da China (Jorge & Pinto, 2013). A diferença mais marcante é que Macau era uma península e por isso fazia parte da China continental, ao invés das várias ilhas próximas da costa onde outros estrangeiros aportavam e permaneciam em regime semelhante (Jorge & Pinto, 2013). Com efeito, os portugueses que ali permaneciam, após os incidentes iniciais menos honrosos já descritos, não geravam motivo para conflito tentando respeitar as regras chinesas – o que gerava uma certa estranheza aos espanhóis e à sua filosofia *conquistadora* (Jorge & Pinto, 2013).

Enquanto Hong Kong é um exemplo de insolência capitalista, uma afronta colonial que insulta o céu e a terra, Macau é meramente um discreto ponto de referência de aventura (Vale, 1996, p.62)

A solução para lidar com um povo considerado bárbaro, perigoso e imprevisível³¹ pelas autoridades chinesas passou precisamente pela concentração deste num foco localizado

³¹ Onde era temido o risco de se juntarem aos piratas e contrabandistas que resistiam à lei imposta

onde a sua atividade poderia ser monitorizada e que, mediante o pagamento dos impostos e respeito pelas leis locais até trazia benefícios para o império (Jorge & Pinto, 2013).

Entre estes benefícios, poder-se-á destacar a ajuda portuguesa no combate à pirataria, e aos demais interesses locais entre as autoridades de Cantão³² e comerciantes portugueses (Maciel, 2013, p.55).

As novidades tecnológicas trazidas pelos portugueses também acarretaram grandes benefícios, como por exemplo as armas de fogo e a pólvora - mais avançadas que as suas homólogas chinesas. Desde cedo, os chineses fizeram uso delas para suprimir rebeliões e combater piratas (H. Huang, 1996). Além da pólvora os portugueses veicularam outros instrumentos, tais como relógios de vários tipos e objetos de vidro como janelas, lentes, espelhos, telescópios, microscópios, binóculos e óculos (H. Huang, 1996).

Macau assumia assim a sua fórmula de subsistência ao deter legalmente o direito de comércio entre a Europa, a Índia e o Japão (que nesta altura saía de um período de guerra civil e de animosidade diplomática com a China³³).

O estabelecimento oficial de Macau coincide com a idade de ouro do território: Portugal detém a exclusividade do comércio regional e, através da área de influência delineada pelo tratado de Tordesilhas, passa a incluir a recém-criada Companhia de Jesus no Padroado do Oriente que pisa pela primeira vez o solo de Macau em 1555 (Domingos, 1994). Além do contributo primordial dos Jesuítas, que será aprofundado nos capítulos subsequentes, não se deve também depreciar o contributo dos ‘jurubaças’ (intérpretes nas colónias portuguesas no extremo oriente), dos chineses convertidos e dos intérpretes do Expediente Sínico de Macau (Veiga de Oliveira, 2012).

A relação entre Portugueses e Chineses em Macau não protagonizou a mistura profunda de estilos de vida conseguida noutras paragens de Portugal pelo mundo. Contudo, isso não implica que uma civilização se imponha sobre a outra ou que haja uma relação tensa. Maria Vale descreve o ambiente social de Macau antes da entrega da soberania à China da seguinte forma: “O que qualquer pessoa repara imediatamente é na topografia da cidade. Está dividida em dois, o que permite que o *modus vivendi* da população seja visível. Esta divisão não implica qualquer tipo de oposição. É uma forma de usar o espaço que revela como as duas comunidades vivem juntas: cada um trata da sua vida; os portugueses não se

³² Predominantemente económicos, na medida em que tanto a terra como as atividades mercantis eram taxadas

³³ O Japão atravessava o período Sengoku encontrando-se faccionado e em guerra civil entre os vários senhores feudais espalhados pelo arquipélago. A inexistência de um representante sobreano do país dificultava a relação diplomática com a China.

impõem e os chineses são bons vizinhos (frios, talvez, mas pacíficos). Em suma, não há fusão, mas também não há confusão.” (Vale, 1996, p.57)

Um exemplo prático disto é a coexistência do budismo com o cristianismo. Os Chineses nunca foram impedidos de promover os seus cultos no território (Monteiro, 2011). A este respeito da pluralidade religiosa, juntava-se também o gosto pela gastronomia local e costumes locais.

Macau é um excelente caso onde o comércio vive de mãos dadas com o intercâmbio cultural. Ao se iniciarem as rotas comerciais Macau-Goa-Lisboa, Macau-Nagasaki e Macau-Manila-México, Macau, no coração da Ásia oriental, passa a atrair não só comerciantes em busca da fortuna – que por sua vez comerciavam bens dos quatro cantos do mundo -, mas também atraiu a atenção dos religiosos e intelectuais, sendo neste caso a Companhia de Jesus a instituição cuja atividade é mais notável e reconhecível³⁴(Huang, 1994).

No caso dos bens comerciais, em seguimento das novidades tecnológicas, os portugueses viriam a apresentar ao povo chinês inúmeros alimentos oriundos dos locais onde faziam o comércio, e que rapidamente se entrosaram na cultura gastronómica de um povo que é particularmente tolerante com o experimentalismo na culinária. Entre eles encontramos o amendoim, a batata-doce, o milho, a manteiga, a mandioca, o ananás, o feijão, entre outros (A. M. Lopes, 2000).

O diálogo cultural profundo inicia-se com a abertura daquela que é considerada a primeira universidade ocidental no extremo oriente e com o contributo que esta daria para a expansão do cristianismo e da civilização portuguesa no mundo.

Os Jesuítas começaram a atividade educativa com uma escola para ler e escrever, o Colégio Residencial da Santa Mãe de Deus - sendo depois acrescentado um módulo de latim – Em 1592 o número de estudantes ultrapassava os 200 (incluindo macaenses) sendo que nesse mesmo ano foi decretada a necessidade de expandir as infraestruturas de ensino para que os jesuítas japoneses tivessem um clima de estudo mais propício a conhecerem as vivências e conhecimento europeias, escapando ao alvoroço social que ainda pairava no Japão. Para isto, nada melhor do que Macau - com uma atmosfera multicultural, ainda que

³⁴ Os Jesuítas mais revolucionários e audazes eram, de facto, Italianos – Alessandro Vallignano é o protagonista das primeiras medidas mais ambiciosas da Companhia. Os jesuítas portugueses, com receio de que a sua ambição intelectual pusesse em causa a atividade comercial e os interesses da coroa eram mais cautelosos e conservadores (como já abordado anteriormente).

com um forte cunho português - onde poderiam tomar contacto direto com a língua e os costumes europeus (Domingos, 1994).

Para fazer face a este imperativo demográfico, fruto do crescimento de Macau e da influência do padroado, sob o comando do jesuíta Alessandro Vallignano é ordenada a construção do Colégio de São Paulo. Dada a proximidade entre os dois estabelecimentos de ensino, em 1597 são fundidos numa só entidade tendo ficado conhecidos indistintamente por Colégio de São Paulo ou Colégio da Madre de Deus.

O colégio albergava estudantes de várias proveniências – japoneses, indianos, chineses, sendo que a decoração do colégio era também um hino ao multiculturalismo, incluindo objetos como órgãos, quadros, relógios entre outras relíquias provenientes de vários países europeus e asiáticos (Domingos, 1994).

O currículo apresentado no Colégio seguia as diretrizes do *Ratio Studiorum*³⁵ de Roma, assim como sugestões da Faculdade de Belas Artes da Universidade de Coimbra e, naturalmente, tinha em conta as especificidades impostas pelo ambiente multicultural predominantemente asiático. Sempre sob o escrutínio do jesuíta Alessandro Vallignano, com vista a formar um clérigo nativo e, simultaneamente, expandir o conhecimento e sensibilidade dos forasteiros para a realidade do extremo oriente (Tavares de Pinho, 2000). Entre os vários cursos ministrados na universidade, encontram-se a “língua chinesa, Latim, teologia, filosofia, matemática, astronomia, física, medicina, retórica e música” (Huang, 1994, p.161).

Stefan Smith afirma mesmo que Macau era uma colónia de treino para os militantes da igreja e onde os seminários professados no Colégio eram dos melhores no mundo católico e onde não havia espaço para o patriotismo ou para o etnocentrismo – as portas estavam abertas apenas para a elite da igreja católica (Smith, 2011).

A grande maioria dos missionários que partiam de Lisboa para Macau, familiarizavam-se com a língua e com as especificidades do Império do Meio no Colégio de São Paulo, chegando-se a afirmar inclusivamente que os imperadores *Kangxi* e *Qianlong* impunham como requisito a estadia em Macau e Cantão antes de obter o direito de missionação na China. (Q. Huang, 1994)

A universidade provou igualmente ser um importante órgão de apoio diplomático, nomeadamente às embaixadas portuguesas de Manuel Saldanha (1667-1670), Alexandre

³⁵ Plano curricular uniforme compilado em Roma a ser utilizado pela Companhia de Jesus no ensino ultramarino.

Metelo de Sousa e Meneses (1725-1728) e de Francisco de Assis Pacheco de Sampaio (1752-1753), assim como preparou para o desenvolvimento da elite portuguesa de Macau e do extremo oriente (Domingos, 1994).

Do ponto de vista da hibridização arquitetónica e das artes não haverá melhor exemplo do que o colégio de São Paulo, juntando elementos predominantemente chineses como o leão chinês, padrões de crisântemos e, obviamente, os caracteres chineses e outros elementos exógenos à arquitetura religiosa e à cultura europeia (Couceiro, 1994).

A divulgação da música ocidental na China tem também cunho português. Fazendo eu um pequeno salto cronológico para a dinastia *Qing*, pós 1644, devo referir que a principal figura responsável por dar a conhecer a música ocidental ao imperador *Kangxi* foi o padre jesuíta Tomás Pereira, de nome chinês *Xu Risheng* (徐日升, *xú rì shēng*). Intelectual multifacetado, com especial talento musical, atuou perante o imperador, demonstrando proficiência no modo como, com destreza, reproduzia peças chinesas em instrumentos ocidentais, assim como apresentou ao imperador diversas composições musicais de origem europeia (Gong, 2006).

...ouuindo nas mesmas ocasiões, que conforme esta mesma arte, apontando-as huã ues, era bastante pera nunca mais se esquecer; com o que remexendo-se de hum a outro lado; e dando tratos ao entendimento; uendo por huã parte certa a sciencia, et por outra mais certa sua ignorancia (de que o tijolo de Filho do Ceo correndo a vereda dos Emperadores Chinas, o exemia, et com falsa supposição contra a experiencia, lhe fasia crer sabia tudo) como prudente, e de bellas partes se uenceo disendo, que na China não hauia aquella arte, louvando-a sobre modo, e dando claros sinais dos desejos que tinha de aprende-la... (Pereira, 2011, p. 19,20)

Kangxi foi um imperador erudito, curioso e particularmente tolerante com os Jesuítas não apenas conferindo-lhes liberdade de atuação em várias áreas científicas como também confraternizava recorrentemente com eles, recebendo-os nos seus aposentos e fazendo-se acompanhar por estes durante algumas das viagens que realizava.



Figura 17 **Imperador Kangxi**³⁶

Confúcio, assim como os seus discípulos, destacava a importância da música no aprimoramento da identidade do *junzi*, sendo que o indivíduo não poderia atingir a plenitude da formação pessoal, nomeadamente o *ren*, se não fosse conhecedor e apreciador desta arte (Koster, 2012a).

*O mestre disse: Inspira-te nos poemas; firma-te no ritual; realiza-te com a música*³⁷. (Confúcio, 2010, p.68)

*Confúcio disse: Há três tipos de prazer proveitosos, e três tipos de prazeres nocivos. O prazer de executar os ritos e a música corretamente, o prazer de elogiar as qualidades dos outros, o prazer de ter muitos amigos de talento, são proveitosos. O prazer de se exhibir extravagantemente, o prazer da vagabundagem, o prazer da farra e da orgia, são nocivos*³⁸. (Confúcio, 2010, p.115)

³⁶ http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0f/Kangxi_Emperor.jpg, consultado a 20 de março de 2015

³⁷ Em Chinês: 兴于诗，立于礼，成于乐。

³⁸ Em Chinês: 益者三乐，损者三乐。乐节礼乐，乐道人之善，乐多贤友，益矣。乐骄乐，乐佚游，乐宴乐，损矣。



Figura 18 Cena do filme *Chi Bi* (赤壁, *chì bì*), onde os personagens *zhouyu* (周瑜, *zhōu yú*) e *zhugeliang* (诸葛亮, *zhū gě liàng*) protagonizam um momento musical intenso³⁹

Da mesma forma que a música foi introduzida na igreja não apenas pelas suas propriedades estéticas, mas também com vista a reforçar a força persuasiva da doutrina cristã, o confucionismo também a incluía nos ritos. *Kangxi* estava interessado não apenas na componente de prazer estético, mas também no uso que poderia ter para fins de persuasão política (Gong, 2006;51).

Foi-lhe incumbida pelo imperador a responsabilidade de compilar o primeiro livro de teoria musical ocidental, o *lülüzhengyi* (律吕正义, *lù lǚ zhèng yì*), o qual veio a ser concluído postumamente à sua morte, com o contributo do colega Teodoro Pedrini, em 1713 (H. Huang, 1996).

Afirma, em suma, Anabela Monteiro, que a experiência de Macau resultou “...numa interculturalidade pluriétnica que se aproximou do conceito de sociedade democrática. Mesmo a diversidade das situações de mestiçagem, que *a priori* poderia ser negativa para o desenvolvimento desta comunidade, acabou por favorecer estratégias multidimensionais (nacionais, transculturais, intragrupais e intracomunitárias). Tal criou dinâmicas de inter-relações e trocas culturais, contribuindo, decisivamente, para a continuidade, no tempo, do estabelecimento de Macau.” (Monteiro, 2011, p.139).

³⁹ <http://elder-geek.com/wp-content/uploads/2010/04/duet.jpg>, consultado a 7 de fevereiro de 2015

3. A Companhia de Jesus e o Padroado do Oriente

Tendo abordado a evolução do processo dos descobrimentos portugueses até à consumação de Macau, chega o momento de introduzir um novo interveniente para dar continuidade ao aprofundamento das manifestações de comunicação intercultural entre o mundo ocidental e o extremo oriente.

Macau por si só já representou um caso de estudo riquíssimo nos trâmites do diálogo intercultural, englobando, na fase embrionária da sua história, um espólio de episódios pioneiros do encontro dos dois polos civilizacionais mais avançados do mundo de então. Entendo contudo, como de resto a história veio a provar, que Macau serviu um propósito ainda mais grandioso ao assumir-se como plataforma de lançamento de uma outra entidade. Esta entidade viria a revelar-se como o mais complexo e preponderante mediador deste encontro civilizacional.



Figura 19 **Brazão da Companhia de Jesus**⁴⁰

A Companhia de Jesus é uma entidade plurinacional e, de facto, se atentarmos aos relatos históricos da sua presença relevante na China, somos facilmente conduzidos a nomes como Matteo Ricci, Ferdinand Verbiest, Alessandro Valignano, Michele Ruggieri e Johann Adam Schall von Bell. Ou seja, não encontramos presença portuguesa nos nomes mais sonantes da atividade Jesuíta na China. Contudo, houve também vários jesuítas portugueses que deram o seu contributo para um dos casos de maior sucesso da história na área da comunicação intercultural⁴¹ (“Jesuítas”, 2006), sendo porventura o padre Tomás Pereira, ao qual recorrerei no presente capítulo, o mais ‘mediático’.

É também surpreendente constatar que uma instituição intimamente ligada à igreja católica,- tendencialmente dogmática e cujo poder e influência por vezes se sobrepunha à soberania de vários estados europeus-, seja composta por elementos que se destacavam nas mais variadas áreas científicas – não só se destacavam como fizeram uso desta, como se vai verificar, para atingirem os seus fins - e que foi precursora de uma visão pragmática e tolerante numa época da história da humanidade manchada por vários incidentes impiedosos relacionados com dogmas religiosos. O etnocentrismo religioso é, de resto, uma questão ainda bem atual.

⁴⁰ <http://www.secretsinplainsight.com/wp-content/uploads/Jesuit-logo.jpg>, consultado a 2 de março de 2015

⁴¹ Nomeadamente pela via da assimilação dos costumes pagãos não contrários à fé tendo-se adiantado três séculos até à sua aceitação pela igreja no II Concílio do Vaticano



Figura 20 Julgamento de Galileu perante a Inquisição ⁴²

Começemos então por compreender a evolução da Companhia de Jesus, de que forma é que está tão associada à presença portuguesa na ásia e quais as inovações que viriam a introduzir ao longo da sua atividade.

3.1. O Nascimento e a Relação com Portugal

Recuemos no tempo até 15 de Agosto de 1534 a Paris, onde um grupo de sete estudantes, liderados por Inácio de Loyola e crentes de que o seu cruzamento de destinos teria sido fruto de intervenção divina autoproclamam-se “Amigos do Senhor”. Este grupo, três anos mais tarde, dirige-se a Itália para requisitar a aprovação papal para a criação da sua ordem. O papa Paulo III por sua vez concede-lhes o desejo e a Companhia de Jesus nasce assim oficialmente em 1540.

Os Jesuítas eram, no tempo dos descobrimentos portugueses e da chegada à China, uma ordem recém-formada e desvinculada de tradições de longa data, ao contrário de outras ordens da igreja (que mais tarde viriam a causar problemas em grande parte devido a este fator). A acrescentar a isto, a Companhia de Jesus exigia dos aspirantes a entrar na ordem um elevado grau de conhecimento e desempenho intelectual, sendo os seus objetivos primordiais a “defesa e propagação da fé, perfeição própria e alheia” (“Jesuítas”, 2006, p.264). Considera-se que estes dois fatores viriam a ser determinantes para o sucesso da

⁴²http://chicagoboyz.net/wp-content/uploads/galileo-inquisition_large.jpg, consultado a 2 de março de 2015

política de acomodação e conseqüente sucesso dos Jesuítas no Império do Meio (Rae, 1994).

O início de atividade, contudo, não foi fluído. Em parte devido aos fatores referidos (acima), a Companhia de Jesus causou uma certa desconfiança a uma Espanha dominada pelos Dominicanos e ao rei Carlos I (Rae, 1994). Eles encontraram, porém, apoio em Portugal e no seu rei, que fomentava ardentemente as ordens religiosas a enviarem missionários para as Índias. O seu epíteto viria a ser, sem grande surpresa, o “pio”. Curiosamente, o zelo religioso do rei não interferiu com o seu interesse pela ciência e as letras, pelo contrário, sendo que este reinado é um dos mais internacionais e cosmopolitas (Rae, 1994). D.João III abraça o movimento humanista do Renascimento e Portugal encontra neste rei “um precioso obreiro que leva mais longe ainda o movimento de europeização da nossa cultura iniciado já nos reinados anteriores.” (de Macedo, 2004, p.59). Com efeito, é por esta altura que os maiores centros culturais europeus como Paris, Florença, Salamanca, Cambridge e Oxford passam a ser destino de estudantes portugueses (de Macedo, 2004). Dita a história também que o contributo da figura do humanista e teólogo português Jerónimo de Osório, cujos laços familiares lhe instigaram preocupação especial com a missionação do oriente não pode ser menosprezado, pois desencadeou a sucessão de eventos que viriam a ditar a receção da Companhia de Jesus em Portugal. Estudioso multifacetado em artes, filosofia, teologia, historiografia assim como escritor prolífico, Jerónimo de Osório era “reconhecido em toda a Europa culta do seu tempo” (Tavares de Pinho, 2000, p.298). Em meados de 1537, ao tomar conhecimento da conversão de 60.000 malabares, Jerónimo Osório escreve ao seu mestre e reitor da Universidade de Paris e principal de Santa Bárbara, Diogo de Gouveia a relatar o sucedido. Diogo de Gouveia, por sua vez, complementa o interesse de Jerónimo de Osório com uma iniciativa persuasiva (Tavares de Pinho, 2000). Consciente da especial devoção religiosa do rei D. João III, assim como da recente criação da Companhia de Jesus, não hesita em efusivamente enviar uma carta a expor a situação. Passo a citar um excerto:

Por amor de Nosso Senhor que escreua ao cõsul da nossa naçam que está em Veneza e a quem por Vossa Alteza faz os negócios em Roma que lhe fale, porque vendo eles carta de Vossa Alteza tanto mais se moueram. Escreuendo ao mestre Simam Rodriguez e o mestre Pedro Fabro e ao Ignigo abastará, porque estes 3 moueram os outros. Isto nom é cousa përa se poer em trespasso porque se eles podem este ano passar parece-me que o faram. Eu lhes escreui já e antre as outras cousas lhe dizia como a língua na índia era muito mais fácil daprender e os corações mais begninos e nom tam

emperrados como os dos mouros. Nom quero disto mais dizer a Vossa Alteza por conhecer o desejo que disto tem, que é muito maior do que o eu saberei pintar nem persuadir (Gouveia apud Pinho, 2000, p.301/5)

Após as devidas diligências terem sido cumpridas, aportam em Portugal, por fim, dois jesuítas de seu nome Simão Rodrigues (português) e Francisco Xavier (castelhano).

O seu zelo, dedicação e curiosidade em relação à Índia, para onde iriam partir, deixou uma impressão muito favorável dos Jesuítas em Lisboa, tendo estes, inclusive, recrutado mais quatro membros para a sua causa - a sua maioria amigos dos tempos em que eram estudantes em Paris. De facto, o próprio rei viria a hesitar em enviá-los para o oriente dado o sucesso que em tão pouco tempo atingiram na capital (Tavares de Pinho, 2000). Para a resolução deste dilema foi necessária a intervenção do Papa, do embaixador português na Santa Sé e do próprio Loyola, tendo sido decretado que a missão seria dividida em dois grupos. Um, liderado por Simão Rodrigues⁴³, ficaria em Portugal para fundar aquela que seria primeira casa da Companhia de Jesus no país e no mundo (A. Lopes, 1993) e para criar o primeiro colégio da ordem em Coimbra (Tavares de Pinho, 2000). O outro grupo, liderado por Francisco Xavier, partiria para a Índia de modo a satisfazer as aspirações da ordem. Efetivamente, durante o reinado de D.João III, os jesuítas já contavam com 15 missões enviadas para vários pontos do Império Português, tendo o sonho de Francisco Xavier⁴⁴ sido cumprido com a entrada da Companhia no Império do Meio (A. Lopes, 1993).

3.2. Os Jesuítas como Intermediários Entre o Ocidente e o Oriente

Os Jesuítas, como iremos verificar, eram motivados pelo seu estatuto de veículos do conhecimento e da cultura⁴⁵ – aqui num sentido restrito abrangendo filosofia, ciências, tecnologia, literatura, arte, medicina, musica e religião, assim como valores morais

⁴³ Simão Rodrigues foi efetivamente fiel aos princípios base da Companhia e trabalhou efusivamente, partindo para Coimbra em 1541 com onze companheiros para fundar o colégio sob autorização régia. Em 1552 a Companhia abre em Lisboa aulas de Latim, Grego, Retórica e Matemática, culminando com o controlo do Colégio das Artes três anos mais tarde, o que permite aos Jesuítas monopolizar o ensino secundário em Portugal (de Macedo, 2004: 48).

⁴⁴ Francisco Xavier teve um maior impacto e influência no Japão com o estabelecimento da primeira missão em 1549.

⁴⁵ Poder-se-á afirmar que os jesuítas serviram-se da superioridade científica e tecnológica ocidental para legitimar o cristianismo (Ramos, 2012).

(Huang, 1994) - entre os dois polos mais avançados do mundo de então, China e Europa respetivamente.



Figura 21 Fachada da igreja de São Paulo em Macau⁴⁶

No campo da medicina, os europeus mostraram grande interesse pela medicina tradicional chinesa, tendo os Jesuítas contribuído para a tradução de vários livros entre os quais se destacam o *mai jing* (脉经, mài jīng) (técnicas medicinais de diagnóstico pela medição do pulso), *bencaogangmu* (本草纲目, běn cǎo gāng mù) (inventário completo de medicina chinesa onde constam plantas, animais, minerais e outros itens que contêm propriedades medicinais), tendo este tido impacto na teoria da evolução de Charles Darwin, entre outros (Huang, 1994). O primeiro hospital a utilizar medicina europeia foi construído em 1569 em Macau sob ordens do pároco Melchior Carneiro - este entendia que a abertura do hospital funcionaria como meio de convencer a população chinesa das finalidades do cristianismo, associando-o a uma instituição que “cura os doentes e ajuda os pobres” (H. Huang, 1996, p.78). Os primeiros ensinamentos ocidentais na área da medicina a entrar na China foram relacionados com a anatomia⁴⁷, seguindo-se os restantes métodos, tendo já na dinastia *Qing* o próprio imperador *Kangxi* admitido e confiado os seus cuidados de saúde a Jesuítas especializados em medicina. Estes, por várias vezes, ajudaram o imperador a resolver

⁴⁶ <http://hojemacau.com.mo/wordpress/wp-content/uploads/2012/06/ruinas-de-sao-paulo-ruins-of-st-pauls-church-mco107.jpg>, consultado a 6 de março de 2015.

⁴⁷ Mesmo com a presença e a reprovação da inquisição, a época do renascimento incitava a exploração deste campo da medicina.

complicações de tumores nos lábios e palpitações, tendo mesmo salvado o imperador da malária ao usarem quinina (utilizada na medicina ocidental) no tratamento (H. Huang, 1996).

Esta instituição foi inteligente no modo como se preparou para aceder ao núcleo da China, ao assumir-se como uma entidade capaz de a compreender linguística e culturalmente. Geriu habilmente⁴⁸ a manutenção do seu estatuto por um largo período de tempo, assim como tinha a árdua tarefa de se movimentar “em dois mundos diferentes, com dois andamentos díspares com demandas únicas e com reações variadas” (Millar, 2007, p.22). De facto, os jesuítas são os principais responsáveis pela corrente de sinofilia que se viria a desencadear nos campos intelectuais europeus mais tarde, no século XVIII⁴⁹, dada forma como retratavam a China, “um império liderado por um imperador competente com um povo obediente, com conceitos morais bem estabelecidos e com uma cultura com uma vasta história e profundidade superando por larga medida os padrões mais elevados da europa.”⁵⁰ (Huang, 1994, p.166).

Voltaire refere-se à China em tom de grande elogio, principalmente ao confucionismo, à moralidade, política, arte e agricultura. Quanto ao lado científico, este exorta o contributo Jesuíta na exportação do conhecimento europeu. No seu célebre dicionário filosófico, Voltaire diz então o seguinte sobre Confúcio:

Li todos os seus livros com atenção; tirei várias ilações deles; Neles encontrei nada menos que a pura moralidade, sem qualquer nódoa de charlatanismo. Ele viveu seiscentos anos antes da nossa era vulgar. Os seus trabalhos foram comentados pelos maiores letrados da sua nação. Se ele tivesse falsificado, se tivesse introduzido uma falsa cronologia, se ele tivesse escrito sobre imperadores que nunca existiram, não teria sido encontrado, numa nação letrada, alguém que tivesse reformulado a sua cronologia? Apenas um Chinês ousou contradizê-lo, e foi universalmente execrado... É, de facto, na moralidade, economia política, na agricultura, nas artes necessárias da vida, que os Chineses fizeram progressos a caminho da perfeição. Tudo o resto foram ensinados por nós: nestes nós devemos reconhecer e tornarmo-nos seus discípulos. (Voltaire, 1764)

⁴⁸ Os Jesuítas, como refere o autor, não olhavam a meios para manter a sua posição intocável, tendo mesmo usado a sua influência para controlar a informação que chegava aos órgãos máximos do império e sabotar, caso necessário, como foram o caso de algumas missões de comércio e da tentativa de instalar uma embaixada em Pequim por parte da Rússia (Millar, 2007).

⁴⁹ As universidades começaram por esta altura a organizar debates e conferências sobre a China, assim como sociedades académicas eram formadas para debater sobre sinologia. A China passa a exercer uma grande influência sobre a cultura europeia (Q. Huang, 1994).

⁵⁰ Visão um tanto exacerbada, como iremos ver no subcapítulo das limitações da Companhia.

Os Jesuítas, de facto, representavam a elite da igreja católica. As facetas que assumiam desdobravam-se entre atores económicos, políticos, académicos e intelectuais. Efetivamente, alteraram o paradigma da identidade ocidental na China (em contraponto com o mercador Marco Polo) (Millar, 2007).

O ponto nevrálgico revela-se no ganho mútuo que os Inacianos trouxeram à Europa através do contributo chinês para o estabelecimento de valores éticos e morais, fundamentais para a formação do iluminismo e, concomitantemente, na exportação científica, tecnológica e artística que levaram para a China.

Um exemplo notável a reter foi a veiculação do confucionismo da dinastia *Song* (宋朝, *sòng cháo*). A dinastia *Song* foi um dos períodos politicamente mais liberais na China onde a crítica ao imperador era não só aceitável, como estimulada (Koster, 2012a). Era uma época onde a corte chinesa estava imune a intrigas políticas de eunucos e jogos de poder das imperatrizes e onde o imperador chega mesmo a recusar-se punir com a morte algum oficial que discordasse abertamente da sua posição (Koster, 2012a). A negação do despotismo era palavra de lei e esta corrente de pensamento foi controversa numa Europa onde a igreja católica e regimes autocráticos detinham o poder absoluto.

A história toma o seu rumo e, com a crise de sucessão, Filipe II de Espanha sobe ao trono Português. Não se pense, contudo, que esta mudança de eventos tivera um forte impacto nas relações existentes precedentes. De facto, a rivalidade das duas nações manteve-se aguerrida e os Jesuítas continuaram a assumir abertamente relações com a coroa portuguesa nos seus afazeres no oriente. De igual forma, o novo rei também não interferiu de forma ativa nos limites traçados pelo tratado de Tordesilhas, o que permitiu que a exclusividade portuguesa e dos Jesuítas se mantivesse intacta (Sebes, 1994). Esta exclusividade foi reforçada pelo Papa em 1585 quando este “direciona o acesso missionário apenas via Lisboa e Goa, o mesmo que dizer, sob a tutela dos Jesuítas e via Carreira da Índia portuguesa” (Rae, 1994, p.123).

Este monopólio Jesuíta foi fundamental para o desempenho dos Inacianos na China, pois a ausência de uma competição com um modo diferente de abordar a civilização chinesa, permitia-os planear a sua ação sem demais preocupações. Efetivamente, estes, desde cedo compreenderam que o seu modo de atuar era o único que poderia trazer frutos. Infelizmente, como irá ser abordado, o final desta exclusividade viria a trazer

consequências nefastas para o esforço da Companhia. Enquanto os Dominicanos portugueses ficaram confinados a Macau, sendo a sua influência residual, os Dominicanos espanhóis tentaram por várias vezes, a partir de Manila, entrar na China durante este período e, embora o tenham conseguido, não tiveram sucesso, quer pela pressão exercida pelos Jesuítas, quer pelo seu método de aproximação à população (Borão, 2009).

Sendo os portugueses os primeiros a chegar à China por mar e a estabelecer uma posição no Império, “cada bispo teria de ser apresentado ao governo português, e cada missionário teria que navegar num navio português. Macau, ‘a Roma do Extremo Oriente’, merece o seu título; Macau seguiu fielmente o moto dos exploradores portugueses ‘propagar a fé e o império, espalhar o evangelho de Jesus Cristo e ganhar almas para a igreja’” (Chen, 1994, p.185).

Se mesmo em pleno século XXI os mal entendidos gerados entre os vários povos do mundo por divergências culturais e demais barreiras à comunicação são recorrentes nos títulos dos jornais, ao recuarmos ao século XVI e XVII, onde não existiam as tecnologias dos dias de hoje, ainda na era das descobertas, é quase fascinante tentar assumir a posição dos aventureiros, religiosos e mercadores que se lançavam em busca do desconhecido. Com efeito, os Portugueses e Espanhóis, protagonistas nas descobertas do novo mundo, elevavam a fé Cristã como estandarte e, concomitantemente, todas as religiões ou crenças externas ao cristianismo eram consideradas ‘demoníacas’. Esta atitude imbuía os ibéricos de um espírito de cruzada com dever proselitista (Sebes, 1994). A esta vertente religiosa juntava-se obviamente todo o resto da identidade europeia e postura profundamente eurocêntrica acarretada, alimentada pela libertação artística do renascimento, do espírito reformista e do humanismo, onde não havia espaço para o entendimento, tolerância ou reconhecimento cultural (Sebes, 1994).

Contudo, como já foi referido, a China, contrariamente a outros territórios por onde Portugal passara, nomeadamente a Índia, não era um país fracionado. Era pois, uma vasta e integrada nação com força e profundidade cultural, no mínimo em pé de igualdade com qualquer nação europeia (Ramos, 2012). Estas características aguçaram ainda mais o interesse da Companhia de Jesus, que rapidamente depreendeu que a China era a chave para a cristianização de todo o oriente, sendo que Francisco Xavier viria mesmo a morrer na ilha de Sanchoão tentando obter acesso ao Império do Meio.

Certamente, a China teve anteriormente contactos com europeus. As viagens do mercador Marco Polo estão bem documentadas e suscitam a curiosidade de muitos. Do mesmo modo há relatos da presença dos Dominicanos e Franciscanos em Pequim durante a dinastia Yuan. Contudo, o seu legado não perdurara em qualquer registo, sendo a sua importância completamente marginalizada (Rae, 1994). Com efeito, os contactos anteriores que a China tivera com o ocidente teriam desaparecido da memória comum chinesa até à chegada dos portugueses e ao retorno dos Franciscanos e Dominicanos⁵¹ (como Frei Gaspar da Cruz) (Rae, 1994). Deste modo, as condições para estabelecer uma base de contacto e de relacionamento não eram os melhores, tão pouco era possível falar da predisposição da China, para a conversão a uma religião de povos julgados bárbaros.

Um importante principio ou contacto inter-cultural é que numa primeira fase, uma cultura aceita apenas aqueles novos elementos que de alguma forma estejam em sintonia com os seus padrões. Este é o caso dos contactos individuais: numa primeira fase uma pessoa aceita as ideias de outra pessoa porque são próximas das suas. Um segundo passo em aceitar algo que não se encontra nos padrões existentes. Ideias estrangeiras são raramente aceites como elas são; são cortadas de modo a caber e interpretadas nos termos da nossa cultura, e a nova interpretação pode variar muito da original. Isto normalmente precede uma eventual aceitação ou rejeição. (Standaert, 1994, p. 91)

A impermeabilidade da cultura chinesa face ao estranho e às influências estrangeiras desde o início revelaram-se um grande desafio. Refere Mungello que “...esta impermeabilidade Chinesa tem sido constantemente interpretada como um traço cultural ou preconceito e explicado como uma xenofobia irracional ou ódio a todas as coisas estrangeiras.” (Mungello, 1994, p.112). Contrariamente ao cenário da Índia ou do Japão - marcados pela guerra, pela desunião nacional e pela instabilidade social, o que permitiu aos Portugueses estabelecer a sua posição e mesmo implementar o cristianismo europeu na sua forma pura - a China *Ming* era considerada o epitómo da estabilidade política e, constantemente, era uma sociedade auto isolada, uma vez mais em contraponto com a dinastia precedente, a dinastia mongol *Yuan*, que no seu auge assimilava povos de várias proveniências (Sebes, 1994).

A China *Ming*, liderada pela etnia *Han*, queria reverter o processo mongol, pois entendia-o como contaminável e agente destruidor de uma cultura que detinham como superior. Este

⁵¹ É importante ter em conta que estas duas ordens só passam a poder ter acesso ao território chinês mais tarde devido às concessões conseguidas pela Companhia de Jesus.

isolamento tem como objetivo primordial precisamente a restauração da pureza da cultura sínica (Sebes, 1994). Este ímpeto de isolamento foi alicerçado pela presença dos piratas, conhecidos por *wako* ou, em Mandarim, *wokou* (倭寇, wōkōu), que constantemente colocavam a costa Chinesa em perigo⁵². Tendo em conta este cenário, diria que a evolução dos Inacianos em solo chinês teria que atravessar três fases essenciais: a compreensão, a expansão, e a adaptação.

3.3. Os Percursos da Atividade Jesuíta na China

O grande desafio da imposição, correspondente à primeira fase de compreensão por parte dos Jesuítas e do seu subsequente sucesso é hoje atribuído em grande parte a Alessandro Vallignano. Um gestor por excelência cujas qualidades de observação, avaliação e decisão assim como habilidade de organizar, dirigir e inspirar dotaram esta figura de um altruísmo estratégico e de uma “enorme capacidade para visionar grandes empreendimentos e trabalhar para eles com paciência e prudência” (Malatesta, 1994, p.43), o que veio a abrir o caminho para o sucesso dos grandes nomes que se lhe seguiram.

Vallignano não se limitou a abrir a missão na China; ele sustentou-a, ajudou-a e guiou-a; superou as dificuldades que frequentemente bloqueavam o caminho, dedicou-a a homens de talento extraordinário, providenciou assistência financeira, e finalmente dotou-a das diretrizes que levariam Ricci à capital do império e permitir-lhe-iam impressionar inquestionavelmente a alta sociedade do Império do Meio. (Malatesta, 1994, p.43)

Vallignano foi incansável. Viajando por entre os focos de influência no extremo oriente (Goa, Macau, Japão), negociando estrategicamente para servir os interesses da Companhia – por exemplo ao conseguir a autorização para a expansão do Colégio de São Paulo tornando-o numa universidade - assim como se assegurou da obtenção da exclusividade da missão Jesuíta no Japão. Foi exímio na gestão de recursos humanos, participando ativamente na mobilização e na formação dos jesuítas⁵³ – Ricci e Ruggieri são dois dos nomes que devem o seu sucesso à gestão e acompanhamento que encontraram na figura de

⁵² Estes são os mesmos piratas que os portugueses ajudariam a subjugar como parte do processo que culminou com o estabelecimento de Macau.

⁵³ É Alessandro Vallignano quem se apercebe da necessidade absoluta da aprendizagem da língua Chinesa e do estudo dos hábitos e costumes do país (Rae, 1994). Ricci e Ruggieri são, precisamente, dois dos primeiros jesuítas expostos às medidas de Vallignano “não tendo qualquer outra ocupação senão o estudo do Chinês” (Malatesta, 1994, p.38) aquando a sua chegada à China.

Vallignano, assim como vieram a encontrar compreensão e aprovação nos frutos dos seus estudos. Com efeito, é Vallignano que reconhece e vem a aprovar (e a comunicar ao Papa) o pedido de Ricci de abandonar a aparência e maneirismos dos bonzos budistas e de adotar o perfil dos literatos confucionistas. É a partir daqui, em 1595, que os jesuítas passam a deixar crescer o cabelo e a barba, a alterarem a sua indumentária e nome⁵⁴ e a mudarem geograficamente a sua área de influência, precisamente para se adaptarem à nova identidade (Malatesta, 1994).



Figura 22 Matteo Ricci, Johann Adam Schall von Bell e Ferdinand Verbiest trajando vestes confucionistas chinesas da época⁵⁵

A segunda fase de expansão está diretamente ligada a um homem não menos brilhante na sua função. Recrutado sob pedido de Vallignano, Michele Ruggieri chega a Macau em 1579 e começa imediatamente os estudos de língua chinesa, assim como recebe prontamente instruções do Bispo Melchior Carneiro no sentido de compreender a etiqueta local.

Quando encontrares um superior, tens que te ajoelhar, tens que tocar a terra com a tua testa como sinal de reverência, e permanecer assim por algum tempo; quando falares sobre terceiros, deverás usar um tom de apreço; quando falares de ti, deverás usar palavras e frases com humildade. (Huang, 1994, p.159)

Ainda no final desse ano escreve a Vallignano, que entretanto se ausentara de Macau para uma viagem ao Japão, pedindo-lhe que recrutasse o seu colega de viagem que o

⁵⁴ Os nomes no contexto Chinês detêm, naturalmente, uma maior complexidade. No mundo dos literatos a escolha dos caracteres para compor o nome teria de ser feita em função do alcance da erudição do indivíduo.

⁵⁵ <http://jmb.sagepub.com/content/19/2/73/F4.large.jpg>, consultado a 25 de fevereiro de 2015

acompanhara até à Índia, Matteo Ricci (Malatesta, 1994). A maior preocupação de Ruggieri era que a missão Jesuíta extravasasse a fronteira de Macau e se instalasse na China continental. Utilizando a oportunidade de acompanhar os mercadores portugueses até à feira de Cantão, Ruggieri começa a estabelecer uma rede de contactos com os mandarins da zona que acedem ao seu pedido de residência fora de Macau em 1580. Em 1581 o governador de Cantão, um homem ambicioso e adepto do comércio, envia uma delegação a Macau requisitando o envio de funcionários públicos. As autoridades portuguesas optam pelo envio de Ruggieri, na altura já a residir em Cantão para se dirigir a Zhaoqing (肇庆, zhàoqìng) como representante comercial, onde lhe foram conferidos vários produtos europeus⁵⁶ para entregar como presente ao governador. O resultado desta visita decretou um passo fundamental para o avanço da missão da Companhia de Jesus ao qual se juntariam dentro de pouco tempo Francesco Pasio e Matteo Ricci (Q. Huang, 1994).

A dupla Ruggieri e Ricci viria a completar o primeiro catecismo traduzido para Chinês e, em 1584, o primeiro dicionário Português – Chinês: a primeira tentativa de usar o alfabeto fonético romano aplicado à língua chinesa.

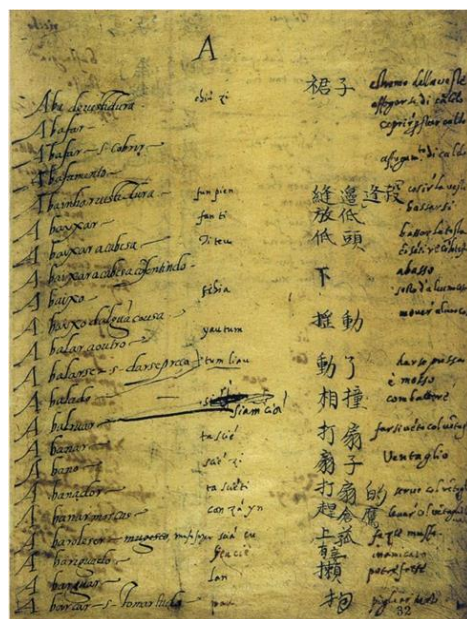


Figura 23 Excerto do primeiro dicionário bilingue Português - Chinês⁵⁷

⁵⁶ Entre estes presentes um relógio de armário e um prisma (cultural dialogues)

⁵⁷ <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d5/Ricci-Ruggieri-Portuguese-Chinese-dictionary-page-1.png>, consultado a 14 de fevereiro de 2015

Ruggieri foi enviado a Roma a pedido de Vallignano para relatar a situação da Companhia na China e peticionar ao Papa que enviasse uma embaixada ao imperador da China. Porém esta altura coincidiu com a morte em sucessão de quatro Papas, o que impossibilitou que as aspirações da Companhia se concretizassem. A isto se deu a agravante da saúde de Ruggieri se ter deteriorado com o passar do tempo, tendo este sido impedido de regressar à China.

Impossibilitado de retornar à China, Ruggieri deixou para trás ao seu colega Matteo Ricci a “honra e o fardo” de dar continuação à missão primordial na China.

3.4. O Caso de Matteo Ricci e o Método de Acomodação

O caso de sucesso dos Jesuítas não pode ser atribuído a uma figura apenas, mas a uma linha de evolução com diferentes protagonistas e diferentes contributos, desde a chegada dos primeiros missionários ao extremo oriente até à maturação da famosa política de acomodação. De facto, vários deles, incluindo o próprio Francisco Xavier, entenderam a necessidade e o valor de fazer adaptações no método da sua aproximação, nomeadamente ao nível da comunicação para a obtenção de resultados mais satisfatórios no plano das conversões. Vallignano, como já constatado, deu seguimento a esta linha de raciocínio, promovendo medidas que tinham como objetivo o engendramento e preparação de infra-estruturas que possibilitavam uma melhor preparação ao nível da língua e da cultura autóctones. De facto, é ele que afirma que os Jesuítas devem ser “sinicizados” em vez de “portugalizar” os convertidos⁵⁸ (Lu, 2011). Contudo, a figura mais emblemática e crucial em todo este processo, cujo contributo permitiu um avanço imensurável à forma como a Companhia de Jesus desenvolveu a sua atividade na China, foi o padre Matteo Ricci.

Matteo Ricci, de nome Chinês *Li Madou* (利玛窦, lì mǎdòu) nasce a seis de outubro de 1552 em Macerata, Itália. Em 1558 vai para Roma onde estuda Direito na Universidade La Sapienza. Três anos mais tarde junta-se à Companhia de Jesus. Depois da entrada na Companhia, ensina por um curto período de tempo num colégio Jesuíta em Florença, voltando a Roma e ingressando no Colégio Romano onde estuda Filosofia e matemática sob a patronagem do famoso jesuíta Cristóvão Clávio (amigo de Galileu e Kepler) (Sebes,

⁵⁸ Fazendo contraponto direto com a postura eurocêntrica Dominicana e Franciscana, como aliás se depreende pelos relatos de Frei Gaspar da Cruz.

1994). Ricci era um estudante multifacetado, tendo alargado o seu espólio para as áreas da geometria, física, astronomia, ciência de mapeamento e mecânica. É depois aprendiz de Roberto Belarmino – famoso cardeal da igreja católica do seu tempo - com quem aprende a dominar a arte da persuasão e retórica – conhecimentos que lhe seriam valiosos no futuro. O seu conhecimento teórico era reforçado com um talento prático que o dotava de um engenho invulgar na manufatura de instrumentos como astrolábios, relógios, entre outros (Sebes, 1994). Tudo isto culmina com o estudo de teologia, que inicia em Itália e dá seguimento em Coimbra após ter sido aceite no Padroado do Oriente, antes de partir para a Índia.

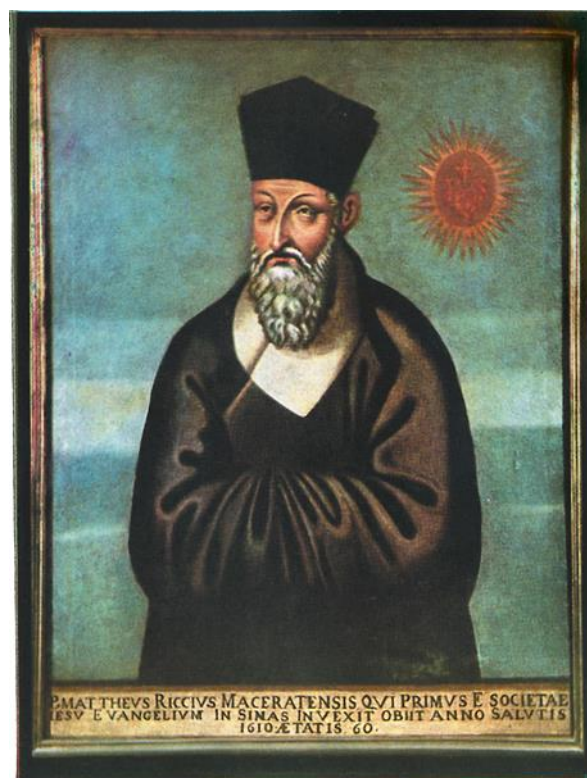


Figura 24 Matteo Ricci ⁵⁹

Ricci parte de Lisboa em 1578 e permanece na Índia até 1582 em Cochim, até receber ordem de Vallignano (sob petição de Ruggieri, como já referi) para partir para Macau, onde imediatamente dá início ao estudo da língua chinesa. A língua veio, evidentemente, a ser uma ferramenta singular no processo evolutivo do génio de Ricci e dos Jesuítas na

⁵⁹ <https://neatnik2009.files.wordpress.com/2010/01/matteo-ricci.jpg>, consultado a 20 de março de 2015

China. É fundamental ter em atenção que, no caso de Ricci, a língua não consistia num obstáculo a ultrapassar com vista a atingir um fim, era, pelo contrário, um sistema comunicativo pelo qual este se apaixonou e dedicou.

Ricci ficou angustiado pela complexa gramática do Grego que tivera que aprender enquanto criança na escola e ficou perplexo com a “simplicidade” da gramática Chinesa – sem artigos, sem caso, sem número, sem tempo, sem inflexão – ele apaixonou-se pela língua Chinesa (Chan, 2003, p.273).

A importância do domínio do Chinês em virtude do uso dos termos originais europeus é fundamental. Não apenas do ponto de vista de acomodação à realidade local mas porque a natureza distinta dos dois sistemas linguísticos tornava esta adaptação não apenas um gesto de compreensão e de respeito pela cultura dominante, mas uma necessidade. Mungello argumenta que a inflexão dos nomes e adjetivos atribuem ao mundo ocidental uma noção da realidade fundamentalmente “transcendente e imutável, em parte porque ela adquire independência de impressões de sentido” (Mungello, 1994, p.113). Esta construção do mundo, refletida pela língua revela a propensão e a maior permeabilidade do mundo ocidental para a fé e crença numa religião oriunda do médio oriente que sofreu as devidas mutações – ao adaptar e absorver a cultura helénica - para se estabelecer como marcadamente europeia⁶⁰ (Millar, 2007). Por outro lado, a língua chinesa sem as inflexões das línguas europeias propiciava uma construção da realidade “mais dependente dos sentidos e, por isso, mais transitória”. À língua se junta o sino-centrismo e os outros fatores já abordados.

É a partir deste momento que a história revela o génio de Matteo Ricci e a forma como este consegue elaborar um conjunto de procedimentos e de contributos, que fazem com que o seu nome ainda hoje ressoe no mundo da história. Ao aperfeiçoar um método que veio a permitir o diálogo cultural com aquela que, para a Europa, era talvez a cultura que representava a maior afronta e desafio - ao identificar-se como uma cultura “extremamente antiga, enraizada e sofisticada” -, que teria que ser desmistificada para o cristianismo poder aspirar a fazer parte desta. Ricci compreende que a elite chinesa, erudita, não só respeitava o conhecimento como estaria disposta a ouvi-lo com a “mera” condição de que este não se apresentasse como sendo superior. Ele retira daqui a ilação de que apenas seria possível

⁶⁰ No século XVII e XVIII o cristianismo era assumido como estandarte europeu, sendo que a base de operações se situava em Roma por um dirigente que tinha simultaneamente autoridade religiosa e política numa grande esfera territorial.

conseguir avanços significativos no caso dos mensageiros desse mesmo conhecimento se apresentarem, não apenas como conhecedores, mas como respeitadores do universo cultural chinês. Daí extraiu o seguinte corolário – todos aqueles que quisessem fazer trabalho missionário na China, teriam obrigatoriamente que aprender a ler, escrever, falar Chinês e familiarizar-se com a cultura chinesa e seus costumes (Sebes, 1994).

Em 1589, quando se desloca a *Shaozhou*, Ricci faz amizade com um letrado chinês de seu nome *Qu Taisu* (瞿太素, qú tàisù), ainda quando usava as vestes e a aparência budista. Este letrado elucida Ricci acerca da estratificação social dos quadros intelectuais e da prevalência dos literatos confucionistas. Estes últimos estavam frustrados com a situação política e de decadência do império e ansiavam por reformas. É nesta fase que Ricci se apercebe de que a aparência budista não lhe iria permitir obter o impacto e a influência necessários para levar a cabo o seu objetivo. A isto se acumula o facto de ele dar conta da volatilidade do poder do imperador e do grande jogo de influências que se desenrolava na corte, onde eunucos, oficiais e literatos todos tinham uma palavra a dizer (Sebes, 1994). A escolha de trajes budistas, sob a influência dos predecessores Valignano e Francisco Xavier, em si já era um sinal de tentativa de incorporar as tradições locais e Ricci não tomou esta política de leve. Não apenas adotou a indumentária como também “os costumes, a dieta, ... desistiu do vinho de uva em função do vinho de arroz – algo que não era simples para um italiano.” (Sebes, 1994, p.72).

De facto, o budismo tinha um impacto considerável na sociedade Chinesa. Este tinha alguma aceitação por parte da corte imperial e estava enraizado, até certo ponto, no dia-a-dia dos *Ming*. Os templos budistas não eram uma visão incomum e os mestres budistas tentavam legitimar e consolidar a influência desta religião, ao insistirem que a base do confucionismo só poderia ser entendida com à luz dos princípios budistas, afirmando inclusivamente que o budismo completava o confucionismo⁶¹ (Chan, 2003).

Um dos trunfos que permitiram a Ricci legitimar o seu estatuto no seio da classe intelectual proveio do campo da ciência, principalmente da astronomia e das técnicas de mapeamento – nomeadamente através do seu célebre mapa mundi *kunyuwangguoquantu* (坤輿万国全图, kūnyú wángguó quántú), algo completamente novo para a China da época, onde

⁶¹ Esta perspectiva é particularmente interessante e pertinente, na medida em que os confucionistas da dinastia *Tang* e os neo confucionistas da dinastia *Song*, baseados em pressupostos do taoísmo e do budismo, revitalizaram o confucionismo, acrescentando-lhe precisamente aquilo que o deixava em desvantagem – a componente metafísica (Sebes, 1994). Daí ele adotar a “natureza humana” proposta pelo Budismo, seguido pelo revolucionário *Wang Yangming* que acrescenta os princípios budistas do “princípio paradisiaco” e do “verdadeiro ser”. (Chan, 2003)

apresenta astuciosamente a China no centro e com uma dimensão propositadamente maior do que a realidade (Lu, 2011). Caithlin Lu refere que o mapa teve sucesso em duas frentes: não só despoletou o interesse da corte *Ming*, o que resultou numa visita à Cidade Proibida, mas também permitiu a Ricci introduzir a localização de Roma e fazer alusão a vários focos de interesse do mundo cristão (Lu, 2011). Ele apercebeu-se que os métodos de astronomia praticados na dinastia *Ming* já em decadência, baseados em métodos ancestrais persas e chineses eram falíveis em comparação com os avançados métodos europeus. A astronomia desempenhava um importante papel na medida em que era fundamental a previsão de fenómenos celestiais, tais como o eclipse, “para demonstrar que o imperador ainda detinha o ‘Mandato do Céu’” (Standaert, 1994, p.86).

Outra característica determinante da personalidade de Ricci era a paciência. Ricci sabia que para conseguir retirar a nova religião que viera professar do estigma atribuído a esta pelos chineses (das várias classes sociais) a virtualmente tudo o que tinha origem do exterior, requeria tempo e engenho. Ricci não tinha interesse em apresentar números ou resultados efémeros, mas sim, através da seleção e da tentativa-erro, preparar uma base sólida que permitisse ao cristianismo perdurar por várias gerações. E, de facto, não era uma tarefa de todo simples. O cristianismo, religião com diversos dogmas e incompatibilidades com a psique Chinesa necessitava de ser adaptado e transformado, de modo a poder coadunar-se com uma visão do mundo “...global, uma ideologia em que a ciência, tecnologia, ética, e ensino filosófico formavam uma unidade orgânica” (Sebes, 1994, p.70). Para poder passar a sua mensagem à elite intelectual, Ricci teria que optar pelo meio escrito e escolher por fazer a divulgação, não numa igreja, mas numa academia, ou *shuyuan* 书院, shūyuàn), onde mesmo as teorias heterodoxas eram aceites e onde poderia ter a visibilidade dos literatos.

Durante os seus estudos do confucionismo, Ricci percebeu que, outrora, os chineses adoravam o “Senhor do Céu”, e fez uso desta referência para encontrar um ponto comum para introduzir o conceito cristão de “Deus”. Em 1603 introduz o “Verdadeiro Significado do Senhor do Céu” traduzido para Chinês como *tianzhushiyi* (天主实意, tiānzhǔ shíyì) (Sebes, 1994). A ausência de tal conceito no budismo e taoísmo serviu de arma, ainda que de não de forma diretamente intencional – Ricci refuta a lógica budista e taoista sob um

ponto de vista teológico⁶² -, para garantir o apoio da facção confucionista e para marginalizar a influência destas duas religiões.

A classe dos literatos (e o imperador - o objetivo final da missão) não se torna apeteável meramente pelo seu estatuto e pela autoridade que detinham no contexto político-social Chinês⁶³. De um ponto de vista logístico, os Jesuítas deparavam-se um pouco com o mesmo problema do Império Português – a população escassa para uma esfera de influência territorial vasta. Da mesma forma que os portugueses escolheram dominar pontos estratégicos de influência, a Companhia de Jesus adotou a mesma estratégia a dois níveis: social e geográfico.

Ricci desde cedo, de forma astuciosa, compreendeu que não só devia abandonar os ideais e a aparência budistas mas também lhe era altamente favorável condenar o budismo e o taoísmo em virtude do confucionismo, onde estavam os seus aliados e alvos principais de conversão. Os confucionistas mais ortodoxos (e, portanto, mais céticos) da academia Donglin⁶⁴, *donglinshuyuan* (东林书院, dōnglín shūyuàn), perante o descontentamento da situação frágil e decadente do império, apoiaram de braços abertos a visão de Ricci – que arditamente manuseou as ideias do cristianismo dentro dos parâmetros do confucionismo, não o adulterando mas, em certa medida, complementando-o. A ideia de complementar – ao apresentar, nos termos locais, uma nova doutrina que oferece à ideologia vigente o mote para se redescobrir e aperfeiçoar-se - e não de a substituir- é essencial num contexto político-social que se revê como o centro do mundo e como cume civilizacional.

Neste diálogo com um parceiro tão diferente, tanto a China como o Cristianismo revelaram alguns dos seus aspetos mais recônditos. É apenas através deste diálogo com o “outro” que se conseguem detetar as semelhanças e as diferenças, o universal e o particular, e onde se podem começar a dar os primeiros passos para o entendimento mútuo. Deste modo, não é a diferença inicial que é importante, mas o diálogo. (Standaert, 1994, p.90)

⁶² Ricci aponta que *Sakyamuni* utilizou as doutrinas cristãs referentes ao paraíso e inferno, usando-as para promover os seus ensinamentos e daí formulando uma corrente heterodoxa do cristianismo. (Chan, 2003).

⁶³ Os oficiais do governo eram sujeitos a rigorosos exames baseados essencialmente nos clássicos confucionistas.

⁶⁴ A academia *donglin* foi um movimento intelectual político, localizado em *nanchang* (南昌, nán chāng) de literatos confucionistas com espírito reformista que defendiam os valores ortodoxos do confucionismo, nomeadamente: o estabelecimento e manutenção da família, a administração do império, fomentar a harmonia no mundo (Chan, 2003). Eles alegavam que a decadência da sociedade chinesa se devia à intrusão corrosiva do budismo e do taoísmo na moral confucionista, assim como aos oficiais corruptos e à intromissão dos eunucos na vida política.

De forma sucinta, Ricci “confucionizou o cristianismo e cristianizou o confucionismo” (Sebes, 1994, p.73). Obviamente que o cristianismo e os conceitos (marcadamente misteriosos e dogmáticos para os Chineses) que abarcam a existência de um Deus, da dicotomia do corpo e da alma assim como a imagem de Deus como entidade criadora do mundo, entre outras características, não foram simplesmente aceites sem oposição, pois os literatos exigiam uma explicação baseada na razão (Sebes, 1994). Os Inacianos porém, tendo estabelecido o seu alvo preferencial no setor erudito da sociedade chinesa (para o qual o método aprimorado por Ricci era vital), não ignoraram (totalmente) as classes desprovidas de educação. Se utilizavam altos padrões de lógica auxiliados pela ciência e tecnologia europeias para ganhar a estima dos literatos, para as classes inferiores o processo comunicativo era diferente. Transvasava-se para o mundo do fantástico, das histórias miraculosas e do exorcismo, onde eram, inclusive, contratados artistas populares para realizarem performances de contos católicos numa era em que a cultura popular se encontrava em plena revolução e se assistia à deselitização da literatura e outras artes⁶⁵ (H. Huang, 1996). Esta deselitização deveu-se em grande parte à massificação da impressão de livros, a um preço baixo, para as classes mais desfavorecidas. Estas classes⁶⁶ davam preferência à ficção e a um paradigma que não dista muito do entretenimento de massas da atualidade. Esta revolução veio a ser possível com a popularização de contos escritos em linguagem vernacular *baihua* (白话, báihuà) e, por isso, mais acessível aos estratos sociais com menos educação: mulheres de famílias nobres, mercadores, lojistas, etc. É nesta época que surgem clássicos como *xiyouji* (西游记, xīyóu jì) ou *shuihuzhuan* (水浒传, shuǐhǔ zhuàn) (Koster, 2012b).

O confucionismo, tendo o seu apogeu como ideologia de estado durante a dinastia *Han*, perdeu o seu protagonismo após a fragmentação que se seguiu à queda da dinastia e à elevação do taoísmo e entrada do budismo na China. A solução encontrada pelos confucionistas das dinastias *Tang* (唐朝, tángcháo) e *Song* para restabelecer o estatuto do confucionismo era a de lhe atribuir a vertente metafísica do qual este era deficiente em comparação com as duas doutrinas concorrentes. Porém esta adição da nova componente

⁶⁵ A narrativa destes contos segue geralmente a mesma base: alguém muito doente ou prestes a morrer, tem a visão de um anjo que o leva diante de Deus e onde há um interrogatório acerca dos pecados cometidos em vida, no qual se segue o julgamento de Deus sobre a possibilidade de entrar no paraíso ou ser enviado ao inferno (Standaert, 1994).

⁶⁶ Contrariamente aos literatos, que viam na poesia o estilo predileto, na medida em que expressava a sinceridade dos sentimentos. Estes depreciavam a ficção como sendo rude e não credível, não apropriada a ser consumida por uma classe erudita (Koster, 2012b).

não só “corrompeu” a gênese do confucionismo como o tornou numa ideologia “ateísta e materialista, senão mesmo agnóstica”. (Sebes, 1994, p.72)

Ricci e os seus sucessores procuraram essencialmente tirar partido da vertente ético-social e humanista do confucionismo apropriando-se fundamentalmente do princípio de *ren*, ao expandir o campo interpretativo do conceito de modo a abarcar a posição da moral teológica cristã.

...amar Deus acima de tudo o resto e amar o próximo tal como nos amamos a nós próprios. Se agirmos desta forma, poderíamos possuir toda a virtude. Deus ama todos os Homens por igual; e se alguém realmente ama a Deus, então será possível que não ame todos os Homens? O próprio Confúcio diz que um homem benevolente ama todos os outros. (Sebes, 1994, p.73)

A forma inteligente de abordar a questão da existência de Deus e de incluir, com recurso à retórica e à lógica, a inclusão de uma nova precondição para atingir a verdadeira virtude (meta final para a elite intelectual chinesa) é notável.

Grande hê o fruto que se colhe destas saídas, ainda que custosos com os Tartaros⁶⁷: porque fazem grande conceito de huã Lej, que tem (dizem eles) tais mestres: enuergonhando-se muitos de dizer contra, e calando-se outros, por se não arriscarem a risada que ouvindo as repostas, lhe darião os uestinhos. O que o Emperador antiguiamente alcançando, gracejando com os seus lhes disse que não a tratassem comnosco; porque tínhamos huã arte (entende a Logica, de que de nós em muitas ocasiões teue noticia) com a qual obrigamos aos outros a consentir no que queremos: dando com falsa supposçãõ a arte o que se deue e resam. (Pereira, 2011, p.32)

No caso dos convertidos mais preponderantes deste período histórico (a prova do sucesso Inaciano), como o mandarim *Xu Guangqi* (徐光启, xú guāngqǐ), a conceção criada do cristianismo extravasava para o campo da utopia, tal era a convicção na capacidade moral do cristianismo para alicerçar os pilares da harmonia e da estabilidade social. O mandarim visiona um modelo utópico europeu onde não havia espaço para a revolta ou a anarquia e que o ocidente cristão vivia em harmonia sob orientação de Deus. A isto acrescenta-se a firmeza na crença de que o cristianismo oferecia a resposta final para a contenção absoluta da influência budista (Sebes, 1994). O budismo, segundo a sua visão, falhara no aspeto de

⁶⁷ Manchus.

que, embora apresentasse a sua versão da vida para lá da morte, tinha falhado precisamente na missão de formar uma sociedade moral na China (Standaert, 1994).



Figura 25 Matteo Ricci e Xu Guangqi⁶⁸

Das características do cristianismo que mais apelavam aos ideais confucionistas, *Xu Guangqi* destacava o compromisso para praticar o bem - seguindo os princípios da justiça, respeito pelos pais e a aclamação do céu (Standaert, 1994).

- Honrar pai e mãe (e os outros legítimos superiores)
- Não matar (nem causar outro dano, no corpo ou na alma, a si mesmo ou ao próximo)
- Não furtarás

⁶⁸ [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/11/Kircher - Toonneel van China - Ricci and Guangqi.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/11/Kircher_-_Toonneel_van_China_-_Ricci_and_Guangqi.jpg), consultado em 20 de março de 2015

- Não levantar falsos testemunhos (nem de qualquer outro modo faltar à verdade ou difamar o próximo).

- Não roubar do teu próximo – Alguns dos mandamentos que se enquadram no espírito confucionista⁶⁹

Esta divisa cristã que incentivava os crentes a agirem de acordo com a moral professada, era auxiliada pela coação criada pela existência do inferno e do paraíso. Conceito também aceite pelos dois mais famosos convertidos *Xu Guangqi* e *Li Zhizao* (李之藻, lǐ zhīzǎo) e comparado aos seus semelhantes existentes no budismo (Standaert, 1994).

Por outro lado, os mais cétricos apontavam vários motivos pertinentes. Curiosamente chegavam mesmo a estabelecer um paralelismo curioso ao afirmarem que era “muito estranho os Jesuítas serem responsáveis por trazer tantas inovações tecnológicas e científicas e ao mesmo tempo apregoarem teorias tão vulgares.” (Standaert, 1994, p.90) Entre estas teorias, por exemplo, está o facto de não conseguirem aceitar a ideia do paraíso estar reservado aos cristãos, sendo que os não pecadores de outras religiões estavam interditos; se por um lado Ricci associava o modelo e valor fundamental chinês de piedade filial com a relação entre Deus e os “filhos”, os cétricos não conseguiam compreender o porquê dos padres não casarem e abandonarem o seu país de origem, pondo em causa a lealdade para com o governante do país; o facto de o cristianismo ser injusto ao incentivar as ações em ganho próprio de modo a atingir uma outra vida no paraíso, sendo que para um confucionista agir com vista à obtenção de regalias depois da morte era vexatório; do cristianismo não valorizar a vida na terra ao criticar o *limbus puerorum*, o destino das crianças não batizadas que morriam com menos de sete anos de idade, em contraponto com os adultos que tinham como destino o inferno – eles alegavam não compreender como morrer jovem e ignorante poderia trazer mais regalias do que morrer velho e sábio (Standaert, 1994). Este último, claramente entra em confronto com a meta confucionista de atingir a harmonia e o bem-estar ainda durante a vida. A isto se acumula o facto da recompensa moral estar intrinsecamente associada à educação e aos exames imperiais (realizados a cada três anos) e à família como instituição que deve ser cuidada e continuada sendo por isso o facto da monogamia e da renúncia ao concubinato ser também um foco de colisão (Millar, 2007).

⁶⁹ Era comum para Ricci estabelecer paralelismos entre passagens de livros clássicos confucionistas como os *analectos* e a *bíblia* (pg 69 – cultural dialogues)

A família e o conceito agregado a esta de piedade filial⁷⁰ faz parte do núcleo do sistema de valores confucionista. Este sistema de valores não contempla a existência independente do indivíduo. É pois um sistema coletivista, onde o indivíduo deve estar socialmente e estruturalmente dentro do enquadramento da ética familiar. A manutenção da harmonia é essencial e é exercido um constrangimento para que esta seja assegurada, em detrimento de iniciativas assertivas e individualistas que possam por em causa a estabilidade da unidade familiar (Munro, 1985). Retomando o esquema dos níveis de cultura de Edgar Schein, a importância da família enquadra-se nas premissas básicas da cultura chinesa, e revela-se depois nos seus comportamentos e artefactos, nomeadamente no sistema legal do país. Esta característica é, de resto, das mais antagónicas entre o ocidente e o oriente e, por isso, mais importante é a sua compreensão.

É crucial olhar as estatísticas para perceber a repercussão do método de acomodação no sucesso da atividade jesuíta na China. Em 1585, durante o décimo terceiro ano do período do imperador *Wanli* (万历, wànlì) o número de católicos na China era de apenas 20, no ano seguinte seria de 40 e em 1589 de 80, o que de resto prova o impacto que a chegada de Ricci trouxera no que ao número de conversões diz respeito. O expoente máximo verificou-se na ascensão do imperador *Yongzheng* (雍正, yōng zhèng) ao poder onde na China existiam trezentos milhares (Q. Huang, 1994).

O próprio Papa Paulo V compreendeu que para dar seguimento ao sucesso da missão Jesuíta na China atingida em grande parte pelo trabalho de Matteo Ricci, seria necessário enviar quadros versados nas matérias dominadas por este. Surgem assim no segundo pico de sucesso da missão nomes como Filipe Grimaldi, Adam Schall, Luiz Buglio, Ferdinand Verbiest, Tomás Pereira e Gabriel de Magalhães (Monteiro, 2011).

3.5. As Limitações da Companhia e a Questão dos Ritos

Perante tais números, seria difícil aceitar que de alguma forma o método aprimorado por Matteo Ricci poderia contemplar erros, ou, pelo menos, erros graves. A verdade é que o trabalho deste jesuíta tinha um calcanhar de Aquiles. Matteo Ricci cometeu o percalço de “acreditar que a racionalidade da condição humana era capaz de transcender e superar a irracionalidade de limitações autoimpostas de raça, nacionalidade, e preconceitos linguísticos” (Sebes, 1994, p.78). Esta esperança de Ricci tornou-se infundada quando no

⁷⁰ *Xiao* (孝, xiào)

final do século XVII se esbate a controversa “questão dos ritos”. A questão dos ritos é, precisamente, a prova mais evidente e genuína da importância e pertinência que os estudos na área da comunicação intercultural detêm. Simultaneamente, demonstra o quão impreparado o mundo da época estava (e em certa medida ainda está) para o diálogo internacional, assim como quão visionários foram Matteo Ricci e a Companhia de Jesus. Para além da questão dos ritos existem também as mudanças que ocorreram na China durante a passagem da dinastia *Ming* (明朝, míng cháo) para a dinastia *Qing*, onde os Jesuítas foram uma vez mais exemplares na sua forma de fazer face à transição.

Com a mudança na liderança do império para a etnia manchu, advieram várias novidades. A atmosfera tolerante e experimental proporcionada durante os *Ming* é substituída pela posição manchu, que, numa tentativa de incorporar o espírito chinês e de restringir a liberdade de pensamento, perfilha o confucionismo ortodoxo como ideologia de estado. Esta sucessiva introdução de novos intervenientes no panorama social da China não era pela altura dos primeiros contactos sino-europeus uma novidade histórica. Tomar em consideração este importante fator é não menos que expor uma das limitações da intervenção da Companhia de Jesus na China. A imagem da China veiculada pelos Jesuítas era, por isso, apenas uma pequena porção histórica dos acontecimentos de um império com mais de um milénio de existência. A estadia dos Jesuítas na China coincide com um conjunto de eventos históricos afortunados, na sua maioria favoráveis ao progresso intelectual e civilizacional da China – o que permitiu relatos tão otimistas acerca do Império do Meio. Por exemplo, a chegada de Ricci à China segue-se ao período de reformas económicas e de controlo da corrupção do estadista *Zhang Juzheng* (张居正, zhāng jū zhèng) – o que veio a permitir um clima de prosperidade temporária face à decadência notória aquando a chegada dos portugueses a Macau -, assim como o período manchu que, excluindo a fase inicial e final, é marcado essencialmente pelo reinado dos três mais famosos imperadores da dinastia, e dos melhores homens de estado da história da China (Millar, 2007). Em sentido inverso, o padre Álvaro Semedo já tem uma visão mais controlada devido à sua presença durante o período de transição das dinastias. Na imagem abaixo encontra-se um relato feito pelo padre em relação às diferenças na nobreza num período ainda precoce da nova dinastia (apenas consegui encontrar a sua obra em Inglês, cuja tradução data de 1655):

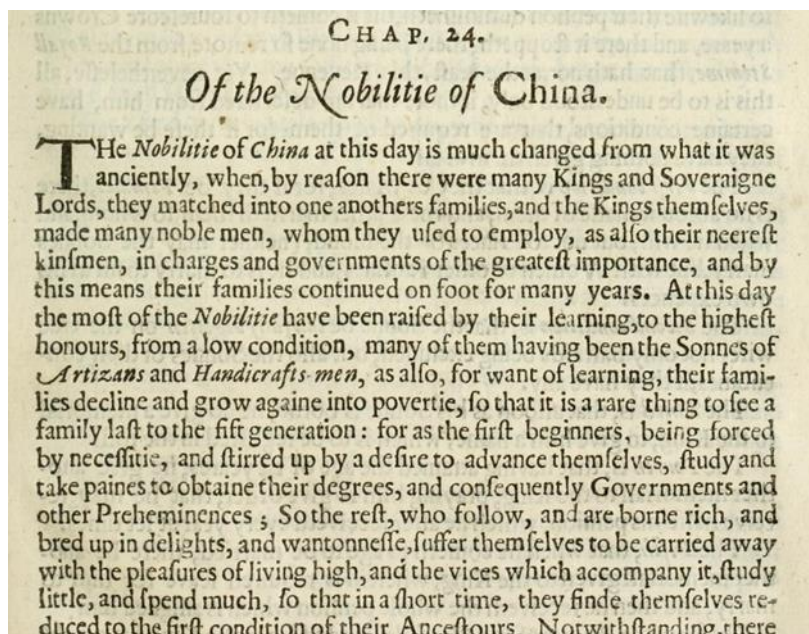


Figura 26 Introdução ao capítulo "Sobre a Nobreza da China" do livro *Relação da Grande Monarquia da China*⁷¹

O estatuto intelectual dos Jesuítas e a curiosidade pelo lado mais refinado da cultura chinesa, mantendo contacto direto com os letrados, teve como consequência a omissão dos estratos sociais mais baixos e, embora haja relatos do lado mais negro da sociedade chinesa, este é frequentemente preterido para segundo plano (Millar, 2007). As descrições destes eram mais pormenorizadamente relatadas por mercadores e outros intervenientes entre a China e o mundo ocidental.

São os mercadores comumente falsos e mentirosos, e trabalham quanto podem por fazerem ruindade nas fazendas com que enganem os compradores, porque não têm consciência que disso os acuse, por terem feito hábito ao mal... todos têm balanças, como disse, porque como cada um trabalha de enganar por todas as vias que pode ao outro, nenhum se dia das balanças e pesos do outro, e todo o que vai comprar à praça leva balança... (Cruz, Gaspar da, 1997, p.153)

O interesse na utilidade que os missionários tinham para o império mantinha-se mas com o custo da liberdade experimental de outrora – os literatos mais curiosos tinham receio de incorrer na desconfiança e punição manchu e, mesmo no ceio destes havia os que achavam

⁷¹ <https://archive.org/stream/historyofthatgre00seme#page/120/mode/2up>, consultado em 10 de março de 2015

que a heterodoxia proporcionada pela fusão do confucionismo com o cristianismo teria sido um dos fatores que levava à decadência da dinastia anterior (Millar, 2007). Com esta mudança, os Jesuítas depreendem que a classe intelectual deixa de estar permeável a incutir ideais cristãos, pois detinham-nos como heterodoxos no confucionismo. A resposta a esta mudança foi passar a dirigir os esforços para a corte imperial (Millar, 2007).

O primeiro dos três lendários imperadores manchus, *Kangxi* (1654 – 1722), veio marcar um novo período de grande intercâmbio cultural China/Ocidente. O imperador *Kangxi*, um homem inteligente e governador notável, evitando posições radicais e incrementando uma postura de cultivo científico e intelectual, administrou o império de forma exemplar. Este nutria um fascínio pela ciência e soube reconhecer o talento e utilidade dos Jesuítas, permitindo-lhes exercer as mais diversas funções na corte e na capital chinesa (produção de material bélico, astronomia, diplomacia...). Um dos expoentes da influência Jesuíta foi a participação ativa destes no tratado de *Nerchinsk*, onde os padres se ocuparam de tarefas de tradução e diplomacia entre os intervenientes China e Rússia. Como culminar do contributo Jesuíta para o império, *Kangxi* decide em 1692 lançar o édito de tolerância ao cristianismo elevando pela primeira vez esta religião ao nível do budismo e taoísmo no panorama religioso chinês.

*Consta-tei que os ocidentais admiram a China. Navegando por uma longa distância até aqui, eles elaboraram o calendário, ajudam-nos com a manufatura de artilharia e de canhões, foram enviados à Rússia e com a sua devoção atingiram bons resultados. Os ocidentais a residir nas várias províncias não cometeram qualquer ilegalidade, não são heterodoxos nem provocam distúrbios. Se aos crentes do budismo e taoísmo lhes é permitido ir aos templos oferecer incenso, não me parece apropriado proibir o cristianismo, tendo em conta que os ocidentais não cometeram qualquer ato ilegal. Deste modo, as igrejas devem manter-se, assim como deve ser dada a permissão para que possam oferecer incenso ou rezar. Deixá-los entrar como sempre, não há a necessidade de proibir. Este édito aplica-se a *zhili*⁷² e a todas as outras províncias.⁷³*

⁷² Área geográfica onde nas dinastias *Ming* e *Qing* constavam Pequim, *Tianjin* e a província de *Hebei*.

⁷³ Tradução livre de: 查得西洋人仰慕中国,万里航海而来,治理历法;在用兵之际,制造军器火炮;派往俄罗斯,诚心效力,功劳甚多。各省居住的西洋人并没有违法乱行之处,又不是惑众生事的邪教异端。喇嘛、佛、道等寺庙,尚允许人们进香出入,西洋人并无违法之事,反而禁止,似属不宜。应将各处天主教堂照旧存留,允许进香供奉之人,照常出入,不必禁止。此命下达之日,通行直隶及各省。

Em 1633, com a bula papal do Papa Urbano VIII, a exclusividade Jesuíta na China terminara. Desde então, uma velha querela entre os Jesuítas e as demais ordens (onde se destacam os Dominicanos) tinha vindo lentamente a intensificar-se.

A sociedade Chinesa é baseada na devoção e obediência aos pais e às autoridades legítimas, estando neste campo englobada a veneração aos ancestrais. Esta veneração inclui pequenos rituais como a queima de dinheiro de papel, acender velas, queimar incenso, oferecer comida (de forma simbólica, naturalmente) assim como o ato de genuflexão conhecido por *koutou* (叩头, kòutóu) (Sebes, 1994). É interessante observar um relato do padre Tomás Pereira que descreve o ato do *koutou* perante uma oferenda que o imperador lhe concedeu:

Pello que baty logo a cabeça a modo China (sem ser Idolo)⁷⁴ dando-lhe as devidas graças de tanta honra, como pedia o tempo. (Pereira, 2011, p.37)

Perante este dilema, retrocedendo no tempo, podemos constatar que o génio de Ricci volta a fazer a diferença. Por um lado, se proibisse os ritos em questão, o sucesso das conversões seria escasso. Por outro lado, se resumisse o carácter destes ritos a meras atividades de cariz social e de etiqueta conseguiria a coexistência da igreja católica e do código confucionista. Para reforçar esta convicção, Ricci baseava-se na descrição oferecida pelos literatos que afirmavam que “as prostrações para honrar Confúcio eram apenas para lhe prestar homenagem como professor e figura exemplar e não implicava estar a rezar para riqueza, talentos ou honras. Por outras palavras, as prostrações diante de Confúcio eram apenas sinais de cortesia e gratidão e não um rito religioso.” (Sebes, 1994, p.74)

Pode dizer-se que a tese Jesuíta era uma dialética equilibrada baseada em premissas racionais que eram admissíveis pelos princípios morais Católicos e tornadas imperativas para ganhar adesão ao evangelho (Sebes, 1994, p.75)

Os Dominicanos e Franciscanos, atuando sob a esfera colonial espanhola eram intransigentes e eurocêtricos, apostando numa evangelização baseada em princípios europeus onde qualquer desvio ou transgressão deveriam ser reprimidos. O seu argumento

⁷⁴ O padre reforça que o acto de bater com a cabeça no chão não está de modo algum ligado com a adoração a falsos deuses rejeitada pela igreja católica.

era de que as culturas não cristãs eram “fruto do demônio” e a tolerância cultural era por isso vista como traição aos princípios cristãos (Lu, 2011).

Têm estas gentes além das ignorâncias já ditas, uma torpeza abominável, que é serem dados de tal maneira ao pecado nefando e à natureza repugnante que se não estranha de nenhuma qualidade entre eles. Todavia, pregando eu algumas vezes, assim em público como em particular, contra este vício, folgavam de me ouvir, dizendo que tinha muita razão no que dizia, mas que nunca haviam tido quem lhes dissesse que era pecado ou coisa mal feita. Parece que por causa deste pecado ser público entre eles lhes quis Deus dar em algumas terras grave castigo, o qual foi público em toda a China. (Cruz, Gaspar da, 1997, p.261)

Com efeito, aquando da promulgação do édito de tolerância ao Cristianismo pelo imperador *Kangxi* em 1692, já existiam receios dentro da comunidade Jesuíta relativamente à fuga de informação.

Pois sendo assim, que nos he necessário proceder ainda com grande cautela, e sendo assim que havendo na China tanta variedade de Missionarios, que leuados de zelo, não curão de atender às cautelas devidas, que lhes encomendamos; e sendo assim que leuados da fama da liberdade da Santa Ley de Deos, uirão talvez outros muitos para este Imperio, entrando nelle com tanto desafogo, como se entrassem em hum Reyno todo Catholico; e sendo assim que temos tantos, e tão grandes Mandarins por nossos inimigos, que não deixarão perder qualquer ocasião, que se ofereça pera se uingarem (Pereira, 2011b)

Os temores de Tomás Pereira viriam a confirmar-se. Em 1704, sob influência e pressão dos Dominicanos (visão partilhada pelos Franciscanos) - que consideravam o método de acomodação como uma “brecha no cristianismo ortodoxo”, estando repletos de reverência a “ídolos falsos e paganismo”, sendo por isso incompatíveis com a doutrina cristã-, o Papa Clemente XI promulga uma bula na qual corrobora as pretensões Dominicanas, condenando a natureza dos ritos sínicos como sendo de índole religiosa e, por isso, incompatíveis e inaceitáveis sob a perspectiva da igreja católica (Lu, 2011). Este passo tomado pela igreja é reforçado pelo Papa Benedito XIV em 1742, lacrando definitivamente a questão.



Figura 27 **Torre de Babel**⁷⁵

Existem duas imagens do mundo na cultura ocidental: o 'pastoral' e o 'demônico'. Na grande cadeia de existência eles descrevem a proximidade do sujeito a Deus. O mundo 'pastoral' é divino e descreve uma existência beatificada por Deus. O mundo 'demônico' descreve uma existência condenada pelo poder supremo. É isto que a cultura ocidental faz, dividindo o universo em duas partes: preto e branco, pastoral e demônico, herói e vilão (Holden, 2003)

Esta incapacidade das ordens religiosas de admitir diferentes visões do mundo amputava largamente as suas hipóteses de sucesso.

Por exemplo, no caso do Japão, Henshall refere que a mitologia japonesa não segue esta visão linear do mundo, refletindo-se nos comportamentos do povo japonês ainda nos dias de hoje:

Aquilo que é mais distinto nos mitos Japoneses é o ato de evitar o julgamento moral entre o bem e o mal. Certos atos acarretam censura e punição, mas não contemplam a existência de sermões morais...Os comportamentos são aceites ou rejeitados dependendo da situação, não de acordo com um conjunto de princípios morais. Isto é precisamente aquilo a que muitos comentadores se referem no comportamento Japonês do presente. As raízes deste comportamento mantêm-se firmes. (Henshall, 2004, p.7)

⁷⁵ <http://cache.wists.com/thumbnails/f/f5/ff5e6569acb571277942089198bcae46-orig>, consultado em 28 de janeiro de 2015

As demais organizações religiosas da igreja católica, acrescentando-se os Franciscanos e os Agostinhos, achavam que a política de adaptação e tolerância dos Jesuítas comprometia as “verdades do cristianismo”. Entre as desavenças de opinião encontravam-se os ritos confucionistas, a terminologia chinesa usada para fazer referência a Deus como *shangdi* (上帝, shàng dì) e *tian* (天, tiān) e insistiam no uso do recém criado *tianzhu* (天主, tiān zhǔ)⁷⁶.

Se *Kangxi* sob determinados princípios permitira os fiéis seguidores do modelo de Ricci a ficarem no país e a divulgarem o evangelho (Liu, 2002) – ao qual muitos missionários aderiram, desafiando as ordens provenientes de Roma (na sua maioria Jesuítas, mas também de outras ordens), permaneceram sob a proteção de Pequim - o seu filho, o imperador *Yongzheng*, após subir ao poder, reforça uma ordem do seu pai que não fora cumprida na sua totalidade e restringe definitivamente a condição jesuítica a meros homens da ciência, transformando igrejas em hospitais e escolas e neutralizando a presença cristã para lá das portas de Macau (Veiga de Oliveira, 2012).

Com efeito, a Companhia de Jesus é abolida pela igreja em 1773 terminando quaisquer aspirações da ordem.

Apenas no século XX, em 1939 o Papa Pio XII declara os rituais chineses em honra de Confúcio e de culto aos antepassados como lícitos e a figura de Ricci é revitalizada pela autoridade papal, demonstrando o quão visionário fora esta figura e o quão diferente poderia ter sido a história religiosa (e não só) da China, tivesse o método Jesuíta sido aceite numa época histórica onde os astros se alinharam para que um encontro tão precoce e improvável produzisse uma troca cultural tão profícua para os dois polos do mundo.

Se na China do seu tempo Matteo Ricci foi o primeiro ocidental a ser sepultado em Pequim como símbolo de agradecimento e de apreço por um homem que, através da tolerância e do respeito abriu a porta ao diálogo, na China moderna é tido pelo Partido Comunista Chinês como o “maior e menos predador dos veiculadores culturais do ocidente” (Rexroth apud Lu, 2011, p.16).

No final deste capítulo é oportuno fazer uma revisitação ao primeiro capítulo, nomeadamente aos diferentes perfis de inteligência cultural. Os dois objetos de estudo, marcados pelo antagonismo na sua forma de agir, são os Jesuítas e os Dominicanos.

⁷⁶ Hoje, no Chinês moderno, a palavra para cristianismo deriva ainda desta época, podendo traduzir-se para “ensinamento do senhor do céu”, *tianzhu jiao* (天主教, tiānzhǔ jiào).

Partindo dos Jesuítas e do seu método de acomodação, na versão aprimorada por Matteo Ricci, pode concluir-se que os três componentes se encontram todos com níveis elevados. Apesar de haver algumas limitações (como um certo desleixe para com as classes mais desfavorecidas ou a negligência do valor da família) os Jesuítas souberam interpretar, desmistificar e adotar todo o conjunto de especificidades do Império do Meio. A maior prova do sucesso desse esforço foram as consecutivas cedências no exercer da sua atividade em solo chinês. É por isso possível atribuir a esta instituição o perfil de “camaleão”.

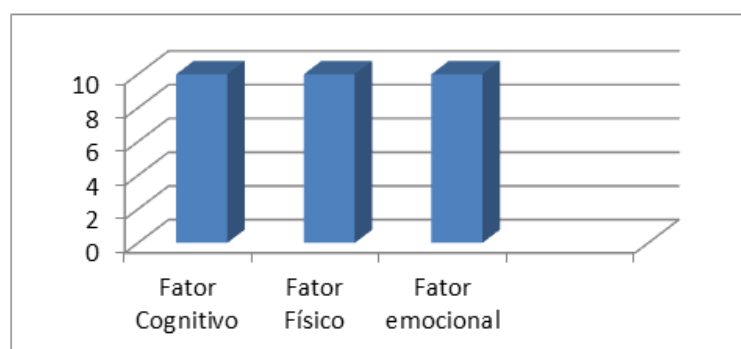


Figura 28 Perfil “camaleão”

Em contraponto, os Dominicanos, pela sua recusa e constante condenação de traços essenciais da cultura chinesa, ao qual se adjunta o facto de não dominarem a língua e da sua motivação proselitista se basear num zelo quase fanático, é possível aferir que se enquadram no perfil “ingénuo”.

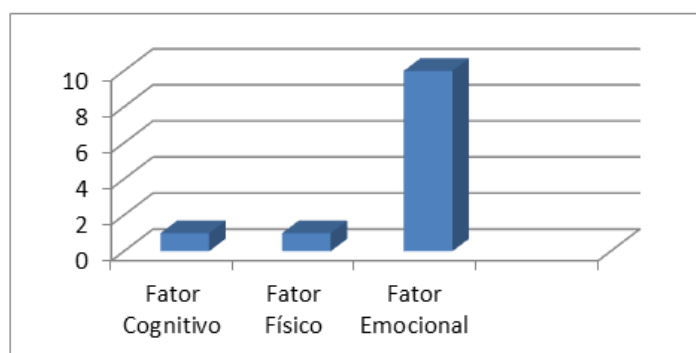


Figura 29 Perfil “ingénuo”

4. O Padre Tomás Pereira e o Tratado de Nerchinsk

Reservei este último capítulo para a análise de um caso em que a Companhia de Jesus exerceu a sua influência num contexto extrar religioso. Como referi nos capítulos anteriores, os Jesuítas participaram diretamente em várias atividades científicas e afazeres políticos, sendo o caso que me propus a analisar de cariz diplomático e no qual o interveniente é português.

Tomás Pereira (1645-1708) é natural de Vale de São Martinho no concelho de Vila Nova de Famalicão. Entra em 1661 para a Companhia de Jesus em Coimbra, tendo nessa cidade recebido o grau de Mestre de Artes. Passa também por Goa onde termina os seus estudos, chegando a Macau em 1672. Tomás Pereira viria a revelar-se uma importante personalidade na China governada pelo imperador *Kangxi*, na dinastia *Qing*. Durante a sua estadia no Império do Meio, Tomás Pereira exerceu várias funções para a Companhia e para o imperador, entre as quais: professor de música, conselheiro diplomático, tradutor-intérprete, matemático, astrónomo, arquiteto, geógrafo, criador de relógios e órgãos, consultor político e, naturalmente, missionário. Em suma, o seu currículo brilhante vai de encontro aos padrões da Companhia e da exigência do território onde missionava.

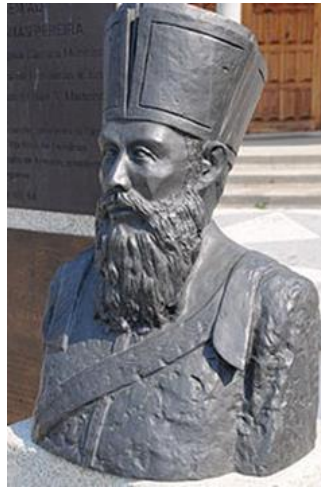


Figura 30 **Busto do Padre Tomás Pereira na sua terra natal**⁷⁷

4.1. O Tratado

O Tratado de Nerchinsk, *nibuchu tiaoyue* (尼布楚条约, níbùchǔ tiáoyuē), assinado em 1689, foi o primeiro tratado assinado entre a China (na época governada pelos manchus) e a Rússia, e tinha como objetivo fazer a divisão territorial num foco de tensão no norte da Manchúria e nos territórios russos da zona.

Em 1640 os russos entram na depressão de *Amur*, ocupando território que fazia parte do coração da pátria manchu. Os manchus, porém, tendo acabado de subir ao poder, não tinham ainda consolidado firmemente a sua autoridade e não podiam concentrar a sua atenção no noroeste do império. Apenas na década de 80 do século XVII conseguem derrotar os últimos vestígios de oposição *Ming* e redirecionarem a sua atenção para os problemas territoriais do norte. A presença russa na Manchúria é tida como uma afronta e uma invasão territorial pela liderança chinesa, sendo que são organizadas várias investidas militares dos *Qing*, que conseguem suprimir significativamente a sua presença na zona.

⁷⁷ http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/c/cc/Tomas_Pereira.JPG/200px-Tomas_Pereira.JPG, consultado a 11 de março de 2015



Figura 31 Zona territorial em disputa ⁷⁸

Faltava porém uma última resolução que assegurasse a paz e permitisse ao imperador encarar outra disputa que tinha com o povo mongol *dzungar* no noroeste do território chinês.

Os russos, por seu lado, também tinham outras preocupações a ocidente e, tendo constatado a perícia militar dos manchus, sabiam que o território seria impossível de defender, pelo que a paz era de interesse comum.

4.2. O contributo de Tomás Pereira

A minha escolha sobre este episódio de negociações prende-se essencialmente com o facto de representar um dos esforços pioneiros da diplomacia chinesa. Nomeadamente, o facto da China partir para o processo de negociações fora dos trâmites da relação suserano e tributário e, logicamente, de haver um profundo desconhecimento mútuo de ambas as fações intervenientes. Por fim, uma vez mais, o contributo Jesuíta brilha intensamente, reforçando a linha de raciocínio que tenho vindo a defender ao longo dos capítulos

⁷⁸ <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/f/fa/Amurrivermap.png/450px-Amurrivermap.png>, consultado em 20 de março de 2015

anteriores. O sucesso deste tratado teve um peso considerável na promulgação do édito de tolerância ao cristianismo de 1692. Devo contudo reforçar que o meu objeto de estudo é essencialmente a vertente de comunicação e apenas superficialmente a diplomática/histórica.

Neste capítulo servir-me-ei essencialmente dos relatos deixados pelo padre Tomás Pereira relativamente ao processo de negociação do tratado e das teorias abordadas no primeiro capítulo que entenda serem pertinentes de serem associadas a este caso de estudo.

...o Imperador, desejando sumamente ver realizado o objeto da sua vontade, me ajuntou como companheiro aos seus Embaixadores, mediante um diploma régio... Tenho experimentado – diz o Imperador – que os homens Europeus, de cujos obséquios me sirvo, se distinguem pela sua fidelidade e reputação sacratíssima; e do seu empenho posso esperar bom sucesso para os meus desígnios. Pelo que junte-se a vós, como companheiro aos Moscovitas, Siuge Xim (que é meu nome em China). (Pereira, 2011, p.117)

O imperador *Kangxi*, demonstrando especial apreço pela Companhia de Jesus elege, como o próprio acima descreve, o padre Tomás Pereira para apoiar a sua embaixada - liderada pelo seu tio *Suoetu* (索額圖, suǒ é tú) a negociar com os Russos, liderados por *Fyodor Golovin*. Tomás Pereira, por sua vez, sob pedido do imperador, faz-se acompanhar por um colega, o padre *Jean-Francois Gerbillon* (San Le, 2000).

A China, sendo um império com uma identidade de suserania enraizada - e nutrindo uma posição apriorística de superioridade no contacto com outros povos - encontra-se neste caso a pisar território desconhecido. Este facto viria a revelar-se crucial nas negociações, fomentando, desde logo, uma incógnita constrangedora em ambas as partes. Este desconhecimento mútuo de ambas as fações intervenientes indicia, à luz dos conceitos apresentados no primeiro capítulo, um défice no fator cognitivo da inteligência cultural:

No dia dois, recebemos da parte do Embaixador Moscovita, que não estava longe, um mensageiro que, em nome dele, viera saudar os Embaixadores Chineses e, ao mesmo tempo, comunicar que devia ir à conferência igual número de ambos os povos, o que, à primeira vista, provocou os Chineses, por ignorância das coisas, não leve abalo de espírito. (Pereira, 2011, p.149)

A certa altura, as duas embaixadas encontravam-se separadas por um rio e era expectável que a comitiva chinesa se deslocasse ao encontro da sua homóloga russa. A ansiedade e

tensão, já identificadas no primeiro capítulo como barreiras à comunicação, foram determinantes também em vários momentos do processo de negociação, como se irá verificar. Abaixo, Tomás Pereira relata a desconfiança presente nos primeiros contactos e faz referência à deslocação fatigante que a sua comitiva fora sujeita (relembro, de Pequim a *Nerchinsk*). O discurso prudente e cuidado do padre, mostrando-se tolerante e otimista e denotando uma elevada sensibilidade para as diferenças culturais, tentando desmistificar certas preconceções enviesadas dos embaixadores chineses, foi cabal como elo de ligação entre as duas fações. Tomás Pereira que, de resto, era um homem já à data de idade adulta (e relativamente avançada tendo em conta a esperança média de vida da época) e com experiência sólida de vida nos dois polos culturais mais ricos de então. É importante salientar que tanto a China como a Rússia eram duas nações poderosas e não queriam de modo algum demonstrar serventia uma para com a outra (San Le, 2000):

De nenhum modo se resoluião à passar o Rio nossos Embaixadores, em cuja conquista, sem fruto, consumi forças, e tempo; cortando-me o coração, romper-se hum tal negocio, por não saberem do mundo: uendo principalmente a todos os Mandarins presentes, que com assenos me animauam à persuadir à nossos Embaixadores a passagem. Nada, ainda que gritando; pude concluir (porque parece julgauão de outros conforme o que a própria consciencia dos fasia reos) sò com a seguinte resolução : disendo. Senhores: hê mister saber que os Moscouitas são homens de rezão, e não feras do mato: não são pérfidos, que com capa de buscar paz, nos queirão fazer injuria. Seria ao mundo todo afronta manifesta, e a ignorantes de rizo, fazer tantos gastos, tantos empenhos, e tantos trabalhos; e o que mais hê, a nosso Emperador muito estranho, o depois de tudo isto, voltarmos sem abrir as portas, a que batemos, e sem uer o rosto ao Moscouita, estando em sua caza: e bem creyo seria disso pouco contente, e satisfeito. O que considerando; eu me ofereço à colocar a boca de hum mosquete dos Moscouitas sobre minhas costas por todo o tempo das conferencias em penhor de todo o risco; e auendo alguã pérfida aleiuozia de sua banda, sem duuida, serei eu o primeiro, e mais arriscado: e morrendo algum, deuo eu ser o mais exposto. A esta resolução ficarão todos calados: intente ora tenentes [e, atentos, guardando silêncio] sem dar resposta. Eis que o Tio do Imperador, como prudente, e com Juízo arres[ou]ou deste modo. Siu ge Xim, que hê o meu nome em china, hê homem a quem conhece tanto nosso Emperador, que se dignou por despacho publico a declarar que era homem fiel, e digno de credito; estimando-o como a tal há tantos anos de experiencia. Hê homem publico, e conhecido: já de idade, e não menino: falla com tanta segurança e resolução: não conuem dando-lhe nosso Emperador tanto credito, nos negar-lho: eu irey sò com elle passar o Rio. Vendo os mais à tal resolução calificada com a resão, se leuntarão todos, e fomos passar o Rio; admirando toda a gente, e os mesmos Embaixadores (que depois o confessarão) nossa eficácia, e resolução e fidelidade, em negócio de tanto porte a seu Emperador: uendo metido a caminho, o que todos já iulgauão o perdera; e por em pee, o que já uião arruinado. (Pereira, 2011, p. 79,80)

De seguida, Tomás Pereira faz uma descrição de ambas as delegações e aponta uma variável também bastante importante na condução de todo o processo.

O embaixador era um homem com presença de espírito, experiência, e distinguiu-se pela sua grande destreza de engenho; e apercebi-me que sabia latim; era, finalmente, três vezes digno, e até mais, desta embaixada... Entre os Chineses não faltavam homens eminentes, em prudência, de espírito agudo e perspicaz, mas faltava-lhes experiência fora da China. (Pereira, 2011, p.159)

Como clarifiquei anteriormente, a língua é, obviamente, uma barreira à comunicação. O embaixador Russo, além de ser versado em diplomacia, dominava também o idioma utilizado nas negociações, o latim. Pelo contrário, a facção chinesa dependia de terceiros para participar nas negociações. O padre refere recorrentemente a falta de experiência internacional da China como um grande *handicap*.

Como se irá constatar no excerto seguinte, a barreira criada pela comunicação não-verbal, veiculada pelo aparato dos aposentos russos, cujo embaixador, como aludido, era já veterano em eventos diplomáticos, em nada contribuiu para construir uma base de diálogo com um interveniente chinês noviço e, não será exagerado dizer, um tanto egocêntrico. Sendo a cultura chinesa particularmente sensível a elementos de comunicação de alto contexto, poder-se-á aferir que (como, de resto, Tomás Pereira refere) a extravagância da decoração levada a cabo pelos russos contribuiu de antemão para o agravar das tensões. Os chineses fizeram uma interpretação desse aparato e reagiram através de um claro comportamento impulsivo e defensivo, baseado fundamentalmente nas convicções e valores vigentes no plano civilizacional chinês. Esta estranhez e desconforto permanente da parte dos chineses em muito se deve também à forma como o confucionismo estabeleceu a forma do indivíduo se relacionar com outrem. Donald Munro refere que, de acordo com os princípios confucionistas, um indivíduo só é capaz de relacionar-se com outrem após ter plena consciência do tipo de relação que os une (Munro, 1985). Isto explica o porquê dos chineses preferirem geralmente relacionarem-se com desconhecidos através de intermediários como mecanismo para a construção de uma rede de contactos.

A reter que até certo ponto do processo, Tomás Pereira estava ausente das negociações e que, como consequência, o objetivo da embaixada esteve por várias vezes em risco de não ser alcançado:

Aos vinte e três se ajuntarão com o mesmo séquito, e aparato; porem nada se concluiu; por nenhuã das partes querer ceder das terras, a que cada hum disia tinha direito. Pello que os Tartaros resolverão, como inexpertos de semelhantes negócios, a uoltar à Corte sem nenhuã conclusão; sem eu saber a tal resolução. Bem creyo que a natural altiuez assombraua daqueles vazos de prata, cadeira amarela, e mais asseyo, que não esperaua, lhe não consentia por os olhos em tanto lustre, que dantes iulgava grosseiro; inuentando não querer paz o Moscouita; mas era stratagem e engano, pera assim os trazer com a dilação a seu intento. A noite e dia seguinte choueou continuamente; comtudo veyo o Lingoa latino do Moscouita; que nada concluiu: antes o despedirão os nossos secamente, o que eu muito estranhei, mas não pude impedir. A noite seguinte, ia desconfiados das pazes, mandarão os nossos Embaixadores auiso à pouação de Yagza, ou Albazim, que se houvessem com os Moscouitas como inimigos; porque não hauia esperança de paz. De tudo eu não sabia de nada; porque como alheyo de meu instituto, me retiraua, o que podia, e os deixaua; salvo quando chamado forçosamente me não podia, sem graue perigo retirar. Esta he a segunda uez que arruinarão o negocio, com a guerra já em efeito declarada. (Pereira, 2011, p.84)

Christopher Earley e Elaine Mosakowski referem um ponto em comum entre a inteligência emocional e a inteligência cultural. Esse ponto em comum é a capacidade de pensar antes de agir (Earley & Mosakowski, 2004). Alguém dotado de um elevado índice de inteligência cultural precisará apenas de horas ou dias para inventariar o modo como as personalidades e os maneirismos dos intervenientes que tem diante si diferem uns dos outros. Esta inventariação vai refletir-se na criação de novos padrões onde o indivíduo conseguirá prever como as pessoas irão reagir perante determinados estímulos. Esta capacidade de inferir comportamentos é precisamente o que vai reduzir o perigo de cair na tentação estereotípica (Earley & Mosakowski, 2004).

Tomás Pereira, com uma leitura exímia das intenções e modos de agir de todos os intervenientes direta ou indiretamente ligados ao processo negocial (o imperador assume uma postura omnipresente em todo o processo), brilha ao apresentar um discurso onde revela os obstáculos criados por estereótipos e preconceitos e condena a tendência dos chineses para avaliar os outros partindo de uma visão do mundo chinesa. A performance do padre neste momento em particular revelam um grau de maturidade e de conhecimento invulgar para a época e para as circunstâncias, ajudando a reforçar a posição e o prestígio do próprio e da instituição que representava:

Todauia depois de mandar o sobredito auiso, lhe remordeo a consciencia por me não terem comunicado; temendo que o Imperador o estranhasse; pelo que constando-me o sucedido o estranhei eu como deuia; assim pella charidade pedir, o impedi, podendo, mortes; como parece constar

decerto, que não era aquella a vontade do Emperador; e também uer claro, que o Moscouita desejava também a paz, e não enganava, mas dilataua o que podia; pera assim ter seu intento (modo de obrar em semelhantes negócios ordinário) que os Tartaros, e Chinas nunca experimentarão. Instauão nossos Embaixadores disendo o seguinte. Os Moscouitas não são como uos, que sois sinceros, e verdadeiros: eles não: nem uos deixeis deles enganar. Disem hoje huã cousa, e pella manhã a não guardão. Nos temos deles muita experiência; uos nenhuã: sabemos que são mentirosos. Dito isto (pera o que parece tinhão algum fundamento de gente baixa) julgando eu era este mào conceito total ruina do bom successo que esperaua: julguei também fazer meu arresoadado em sua deffeça; e bemcomum; do que espero se não mostrarão ingratos os Moscouitas à Companhia de JESVS, e tenho confiança que o Gram Duque não ignorará este justo reconhecimento. Disse pois assim. Senhores não conuem paruis componere magnos [comparar os grandes com os pequenos]. Nem deuemos confundir cousas grandes com as pequenas, e muito menos pessoas. O conceito que Vossas excelências tem dos Moscouitas, hé só do que uirão obrar a gente baixa; cujo aluo de ordinário hé a mentira; athe agora não houue semelhante ocasião, de os tratar, e conhecer. O mesmo podemos diser de nossos Chinas; aonde há mentirosos sem numero, nem medida: mas nem por isso se segue o dizer, que se não deue dar credito a nenhum China: mas deuem-se considerar as pessoas. O dizer também que os moscouitas bebem muito uinho; há muitos nossos Chinas que o comem; e nesta boa parte lhe não querem dar as mãos; dos quais se achão cada dia estirados nas ruas de Pekim a casa passo; e ainda a cauallo se encontrão muitos à borlantina, sobre o que ha muito que dizer. Porem se não deue concluir, que não hà homens sóbrios na China desta fazenda; aonde se achão muitos, que o não bebem. O mesmo digo do mais. Pello que se não deue negar a fee à semelhantes pessoas; ainda que nos inferiores haja nota ou pérfida no pouo rude: alem de que era necessário ouuir o que eles responderião; e não sò fiar no que ouuimos aos nossos. Tinha o Tio do Emperador, como sincero, auisado aos mais consultores da Embaixada o seguinte; e com successo. Sabei que fulano não lisongea à ninguém; assim como falla comnosco, com a mesma resolução falla com o Emperador lhe pergunta tudo meudamente; e sabe que dira a uerdade sem respeito a ninguém. Pello que não deuemos desprezar, o que elle dis; e a experiencia nos ensina em outras couzas, e ocasiões não ter errado. Isto mesmo me disse depois elle mesmo uarias uezes; com o que fez ir os outros mais atentos; e não tão arrebatados. (Pereira, 2011, p.85)

Com efeito, Tomás Pereira conquista por fim o estatuto de membro permanente nas negociações e é consultado com regularidade. No próximo excerto podemos ver, uma vez mais, os problemas criados pela ansiedade e pela língua, bem como o foco que os chineses colocam na criação de uma relação de confiança para que os processos negociais tenham sucesso:

“Voltando nos todos a nossas tendas muito de noite da sobredita consulta, me conuida a sua o Tio do Emperador, cheyo de malenconia; e lastimado me contou o que passaua; e a resão de suas desconfianças! (diuina prouidencia, que lhe fes uer com seus olhos o erro que tinhão dado, por se

governar a seu modo) pedindo, que fossemos a exhortar o Moscouita; e saber delle claramente seu intento: porque eu me retirava os dias dantes, julgando se podia, o que aquelles dias se tratava, fazer sem mym (lembrando-me de meu instituto, que me impede semelhantes negócios, quantum fieri potest [tanto quanto é possível] succedeo que a ignorância do lingoa deu ocasião ao sobredito.” (Pereira, 2011, p.86)

Por fim, tendo as negociações retomado o caminho pretendido pela comitiva chinesa, Tomás Pereira, de forma elegante, assume para si e para o seu colega o protagonismo do sucesso:

“...e com esta ocasião disse eu para lhes dar alguma (ainda que não necessária) satisfação de meu agastamento antecedente. Senhores; eu quem sou? Sou hum homem estrangeiro: se diser que honrado, nada val a testemunha: e sò està nos ouvintes o crel-lo. Se disser sou homem baixo, sei que Vossas Excellencias não querem assim; pois me tratão com tanta honra. Logo não me deuo fiar de nada, pera gritar, como fiz; e enfadar-me com quem, e a quem deuo tanto, e toda a honra que tenho: pois seria cousa fora de todo o bom júzo contra stimulum calcitrare [recalcitrar contra o aguilhão]; e fazer rosto à quem mo dà. Quero dizer, que suposto eu gritar tanto; sendo tão desigual a condição, e partido; sem duuida hà huã resão violenta, que me obriga a fasel-lo diante de Vossas Excellencias: o que se proua claro: porque tendo eu tantos anos tratado à Vossas Excellencias, nunca à tanto me atreui. Donde se segue que o forçar-me a rezão, e a necessidade à fasel-lo; do que Vossas Excellencias uirão, e uem já feitos evidentes; que se eu não gritasse alguã uestes, já tudo estaria arruinado. O que eles, e todos confessarão disendo; que com mais rezão deuião fazer eles aquella palinódia; do que eu; pois tinham passado os limites: e mostrarão depois totalmente em praxe a emenda; dando em tudo o credito, que se deuia e não fазendo; nem querendo consentir, que nenhuma cousa se tratasse, sem primeiro me chamarem, e à meu companheiro.” (Pereira, 2011, p.92)



Figura 32 Tratado de *Nerchinsk*⁷⁹

Como abordei anteriormente, a ciência era uma ferramenta valiosíssima no espólio Jesuíta. Perante uma proposta exacerbada da comitiva Chinesa aquando da delineação territorial a constar no tratado, Tomás Pereira serve-se dos seus conhecimentos para proceder ao mapeamento dos territórios, demonstrando, uma vez mais, a falta de preparação dos chineses para um evento desta índole:

Chegando, tratei logo de fazer capases à nossos Embaixadores de ser esta a ultima resolução, perguntando-lhes demais, se sabião as terras que pedião, advertindo eu que na siencia manquejauão; ajuntando logo que o destrito que pedia de Sul à Norte era perto de 800 legoas (o que tínhamos computado pelos graos) ouuindo elles, olharão para huns, e pera os outros, e não pouco perturbados de uerem o negocio a 4ª uez por sua culpa arruinado; nos pedirão logo, que fizéssemos como tinhamo dantes determinado, cheyos não de pouca confusão de sua pouca noticia, e menos conhecimento do mundo (Pereira, 2011, p.98)

Consciente da importância atribuída pelos chineses à cortesia e um certo código de etiqueta acarretado por esta, inteligentemente comunica esta especificidade aos russos:

⁷⁹http://history.cultural-china.com/chinaWH/upload/upfiles/2009-11/09/treaty_of_nerchinsk_the_first_treaty_between_russia_and_china8ece83df84e905ad63a3.jpg, consultado a 5 de março de 2015

Pedi-lhe mais, que como os Chinas são naturalmente escrupulosos na cortesia, que lhes seria muito aceito, que quando chegauão nossos Embaixadores, os sahisse à encontrar fora da tenda, convidando-os primeiro à entrar; no que elle ueyo suavemente com muito aplauso, e sucesso. (Pereira, 2011, p.101)

Na fase final do processo ocorre um dilema caricato, em muito relacionado com a percepção etnocêntrica que cada nação tem de si própria. Dilema que, por sua vez, foi solucionado de forma igualmente caricata:

Assentados deste modo, se tratou ainda huã dificuldade, pera os Chinas não pequena; à saber. Querião estes traser comsigo o papel em Latim feito em seu nome, o qual nomeauão este Emperador em primeiro lugar; e em 2º o Gram Duque; assinado com o sigilo de hum, e outro Imperio: e que os Moscouitas leuassem o seu com as mesmas circunstancias, à saber com o seu Duque em primeiro lugar escrito, e o Emperador da China em 2º, pera assim não serem obrigados à trazerem a China hum papel, com o nome de outro em primeiro lugar, e não o seu. Houue grande debate sobre isto; não consentindo o Moscouita, o qual nenhum caso disso fasia; como exprimentado em negócios semelhantes; sabendo bem que seu Duque não devia estranhar, uendo que os Chinas nomeauão em primeiro lugar à seu Emperador. Depois de longa disputa, e resões de conueniencias occorreo à hum, hum bom pensamento disendo; que nos estamos matando? Na nossa China ninguém mete em controuersia ser o nosso primeiro: pelo que indo o nosso também ao Reyno em primeiro lugar escrito; aparece ainda mayor honra de nosso Emperador; e ainda que no papel que eles faseem, e nos leuamos, uà o seu no primeiro lugar; na nossa China quem não sabe que o nosso hê o mayor? (Pereira, 2011, p.102)

A solução final do tratado, no que à divisão territorial diz respeito, favoreceu claramente a China. Contudo, os Russos asseguraram o seu interesse prioritário: o comércio com o Império do Meio. A quinta cláusula do tratado, como relata Tomás Pereira, assim o comprova:

5º Em virtude da amizade agora contraída e da eterna aliança a estabelecer, os portadores de cartas patentes da sua viagem, de qualquer tipo, licitamente entrarão nos reinos de ambos os domínios, e aí venderão ou comprarão tudo aquilo que lhes parecer necessário ao comércio mútuo. (Pereira, 2011, p. 105, 106)

Para concluir os relatos de Tomás Pereira, reservei três excertos que comprovam a gratidão demonstrada pelo embaixador russo, embaixador chinês e pelo próprio imperador ao

trabalho exercido pelo jesuíta. Estes comprovam o seu desempenho e elevado índice de inteligência cultural sem o qual não seria possível agradar a todos os intervenientes e recolher o crédito disso. Chamo a atenção para o modo delicado e contido com que o imperador demonstra a sua gratidão, representando um caso óbvio de comunicação de alto contexto. Em seguimento dos parâmetros delineados por Edward T. Hall, pode concluir-se que o estatuto social e o grau de conhecimento de um individuo estão diretamente relacionados com o grau de contexto com que exercem processos de comunicação. No caso do imperador da China somos confrontados com estas duas variáveis no seu expoente máximo:

Neste mesmo tempo me convidou o Embaixador Moscouita, e a meu companheiro, o que nunca tinha feito; mas o tinha mostrado no desejo. Fomos logo, e elle nos recebeo com muito amor, e cortesia, praticando comnosco de muitas cousas passadas. No discurso de todas ellas, lhe pedi perdão de alguãs cousas, que enfadando-me no exterior, tinha insinuado estranhar em presença sua; e acrescentei, que como estaua entre Gentios, e uiuia há muitos anos na China, sendo mandado do senhor della, deuia mostrar-me, e obrar como vassalo seu verdadeiro: e que do contrario se seguião justos e graues males. Elle, como prudente, que era, sorrindo-se, respondeu. Nisto mostrais quem sois: e do contrario mostrareís, o que não deueis ser. Comeis o pão da China, uestis seus trages; deueis uestir também nouo homem, e obrar conforme: no que mostrastes ser verdadeiros. Comtudo bem conhecemos o muito, que uos deuemos, e o quanto nos ajudastes pelo bem comum. Sabei que não o ignoro; e uos asseguro, que ouuireis dentro de poucos tempos em Moscouita o fruto de uossos trabalhos com igual retribuição.” (Pereira, 2011, p. 107,108)

Disei ao Emperador (lhes mandarão os Embaixadores) que à uentura de Sua Magestade se deue todo o bom sucesso e fim desejado. Demais disei que tem Sua Magestade os olhos prodigiosos em saber conhecer os homens, pois escolheo estes dous Padres, à quem tudo deuemos, e o confessamos; os quaes arruinado o negocio muitas ueses, o redusirão à bom estado, e verdadeiramente se comnosco não uiessem, nada concluiríamos: a eles se deue tudo. Isto disei assim, e não haja falta, ou esquecimento. (Pereira, 2011, p.109)

Recebeu-nos com incriueis mostras de adequada satisfação; mandando diser em alta uoz, pera que todos a entendessem, e ouvissem o seguinte. Eu estou bem; e pergunto tambem de uossa saúde. Sei o muito que tendes trabalhado em meus serviços; sei que uos tendes esforçado em me dar gosto: sei que por uossa habilidade, e agencia se concluirão as pases; em [que] esgotastes uossas forças. Amanhã ide em companhia de meu Tio pera caza... (Pereira, 2011, p.111)

Um dos vários episódios históricos que ilustram a gratidão do imperador *Kangxi* para com a Companhia de Jesus e pelos serviços prestados ao povo Chinês, assim como o alto contexto característico dos processos de comunicação desta cultura (especialmente do seu soberano) é, como João de Deus Ramos refere, o “aforismo *Jing Tian*”, cujos caracteres são: 敬天 (*jìng tiān*). *Kangxi* desloca-se em 1675 a uma igreja dos Jesuítas em Pequim e, pela sua própria mão escreve dois caracteres que evocam um equívoco que podia ser interpretado de uma forma favorável ao cristianismo mas cujos caracteres também faziam parte da tradição literária e filosófica chinesa. Refere o autor que este gesto representava um equívoco “que ambas as partes sabiam existir mas que ambas, também, sabiam nada terem a ganhar ao forçar uma clarificação.” (Ramos, 2012, p.52).

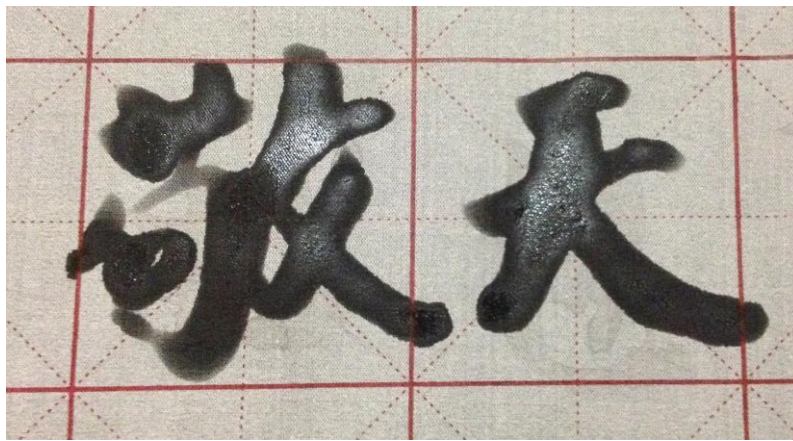


Figura 33 Os caracteres *jingtian*

Conclusão

O legado histórico proporcionado pelos contactos pioneiros entre Portugal e a China são numerosos e importantes para compreendermos não apenas o rejuvenescimento de uma relação que começa a redescobrir-se com o despertar do dragão oriental, mas também o consumo progressivo de um processo de globalização iniciado há cerca de cinco séculos.

Contudo, como pudemos constatar no primeiro capítulo, os contactos interculturais não são algo para o qual o ser humano esteja originalmente preparado. Uma cultura pode ser analisada sob diferentes perspectivas, sendo que alguns autores identificam diferentes níveis de cultura que são úteis para a compreensão do modo de pensar de agir de outros povos. Além disso, há um conjunto de fatores que devem ser tidos em conta de modo a diminuir as várias barreiras à comunicação que surgem aquando do contacto entre culturas diferentes. Por fim, constata-se também que a habilidade do ser humano para interagir com culturas distintas oscila de acordo com diferentes variáveis e que não é uniforme, tendo para isso sido criado o índice de inteligência cultural.

Portugal, através da sua identidade e postura no mundo partiu ao encontro de outras culturas e veiculou fragmentos culturais e civilizacionais um pouco por todo o mundo: de Ceuta ao país do sol nascente. Durante esta viagem à descoberta do mundo, os portugueses estabeleceram-se numa pequena porção territorial no sul da China. Macau, como veio a ser conhecido, está ainda hoje envolto numa nuvem de mistério para o português comum. De facto, não apenas Macau, mas também a parte mais substancial daquilo que foi a atividade

lusitana no extremo oriente é ainda um enigma para muitos. Com efeito, durante o período que passei no ensino básico constatei nos meus livros de história que os descobrimentos portugueses terminavam na Índia. Lentamente, porém, com a afirmação do continente asiático no mundo, a revisitação dos feitos dos nossos antepassados nos territórios para lá da Índia começam a ser cada vez mais recorrentes. Os episódios que aqui relatei fazem efetivamente parte dessa revisitação e enquadram-se na mescla de eventos que se tornaram possíveis devido à influência da coroa portuguesa.



Figura 34 Visão parcial dos descobrimentos⁸⁰

Se os Portugueses, muito à semelhança da Índia, encontram na China uma nação avançada e com raízes culturais bem definidas, a China, por sua vez, como polo difusor cultural do extremo oriente, com uma tradição de estabelecer relações de suserano-vassalo com países vizinhos, encontra nos Portugueses uma novidade e um desafio.

Macau, que nasce inicialmente sob propósitos económicos e comerciais, rapidamente expande o seu leque de áreas de referência. Através do apadrinhamento pela coroa portuguesa, a Companhia de Jesus é inserida no Padroado do Oriente e rapidamente os primeiros missionários chegam a Macau. A entrada deste interveniente viria despoletar um fenómeno singular histórico com a abertura da primeira instituição de ensino superior

⁸⁰ <http://4.bp.blogspot.com/-wAgpY39YAhw/Tc3PXn5PKEI/AAAAAAAAAG4g/SqzeHA4CJhU/s1600/Capa.gif>, consultado em 8 de março de 2015

demarcadamente europeia na ásia oriental, num território que, num curto espaço de tempo, passara a englobar pessoas de diferentes nacionalidades e raças e no qual os primeiros passos para a consumação do entrecruzar de seres humanos a uma escala global eram dados.

A variedade e as novidades históricas proporcionadas por este pequeno território não eram, porém, o que viria a ser a *raison d'être* de Macau. Macau viria a servir de plataforma de lançamento para um fim mais complexo e glorioso.

A Companhia de Jesus, englobando nos seus quadros os indivíduos mais capazes da igreja católica, com uma ambição proselitista calculada, não se contentou com os feitos conseguidos em Macau. O desejo de Francisco Xavier, considerando a China a chave para a conversão de todo o extremo oriente, ecoava nas mentes dos missionários que se aventuravam para terras da ásia oriental. Lentamente, e com a ajuda de várias mentes brilhantes, os jesuítas conquistam a confiança da liderança chinesa e instalam-se um pouco por toda a China até à capital. O passo seguinte deve o seu sucesso ao esforço pela compreensão da cultura local e à tolerância, adaptando o cristianismo de modo a coexistir com o confucionismo, culminando no que viria a ser apelidado de método de acomodação. A figura que deu o contributo mais decisivo para o aperfeiçoamento deste método foi Matteo Ricci sendo ainda hoje uma referência respeitada na China. Mais impressionante foi tudo isto desenrolar-se num contexto intercultural e de matriz religiosa - uma dimensão da atividade humana geralmente envolta em intolerância e aversão à mudança.

Efetivamente é esta aversão à mudança - personificada por ordens da igreja católica não dispostas a fazer as concessões da Companhia de Jesus - que recebendo a bênção da autoridade papal, deitam por terra todo o esforço e sucesso obtido pelos Inacianos. Sucesso este que só viria a ser reconhecido e valorizado quatro séculos mais tarde.

Por fim, com o intuito de valorizar os contributos extra religiosos dos Jesuítas para o Império do Meio abordei o caso do tratado de *Nerchinsk*, onde o principal interveniente foi português, Tomás Pereira, e cujo sucesso esteve amplamente dependente da sensibilidade e astúcia na forma como fez face aos inúmeros impasses e desavenças entre chineses e russos. Um caso de sucesso que se insere nas problemáticas levantadas recentemente pelas teorias da comunicação intercultural e nas barreiras à comunicação em contexto internacional.

Numa época, onde o mundo ocidental tende a partilhar a sua influência no mundo com o oriente e onde os contactos destes dois polos se intensificam, é importante escrutinar o

passado, adaptá-lo ao presente e perspetivar o futuro. Esta narrativa iniciada no século XVI em Lisboa com destino a Pequim é ainda pertinente e passível de ser estudada e reinterpretada, pois as conclusões obtidas por tentativa erro nessa época adaptam-se cada vez mais à realidade contemporânea.

BIBLIOGRAFIA

- 1 - Confúcio. (2010). *Os Analectos de Confúcio*. Lisboa: Biblioteca de Editores Independentes.
- 2 - Couceiro, G. (1994). Macao and the Art of the Society of Jesus in China. *Review of Culture*, 21(2nd), 27–35.
- 3 - Cruz, G. (1997). *Tratado das Coisas da China* (Série Ultr.). Cotovia.
- 4 - De Macedo, N. (2004). *História de Portugal Glória e Declínio do Império - De D. Manuel I ao Domínio dos Filipes*. Quidnovi.
- 5 - Domingos, M. G. dos S. (1994). Macao, The First Western University in the Far East. *Review of Culture*, 21(2), 5–27.
- 6 - Hendry, J. (2013). *Understanding Japanese Society* (3rd ed.). Routledge.
- 7 - Henshall, K. G. (2004). *A History of Japan - From Stone Age to Superpower* (2nd ed.). New York: Palgrave Macmillan.
- 8 - Holden, A. J. (2003). *Cyberpunk Educator*.
- 9 - Huang, H. (1996). Portuguese Settlement in Macao and Cultural Exchange Between China and the Outside World. *Review of Culture*, 29(2nd).
- 10 - Huang, Q. (1994). Macao, A Bridge for Cultural Exchange Between China and the West in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *Review of Culture*, 21(2nd).
- 11 - Jesuítas. (2006). In *Dicionário Enciclopédico Português* (p. 512). Quidnovi.
- 12 - Koster, G. L. (2012a). *Course in the History and Culture of China (I)*.
- 13 - Koster, G. L. (2012b). *Course in the History and Culture of China (II)*.
- 14 - Liu, X. (2002). The Western Missionaries and Macao during the Period of Emperor Kangxi. *Review of Culture*, (3rd).
- 15 - Lopes, A. M. (2000). *Confluências e Divergências Culturais nas Tradições Contísticas Portuguesa e Chinesa*. Lisboa: Universidade Católica.
- 16 - Macedo, N. de. (2004). *Ultramarina, História de Portugal A Epopeia dos Descobrimentos - A Dinastia de Avis e a Expansão*, QN - Edição e Conteúdos, S.A.

- 17 - Malatesta, E. J. (1994). Alessandro Vallignano, Fan Li-An (1539-1606) Strategist of the Jesuit Mission in China. *Review of Culture*, 21(2nd).
- 18 - Mungello, D. E. (1994). The First Great Cultural Encounter Between China and Europe(ca1582-ca1793). *Review of Culture*, 21(2nd)
- 19 - Munro, D. (1985). *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. Michigan: Center for Chinese Studies, The University of Michigan.
- 20 - Pereira, T. (2011a). *Tomás Pereira - Obras* (Vol. 2). Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I.P.
- 21 - Pereira, T. (2011b). *Tomás Pereira - Obras*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I.P.
- 22 - Rae, I. (1994). The “Cross-Cultural Communication Approach” of the Early Jesuit Missionaries in China. *Review of Culture*, 21(2nd).
- 23 - Ramos, J. de D. (2012). *Portugal e a Ásia Oriental*. (D. Afonso, Ed.). Fundação Oriente.
- 24 - Schein, E. H. (2004). *Organizational Culture and Leadership* (3rd ed.). San Francisco: Jossey-Bass.
- 25 - Sebes, J. (1994). The Precursors of Ricci. *Review of Culture*, 21(2nd).
- 26 - Standaert, N. (1994). Heaven and Hell in the Seventeenth Century - Exchange Between China and the West. *Review of Culture*, 21(2nd).
- 27 - T.Hall, E. (1976). *Beyond Culture*. New York: Doubleday.
- 28 - Ting-Toomey, S. (1999). *Communicating Across Cultures* (1st ed.). The Guilford Press; 1 edition (January 22, 1999).
- 29 - Vale, M. M. (1996). A Meeting Place: How Macao is Portrayed in Portuguese Literature. *Review of Culture*, 29(2nd).
- 30 - Vieira, P. A. (2014). As três dimensões da inteligência cultural. In *Aspetos Interculturais do Empreendedorismo* (p. 24). Braga.

Webliografia

- 1 - Ang, S., Dyne, L. Van, & Tan, M. L. (2011). Cultural intelligence. *The Cambridge Handbook on Intelligence*. Retrieved from http://www.acgmoscow.com/media/1819/cultural_intelligence.pdf
- 2 - B.Tylor, E. (1871). *Primitive Culture Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion Language, Art, and Custom* (Vol. 1). Retrieved from http://www.forgottenbooks.com/readbook/Primitive_Culture_Researches_Into_the_Development_of_Mythology_v1_1000048854#1
- 3 - Barna, L. M. (1998). Stumbling Blocks in Intercultural Communication. *Basic Concepts of Intercultural Communication: Selected Readings*. Retrieved from <http://pharmacy304.pbworks.com/f/Barna,+L.M.+%281994%29.pdf>
- 4 - Beites Manso, M. de D. (2010). Portuguese Expansion and the Construction of Globalization. In *From Here to Diversity: Globalization and Intercultural Dialogues* (pp. 281–286). Cambridge Scholars Publishing. Retrieved from http://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/3082/1/From_here_to_diversity_globalization_and_intelectual_dialogues.pdf
- 5 - Boxer, C. R. (1961). *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825: A Succinct Survey*. Retrieved from http://books.google.pt/books?id=4NLCRBNXBUYC&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- 6 - Castelo, C. (2011). Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre. *Blogue de História Lusófona*, 261–280. Retrieved from http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_16_Claudia_Castelo__Uma_incursao_no_lusotropicalismo.pdf
- 7 - Chan, C. J. (2003). Commands from Heaven: Matteo Ricci's Christianity in the Eyes of Ming Confucian Officials. *Missiology: An International Review*, XXXI(3), 287. Retrieved from <http://mis.sagepub.com/content/31/3/269.full.pdf+html>
- 8 - Cua, A. S. (2007). Virtues of Junzi. *Journal of Chinese Philosophy*, 34. Retrieved from http://www.google.pt/books?hl=pt-PT&lr=&id=iKjSm-JUbD0C&oi=fnd&pg=PA7&dq=virtues+of+the+junzi+cua&ots=R2ER4xntW4&sig=6RakFjWWs7R-2ffrBM2aV4qUqtU&redir_esc=y#v=onepage&q=virtues_of_the_junzi_cua&f=false
- 9 - Dyne, L. Van, Ang, S., & Livermore, D. (2010). Cultural intelligence: A pathway for leading in a rapidly globalizing world. *Leading across Differences:* Retrieved from http://linnvandyne.com/papers/Van_Dyne_Ang_Livermore_CCL_in_press.pdf
- 10 - Earley, C., & Mosakowski, E. (2004). Cultural Intelligence. *Harvard Business Review*, 9. Retrieved from http://home.trg-inc.com/sites/default/files/TRGResources/Diversity/Cultural_Intelligence.pdf

- 11 - Gama, M. (2013). « A visão do chinês e do índio no século XVI : um arco cultural ». Braga: Centro de Estudos Lusíadas da Universidade do Minho. Retirado de [http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/28436/4/Col%C3%B3q.%20FMP into-COMUNICA%C3%87%C3%83O.pdf](http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/28436/4/Col%C3%B3q.%20FMP%20into-COMUNICA%C3%87%C3%83O.pdf)
- 12 - Gong, H. Y. (2006). Missionaries, Reformers, and the beginnings of Western Music In Late Imperial China (1839-1911). Retrieved from <https://researchspace.auckland.ac.nz/handle/2292/337>
- 13 - Jarganin, L. (2012). *Portuguese and Luso-Asian Legacies in Southeast Asia, 1511-2011: Culture and Identity in the Luso-Asian World, Tenacities & Plasticities*. Institute of Southeast Asian Studies. Retrieved from [https://books.google.pt/books?id=kloBwAAQBAJ&pg=PP5&lpq=PP5&dq=Jarganin+Portuguese+and+Luso-Asian+Legacies+in+Southeast+Asia&source=bl&ots=sOQr3f6eJC&sig=F6Gt1_xWVKk3JpOQWoxdu_1DYhA&hl=pt-PT&sa=X&ei=XU0PVYnlDsmzUdLCgeAB&ved=0CCEQ6AEwAA#v=onepage&q=Jarganin Portuguese and Luso-Asian Legacies in Southeast Asia&f=false](https://books.google.pt/books?id=kloBwAAQBAJ&pg=PP5&lpq=PP5&dq=Jarganin+Portuguese+and+Luso-Asian+Legacies+in+Southeast+Asia&source=bl&ots=sOQr3f6eJC&sig=F6Gt1_xWVKk3JpOQWoxdu_1DYhA&hl=pt-PT&sa=X&ei=XU0PVYnlDsmzUdLCgeAB&ved=0CCEQ6AEwAA#v=onepage&q=Jarganin+Portuguese+and+Luso-Asian+Legacies+in+Southeast+Asia&f=false)
- 14 - Jorge, P., & Pinto, D. S. (2013). Macau - A Backdoor Access to China (16 th -17 th centuries), Retirado de http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/14439/1/Macau_a_backdoor_access_draft.pdf
- 15 - L. Watson, J. (2015). Cultural Globalization. In *Britannica* (p. 8). Retrieved from <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1357503/cultural-globalization>
- 16 - Lopes, A. (1993). A Educação em Portugal de D.João III à Expulsão Dos Jesuítas em 1759, 4. Retrieved from http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4909/1/LS_S2_05_AntonioLopes.pdf
- 17 - Lu, C. (2011). Matteo Ricci and the Jesuit Mission in China 1583 - 1610. *The Concord Review*, 21(3), 2–25. Retrieved from http://www.tcr.org/tcr/essays/EP_TCR_21_3_Sp11_Matteo Ricci.pdf
- 18 - Maciel, I. P. (2013). *A diplomacia portuguesa no Oriente (1498-1595) uma análise histórico-diplomática*. Universidade Técnica de Lisboa. Retrieved from <https://www.repository.utl.pt/handle/10400.5/6479>
- 19 - Mata, M. E. (2007). Interracial Marriage in the Last Portuguese Colonial Empire. *Journal of Portuguese History*, 5(1), 22. Retrieved from http://digitalisdsp.ucp.pt/bitstream/10316.2/25366/1/EJPH5_1_artigo4.pdf
- 20 - Millar, A. E. (2007). The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773): Shaping European Views of the Middle Kingdom. *Differences*, Retirado de <http://eprints.lse.ac.uk/22313/>
- 21 - Monteiro, A. N. (2011). *Macau e a presença portuguesa seiscentista no Mar da China*. Retirado de <https://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CCcQ>

FjAB&url=https%3A%2F%2Festudogeral.sib.uc.pt%2Fbitstream%2F10316%2F18493%2F3%2FTese%2520de%2520Doutoramento_Macau%2520e%2520a%2520Presen%25C3%25A7a%2520Portuguesa%2520Seiscentista%2520no%2520Mar%2520da%2520China%2520_Anabela%2520Nunes%2520Monteiro.pdf&ei=EVEPVZfoEYXSU8KNgKAK&usg=AFQjCNGCTGgA-P98w3x09UnbaAnl3FF6_Q&sig2=HtigHMeRn4xKOgIHCK1PtQ&bvm=bv.88528373,d.d24&cad=rja

- 22 - Peixoto, R. (1897). O Cruel e Triste Fado. Retrieved from http://ww.cm-pvarzim.pt/biblioteca/site_rocha_peixoto/documentos_bib_passiva/artigo_joo_leal.pdf
- 23 - Rodrigues, J. N., & Tessaleno, D. (2009). *Portugal - O Pioneiro da Globalização : A Herança das descobertas*. Retrieved from <http://www.centroatl.pt/titulos/desafios/globalizacao-reeducacao/imagens/excerto-livro-ca-portugal-opioneirodaglobalizacao-reeducacao.pdf>
- 24 - San Le, Y. (2000). *Tomás Pereira, Francisco Gerbillon e as Negociações Sino-Russas do Tratado de Nerchinsk*, 徐日升、张诚与中俄《尼布楚条约》的签定. Pequim. Retrieved from http://wenku.baidu.com/link?url=ON02ULFOakxc31m4JX_O05ZqS17TKdNWle5PQ8S-nylS3yJv6F7BgIKKiJg0jZt6xKXgbasshRhPVa48sHLbtnz_702TCie8lqH1uwIaRvO
- 25 - Smith, S. H. (2011). Globalisation before Globalisation: The Case of the Portuguese World Empire, 1415-1808. *ClioWorld Reader*, 7, 237. Retrieved from <http://www.clioWorld.net/onlread/wg2/wg2.pdf#page=41>
- 26 - Tavares de Pinho, S. (2000). FRANCISCO XAVIER EM LISBOA: A CAMINHO DO ORIENTE (1540-1541). *HVMANITAS*, LII, 309. Retrieved from http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas52/12_Pinho.pdf
- 27 - Veiga de Oliveira, C. (2012). China e Portugal Como se construiu o entendimento Luso-Chinês a partir de Macau, *XXV*(3), 531–544. Retrieved from http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCAQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.safp.gov.mo%2Fsafppt%2Fdownload%2FWCM_016532&ei=zE4PVdDuO8nZU7iehKAE&usg=AFQjCNFUvOaIb4WIJZmMvCcBKhCkzvh4ZA&sig2=ZMiV7zVpYDp2I69ZFfCTGw&bvm=bv.88528373,d.d24
- 28 - Zhang, Y., & Buzan, B. (2012). The Tributary System as International Society in Theory and Practice. *The Chinese Journal of International Politics*, 5(1). Retrieved from <http://cjip.oxfordjournals.org/content/5/1/3.full>