

Observatório da Imigração

A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)

João Paulo Oliveira e Costa

Teresa Lacerda



PRESIDÊNCIA DO CONSELHO DE MINISTROS



Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas

Biblioteca Nacional de Portugal – Catalogação na Publicação

COSTA, João Paulo Oliveira e, 1962, e outro

A interculturalidade na Expansão Portuguesa, séculos XV-XVIII/João Paulo Oliveira e Costa, Teresa Lacerda

ISBN 978-989-8000-31-6

I – LACERDA, Teresa

CDU

Promotor
Observatório da Imigração
www.oi.acime.gov.pt

Coordenador
Porf. Roberto Carneiro
rc@cepcep.ucp.pt

Autores
João Paulo Olivera e Costa, Teresa Lacerda

Edição
Alto-Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME)
R. Álvaro Coutinho, 14 – 1150-025 LISBOA
Telefone: (0351) 218106100 • Fax: (00351)218106117 • E-mail: acime@acime.gov.pt

Execução Gráfica
????????????????????

Paginação
Paulinas Editora – Prior Velho

Impressão e Acabamentos
Artipol – Artes Tipográficas, Lda. – Águeda

Primeira Edição
1500 EXEMPLARES

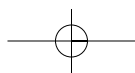
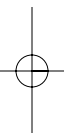
ISBN
978-989-8000-31-6

DEPÓSITO LEGAL
258 174/07

LISBOA, MAIO 2007

Índice

Quem somos nós?	5
Nota do Coordenador	7
Introdução	11
I. A interculturalidade e a multiculturalidade face à História	15
II. Globalização – um conceito com História	25
III. As primeiras visões do «outro»	37
3.1 <i>A África que se ia descobrindo...</i>	45
3.2 <i>A descoberta do Índio</i>	51
3.3 «O que viram e ouviram» <i>Duarte Barbosa e Tomé Pires</i> – o novo saber do Oriente	55
3.4 <i>Notícias da Ásia Oriental</i>	61
3.5 <i>Os Portugueses no papel do «outro»</i>	67
IV. O diálogo e a interacção sociocultural, religiosa e linguística	73
4.1 <i>A interculturalidade face aos diferentes modelos de Expansão</i>	75
4.2 <i>Contributos globais para a interculturalidade</i>	86
4.3 <i>Primeiros agentes da interculturalidade</i>	90
4.4 <i>Cristandade e mestiçagem</i>	94
4.5 <i>A língua como manifestação de intercultura</i>	124
V. Efeitos da mundialização na arte	129
5.1 <i>Primeiros impactes da globalização na arte</i>	131
5.2 <i>A nova arte cristã</i>	135
Conclusão	141
Bibliografia	145
<i>Fontes impressas</i>	145
<i>Estudos</i>	146



Quem somos nós?

A permanente busca da sua identidade faz parte da experiência de amadurecimento de cada povo. Olhar para trás à procura das estradas que se cruzaram e deram origem ao que somos hoje é um exercício fundamental para nos compreendermos. Nas respostas encontradas, (re)desenham-se as fronteiras do «nós» e estabelecem-se contrastes com o *Outro*.

Quase sempre essa retrospectiva nos mostra diferentes do que imaginávamos ser. Antes deste exercício, temos – vezes de mais – a tentação de nos acharmos «puros» e únicos, influenciadores mas não influenciados, estrelas e não planetas. Pensamos a nossa identidade como algo imutável, desde tempos ancestrais e sempre como um território coerente, consistente e perene. Com um princípio definido e sem fim no horizonte. Nada mais desajustado.

Portugal e os portugueses podem, de uma forma exacta, rever-se na descrição do *Origens* de Amin Maalouf «*Ao contrário das árvores, as estradas não surgem da terra, ao acaso das sementes. Tal como nós, têm uma origem. Origem ilusória já que uma estrada nunca tem um verdadeiro começo; antes da primeira curva, lá para trás, já havia outra curva e ainda outra. Origem inatingível, pois que a cada encruzilhada se juntam outras estradas, que vêm de outras origens...*»

Nesta linha e de uma forma rigorosa, João Paulo Oliveira e Costa e Teresa Lacerda mostram-nos, neste primeiro volume da colecção «Portugal Intercultural», como a interculturalidade foi um traço marcante da Expansão Portuguesa dos séculos XV a XVIII e como influenciou o nosso património cultural e a nossa identidade colectiva.

A nossa «comunidade imaginada» precisa de ser redefinida em função da leitura dos dados da História e projectada para o futuro, dando horizonte largo

Quem somos nós?

ao nosso ser colectivo. Nesse objectivo, é estruturante a consciência de que somos, enquanto caminho, o resultado do cruzamento de muitas estradas, através das quais nos misturámos com outros, transformando-nos progressivamente no que somos. E assim continuará a ser para o futuro. Por mais paradoxal que pareça, ***a nossa identidade só não se perderá se continuar a ser uma identidade de fusão e de mestiçagem***. Como consequência, a partir desta identidade, teremos condições para lançar pontes de diálogo e de encontro com outras culturas e outros povos. E por destino, devemos ambicionar a ser “*plurais como o Universo*”, como sonhava Pessoa.

RUI MARQUES

Alto-Comissário para a Imigração e Minorias Étnicas

Nota do Coordenador

Portugal vive, há praticamente nove centúrias, uma dialéctica identitária.

Por um lado, a vontade permanente de independência política que levou a Nação ao processo infatigável de uma pesquisa de alma e da consequente consolidação de uma identidade única que a singularizou e protegeu das pulsões centrípetas ibéricas.

Por outro lado, a atracção cosmopolita pelos grandes espaços intercontinentais, e pela descoberta do “outro”, tropismo de alma e de corpo que torna os Portugueses pioneiros na globalização e na construção identitária de matriz intercultural.

Desde os primeiros monarcas de Avis permanece clara uma ideia na estratégia nacional: a consciência de uma condição periférica no continente europeu teria de ser compensada pela conquista de uma centralidade no diálogo entre continentes.

Desde a conquista de Ceuta, em 1415, não mais os portugueses deixaram de sonhar, e de concretizar, uma estratégia de sair da Ibéria para ir ao encontro de outras gentes nas mais distantes latitudes e longitudes.

Por isso, o estudo da Interculturalidade na Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII) constituía matéria incontornável para o Observatório da Imigração, na medida em que pudesse fornecer subsídios inestimáveis para a compreensão dos processos edificadores da interculturalidade no nosso próprio território, numa altura em que nos tornámos destino de acolhimento e de eleição para centenas de milhares de imigrantes.

O original livro que em boa hora se publica, fruto do esforço interpretativo e de síntese de dois distintos historiadores, os Professores João Paulo Oli-

Nota do Coordenador

veira e Costa e Teresa Lacerda, permite consolidar quatro ideias fundamentais sobre o processo da Expansão Portuguesa a saber:

1 – Há três grandes fases na História da Expansão – a do império marítimo (puro) até primeiro terço do século XVI; uma segunda fase de transição de um império marítimo (que entra em crise) para um territorial que vai até ao segundo terço do século XVII; uma terceira fase da afirmação do império territorial, a partir de finais do século XVII. A afirmação do império territorial só se explica pela capacidade dos portugueses em estabelecer, com sucesso, sociedades mestiçadas em todos os locais onde se fixaram.

2 – A interculturalidade é um processo associável ao período de dominação territorial e quase não existe enquanto dispúnhamos essencialmente de um império marítimo; ou seja, a interculturalidade desenvolve-se quando os portugueses partem ao contacto efectivo com os outros, e com eles convivem nas suas próprias terras.

3 – Há ainda uma outra reflexão importante que se prende com as repercussões que este processo cultural teve em Portugal – de facto, não foi um processo que decorreu apenas nos locais do império, mas também em plena metrópole, devido à forma como os povos ultramarinos, seus objectos, seus hábitos e suas crenças, se insinuaram na sociedade portuguesa, legando-nos traços indeléveis nos mais variados domínios: das artes plásticas à música popular ou erudita, da poesia ao mito, da culinária aos modos de comunicar, da filosofia às ciências naturais.

4 – Em matéria de interculturalidade fica patente que os povos sob dominação portuguesa também comunicaram directamente entre si, o que legitima a ideia de falarmos hoje numa cultura lusíada, de expressão multi e intercultural.

Para compreender a natureza sublime, e recíproca, destes processos de miscigenação cultural podemos destacar, na Introdução que os autores escreveram, a seguinte passagem:

«A História da Expansão Portuguesa ensina-nos que, mesmo no que se pode considerar um sistema de predomínio cultural (no caso, domínio da cultura europeia e das tradições portuguesas) o convívio global, proporcionado pela descompartimentação do mundo, foi feito de influências recíprocas. Os Europeus deixaram as suas marcas no mundo, mas ao interagirem com os povos ultramarinos também sofreram mudanças culturais significativas. É útil salientar que a cultura ocidental contemporânea é ela mesmo fruto de uma mestiçagem, e que as denominadas culturas minoritárias a influenciaram num convívio de troca e não apenas de conflito.»

E os mesmos autores rematam do seguinte modo a sua nota introdutória:

«A visão que temos da História e da contemporaneidade é muito marcada pela forma como decidimos partir para a análise da realidade. É claro que o tempo é construído por teses e antíteses, o conflito é parte integrante do processo histórico, mas não devemos fixar o nosso olhar apenas no atrito, mas também naquilo que resulta dele – a síntese. A historiografia é fruto das necessidades do presente, e ao pensar o passado procura também discernir os desafios do futuro. A interculturalidade é essencial para a resolução dos problemas provenientes de uma sociedade cada vez mais multicultural. Parece-nos útil, por isso, reflectir sobre as sínteses culturais que a Expansão Portuguesa produziu.»

Era difícil dizê-lo de forma mais convincente.

Neste domínio, como em tantos outros, a grandeza do Portugal do século XXI reside na sua fidelidade aos desígnios maiores do passado, reinterpretados, naturalmente, à luz dos desafios emergentes no novo tempo.

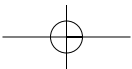
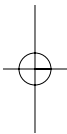
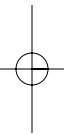
A memória dos portugueses é inequivocamente intercultural.

O futuro dos portugueses dificilmente poderá deixar de o ser.

ROBERTO CARNEIRO

Coordenador do Observatório da Imigração do ACIME

Lisboa, 23 de Março de 2007



Introdução

Num momento muito específico da História em que as diferenças culturais e civilizacionais voltaram a estar na ordem do dia, é pertinente salientar, mais do que as similitudes, o passado comum, ou seja, como muitas das dissemelhanças são fruto de um sincretismo cultural. Veja-se, por exemplo, o caso do crioulo, que funciona como identidade de algumas comunidades e, muitas vezes, como uma função distintiva, mas que não é mais do que a troca linguística entre culturas que conviveram durante séculos. O mesmo processo sincrético é observável, por exemplo, no culto cristão que resulta, em grande medida, da absorção das culturas ancestrais dos povos evangelizados, e, muito particularmente, da helénica e da latina que, em articulação com a herança judaica, estão na base da formulação dos principais dogmas da religião e na sedimentação das tradições que caracterizam as principais igrejas em que o Cristianismo se fragmentou ¹.

Estas manifestações dão corpo às palavras do filósofo alemão Hegel que acreditava que os opostos se fundiam em síntese. A mestiçagem – conceito que sofre vários graus qualitativos, do negativo ao positivo – é, portanto, a base das várias identidades culturais.

Este trabalho pretende pensar o conceito de intercultura à luz do processo expansionista português, contribuindo para o alargamento da aplicação do conceito usado preferencialmente pela Antropologia e pelas Ciências da Educação. Neste último caso, as escolas, como seio das diferentes comunidades, foram as primeiras instituições a sentirem necessidade de compreender a intercultura, mas esta reflexão deve estar ao alcance dos próprios governos, reguladores da mediação sociocultural.² A análise histórica do

¹ Para a história e a essência do Cristianismo seguimos basicamente Kung (2002).

² A mediação sociocultural surgiu nos anos 90, em consequência da entrada de Portugal na, então, Comunidade Económica Europeia. Através dela, Portugal passou a contactar, de

Introdução

fenómeno ajuda-nos a chegar à raiz das trocas culturais, possibilitando a quem pensa e a quem vive o fenómeno uma visão mais esclarecida.

A História da Expansão Portuguesa ensina-nos que, mesmo no que se pode considerar um sistema de predomínio cultural (no caso, domínio da cultura europeia e das tradições portuguesas), o convívio global, proporcionado pela descompartimentação do mundo, foi feito de influências recíprocas. Os Europeus deixaram as suas marcas no mundo, mas, ao interagirem com os povos ultramarinos, também sofreram mudanças culturais significativas.

É útil salientar que a cultura ocidental contemporânea é, ela mesmo, fruto de uma mestiçagem, e que as denominadas culturas minoritárias a influenciaram num convívio de troca e não apenas de conflito. Este trabalho pretende assim também contribuir para uma história da globalização, manifestação última de um processo de mundialização, no qual os Portugueses tiveram um papel muito específico e que neste estudo será analisado sobretudo do ponto de vista da cultura. Note-se que a Expansão Portuguesa foi, desde as suas origens, um processo multifacetado, em que coexistiam diversas dinâmicas, nomeadamente políticas, económicas, sociais, religiosas ou científicas. Todas elas se cruzavam com a outra que é o escopo destas linhas – a da cultura. Recorde-se, a este propósito, que Gomes Eanes de Zurara, na sua *Crónica de Guiné*, para explicar as motivações que haviam levado o infante D. Henrique a desencadear os Descobrimentos evocou não uma, mas cinco razões, em que surgiam referências ao desejo de fazer a guerra (política), de buscar novos mercados (económica), de propagar o Cristianismo (religiosa), de conhecer as terras inexploradas (científica) (Zurara, 1981: vol. I, cap. VII).

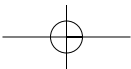
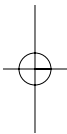
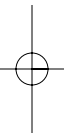
modo mais aprofundado, com países onde a mediação sociocultural já era institucionalmente uma forma essencial para se alcançar a inclusão e a coesão social. A mediação sociocultural é um processo cujos parâmetros têm vindo a ser definidos. Trata-se, no essencial, de «agentes diplomáticos» que promovem o diálogo entre culturas e grupos sociais, procurando atenuar as diferenças, conhecendo-as e integrando-as. Sobre este tema, veja-se Oliveira e Galego (2005).

A identidade dos capitães das caravelas dos descobrimentos mencionados na Crónica, revelando-nos que eram todos elementos da baixa nobreza, buscando fortuna e honra, remete-nos, por sua vez, para uma dinâmica social³.

Este carácter multifacetado do fenómeno expansionista é perceptível também pela forma como inúmeros indivíduos seguiram percursos que não se circunscreveram à lógica dos grupos sociais a que pertenciam. É fácil encontrar guerreiros, participando em actividades de comércio, ou mercadores, apoiando acções de evangelização, ou burocratas, procurando a honra no campo de batalha, ou, ainda, missionários, devotados à Antropologia e à exploração científica, ou intervindo também em negócios. A descrição de povos, negócios, faunas e floras exóticas atraiu igualmente gente oriunda da nobreza e do comércio.

A visão que temos da História e da contemporaneidade é muito marcada pela forma como decidimos partir para a análise da realidade. É claro que o tempo é construído por teses e antíteses, o conflito é parte integrante do processo histórico, mas não devemos fixar o nosso olhar apenas no atrito, mas também naquilo que resulta dele – a síntese. A historiografia é fruto das necessidades do presente e, ao pensar o passado, procura também discernir os desafios do futuro. A interculturalidade é essencial para a resolução dos problemas provenientes de uma sociedade cada vez mais multicultural. Parece-nos útil, por isso, reflectir sobre as sínteses culturais que a Expansão Portuguesa produziu.

³ Para os primórdios da Expansão Portuguesa, seguimos, basicamente, os seguintes trabalhos: Costa (1999b); Costa (2003a); Costa (2005); Fonseca (2005); Thomaz (1998).





I. Interculturalidade e a multiculturalidade face à História



O conceito de interculturalidade surgiu nos anos 70, em França, no contexto específico da emigração, fruto da necessidade de integração dos filhos de imigrantes e consequente adaptação dos métodos educacionais face a uma sociedade cada vez mais multicultural. Esta simples informação cronológica contém duas concepções que devem ser dissecadas. Segundo Abdallah-Pretceille, o uso do prefixo *inter* pressupõe que duas ou várias culturas interagem, enquanto que o prefixo *multi* já não assume essa hibridação, mas o convívio de duas culturas estratificadas e hierarquizadas.

O interculturalismo é um fenómeno que não se limita a conhecer as várias culturas, mas que potencia a interacção cultural. «Os processos autênticos de hibridação, ainda que atentos aos particularismos simbólicos, valorizam a essência do universal que cada cultura tem para oferecer, enriquecendo todas as outras» (Carneiro, 2006). Os actuais defensores da multiculturalidade consideram que a diferença não deve ser encarada como uma fonte de problemas, desde que essa diferença seja entendida e respeitada pelo «outro». Pelo contrário, os «partidários» da interculturalidade acreditam que as sociedades modernas só poderão ter futuro se aceitarem a interacção cultural o que, aliás, é o curso natural e observável historicamente, uma vez que a cultura de um povo não é estática, mas, antes, activa e sujeita a reajustamentos permanentes.

Antes de prosseguirmos a análise dos conceitos em si, talvez valha a pena lançar um primeiro olhar sobre o tema desta obra, para avaliarmos as características gerais da cultura ocidental e da tradição portuguesa que se derramaram pelo mundo à boleia dos Descobrimentos. Em regra, tendemos a perspectivar a cultura dos protagonistas da Expansão como um modelo original, desligado da sua longuíssima evolução, ou seja, como se tivesse surgido do nada já com aquela configuração. No entanto, a dinâmica de relacio-

I. A Interculturalidade e a multiculturalidade face à História

namento com o meio e com a sociedade que animava o homem europeu, na Época Moderna, não era um modelo perene, mas antes o resultado de um longo processo de choques e de ajustamentos civilizacionais. As pessoas desse tempo, porém, não tinham uma noção clara dessa evolução anterior e não tinham consciência de que o seu quotidiano era marcado por elementos de origens diversas e que, na maioria dos casos, haviam sido introduzidos na Europa de uma forma violenta, contra a vontade das populações que habitavam o território, em épocas mais recuadas. Assim, os homens da Expansão e os seus dirigentes entendiam-se como portadores de uma matriz cultural perfeita e acabada, que devia ser transmitida aos outros na sua «pureza original», ignorando, pois, que o seu modelo puro não era mais que o resultado de um longo processo de interculturalidade.

Atentemos, então, nas características da sociedade portuguesa que desencadearam o processo de globalização.

A sua estrutura política assentava num modelo de relacionamento de matriz feudo-vassálica, que havia sido trazido pelos povos germânicos, aquando da queda do Império Romano, mas o Direito e a Religião eram herdeiros sobretudo das tradições de Roma. A Filosofia e a Ciência, por sua vez, tinham as suas origens no legado grego, e, nessa altura, como hoje, nomes como os de Sócrates, Platão e Aristóteles, para a Filosofia, Heródoto para a História, Hipócrates para a Medicina, ou Pitágoras para a Matemática, eram tidos como figuras de referência para os diferentes saberes. A religião predominante tivera as suas origens na Ásia, da confluência da tradição judaica com o pensamento original de Jesus Cristo (em que encontramos referências éticas comuns ao pensamento budista e taoísta, por exemplo), e que, depois, se havia moldado ao pensamento helénico e, no Ocidente, à tradição latina e ao pensamento pagão preexistentes. A religião, só por si, era, pois, o resultado de um longo e complexo encontro de culturas, que decorrerá, basicamente, ao longo do primeiro milénio da Era Cristã.

Os Portugueses levaram consigo esta síntese cultural, a que se acrescentava o seu hábito de fixar fortalezas e futuras cidades em lugares acidentados, na lógica da velha tradição castreja das populações pré-romanas. Faziam-se acompanhar de um folclore onde estavam incorporados elementos dos antiquíssimos invasores celtas e dos mais recentes conquistadores muçulmanos. Falavam uma língua que tinha por base o latim dos Romanos, mas cujo léxico guardava a memória não só dos que haviam sido derrotados pelas legiões de Roma, mas também dos que tinham depois imposto o estandarte do Profeta, durante séculos, no território peninsular, até serem expulsos daí, pelo movimento da Reconquista. Ao montarem a máquina administrativa que sustentou um império disperso por quatro continentes, os Portugueses desenvolveram uma complexa burocracia, assente em milhões de documentos escritos em papel – uma invenção chinesa, captada pelos muçulmanos e trazida para a Europa – e, a partir do século XVI, começaram a utilizar sistematicamente a numeração árabe que, afinal, fora uma descoberta dos indianos que os conquistadores árabes haviam assimilado⁴. E é bom não esquecer que o sucesso da navegação oceânica teve um forte contributo da utilização da bússola, outra invenção vinda da China, tal qual a pólvora, igualmente decisiva, na medida em que o império foi forjado na diplomacia, no comércio, mas, muitas vezes, também a tiros de canhão⁵.

A cultura europeia de tradição portuguesa, que foi derramada pelo mundo, através dos Descobrimentos, consistia, pois, neste legado intercultural, que os encontros e desencontros da História haviam amassado lentamente, fa-

⁴ Os algarismos que usamos, para contar de um a nove, foram inventados na Índia, surgindo já em inscrições do século III a.C. Foi também na Índia, por volta do século V d.C., que se deu, pela primeira vez, a articulação de uma série de sinais representando os números de um a nove, com o conceito de zero. Esta articulação apareceu num tratado de Cosmologia, datado de 458 d.C. Este sistema foi, depois, adoptado pelos Árabes, que conquistaram o vale do Indo, no início do século VIII, pelo que o sistema veio a ser conhecido como a “numeração árabe” (cf. Guedj, 1997: 51-52).

⁵ Para uma panorâmica geral da civilização europeia, nos séculos XV e XVI, veja-se, como estudo introdutório, Delumeau (1984).

I. A Interculturalidade e a multiculturalidade face à História

zendo com que imposições recebidas outrora, com revolta e amargura, se tornassem no *modus vivendi* de gerações posteriores. A perda da memória deste processo, e sobretudo da sua lentidão, contribuiu para que os choques culturais que se seguiram fossem, muitas das vezes, estridentes e dolorosos.

E, ainda hoje, a pretensão de tantos grupos em imporem as suas vivências culturais como modelos atemporais, e, por isso, necessariamente imóveis, continua a arrastar a Humanidade para conflitos graves.

Vale a pena referir ainda que os povos com que os Portugueses se relacionaram por todo o mundo pertenciam igualmente a civilizações que resultavam de outras amálgamas de contactos milenares. Também essas sociedades tinham, como *modus vivendi*, diferentes sínteses resultantes de contributos de invasores e visitantes, acrescentadas pela adopção de técnicas ou utensílios inventados noutras regiões ⁶.

A grande novidade que distingue os contactos decorrentes da Expansão Portuguesa e Europeia desses choques vividos anteriormente por cada sociedade é que, a partir do século XV, uma mesma civilização interferiu simultaneamente em inúmeras regiões do Globo. Assim, pela primeira vez na História, um mesmo modelo civilizacional insinuou-se ao mesmo tempo junto de sociedades dos outros três grandes continentes e criou, numa mesma época, sociedades coloniais de matriz semelhante, dispersas por todo o mundo. Além disso, como veremos adiante, o movimento descompartmentador fez-se pelo mar, pelo que galgou distâncias de um modo abrupto, desencadeando, por isso, muitos choques culturais bruscos, bem diferentes daqueles que haviam decorrido por via de choques fronteiriços.

⁶ Esta realidade era comum à maior parte das civilizações contactadas pelos Portugueses, e existe uma bibliografia inesgotável sobre cada uma delas. A título de exemplo, e como sínteses recentes de grande divulgação, citem-se, para os casos da China, Ásia do Sueste, Índia e América do Sul, os seguintes estudos: Ebrey (2003); Tarling (2000); Angot (2002); Couto (1995).

O modelo da interculturalidade começou por ser defendido no mundo francófono e cedo se estendeu a toda a Europa. O conceito de multiculturalismo predomina no mundo anglo-saxónico, onde os grupos de matrizes culturais diferentes são integrados na vida pública com a finalidade de se garantir a coesão social, mas não a sua inclusão.

Para lá do fenómeno da emigração ter tomado novos contornos e proporções na Europa «pós-queda muro de Berlim», pondo fim à ideia de uma emigração «extra-europeia», o conflito étnico sobressaiu na guerra da Jugoslávia. Guilherme d'Oliveira Martins escreveu: «A chave indispensável para que se estabeleça uma «cultura de paz» não se resume ao conhecimento da realidade que nos cerca. Como afirmou Jacek Wosniakowski, os povos da Bósnia conhecem-se bem demais e isso não impede que se tenha chegado à situação actual» (Martins, 1998: 17-18). O autor defende, com a presente crítica, uma aposta no convívio e não tanto no mero conhecimento do «outro».

Apesar de se verificarem alterações ao nível dos fluxos migratórios para e na Europa, os emigrantes provenientes das ex-colónias continuam a ser predominantes. Ora, o processo de colonização teve origem na Expansão Europeia, quase sempre contada na perspectiva do conflito, mas poucas vezes entendida como um processo que criou sincretismos, com contribuições de origens múltiplas, e que abarcou semelhanças e entendimentos culturais que nos ensinam que as fusões são tão naturais quanto as discrepâncias.

Ao analisarmos os fenómenos culturais que a Expansão Portuguesa proporcionou, tentaremos classificá-los como fenómenos inter e multiculturais, atendendo à diferença de conceito e ao facto de estarmos a transpor ideias criadas na contemporaneidade a realidades que nomeavam estes factores com outra linguagem. Distinguiremos o acto de conhecer, de dar notícia e mesmo de admiração e respeito pelo «outro», dos fenómenos de interacção cultural. No entanto, julgamos que estas noções não devem ser aplicadas de

I. A Interculturalidade e a multiculturalidade face à História

modo rígido ou qualitativo, pois, por vezes, é difícil saber quando uma termina e a outra começa.

Como vimos, as sociedades nunca foram estáticas, pois sempre se foram adaptando e mudando face aos estímulos que recebiam. A diferença é que os contactos e as trocas culturais fazem-se, hoje, de um modo muito mais rápido e global. Deste modo, podemos afirmar que as problemáticas que temos vindo a expor são as mesmas de ontem, que têm raízes noutros tempos. Antonio Perotti concluiu que «a crescente circulação de homens e das ideias, as novas tecnologias da informação e da comunicação» criaram uma crise de identidade que conduziu a uma procura da mesma «na etnia, na nação, na religião e no território» (Perotti, 2003: 10). A identidade tanto se constrói a partir do reconhecimento do igual como do diferente. Raramente nos lembramos que, noutros momentos na História, se criaram novos ritmos de circulação de homens, de ideias e mesmo de tecnologia que favoreceram o convívio entre indivíduos de matrizes culturais e etnias diferentes (Carlo, 1998: 34-35). No caso da Expansão Portuguesa, passado o choque dos primeiros contactos, que foi quase sempre muito generoso, interessado genuinamente no «outro», criaram-se abordagens antagónicas. Tal como no presente, ou se optou pela procura da identidade na diferença, ou se interagiu formando-se fenómenos sociais e culturais novos.

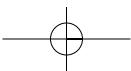
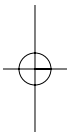
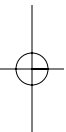
Quando António Perotti escreveu que «a abordagem intercultural do ensino da História é fundamental para a compreensão da pluralidade cultural das sociedades europeias» (Perotti, 2003: 58) estava a fazer uma afirmação com implicações historiográficas, uma vez que um entendimento intercultural passa necessariamente por uma busca de manifestações sincréticas, que nos permitem alcançar uma verdadeira História Universal, feita de todas as partes comunicantes. Segundo o mesmo autor, um novo paradigma educativo impõe-se: «o outro como ponto de partida». Mais do que estudar a «descoberta e a conquista da América, a partir dos Ameríndios» (Idem: 73), parece-nos pertinente focar o que resultou do encontro de duas culturas tão dis-

tintas. Se se persistir em estudar a História na perspectiva de uma das partes, continuamos presos na multiculturalidade.

O relacionamento entre culturas, no processo da Expansão Portuguesa, foi, frequentemente, analisado através de um entendimento linear e evolutivo do tempo histórico. Como tal, «nós» somos, naturalmente, mais tolerantes do que os nossos avós. Todavia, nas policromias do tempo vivem várias realidades, algumas das quais antagónicas. Nas sociedades e nos momentos históricos classificados como mais intolerantes, podemos encontrar manifestações de grande abertura à cultura do «outro», porque as acções de domínio causam sempre resistências externas, mas também internas. Exemplo disso é o trabalho evangelizador da Companhia de Jesus, fruto da Contra-Reforma, que desenvolveu no «extremo do mundo» um processo de acomodação cultural que não deixou de ser contestado por muitos membros da própria Companhia, criando grande polémica no seio dessa instituição⁷.

Deste modo, olharemos para a Expansão Portuguesa à procura de fenómenos interculturais com atenção redobrada, pois temos consciência de que eles nasceram nas situações mais improváveis e em lugares e tempos inóspitos à sua formação. Veja-se, a título de exemplo, a escravatura, mãe de muitas das sociedades interculturais do continente americano.

⁷ Sobre este tema existe uma bibliografia vastíssima. Como introdução ao tema da evangelização na Expansão Portuguesa, veja-se Costa (2000a).





II. Globalização – um conceito com História



A expressão «globalização» surgiu nos anos 90 como aportuguesamento do neologismo inglês «*globalization*», que «cobre o conjunto dos fenómenos, quer sejam económicos, políticos, culturais ou tecnológicos, conduzindo a uma integração crescente de espaços e de homens à escala mundial» (Allemand, Borbalan, 2005: 5). Por vezes, a palavra «mundialização» substituiu o conceito em análise; no entanto, são assinaláveis algumas diferenças. Se o uso do vocábulo «mundialização» privilegia o desenvolvimento dos meios de comunicação, nomeadamente, a *Internet*, a expressão «globalização» reporta-se à ideia de «aldeia global», conceptualizada nos anos 60 pelo canadiano McLuhan (Idem: 144).

Outro termo que surge associado ao fenómeno de globalização é o de «economia-mundo», pela primeira vez utilizado por Fernand Braudel, na sua obra *Civilização Material, Economia e Capitalismo*. Com esta expressão, Braudel descreveu uma nova fase da economia derivada do processo das Descobertas e das evoluções técnicas do século XV que, na centúria seguinte, originaram uma nova organização comercial, centrada em portos ou capitais, nomeadamente, Antuérpia, Amesterdão ou Londres.

Apesar de o debate sobre a globalização estar dominado pela Economia, pela Sociologia e pela Ciência Política, os historiadores começam agora a alertar para o facto de a globalização não ser mais do que uma etapa de um processo histórico que terá tido início no período estudado por Fernand Braudel. Foi por isso que a equipa dirigida por Pierre Léon, que elaborou a *História Económica e Social do Mundo*, iniciou a sua análise precisamente com um olhar sobre os «mundos fechados», nas vésperas do arranque da Expansão Portuguesa, encarada como o início do processo de descompartimentação do mundo (Léon, 1984). No entanto, é possível identificar várias «mundializações»: a europeia, iniciada com as viagens transatlânticas, e a americana,

II. Globalização – um conceito com História

com o advento e domínio dos Estados Unidos no panorama internacional (Allemand, Borbalan, 2005: 14). Mas, se nos cingirmos apenas a estes dois processos de «domínio», estamos a reduzir o tempo e o espaço à civilização ocidental. Como notaram Jürgen Osterhammel e Niels P. Petersson, «*It is obvious that several major civilization, for example, China or the early Arab-Muslim civilization, had good reasons to regard themselves as centers of the "world" as it was known to them.*» (Osterhammel, Petersson, 2005: viii). Os autores salientam que terá sido o Império Mongol o primeiro a criar uma circulação dinâmica de bens e de ideias, num território vasto que ia do Mar da China à actual Polónia, relacionando espaços dispersos de domínio cristão (de culto romano e ortodoxo) e islâmico, assim como a China. No entanto, seria anacrónico falar de um processo de globalização, já que o termo implica uma constância de contactos entre vastas partes do mundo⁸.

Desta forma, parece-nos coerente afirmar que o processo que conduziu ao actual estado de globalização se iniciou quando a Europa, a África, a Ásia e a América começaram a relacionar-se simultaneamente, através de um processo desencadeado pelos Portugueses. «Para além de diferentes níveis de expectativa, de aspirações, de relutância ou de rejeição, estes contactos inauguraram inexoravelmente uma nova era de globalização transcontinental, transoceânica e transnacional, caracterizada pela interdependência, pela acção recíproca e pelo intercâmbio entre os povos» (Russell-Wood, 1998: 11). Neste processo de descompartimentação do mundo⁹, as Expansões Ibéricas tiveram um papel pioneiro, criando alguns pré-requisitos para o que entendemos ser um mundo globalizado. Os anteriores processos de descompartimentação, de um ponto de vista mundial, tinham tido um carácter regional, mesmo que se tratasse da grande escala euroasiática, o mesmo se

⁸ «In the majority of the proposed definitions of “globalization”, the factors that play a major role are the expansion, concentration, and acceleration of worldwide relations» (Idem: 5).

⁹ O uso do conceito – descompartimentação do mundo – veio substituir a expressão *Descobrimentos*, contestada pelos povos extra-europeus que a entenderam como uma ideia exclusiva do Velho Mundo. Veja-se Léon (1984: vol. 1).

podendo dizer de fenómenos que atravessaram a África ou as Américas. No entanto, até ao século XV, nenhuma civilização tinha consciência da verdadeira dimensão do Planeta e da riqueza humana e geográfica existente. Ao contrário dos impérios que se haviam formado, anteriormente, os novos impérios nascidos com a globalização assentaram inicialmente, como referimos, em processos de expansão marítima. O desbravar do Oceano Atlântico foi decisivo para o arranque deste processo. Na verdade, o Atlântico foi o derradeiro obstáculo à circulação do Homem pelo Planeta e a viagem de Gil Eanes, em 1434, abriu, por isso, as portas à Modernidade, pois rompeu com o medo do Mar Tenebroso, que inibia a circulação pelo oceano e a comunicação entre os continentes¹⁰.

A actual relação de interdependência das várias partes do Globo é, em parte, resultado do progresso científico e da aplicação eficaz das novas tecnologias, criando-se o fenómeno de massificação do uso dos meios de comunicação e de transporte. Os avanços portugueses, na prática de navegação dos séculos XV e XVI, podem ser compreendidos como uma primeira fase deste processo e, no contexto da época, os seus efeitos podem ser comparáveis aos que abalaram o final do século XX, como as comunicações por satélite e, mais tarde, a Internet.

No entender de George Modelski, o poder naval português permitiu que os lusitanos fossem os primeiros líderes da política mundial, como a entendemos hoje. O autor esclarece: *«by global leadership I do not mean world empire – and obviously not empire in a Mongol manner or hegemony – either in the classical meaning of political domination or in the revisionist version of economic preponderance. By leadership I mean being first in (that is, innovating), and contributing substantially to, resolving critical global problems, and to building global political structures in response to such problems»* (Modelski, 1996). A criação de um sistema

¹⁰ Sobre este tema, veja-se Randles (1990).

II. Globalização – um conceito com História

global, organizado em rede, teve outros protagonistas, mas foram os Portugueses, seguidos dos Espanhóis, que promoveram a primeira grande revolução geográfica.

Como referimos atrás, os Descobrimentos portugueses alteraram profundamente a face do mundo. Com a viagem de Gil Eanes, em 1434, a Cristandade venceu o medo face ao desconhecido, passo indispensável para um rasgar do horizonte¹¹, mas, depois, com as viagens de Bartolomeu Dias, em 1487-88, de Vasco da Gama, em 1497-99, e de Pedro Álvares Cabral, em 1500-1501, a que se acrescenta a aventura de Colombo, desde 1492, as fronteiras do mundo conhecido passaram a ter uma proporção desmesurada para a época. Como sublinhou Luís Adão da Fonseca, «antes de 1487, a América não existe, a fronteira europeia termina na Namíbia, o Índico é, para a experiência ocidental, geografia sobretudo onírica. No primeiro ano do século XVI, a América, cujo litoral é já conhecido, começa a existir; a fronteira europeia termina em Ceilão, o Índico é navegado pelos Portugueses» (Fonseca, 2005).

O mesmo autor alerta para o facto de a globalização, enquanto consciência de uma globalidade, não necessitar de sistemas globais plenos, ou seja, com a viagem de Vasco da Gama, a elite portuguesa compreendeu as dimensões revolucionárias dessa empresa, ao contrário dos espaços e povos com que a tripulação do Gama foi contactando. O entendimento do espaço já havia começado a sofrer uma nova conceptualização, quando se adaptara o espírito de cruzada aos novos desafios expansionistas e quando o processo dos Descobrimentos recuperara a dinâmica de evangelização¹².

¹¹ Documentação coeva variada assegura-nos que a passagem do Bojador só foi conseguida à décima terceira tentativa, tal como nos refere Zurara. Vencidos os temores iniciais, constatada a falibilidade dos mitos, nunca mais os marinheiros e os aventureiros, por medo, viraram costas a um novo acidente geográfico. Recuaram muitas vezes por cansaço mas, em regra, depois de terem realizado descobertas importantes, como sucedeu, por exemplo, quando a tripulação de Bartolomeu Dias se recusou a seguir em direcção à Índia, após ter descoberto a ligação entre o Atlântico e o Índico e o cabo da Boa Esperança.

¹² Sobre este assunto, veja-se também Thomaz (1993).

Seguindo esta linha de pensamento, podemos afirmar que a globalização teve as suas manifestações primordiais na ideologia. Neste sentido, destacamos a actualização da titulação realizada por D. Manuel I, acrescentando à sua designação régia o título de Senhor da Conquista, Navegação e Comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia, que encerra um programa político e uma estratégia verdadeiramente global. Este monarca foi o primeiro soberano do mundo a ter oficiais actuando em seu nome, em quatro continentes, cobrindo, ainda que pontualmente, uma área tão vasta como a que se estende do Brasil à China¹³. A este propósito, podemos notar que o «projecto imperial manuelino», que foi bem definido por Luís Filipe Thomaz, se ajusta à afirmação de Jonatham Friedman de que «a globalização, nos debates contemporâneos, é produto dos centros intelectuais que procuram uma nova forma de compreensão cultural» (Modelski, 1996).

O messianismo que marcou os planos políticos de D. Manuel I, apesar da sua raiz de pensamento medieval, cujo principal objectivo se centrava na conquista de Jerusalém e consequente derrota do «infiel», era projectado em função de uma nova realidade geográfica, pensada à escala mundial, de Marrocos ao Oriente. Algumas das práticas de controlo português no Índico indicam, como bem referiu Luís Filipe Thomaz, um projecto imperial quase universal (Thomaz, 1990).

O mapa de Cantino¹⁴ é outro bom exemplo de como os dirigentes da Expansão Portuguesa tiveram que conceptualizar as diversas informações que lhes chegavam dos vários pontos do Globo, onde se articulavam os interesses lusos. Por outro lado, esta representação visual do processo de glo-

¹³ Para a biografia de D. Manuel I, veja-se: Costa (2005); Aubin (2006).

¹⁴ O mapa dito «de Cantino» data de 1502. Pela primeira vez, a cartografia representa o continente africano com o seu recorte a sul, a Índia surge já como uma península. Apesar de os Portugueses ainda não terem ido além do Malabar, na costa ocidental indiana localiza-se a Indochina e Samatra. No Atlântico, pode observar-se o Brasil, embora as suas linhas costeiras sejam ainda imprecisas.

II. Globalização – um conceito com História

balização manifesta uma fusão perfeita do tradicional e do moderno, assim como já se pode identificar nela elementos interculturais. O mapa é fruto das modernas navegações portuguesas, mas incorpora a técnica dos portolanos medievais; nos locais menos explorados surgem representações de inspiração ptolomaica e, nas regiões do Índico, é visível a técnica das navegações muçulmanas e das comunidades locais, o que levou o historiador Vitorino Magalhães Godinho a classificar essa representação do Índico como «uma síntese luso-muçulmana» (Godinho, 1990: 77).

Com a inclusão de novas geografias, surgiram novas trocas comerciais, mas, na maioria das vezes, adensaram-se os fluxos, criando-se novos hábitos de consumo, assunto a que voltaremos adiante. A intervenção portuguesa no comércio mundial não alterou apenas a gama e a quantidade de produtos transaccionados na Europa ou exportados pelo Velho Mundo para o resto do Globo. Os Portugueses também inauguraram ou intensificaram novas linhas de circulação de produtos que não passavam pela Europa, onde se localizava o centro do Império. É o caso da primeira rota marítima que ligou a Índia ao Japão, ou a Guiné às Antilhas e ao Brasil.

A navegabilidade de três oceanos uniu os continentes em diversos intercâmbios, nomeadamente, tecnológicos. No Índico, as práticas navais portuguesas obrigaram que se passasse de uma tradicional estratégia naval estática, centrada no abalroamento e abordagem, para uma prática de combate dinâmico (Rodrigues, 2004). A difusão das armas de fogo alterou as práticas militares em partes tão distintas do mundo como a América e o Japão, alterando-lhes as faces políticas. Começava, assim, o processo de uniformização dos meios de combate e estratégia militar (Parker, 1989). No presente, apesar dos diferentes níveis de desenvolvimento bélico, a linguagem militar tornou-se perceptível em todo o planeta e as suas repercussões são indubitavelmente globais.

O processo de descompartimentação, muitas vezes entendido como um processo estritamente europeu, porque desencadeado pelos seus povos, é

um fenómeno verdadeiramente global. Pela primeira vez na História, um japonês conheceu um africano, um africano um índio e um índio um europeu, entrecruzando-se múltiplas vezes esta rede de conhecimento do «outro». A humanidade, em geral, passou a ter uma visão mais correcta da diversidade do Globo, tanto no que diz respeito aos tipos humanos, como à fauna e à flora ¹⁵.

A «aventura das plantas», como lhe chamou José Mendes Ferrão (Ferrão, 1992) é, talvez, um dos efeitos mais visíveis da globalização proporcionada pelos Descobrimentos, com a generalização de vários componentes das dietas alimentares. Os Descobrimentos contribuíram, directa e indirectamente, para a organização do espaço mundial em impérios – o português, o castelhano, o otomano, o do Grão-Mogol – em nações fortes, como a França e a Inglaterra. O espaço globalizado proporcionou uma nova dinâmica comercial, que obrigou a uma organização institucional pensada e praticada em espaços vastos e dispersos, só possível graças às receitas aduaneiras e a uma monarquia cada vez mais centralizadora (Godinho, 1990: 98).

Desta forma, é possível observar-se uma homogeneização ao nível das instituições. A manutenção do Império Português exigiu um fluxo constante de oficiais que serviam nos vários palcos ultramarinos ¹⁶. Esta itinerância que, por vezes, terminava com a fixação em um dos pontos do Império, ajudou a disseminar instituições e práticas governativas que se tornaram comuns a vários pontos do Globo.

As expansões ibéricas criaram um fluxo migratório sem precedentes. *«Découvreurs et conquistadores, missionnaires et bureaucrates, marchands et aventuriers de tout poil, globe-trotters et déracinés traversent l'Atlanti-*

¹⁵ Sobre as primeiras informações sobre a Expansão Portuguesa que circularam pela Europa, veja-se Andrade (1972).

¹⁶ Sobre a mobilidade dos oficiais portugueses no Império, veja-se o subcapítulo «Fluxo e Refluxo Humano da Obra de Russell-Wood», 1998: 93-191.

II. Globalização – um conceito com História

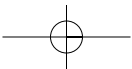
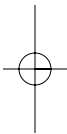
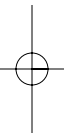
que entre l'Europe et l'Amérique» (Gruzinski, 2004: 38-39). Esta emigração que tinha como ponto nevrálgico o Atlântico originou novas sociedades, verdadeiramente interculturais, portadoras de matrizes culturais distintas que, ao longo dos séculos, foram fabricando a sociedade mestiça da América Latina. Mas também em África a fixação de populações de origem europeia criaram a «Nação Crioula» e, mesmo na Ásia, é possível aqui e ali contactar com sociedades mestiças, das quais destacamos a sociedade goesa que ainda hoje distingue Goa do resto da Índia.

Jean Pirrote alertou-nos para o facto de toda a história do Cristianismo e, em particular, a do culto romano, ter favorecido sempre uma certa uniformização. O autor escreveu: *«toda la historia del Occidente medieval ha sido atravesada por este brote del Cristianismo que trabaja el mundo caótico, resultado de las grandes migraciones de los siglos V y VI, lo que hace emerger progresivamente un sistema sociopolítico, relativamente homogéneo, conocido con el nombre de “cristiandad”»* (Pirrote, 2002: 78). Esta mesma acção homogeneizadora é perceptível nas missões da época moderna.

O Cristianismo, como religião que professa um Deus único, é composto por um conjunto de valores que considera universais, válidos para todos os homens e culturas. Esses valores foram-se propagando pelos vários cantos do globo, através de um intenso trabalho evangelizador que, foi um dos primeiros instrumentos europeus a inaugurar o diálogo e a troca cultural. Os missionários foram importantes agentes da descompartimentação do Globo, agindo em zonas remotas, colocando-as no mapa-múndi e apresentando-lhes as demais geografias da Terra.

A *Carta dos Direitos Humanos* (que, pelo menos em teoria, medeia a acção das instituições internacionais) é de inspiração cristã, constituindo prova contundente como os valores da mensagem de Cristo se propagaram por todo o Globo, quer através do labor apostólico, quer como matriz de uma cultura que ao longo dos séculos se foi tornando predominante.

Aqui se foram traçando alguns dos exemplos, dos muitos que se podem dar, de como os Descobrimentos portugueses fazem parte da génese do longo processo de mundialização que fez espoletar a ideia contemporânea de que o Globo não é mais do que uma pequena aldeia, onde se comunica a uma velocidade assombrosa, onde as causas se disseminam em efeitos que afetam grande parte dos seus habitantes. Um dos antepassados desta aldeia foi, por certo, o Império Português, «um império à escala do Globo, oceânico, o mesmo é dizer, comercial, sem dúvida, mas também fundiário e agrícola. Assim, surgiram as cristandades exóticas. Assim se desenrolou a espantosa diáspora dos Portugueses, trasvasando por todos os mares, ilhas e terras firmes. Rumos de Portugal e dos Portugueses, rumos do mundo: inextricavelmente interferentes, confundidos» (Godinho, 1991: 47).





III. As primeiras visões do «outro»



A palavra «outro» tem a grandeza de ser uma antinomia, retendo em si duas verdades contraditórias. «Outro» significa não ser o mesmo, como tal, aquele que é diferente, distinto. No entanto, entre os seus sinónimos encontramos também o semelhante e até mesmo o igual. Se a problemática do tema começa na própria palavra, as dúvidas vão para lá da filologia.

Como é que o europeu apreendeu o «outro» desconhecido é um dos temas universais que mais apaixonam os investigadores de Ciências Sociais. Sendo um trabalho de natureza antropológica, não deixa de ser um dos territórios privilegiados da História da Expansão Europeia, pela capacidade que esta tem de chegar ao tempo dos encontros e das primeiras visões. Esse encontro não é feito apenas por uma das partes, mas implica uma reciprocidade de imagens, ainda que as fontes sobre a percepção europeia sejam mais abundantes e acessíveis que as demais partes do processo de descompartimentação do Globo.

As primeiras visões ficaram registadas nos mais variados tipos de documentos como, por exemplo, cartas, crónicas ou relatos de viagens, escritos por homens das mais diversas formações, nomeadamente, missionários, oficiais, régios ou simples aventureiros. Perante recursos tão numerosos, optámos por referir aqui apenas algumas das fontes tidas como mais emblemáticas, tendo em conta as várias regiões do «mundo descoberto».

A análise da visão do «outro» impõe-se num estudo sobre a interculturalidade na Expansão Portuguesa, com a finalidade de dar corpo a três premissas. Por um lado, é necessário compreender quais as primeiras reacções ao diferente, se este foi visto como um ser distinto e quando é que passou a ser olhado como igual ou semelhante. Por outro lado, deve averiguar-se se o atributo de igualdade foi condição necessária para a criação de manifesta-

III. As primeiras visões do «outro»

ções interculturais. Por último, é essencial estabelecer uma relação entre empatia e interacção, ou seja, se os contactos com os povos com quem os Europeus sentiram maior afinidade resultaram em sinais culturais híbridos, ou se, pelo contrário, a «adversidade» foi o campo fértil da mestiçagem.

Veremos como, numa primeira fase, as visões do «outro» baloiçaram entre a novidade antropológica proporcionada pela experiência e a «antropologia filosófica cristã» (Barreto, 1983: 61). Depois, com a Contra-Reforma, a imagem do «outro» ganha um carácter positivista, livrando-se dos velhos mitos, mas criando um forte vínculo ao propósito evangelizador e colonizador, ao reforço do Catolicismo na Europa e afirmação do Cristianismo no mundo¹⁷.

Deste modo, as interpretações do «outro» produzidas pelo descobridor e, mais tarde, pelo colonizador, não foram as mesmas. As impressões não foram monolíticas, variaram ao longo do tempo numa escala que não foi necessariamente progressista. Esta advertência foi-nos sugerida pelas considerações de Jorge Couto sobre a evangelização do Brasil, onde o autor demonstra como ela se processou, segundo uma «evolução invertida»¹⁸. O mesmo poderá ter ocorrido na percepção do «outro», percepção que o convívio terá tornado «menos iludido».

Devemos atender que a imagem do «outro» foi muito marcada pelas diferenças civilizacionais de cada um dos povos contactados. No Oriente, regra geral, os Portugueses encontraram culturas cuja matriz era semelhante à europeia, com sistemas de organização social idênticos, com a mesma divisão

¹⁷ Além do estudo já citado sobre a dimensão religiosa da Expansão Portuguesa (Costa, 2000), temos, como texto de referência, Delumeau (1985).

¹⁸ Segundo este historiador, com a missão nas terras de Vera Cruz iniciara-se um processo baseado na «conversão pelo amor», onde se procurava não interferir na ordem social e económica das comunidades. O processo terminaria no ponto oposto onde começara, com a desagregação do indígena no seu seio cultural, isolado em aldeamentos, onde se procurava catequizá-lo, mas também europeizá-lo. (Couto, 2000: 65-83.)

do espaço – mundo rural, mundo urbano –, conhecedores e praticantes de um sistema de escrita. A realidade que predominava no Oriente era uma realidade que, no dizer dos antropólogos, se pode chamar civilizacional, contra as sociedades baseadas em culturas, sem cidades, com relação entre os grupos há muito estabilizados (Braudel, 1989: 30-31).

Esta equivalência civilizacional veio reforçar a curiosidade das elites europeias pelas sociedades orientais que povoavam os seus imaginários, desde tempos recuados. A fixação pelo mundo medieval do reino do Preste João, nas «Índias», é uma das causas onde se fomenta a apreciação positiva do Oriente. Nos meados do século XII, começaram a circular pelas cortes europeias as informações contidas numa suposta carta enviada por um rei asiático, endereçada ao imperador de Bizâncio. Este rei, denominado Preste João, senhor de um poderosíssimo exército, propunha uma aliança para a conquista da Terra Santa ao Islão. A carta descrevia um mundo utópico, idealizado a partir do imaginário cristão da Jerusalém apocalíptica e do «paraíso terrestre».

Mesmo quando a localização do reino do Preste se transferiu do Oriente para África, não deixa de ser classificado como um «reino oriental», pois «a representação da Etiópia, ou Abissínia, distinguia-se fortemente da do restante contexto africano, já que lhe era conferida, desde tempos muito recuados, uma imagem “orientalizante”»¹⁹. Na documentação do século XV, a região era mesmo referida como «Índia Etiópica», o que tinha origem nos séculos IV a VI, quando o reino de Axum dominara o país e tivera acesso a portos do Mar Vermelho, nomeadamente Adulis. Este tinha sido então a escápula que ligara as

¹⁹ Só mais tarde, no século XVII, com a expulsão dos missionários jesuítas, o reino do Preste João conhece um discurso francamente depreciativo, nomeadamente através da pena do jesuíta Manuel de Almeida que escreveu: «para que todo o mundo possa saber que esta nação é a mais estranha mostruosidade que a África, a mãe dos monstros, criou nas suas remotas e selvagens selvas» (citado por Ramos, 1999: 248).

III. As primeiras visões do «outro»

redes mercantis do Índico às do Mediterrâneo, no período que mediou entre a desagregação do Império Romano e o advento do Islão²⁰.

A existência de um rei cristão com um poder tão considerável, encravado no seio do Islão, suscitou grande curiosidade nas elites europeias. Alguns príncipes, como Henrique IV de Inglaterra, o duque de Berry e Afonso V de Aragão procuraram estabelecer uma aliança com o Preste. Também o infante D. Henrique desejava encetar relações com o mítico monarca, demanda que marcará a «política internacional» portuguesa, presente nas acções de D. Afonso V, D. João II e D. Manuel I (Thomaz, 1990: 56).

O Preste João estava associado a uma antropologia mítica, herdada das concepções da Antiguidade. Nas terras do grande rei cristão, era possível encontrar seres extraordinários como pigmeus, homens pé-sombreiro, antropomorfos com cabeça de cães, os cinocéfalos, as amazonas. Os mitos vão perdurar e, mesmo no discurso experimental de Duarte Pacheco Pereira, pode ler-se: «os moradores desta província têm o rosto e dentes como cães, e rabos como de cão [...]» (Pereira, 1988: 107).

Para lá da associação do reino de Preste João ao Oriente, esta região beneficiava de uma longa tradição que fixava aí o «paraíso terrestre». Apesar da sua localização itinerante, passando pela África Oriental e, mais frequentemente, pelo Extremo-Oriente, a sua existência nunca foi posta em causa (Albuquerque, 1962: 138-139). Luís de Cadamosto, na sua descrição sobre África, escreve que o Senegal era um braço do rio sagrado Gion que nascia no «paraíso terrestre» (Peres, ed., 1988: 27). Colombo, quando chegou à América, julgou encontrar o paraíso e a mesma experiência de encontro com o mundo primevo perpassa por toda a carta de Pêro Vaz de Caminha. À medida que o mundo e, em particular a Ásia, se foram descobrindo as características

²⁰ Para a História do Oceano Índico, e dos seus contactos com a bacia mediterrânica, seguimos McPherson (1993).

atribuídas ao Oriente iam-se tornando exclusivas das regiões extremo-orientais que se converteram numa das últimas moradas do «paraíso terrestre» (Loureiro, 2000: 47).

Outra convicção medieval favoreceu a curiosidade pelo Oriente, uma vez que, na Europa, era universalmente aceite que S. Tomé pregara na Índia, criando aí uma comunidade cristã que anualmente, no dia de celebração do Apóstolo, presenciava a realização de milagres (Lach, 1994: 25). Não admira pois que, quando Vasco da Gama chegou à Índia, os templos hindus se tenham afigurado aos Portugueses como igrejas, ainda que invulgares, que os brâmanes vestidos de branco e rezando em rosários de contas fossem tomados por padres e que a imagem da deusa feminina Durga tenha sido interpretada como da Virgem Maria.

«[...] E dentro estava uma imagem pequena, a qual eles diziam que era Nossa Senhora; e, diante da porta principal da igreja, ao longo da parede, estavam sete campas pequenas; aqui fez o capitão-mor oração, e nós outros com ele. [...] Estes quafes [sacerdotes] trazem umas linhas por cima do ombro, lançadas e por debaixo do ombro do braço direito, assim como trazem os clérigos dos Evangelhos a estola; estes nos lançam água benta; dão um barro branco, que os cristãos desta terra costumam de pôr em as testas, e nos peitos, e arredor do pescoço e em os buchos dos braços. [...] E outros muitos, muitos santos estavam pintados pelas paredes da igreja, os quais tinham diademas; e a sua pintura era em diversa maneira, porque os dentes eram tão grandes que saíam da boca uma polegada, e cada santo tinha quatro e cinco braços» (Albuquerque, ed., 1989: 30-31).

Apesar do equívoco de Vasco da Gama, existiam, de facto, algumas comunidades de cristãos na Índia, mais precisamente no Malabar, que pertenciam à Igreja sírio-oriental, seguidora do Nestorianismo²¹, que se relacionaram com os Portugueses, a partir de 1500, mas o contacto inicial fez-se apenas com

²¹ Veja-se Thomaz (1991).

III. As primeiras visões do «outro»

hindus. Com efeito, só a expedição de Pedro Álvares Cabral dissipou as dúvidas, e tornou claro que a maioria dos indianos eram gentios, em vez de cristãos²².

A Índia fornecia, havia muito, os produtos exóticos e de luxo que a Europa consumia avidamente. As especiarias, as drogas, os tecidos, os perfumes e as madeiras exóticas chegavam ao mundo mediterrânico através de uma complexa rede de rotas caravaneiras e espalhavam-se depois por todo o Velho Continente, sob o monopólio da Senhoria de Veneza. Não admira pois que o Oriente estivesse presente nos projectos de navegação das nações expansionistas. Portugueses e Castelhanos, bem como a Inglaterra de Henrique VII (Costa, 2005: 153-154), desejavam alcançar as Índias e beneficiar das suas riquezas materiais e espirituais. Também os grandes mercadores genoveses e florentinos, afastados do trato oriental pelos rivais venezianos, almejavam alcançar os mercados indianos. Estes comerciantes tiveram grande influência na definição da política expansionista portuguesa, e contaram-se entre os primeiros financiadores da Carreira da Índia²³.

As primeiras imagens escritas sobre os povos contactados serão profundamente marcadas por uma série de convicções prévias: tanto o deslumbramento como a desilusão estão associados à imagem irreal e mítica do Oriente herdada da Idade Média.

O conhecimento e o interesse sobre a África subsariana eram bastante mais pobres. A Idade Média acreditava que o Oceano Atlântico se tornava «incomensurável e intransponível», a partir das colunas de Hércules. Na Antiguidade, as colunas eram colocadas no estreito de Gibraltar, mas, à medida que as navegações no oceano avançavam, estas iam-se distanciando (Ran-

²² Para as relações entre os Portugueses e a cristandade siro-malabar, veja-se Costa (1994) e Cunha (2004).

²³ Sobre esta questão, veja-se Radulet e Thomaz (2002). Para a presença portuguesa no Oriente é indispensável a leitura de Subrahmanyam (1996).

dles, 1989: 7-8). As colunas marcavam o fim do mundo conhecido. Uma longa tradição classificava a zona equatorial como tórrida, infértil, incapaz de comportar vida humana. De facto, os escritos cristãos medievais sobre o interior de África eram escassos e limitavam-se a reproduzir as informações contidas nos roteiros dos viajantes árabes.

Deste modo, é preciso ter em conta que, quando os Portugueses fizeram os seus apontamentos sobre o «outro», as suas opiniões eram moldadas por uma cultura que se debatia entre o recentíssimo valor da experiência e os dados da tradição medieval que construía uma visão geográfica do mundo condicionada pelas concepções bíblicas e de alguns autores antigos. Esta dicotomia, entre o saber livresco e o «saber de experiência feito», vai prevalecer em muitos relatos modernos. Luís de Albuquerque reparou que, mesmo «António Galvão, na *História dos Descobrimentos*, que escreveu já na segunda metade do século XVI e depois de ter navegado pelo Oriente, refere, entre outras, a lenda da Ilha das Sete Cidades, fala dos pássaros luminosos que existiam nas Índias Ocidentais, aceita a existência de sereias e de homens com caudas de carneiro, localiza uma fonte de juventude e aceita que certos povos tinham o poder de ressuscitar os mortos» (Albuquerque, 1962: 181).

Uma vez definido o quadro mental dos navegadores portugueses, analisemos, mais detalhadamente, as suas impressões sobre a alteridade, procurando discernir se existe um questionário transversal no olhar dos vários autores, se as suas perguntas variam consoante tempos e espaços, ou se as impressões se alteram mediante o móbil que implicou o acto de conhecer o «outro».

3.1 A África que se ia descobrindo...

Gomes Eanes de Zurara, na sua *Crónica de Guiné*, traçou a cronologia dos avanços das navegações portuguesas ao longo da costa ocidental africana, descrevendo com especial incidência as entradas no território para a captura

III. As primeiras visões do «outro»

de escravos. Apesar da observação indirecta dos acontecimentos, nos interregnos desta narrativa, o cronista foi traçando um retrato do africano que, segundo Luís Filipe Barreto, ora é uma «antropologia filosófica», ora «etnológica» (Barreto, 1983: 99). Sobre a riqueza da *Crónica*, Rui Loureiro escreveu: «Para além de ser uma importante fonte para a reconstituição das navegações henriquinas – é a única crónica contemporânea dos acontecimentos –, do ponto de vista do contacto com o *outro* civilizacional é um texto riquíssimo, pois Zurara relata alguns dos primeiros encontros dos Portugueses com povos da costa ocidental africana até então desconhecidos, ou nunca contactados, abordando descritivamente muitos aspectos da antropologia desses povos» (Loureiro, 1991a: 195).

As classificações sobre os tipos humanos revelam uma leitura religiosa – o mouro ou infiel *versus* o gentio, geralmente associado à negritude da Guiné, sem religião aparente ou seguidor de um islamismo pouco convicto. Sobre este último, o cronista comenta:

«E aqui haveis de notar que estes negros, posto que sejam mouros como os outros, são porém servos daqueles, por antigo costume, o qual creio que seja por causa da maldição que, depois do Dilúvio, lançou Noé sobre seu filho Caim, pela qual o maldisse que a sua geração fosse sujeita a todas as outras gerações do mundo; da qual estes descendem [...]» (Zurara, 1981: vol. II, cap. XVI).

Com esta observação, Zurara revelou ter sensibilidade para perceber as diferenças civilizacionais subjacentes a grupos humanos seguidores de uma mesma religião. Ao classificar estes mouros como filhos de Caim, o cronista acreditava-os filhos de Deus, ideia bem sublinhada quando escreveu que eram «da geração dos filhos de Adão» (Idem: vol. II, cap. XXV). Como tal, eram possuidores de alma e de capacidades racionais. No entanto, nem todos os instrumentos num corpo têm a mesma inclinação para serem virtuosos; alguns, por Graça de Deus, eram ungidos com o poder da liderança.

«[...] Em três modos se [re]parte a vida dos homens, segundo diz o Filósofo. Os primeiros, são aqueles que vivem em contemplação, deixando todas as outras coisas do Mundo; somente se ocupam em orar e contemplar, e a estes chama ele «meios deuses». E os segundos, são os que vivem nas cidades, aproveitando seus bens e tratando uns com os outros. E os terceiros, são os que vivem nos ermos, afastados de toda convivência, os quais, porque não hão perfeitamente o uso da razão, vivem assim como bestas [...]» (Idem: vol. II, cap. XXXV).

Ao escrever estas linhas, Gomes Eanes de Zurara reflectiu o pensamento típico da Idade Média europeia que irá dominar as concepções do espaço, fazendo prevalecer a associação entre a periferia e o bárbaro ou selvagem. A dissecação das expressões – homem civilizado e homem selvagem – revela a equivalência com espaços distintos, pois o homem civilizado habita a *civitas* e o selvagem a *silva*. A associação entre a cidade e a civilização é clara e percorreu toda a Idade Clássica, sem nunca perder expressão durante a medievallidade, ainda que o meio rural tivesse ganho uma nova força. Mas, mesmo entre a cultura denominada popular, o periférico está associado ao perigo, ao desconhecido, à errância e ao nomadismo, relacionados com o desinteresse pelas actividades agrícolas. O próprio Heródoto caracterizava o homem selvagem como vivendo na extremidade do mundo, ideia que prevalece no relato de Zurara²⁴. Esta classificação, por parte do cronista, distingue estes povos do infiel. Assim, eram seres religiosamente vazios, onde a fé católica podia operar, salvando-lhes as almas. É dentro do contexto deste discurso ideológico que o autor se lamenta perante a descrição de uma venda de escravos, sem com isso deixar de acreditar que a escravatura, apesar de tudo, seria propiciadora de conversões.

Por todo o texto de Zurara, perpassa a dicotomia entre cristãos e mouros, bem diferente da oposição entre cristãos e gentios que, segundo Luís Filipe

²⁴ Para uma melhor compreensão do quadro mental, onde Gomes Eanes de Zurara estava inserido, veja-se Barreto (1989).

III. As primeiras visões do «outro»

Barreto, seguia uma lógica de positivo/neutro. A oposição entre as duas religiões do Livro era mais acérrima, fazia-se entre o mundo e o antimundo (Barreto, 1983: 107). Não obstante, sempre que encontrado um fim comum, o diálogo era estabelecido entre cristãos e mouros, nomeadamente, no que diz respeito ao tráfico de escravos²⁵, na sua maioria gentios. Em termos civilizacionais, cristãos e mouros viviam uma dicotomia dentro do mesmo quadro mental, enquanto que, em relação aos gentios, as diferenças eram mais profundas.

A *Crónica* de Zurara, destinada sobretudo a exaltar a figura do infante D. Henrique e dos seus capitães, expressa uma visão do «outro» muito marcada pela medievalidade, com todo o peso bíblico e aristotélico. Neste sentido, o «outro» aparece reduzido às convicções europeias, onde o lado experimental das navegações portuguesas ganha pouca expressividade.

As descrições empíricas apareceram em escritos posteriores como os de Luís de Cadamosto. Os relatos das suas duas viagens, realizadas à costa ocidental africana, constituem uma continuação da *Crónica* de Zurara. No entanto, ao encontrar-se liberto das responsabilidades da pena oficial e beneficiando de uma escrita presencial, Cadamosto ofereceu-nos um retrato de cariz etnográfico e não antropológico, com inúmeras referências aos hábitos alimentares, aos costumes e às práticas religiosas.

Se na *Crónica de Guiné* já era delineável um mapa da costa ocidental africana onde, à medida que se conhecia o sul, a cor da pele dos indígenas ia escurecendo, as suas roupas escasseando e a fé maometana enfraquecendo, todas estas tendências agudizam-se nos relatos de Cadamosto, uma vez que na sua segunda viagem alongou-se até à actual Guiné.

²⁵ A dado momento, Zurara informa-nos que no rio do Ouro, cristãos e mouros colaboravam no comércio de escravos, ouro e outras mercadorias (Zurara, 1981: vol. II, cap. LXIII).

O saldo das características morais dos povos africanos, segundo a escrita de Luís de Cadamosto, é bastante baixo, pois são «gente pobre, sobretudo, mentirosos, ladrões e grandes traidores» (Peres, ed., 1988: 106). Os indígenas do país dos Jalofo são descritos como muito palradores, nas muitas palavras acabam sempre por mentir e são «enganadores em extremo» (Idem: 121). Sujeitos a uma guerra muito crua, sem armadura, são classificados como muito selvagens na luta corpo a corpo, pois «matam-se como feras» (Idem: 123). No entanto, estes povos são hospitaleiros, acolhendo bem todos os estrangeiros em suas casas, oferecendo-lhes de comer e de beber, sem pedirem nada em troca (Idem: 121).

Nas descrições de Cadamosto, as considerações a nível filosófico desaparecem e as de cariz religioso limitam-se a classificar o «outro» como infiel ou gentio. Como vimos atrás, o veneziano preferiu fazer reparos morais, muito marcados pela sua própria vivência de mercador. As críticas aos Africanos são certamente um testemunho das dificuldades que os Portugueses sentiam no comércio com eles. Apesar de não possuírem uma civilização material semelhante à dos Europeus, os Africanos tinham desenvolvido uma que era perfeitamente ajustada às necessidades que lhes eram levantadas pelos seus ecossistemas e que era bastante sofisticada, incluindo uma economia de mercado dinâmica que funcionava segundo as regras da oferta e da procura, tal qual a europeia. Por isso, nos séculos seguintes, a evolução dos preços das mercadorias do comércio euro-africano dependeu quase sempre da vontade dos Africanos, pois os produtos comprados pelos Europeus subiram de preço exponencialmente, conforme a procura dos mesmos (sobretudo dos escravos) ia aumentando, ao mesmo tempo que os produtos levados, ano após ano, pelos Portugueses para as trocas se foram depreciando, conforme mostraram, por exemplo, João Cordeiro Pereira para o trato do ouro da Mina, e Maria Manuel Torrão para o comércio de escravos entre a Guiné e as Antilhas (Pereira, 1991; Torrão, 2000). O registo negativo de Cadamosto mostra-nos, afinal, como, logo nos primeiros tempos, os Africanos não foram dóceis para os seus novos interlocutores.

III. As primeiras visões do «outro»

Se alguns povos africanos se revelaram mentirosos aos olhos dos Portugueses, outros manifestaram atitudes desinteressadas. Por se ter aprofundado na África Negra, Cadamosto parece ter assumido uma postura diferente da de Gomes Eanes de Zurara, recorrendo com menos frequência à redução do «outro» ao «mesmo», ou seja, já não o descreve comparando-o, antes confessa:

«Pois, na verdade, o [nosso] viver e os nossos costumes e lugares, em comparação com as coisas por mim vistas e sabidas, outro mundo aqui se poderiam chamar.» (Peres, ed., 1948: 83)

Apesar do meio século que separam o *Esmeraldo de Situ Orbis*, de Duarte Pacheco Pereira, do testemunho deixado por Cadamosto, o escrito do *Aquiles Português* tem a mesma despreocupação de «inquerito do real», concentrando-se no acontecido, no mercantil e guerreiro, asfixiando as observações de cariz científico e antropológico (Barreto, 1983: 217-218). Só aqui e ali, quando se justifica pelo móbil exploratório, alguns apontamentos sobre os costumes dos povos. Negros, de cabelos crespos, nus, no país dos Jalofo só se cobriam os fidalgos. As apreciações de Duarte Pacheco Pereira não comportam uma crítica global e esclarecida sobre a «civilização africana», trata-se de impressões marcadas pelo momento, pela forma como o «outro» respondeu às suas solicitações. Sobre a gentilidade destes povos, Duarte Pacheco Pereira acreditava que «prezará a Nosso Senhor que cedo os fará cristãos» (Pereira, 1988: 140).

Este desejo de Duarte Pacheco Pereira é o elemento comum que unifica os três testemunhos analisados. Três penas, três homens de formações diferentes, diversas fases do Renascimento português reduziram o «outro» africano às suas crenças religiosas, a mouros e a gentios, desejaram o abraço da fé cristã, combatendo ou evangelizando. Para isso, reconheceu-se que, aqui e ali, era necessário o entendimento, identificaram-se algumas qualidades, nem que fosse essa dos gentios serem indivíduos vazios de crenças, prontos para receberem a verdadeira fé.

Podemos concluir que o texto de Zurara, por ser fruto de um trabalho de gabinete, sem a componente experimental, revela uma imagem sobre o «outro» rígida, formada a partir das suas convicções europeias, enquanto que, nos escritos de Cadamosto e de Duarte Pacheco Pereira, o «outro» é o indivíduo concreto, com quem se interage, formulando-se uma opinião baseada no convívio. Os contactos com a costa ocidental africana, num primeiro momento, não proporcionaram mais que fenómenos de multiculturalismo, mas cedo originaram trocas interculturais. Os «lançados» ou «tangomaos», portugueses de baixa condição que se integraram nas culturas locais com o fim de servirem de intermediários comerciais, entre africanos e lusos, são talvez o primeiro exemplo de indivíduos que fizeram confluir na sua vivência duas culturas distintas.

No final do século XV, teve lugar uma outra experiência que levou a uma relação de igual para igual, entre a Coroa portuguesa e um potentado africano, por via do Baptismo do rei do Congo, ocorrido em 1492, como nos testemunha o cronista Rui de Pina (Pina, 1997: 992-1012). Dispondo de melhor armamento, e sendo eles que circulavam pelo mundo, os Portugueses ganharam algum ascendente sobre os seus novos aliados, mas encaravam-nos genericamente como seus iguais. Esta aproximação levou a um intercâmbio entre os dois reinos que gerou mesmo experiências de interculturalidade, como veremos no capítulo seguinte.

3.2 A descoberta do Índio

As visões sobre os Índios brasileiros apresentam, à partida, uma novidade em relação aos outros povos contactados pelos Portugueses, uma vez que os discursos se constroem a partir de um vazio referencial. Mesmo a associação latente, do mundo do Índio ao paraíso, por Pêro Vaz de Caminha, inscreve-se mais num conceito universal e menos numa concepção filosófica-religiosa²⁶.

²⁶ Segundo António Luís Ferronha, também algumas das sociedades contactadas pelos europeus procuravam o paraíso terrestre, o que demonstra que esta era uma ambição que

III. As primeiras visões do «outro»

De facto, a carta que Pêro Vaz de Caminha escreveu, a partir de Porto Seguro, a 1 de Maio de 1500, é uma manifestação de deslumbramento perante um mundo desconhecido, primordial, virgem e inocente. Esta missiva tem um tom de bom augúrio, que se sintetiza nos últimos parágrafos, quando o escrivão confessa que, dependendo da vontade dos homens, facilmente aqueles Índios se converteriam ao Cristianismo.

«Parece-me gente de tal inocência que se os homem entendessem e eles a nós que seriam logo cristãos porque eles não têm nem entendem em nenhuma crença segundo parece. (...) Nosso Senhor deu-lhes bons corpos e bons rostos como a bons homens e ele que nos por aqui trouxe creio que não foi sem causa e portanto Vossa Alteza pois tanto deseja acrescentar na santa fé católica deve entender em sua salvação e prazerá a Deus que com pouco trabalho será assim» (Magalhães e Miranda, ed., 1999: 116)²⁷.

As feições índias impressionaram pela perfeição, os corpos pardos, um tanto ou quanto avermelhados, bons rostos e com narizes bem feitos. Exibiam o corpo nu com tanta naturalidade como o rosto descoberto. Ao contrário dos nativos com que foram topando, ao longo da costa ocidental africana, os Índios tinham os cabelos lisos, cortados a direito por cima das orelhas (Idem: 98-99). As índias são descritas com adjectivos semelhantes, realçando-se a sua beleza em relação às mulheres europeias (Idem:103).

«Ali andavam entre eles três ou quatro moças bem moças e bem gentis com cabelos muito pretos compridos pelas espáduas e suas vergonhas tão altas e tão sarradinhas e tão limpas das cabeleiras que de as nós muito bem olharmos não tínhamos nenhuma vergonha» (Idem: 102).

estava para lá das coordenadas religiosas da cristandade europeia (Ferronha, 1991: 143-144). Os próprios índios tupis e, sobretudo, os guaranis, tinham um mito do paraíso próprio, ao qual se referiam como «terra sem mal» (Vianna-Dias e Mello-e-Souza, 1993: 639).

²⁷ Seguimos a edição da *Carta de Pêro Vaz de Caminha a D. Manuel*, escrita em Porto Seguro, de 1 de Maio de 1500 (IAN/TT, GTT-18-2-8) publicada por Magalhães e Miranda (1999).

Esta passagem demonstra como os homens da armada cabralina, ao olharem a inocência com que as índias exibiam a sua nudez, perderam a sua própria vergonha, demonstrando como tinham consciência de estarem perante uma outra realidade.

A pena de Caminha estabeleceu uma relação entre a perfeição índia e o contacto livre e directo com a natureza, à semelhança da certas aves e animais monteses que têm melhor pena ou pêlo do que as espécies domésticas (Idem: 110). Até ao momento, os Portugueses não tinham conhecimento da forma como os indígenas viviam, só mais tarde souberam que se reuniam numa grande cabana, de uma só divisão, onde comiam e dormiam todos juntos (Idem: 112).

As pinturas nos corpos e os lábios furados são várias vezes mencionados na carta de Caminha, sem se fazer nenhum tipo de consideração de carácter antropológico, limitando-se o escrivão a registá-las com alguma curiosidade. Outra característica, desta feita de ordem comportamental, é também várias vezes observada. Os Índios dançavam muito e bem, dança que se tornou neste primeiro contacto a linguagem universal do convívio, entrando na contradança alguns dos homens da armada cabralina (Idem: 109).

A *Carta de Pêro Vaz de Caminha* é, de certa forma, um preâmbulo enganador daquilo que foram as visões europeias sobre os Índios. O discurso positivo da carta compreende-se pela sua qualidade de mensagem enviada ao rei, que com ela via acrescido o rol dos seus domínios. Como mensageiro do promotor «achamento», o escrivão desejava obter uma boa recompensa régia. Segundo Luís Filipe Barreto, a «equivocidade» da missiva explica-se por se tratar de «uma leitura mais fundada no desejo do leitor (o europeu) que fundamentada» (Barreto, 1983: 174). Na linguagem generosa de Caminha, existe a mesma etnografia prática que acompanhou os retratistas do «outro» da costa ocidental africana, uma vez que o índio se apresenta como

III. As primeiras visões do «outro»

«objecto do saber europeu e cristão» (Magalhães e Miranda, ed., 1999: 178), particularmente evidente no discurso do escrivão sobre a conversão.

Logo, em 1502, Américo Vespúcio descreve o Índio como «monstro alvar e crudelíssimo, nutrido com a carne dos inimigos», relatando, com pormenor, rituais de canibalismo (Malheiros, dir., 1921: 201-202)²⁸. A imagem do Índio brasileiro sofreria sempre uma dupla caracterização. Por um lado, ganhou um lugar de excepção em relação ao escravo africano, criando acérrimos defensores como o Padre Manuel da Nóbrega, fundador da missão jesuítica no Brasil, que o tentaram livrar da escravatura²⁹. Por outro, criou-se uma profunda discussão sobre se possuía ou não alma, posta em causa pelos seus hábitos «muito próximo dos animais», como as práticas de canibalismo e poligamia. Segundo Marina Massimi, a descoberta das novas humanidades e do Índio, em particular, desencadeou na cultura europeia quinhentista e, em especial na hispânica, uma discussão teórica sobre a natureza humana (Massimi, 1993: 609). A humanidade do Índio levantou tanta celeuma que foi preciso a Bula Papal *Sublimis Deus*, de Paulo III, em 1537, para que fosse definitivamente declarado Homem.

As relações entre Portugueses e Índios foram sempre marcadas por esta dicotomia, provocando fenómenos quer de intolerância quer de profunda cumplicidade, dos quais nasceram fenómenos interculturais verificáveis nalguns processos de conversão dos Índios, nas alianças com as tribos contra as demais potências europeias, ou a sua integração na sociedade colonial, nomeadamente, no Exército português.

²⁸ Cartas de Américo Vespúcio, escrita a partir de Florença, em 1505.

²⁹ Figura incontornável da missionação quinhentista, fundador do modelo da acomodação cultural no Brasil, Manuel da Nóbrega foi um dos responsáveis pelo desenvolvimento no Brasil de uma sociedade colonial, de matriz intercultural, como veremos no capítulo seguinte. Para a sua biografia, veja-se, como ponto de partida Leite (1955).

3.3 «O que viram e ouviram» Duarte Barbosa e Tomé Pires – o novo saber do Oriente

Passados os equívocos dos primeiros encontros luso-indianos, tão bem plasmados no texto do relato anónimo da viagem de Vasco da Gama, Duarte Barbosa³⁰ e Tomé Pires³¹ foram dois oficiais da Coroa portuguesa no Oriente que, entre os anos de 1511 e 1516, construíram os primeiros discursos sistemáticos sobre a realidade asiática. O facto de serem funcionários régios condicionou as suas descrições a uma lógica não só exploratória, mas de construção de um Estado e de um Império. A estas qualidades juntaram-se, no caso de Duarte Barbosa, os «conhecimentos etnolingüísticos». Em ambos os escritores, está presente uma etnografia prática e maioritariamente presencial, embora «o que se ouviu» também tenha um lugar relevante.

No caso de Duarte Barbosa, existe uma grande abertura ao que os «outros» tinham a dizer sobre as suas próprias práticas culturais. Não obstante, manteve uma posição crítica, comparando testemunhos. A compilação que apresentou era já uma leitura reciclada dos dados primários.

Em termos geográficos, o texto do escrivão de Cananor abrange um vasto espaço que vai do Cabo da Boa Esperança até ao país dos Léquios (i.e. as ilhas Ryukyu). «Trata-se duma escrita realista que procura imitar com o discurso o traçado geográfico da realidade agrupando-se e expondo-se ao mesmo ritmo da realidade física» (Barreto, 1983: 156). Neste sentido, a obra de Barbosa pode ser entendida como uma espécie de guia para todos aqueles que desejavam, mais do que conhecer, percorrer o Oriente em missões oficiais ou particulares, onde o comércio teria papel central. Não é pois de estranhar que parte significativa da obra se ocupe do *trato*, dos produtos

³⁰ Sobre Duarte Barbosa, veja-se Barreto (1994).

³¹ Sobre a biografia de Tomé Pires, vejam-se os estudos de Loureiro (1996) e de Cortesão (1978).

III. As primeiras visões do «outro»

transaccionados e dos seus locais de origem, em especial das especiarias, das pedras preciosas, dos panos e de alguns animais, como os cavalos e os elefantes.

Em termos políticos, os reinos são classificados como «gentios» ou «mouros», havendo sempre o cuidado de referir se existe uma comunidade mercantil muçulmana e qual a sua relação com o poder. Em alguns casos, nomeadamente para os reinos de Narsinga (i.e. o Império de Vijayanagar), Bengala e reinos malabares existe uma explanação clara dos conflitos internos, com especial incidência sobre esta última região. Esta discrepância explica-se tanto por Duarte Barbosa se ter movimentado no Malabar por mais de quarenta anos, como pelas particularidades da política portuguesa que jogou muito com os conflitos internos da região. Esta tendência descritiva de Duarte Barbosa dá testemunho da etnografia prática que anteriormente referimos.

Um outro aspecto que se prende com as características particulares do escrivão de Cananor é a atenção que este prestou à língua, comentando várias vezes se os povos falavam ou não árabe ou se «faziam uso da língua da terra». Sobre este aspecto, Luís Filipe Barreto comenta: «Duarte Barbosa, o escrivão tradutor, transplanta para a escrita a atenção à etnolinguística dando-nos constantes informações sobre o sistema de línguas de cada zona» (Idem: 158).

No relato sobre os povos do Sul da costa oriental africana, encontramos uma equivalência deixada em textos anteriores, dedicados à costa oeste. Estes homens andam igualmente nus e são negros, possuidores de uma cultura, aos olhos dos Europeus, bastante rudimentar. Porém, quando se chega a Sofala, a percepção assemelha-se à da costa africana de domínio muçulmano, onde é possível encontrar «mouros, homens pretos ou baços, falam alguns deles árabe e os mais se servem da língua da terra que é dos gentios» (Sousa, ed., 1996: vol. I, 57).

Os gentios do reino de Monomotapa, Angoxe e Moçambique são «pretos ou baços, andam nus da cintura para cima e cobrem-se com panos de algodão e os mais honrados usam seda e capas de pele» (Idem: vol. I, 59). Em Quíloa, Mombaça e Melinde, os mouros são grandes mercadores «andam bem ataviados de muitos panos ricos, de ouro e de algodão, e as mulheres também, e com muito ouro e prata em cadeias e manilhas que trazem nos pés e nos braços, e muitas jóias em as orelhas.» (Idem: vol. I, 70). Descrições semelhantes lêem-se para todos os «lugares mouros» da costa oriental africana como Zanzibar, Mogadoxo e Zeila (Idem: vol. I, 80-91).

No discurso de Barbosa pressente-se um fascínio por certas sociedades, tanto mouras como gentias, que apresentam sinais exteriores de riqueza, quer nas roupas e adornos, quer no cuidado que têm com a higiene pessoal, quer ainda na forma como organizam o espaço – as cidades e os palácios de novo reencontrados, depois das cabanas pobres dos indígenas africanos e Índios.

No seu texto descobrem-se outras empatias, nomeadamente, com os grupos sociais dirigentes: os reis, os grandes mercadores (mesmo muçulmanos, árabes e persas) e os brâmanes³². Aqui e ali, foi registando as capacidades militares de cada reino, as formas como se organizavam, com especial incidência sobre os *naires*, uma casta guerreira do Malabar, com quem o escrivão conviveu longamente. Em termos de fisionomia, os homens mais bem quistos pela pena de Duarte Barbosa são os homens quase brancos, de fisionomia idêntica à dos Portugueses. A aceitação da diferença antropológica constitui uma novidade nas relações sobre o «outro». Luís Filipe Barreto considera mesmo que em Barbosa «é já patente a dimensão do asiaticizado, do aculturado pelo mundo da Índia» (Barreto, 2000: 70) pelo que «a busca da verdade encaminhou a semântica do *Livro das Cousas da Índia* para

³² Vejam-se as descrições que Duarte Barbosa faz sobre os Brâmanes do Guzerate (Idem: vol. I, 176-183).

III. As primeiras visões do «outro»

uma tentativa de neutralidade discursiva, uma constante fuga aos juízos de valor, em nome duma objectividade, espelho que, de certo modo, atesta o grau de aculturação deste nosso quinhentista, frente ao mundo oriental» (Barreto, 1983: 159).

A *Suma Oriental* de Tomé Pires, apesar das muitas semelhanças com a obra de Duarte Barbosa, parte de princípios bem distintos, logo pela diferença de destinatário. Em Barbosa, o receptor da sua escrita é a figura comum e incógnita de todos os que querem ter notícias da Índia; já Tomé Pires dirige o seu discurso ao rei. Enquanto em Barbosa sobressai a originalidade da sua ligação ao Oriente, Tomé Pires é um boticário com alguma cultura erudita europeia que condiciona a sua percepção da Ásia (Idem: 159-160).

A obra de Tomé Pires está repleta de apontamentos sobre o comércio, «pesos, medidas, produtos, rotas e calendários, mas também práticas sociais e culturais, e ainda assuntos de natureza política e militar» (Loureiro, 1996: 29). Podemos mesmo dizer que o discurso antropológico se empobrece na asfíxica presença do económico. Desta forma, a *Suma* desenha sobretudo uma geografia económica que vai do Mar Vermelho ao Japão.

Apesar de as categorias religiosas estarem presentes na descrição do «outro», a sua frequência atenua-se mediante uma observação mais variada. Não obstante, na pena de Tomé Pires transparece a carga positiva que a tradição atribuía aos cristãos etíopes, descrevendo-os como «leais, verdadeiros fiéis e cavaleiros». (Pires, 1978: 136)

Na escrita de Tomé Pires subentende-se uma certa correlação entre as práticas europeias de convívio social e algumas culturas orientais, por exemplo, quando o boticário descreve a «polida ilha de Ormuz», afirma que, na etiqueta e na abundância de alimentos, os moradores desta ilha não ficam aquém dos Flamengos e nem mesmo dos Franceses (Idem: 148). Noutra ocasião, referindo-se aos homens de algumas províncias da Pérsia compara-

-os aos parisienses, igualmente «gentis e cortesãos» (Idem:158). Os Chineses, segundo o autor, «calçavam sapatos franceses, de ponta de ladrilho, muito bem feitos» (Idem: 252-253). As mulheres chinesas trajavam à moda castelhana «têm saias de refegos e coses e sainhos mais compridos que em nossa terra» (Idem: 253). Já Duarte Barbosa recorrera ao jogo da analogia para descrever o «outro civilizacional», afirmando que as mulheres chinesas vestiam como os flamengos e que alguns povos tinham uma língua cujo tom era semelhante à dos alemães (Sousa, ed., 1996: 412-413). Estas manifestações declaram respeito pelas civilizações contactadas, revelando uma lógica multicultural. Por outro lado, estes escritos pretendiam divulgar as novidades sobre a Ásia ao público europeu, usando para tal elementos analógicos que facilitassem a leitura da nova realidade.

Por todo o texto da *Suma* perpassa o adjectivo «polido», para classificar os povos nomeados³³. Não quer isto dizer que Tomé Pires renegasse o propósito imperial português, ou que tivesse o mesmo nível de interacção com a Ásia que Duarte Barbosa. De facto, para lá do factor religioso, entre os povos do Ocidente e do Oriente havia abundantes semelhanças. Depois de conhecidas as estruturas civilizacionais da África e da América, a Ásia achava-se muito próxima do conceito de civilidade europeia.

O discurso antropológico de Tomé Pires centra-se na clássica oposição religiosa (cristão/gentio/muçulmano) e em expressões como: «gente cavaleirosa e guerreira», «gente de cavalo», «gente de peleja», «gente de trato», «grosseiros mercadores», «homens polidos e domesticados», «gente honrada e limpa». Para lá da classificação religiosa, procura-se fazer uma análise socioprofissional e verificar se determinado reino tem uma maior vocação guerreira ou mercantil, conhecimento essencial para o sucesso das trocas comerciais.

³³ Por exemplo, quando Tomé Pires descreveu o reino de Goa e referiu que ali existia um maior número de gentios que no reino de Daquem, afirmava que eram homens muito honrados e de muita fazenda (Pires, ed., 1978: 217).

III. As primeiras visões do «outro»

Mais que um saber religioso-filosófico, Tomé Pires procurava saber a alteridade de modo utilitário.

Na *Suma Oriental* verifica-se uma diminuição das referências ao tom da pele. No entanto, a diferença da aparência epidérmica não deixa de ser notada quando Tomé Pires identifica os Chineses como «gente branca, da nossa alvura» (Idem: 252), factor de diferenciação da realidade até aqui constatada onde os homens são classificados maioritariamente como «pardos» ou «baços».

Devido ao seu carácter empírico de grande amplitude, as obras de Duarte Barbosa e Tomé Pires devem ser, segundo Luís Filipe Barreto, classificadas como as «primeiras geografias europeias sistemáticas e globais da Ásia», «instrumentos de decisão e de risco político, comercial e financeiro», mas também «enciclopédias para os humanistas e os quadros eruditos» (Barreto, 2000: 70-71) que difundiram na Europa a primeira imagem do «outro civiliza- cional» verdadeiramente renascentista, porque liberta dos mitos e da carga filosófico-religiosa da medievalidade.

No caso de Duarte Barbosa, podemos afirmar que se trata de um dos primeiros exemplos de interculturalidade, fazendo parte do grupo de portugueses que interagiram com a Ásia, criando raízes numa terra, onde aprenderam a respeitar o «outro», sem com isso deixarem de ter uma acção transformadora sob as realidades locais, fórmula essencial para o nascimento da intercultura. Duarte Barbosa, à semelhança de outros indivíduos que se estabeleceram no Oriente, muitos dos quais beneficiaram da política de casamentos com mulheres locais, incentivada por Afonso de Albuquerque, pertenceu ao grupo de homens que estabeleceram os primeiros ali- cernes de uma sociedade luso-indiana.

3.4 Notícias da Ásia Oriental

Os confins orientais da Ásia e em especial o Império do Meio ocupavam um lugar privilegiado na curiosidade europeia quinhentista, herdeira de uma tradição medieval que envolvia esta região em mito. Como referimos anteriormente, à medida que se foram descobrindo os continentes, o «paraíso terrestre» foi sendo empurrado para as zonas incógnitas³⁴. Para Manuel Ollé, esta associação beneficiava a curiosidade pela China e o Japão, contribuindo para uma perspectiva idealista (Ollé, 2000: 13-15).

No entanto, quando os Portugueses estabeleceram um contacto directo com o mundo extremo-oriental já se encontravam libertos de algumas ideias míticas; sabiam, por exemplo, que a China não era povoada por cristãos e que não era produtora de especiarias (Costa, 1995: 90). Não quer isto dizer que as elites europeias não convivessem ainda com a visão medieval do Cataio do *Livro de Marco Polo*, mas os Portugueses de então não relacionavam a China com que contactavam com o império descrito pelo veneziano.

As primeiras notícias seguras sobre os países do Mediterrâneo chinês foram fixadas por Tomé Pires, que escreveu a sua *Suma Oriental*, antes de visitar o Celeste Império. Dois terços da obra foram dedicados às regiões a leste de Malaca (Loureiro, 2000: 168). Como escrivão desta feitoria, Tomé Pires terá tido acesso às informações de Jorge Álvares, o primeiro português a chegar à China, em 1513, que partiu como feitor da fazenda da coroa num junco armado por um mercador malaio. Mas para lá desta fonte, Tomé Pires contactou directamente com mercadores chineses, o que lhe permitiu fazer descrições pormenorizadas do Império do Meio, nomeadamente, do hábito deste povo de comer com pauzinhos. Os relatos que lhe chegaram eram tão

³⁴ O «paraíso terrestre» era frequentemente colocado algures na Ásia, nomeadamente na China. Apesar de o *Génese* situar o paraíso no Oriente, formara-se uma tradição grega, romana e céltica que o situava no Extremo-Oriente.

III. As primeiras visões do «outro»

grandiosos, que o boticário chegou a desconfiar da grandeza da China, propondo a sua conquista, escrevendo que os Chineses «são gente muito fraca e ligeira de desbaratar» (Pires, 1978: 364).

Ao contrário da imagem sobre os *chins*, Tomé Pires parece ter ficado verdadeiramente impressionado com os Léquios, povo mercador e guerreiro como os Portugueses (Idem: 372). No entanto, como esta imagem não corresponde à realidade dos Léquios, povo pacífico, segundo Charles Boxer é de crer que as tripulações dos navios dos Léquios seriam constituídas essencialmente por Japoneses. Devido aos conflitos entre a China e o Japão, os Nipónicos teriam que recorrer ao disfarce para poderem frequentar a costa sínica e continuar a comerciar. Assim, muito provavelmente «o primeiro contacto dos Portugueses com os Japoneses ter-se-á dado [...] em Malaca, ainda que inconscientemente» (Costa, 1995: 97). As mesmas qualidades atribuídas por Tomé Pires aos Léquios serão, mais tarde, salientadas pelos Portugueses em relação aos Nipónicos, nomeadamente, os valores de honra a que os Portugueses quinhentistas eram muito sensíveis.

As relações com o Extremo-Oriente e, em especial, com a China foram feitas de sucessivos avanços e recuos. A impermeabilidade do Celeste Império contribuiu para que, durante alguns anos, não circulassem novidades sobre o modo de vida dos Chineses, reproduzindo-se as notícias sumariadas por Tomé Pires e Duarte Barbosa. Só nos anos trinta do século XVI, foram difundidas notícias directas sobre a China, redigidas por Cristóvão Vieira e Vasco Calvo, dois dos prisioneiros que restavam da embaixada de Tomé Pires que fora um verdadeiro fracasso. As cartas, que fizeram chegar aos seus compatriotas, através de intermediários chineses, constitui o primeiro relato vivencial da China, depois do *Livro de Marco Polo*, redigido havia dois séculos e meio (Loureiro, 2000: 338).

As *Cartas dos Cativos de Cantão* foram as primeiras descrições de origem portuguesa a darem conta da importância dos letrados na sociedade chi-

nesa, descrevendo o funcionalismo público (D'Intino, ed., 1989: 24-25) ³⁵. A imagem transmitida era a de um país autoritário, muito rígido, onde o poder do Imperador se fazia sentir constantemente, através dos seus mandarins, que reprimiam o povo, penalizando com encargos fiscais duríssimos ³⁶, com uma justiça pesada ³⁷, o que levou Cristóvão Vieira a escrever: «o povo é tão sujeito e medroso que não ousa falar, deste jeito por toda a terra da China é muito pior do que digo, pela qual [razão] toda a gente deseja a revolta e vinda de Portugueses» (Idem: 31).

Parte da negatividade das *Cartas dos Cativos de Cantão* compreende-se através da condição de quem as escreveu, não sendo possível encará-las como um testemunho imparcial da China. Aliás, um dos aspectos mais criticados nas *Cartas* – a justiça sínica – será um dos elementos que despertará maior admiração nos futuros visitantes.

Nas suas missivas, Cristóvão Vieira e Vasco Calvo dedicaram-se, sobretudo, a um plano de conquista do Império Celeste e foi, a partir deste objectivo, que se construiu o discurso positivo, uma vez que os cativos perceberam que para tornar a conquista atractiva aos olhos das autoridades portuguesas era necessário enaltecer as qualidades da China, escrevendo: «outra Índia se alcançará e de tanto proveito e por tempo muito mais» (Idem: 46). Não obstante o carácter irrealista deste projecto, ele está em sintonia com a opinião de Tomé Pires que, como vimos, julgava que a China seria facilmente conquistada.

³⁵ Estas «Duas Cartas de Cristóvão Vieira e Vasco Calvo, prisioneiros portugueses em Cantão» encontram-se publicadas em D'Intino (1989): 7-53.

³⁶ «Todo o lavrador que tem terras é obrigado a pagar certa quantidade de arroz quer semeie quer não, quer haja bons tempos ou maus; como não acodem os temporais ficam pobres, vendem os filhos para pagar, se não basta, vendem as próprias propriedades» (Idem: 26).

³⁷ Cristóvão Vieira enumera os vários tipos de execuções da pena de morte aplicadas pela justiça chinesa (Idem: 25-26).

III. As primeiras visões do «outro»

Em 1546, um rico mercador de Freixo de Espada à Cinta partiu para Malaca, para o Japão, na companhia de Fernão Mendes Pinto. Este mercador de nome Jorge Álvares, homónimo do primeiro português a chegar à China, tornou-se um dos primeiros europeus a contactar com o arquipélago nipónico, registando as suas impressões sobre a região e a sociedade japonesa. Em 1548, os seus escritos já estariam nas mãos do governador Garcia de Sá. Com Jorge Álvares, inaugurou-se o discurso extremamente positivo sobre os Japoneses. Depois de traçar o retrato físico dos Nipónicos, brancos e de boas feições (Calado, 1957: 103), Jorge Álvares definiu-os em termos psicosociais como um povo curioso, belicista, com um grande sentido de honra e muito hospitaleiro (Idem: 104-105). O mercador português deixou-se, em particular, tocar pela mulher japonesa, meiga, honrada, respeitada pelo seu marido que nunca deixava de ter em conta a sua opinião, tinha liberdade para ir onde bem entendesse sem autorização expressa (Idem: 108-109).

Na epistolografia de S. Francisco Xavier vamos encontrar um discurso semelhante sobre os Japoneses. Aliás, o jesuíta tornara-se amigo de Jorge Álvares e dele recebera as primeiras informações sobre o Império nipónico. A riqueza da escrita de Xavier prende-se com o facto de ter sido um viajante incansável³⁸, oferecendo-nos uma visão comparada sobre as civilizações extremo-orientais e os habitantes da Índia, sobre quem escreveu: «os Índios desta terra, tanto mouros como gentios, são os mais ignorantes que vi até agora.» (Schurhammer e Wicki, ed., 1945: tomo II, 6)³⁹.

Estante em Malaca, Xavier tinha já obtido notícias sobre o Japão, sobre a sua insularidade e proximidade à China. O missionário encheu-se de esperança quando descobriu que no Japão não havia nem mouros, nem judeus, apenas gentios, desejosos de saberem coisas novas, tanto de natureza divina, como

³⁸ Sobre Francisco Xavier, veja-se Schurhammer (1985-1987).

³⁹ Carta do padre Francisco Xavier ao padre Inácio de Loyola (Cochim, 12 de Janeiro de 1549).

natural (Idem: tomo II, 10). A curiosidade seria uma das marcas mais insistentemente apontadas para caracterizar os Nipónicos.

Uma vez no Japão, Francisco Xavier escreveu aos seus irmãos da Companhia dizendo-lhes que «a gente que até agora tenho conversado é a melhor que até agora foi descoberta; e julgo que entre os infiéis não haverá povo como o japonês» (Idem: tomo II, 186) ⁴⁰. Francisco Xavier fazia-se acompanhar, nesta sua primeira incursão no Japão, pelo padre Cosme de Torres que, sobre os Japoneses, fez o seguinte reparo: «governam-se pela razão, tanto ou mais que os Espanhóis» (Cartas do Japão...: fls. 17-17v.) ⁴¹. Mas outros atributos foram aplicados aos Nipónicos, apontados como sendo discretos, possuindo boa conversação, respeitosos nos comportamentos com os outros e não sendo invejosos (Idem, tomo I, fl. 17 v.).

Xavier cedo percebeu a ligação profunda que existia entre a cultura nipónica e a cultura chinesa. Em 1548, altura em que Xavier preparava a sua missão ao Japão, recebeu notícias directas sobre o Império do Meio. Segundo Raffaella D'Intino, um mercador relatara ao missionário o que vira. Com base nesse testemunho, Xavier escreveu um texto que ficou conhecido por *Enformação da China mandada per hum homem a mestre Francisquo* ⁴².

Neste texto, o informador de Francisco Xavier procura atender à sua curiosidade religiosa, afirmando não ter notícia de qualquer sinal de Cristianismo na China. Como tal, tenta fornecer-lhe uma série de dados que lhe facilitem o convívio no Império do Meio e até o sucesso evangélico. Menciona as ca-

⁴⁰ Carta do padre Francisco Xavier aos irmãos da Companhia de Jesus em Goa (Kagoshima, 5 de Novembro de 1549).

⁴¹ Carta do padre Cosme de Torres para os irmãos da Companhia de Jesus (29 de Setembro de 1551).

⁴² Esta obra integra-se no capítulo XIX do *Livro das Cousas da Índia e do Japão*, uma compilação do século XVI de vários textos sobre a Ásia. Raffaella D'Intino publicou este capítulo sobre a China, na sua obra *Enformação das Cousas da China – Textos do Século XVI*, s/l, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s/d, pp. 54-61.

III. As primeiras visões do «outro»

pacidades medicinais dos Chineses, assim como sublinha a existência de uma cultura letrada bastante desenvolvida e socialmente reconhecida, sendo os homens de letras os mais influentes senhores da terra. Destaca a ampla difusão da imprensa no território.

Em Janeiro de 1552, a partir de Cochim, S. Francisco escreveu a Inácio de Loyola várias informações sobre os «chins». Das suas palavras retemos algumas pela sua riqueza e síntese:

«A China é uma terra grandíssima, pacífica e governada por grandes leis. Há um só Rei, e é em grande maneira obedecido: o reino é riquíssimo, e abundantíssimo de todos os mantimentos. [...] Estes Chins são muito engenhosos e dados a estudos, principalmente as leis humanas sobre o governo da Republica, são muito desejosos de saber. A gente é branca, quase sem barba, os olhos muito pequenos: é gente liberal e sobre tudo pacifica: e assim entre eles não há guerra» (*Cartas do Japão...*, fl. 22 v.)⁴³.

A imagem positiva sobre os Japoneses e sobre os Chineses vai marcar os métodos de evangelização praticados pelos padres jesuítas nestas regiões. O denominado processo de «acomodação cultural» foi praticado com especial vigor entre Japoneses e Chineses, uma vez que as estruturas culturais destes povos tinham certos pontos de equivalência com as estruturas europeias. Por outro lado, na Ásia Oriental o conhecimento do «outro» foi especialmente útil para a construção do próprio método missionário. O conhecimento profundo das sociedades e das culturas nipônica e chinesa, por parte dos missionários da Companhia, foi essencial para que estes concebessem e pusessem em prática uma estratégia de conversão original, baseada na interação cultural. Desta dinâmica nasceram fenómenos culturalmente híbridos como a cristandade japonesa ou, em termos mais latos, o período *nanbam* na história do Japão, como veremos no capítulo seguinte.

⁴³ Carta do padre Francisco Xavier para o padre Inácio de Loyola (Cochim, 19 de Janeiro de 1552).

3.5 Os Portugueses no papel do «outro»

Percorridas as geografias dos primeiros encontros e revisitados os textos e os autores que os registaram, devemos fazer um exercício de inversão do objecto de análise e procurar saber quais foram as reacções dos povos des-compartimentados à chegada dos Portugueses. Com este exercício procurámos compreender se as reacções dos viajantes de então são exclusivas do Velho Mundo, ou se, pelo contrário, existiu uma reciprocidade na surpresa e desconfiança que pautaram as primeiras relações entre os povos.

O inquérito que se fez a este tema foi necessariamente menos exaustivo, o que se justifica pela escassez de «documentos indígenas», realidade saliente nas sociedades sem escrita de África e da América, mas também notória na Ásia, salvo na China. Desta forma, a análise das reacções do «outro» perante o contacto com os Portugueses fez-se, sobretudo, através dos textos nacionais.

Gomes Eanes de Zurara, na *Crónica de Guiné*, registou o espanto e o medo, perante a estranha presença dos Portugueses, por parte dos povos da Costa Ocidental Africana (Zurara, 1981: vol. II, 176). Frequentemente, os indígenas vinham até à praia observar os enormes navios e as suas velas que não tinham contraponto com nada visto até então. Na tentativa de encontrar uma explicação para o fenómeno colocaram aqueles objectos na ordem do mágico. Luís de Cadamosto registou um desses encontros nos areais da costa africana:

«E certifico-vos que quando estes avistaram pela primeira vez velas ou navios sobre o mar (dantes, nem por eles nem pelos seus antecessores, nunca vistos), acreditaram que eles fossem grandes aves com asas brancas que voassem, que de algum estranho lugar tivessem ali chegado. E desde que acontecia, por vezes, aos ditos navios, na dita costa, terem de abaixar as velas e lançar ferros, não vendo senão os cascos dos navios, alguns deles julgavam fossem peixes, vendo-os assim de longe; porque nunca tinham

III. As primeiras visões do «outro»

visto obra de navio. E finalmente, com o decorrer dos tempos, vendo-os de noite assaltados, presos e levados não sabendo por quem, alguns deles diziam que eram fantasmas que andavam de noite, e tinham muitíssimo medo» (Peres, ed., 1948: 107).

José da Silva Horta reparou que, para lá da identificação dos Portugueses com fantasmas e, como tal, com a figura mística dos antepassados, «para o Africano, os Portugueses, por virem do mar e terem a pele branca/vermelha, pertencem ao mundo sagrado, enquanto para os Portugueses o processo mental é inverso» (Horta, 1991: 135). Os diferentes significados da cor da pele para as várias culturas demonstram como as representações culturais *a priori* tiveram um peso determinante na percepção do «outro». No caso dos povos da América espanhola, os Europeus foram identificados pelos indígenas com os deuses das antigas profecias (Benard, Gruzinski, 1991-1993).

No Brasil, a forma pacífica e livre com que os Ameríndios receberam os Portugueses apontam para uma grande curiosidade pelo desconhecido. João David Pinto-Correia concluiu que «o olhar dos observados em relação aos recém-chegados portugueses é-nos implicitamente sugerido, ao ocorrerem muito espontaneamente, ao disporem-se ao contacto e às trocas de objectos, mas sobretudo, pelo menos por parte do sujeito que escreve [Pêro Vaz de Caminha], ao exporem-se tal como se encontravam, na sua nudez sem vergonha» (Pinto-Correia, 2003: 21). No entanto, como notámos anteriormente, as relações entre os povos americanos e os Europeus nem sempre foram tão pacíficas, como no encontro descrito na «certidão de nascimento do Brasil». Nas Grandes Antilhas, os Espanhóis enviavam comissões para averiguar se os Índios tinham alma, ao passo que estes afogavam os homens brancos para, mediante uma observação de dias, certificarem-se de que os seus corpos também estavam sujeitos à putrefacção (Ferronha, 1991: 230). A incompreensão da natureza do «outro» levou inevitavelmente a violentas desconfianças.

Quando, em 1498, Vasco da Gama desembarcou no litoral indiano, os Portugueses não se encontravam minimamente preparados para a realidade asiática, pois tinham desembarcado no seio de uma civilização extremamente complexa, cuja matriz, por sua vez, se encontrava preparada para o impacto do encontro com os Europeus (Loureiro, 1991b: 156). A incompreensão do mundo indiano, por parte da armada gâmica, causou uma má impressão junto dos poderes locais como, por exemplo, na corte do Samorim de Calecute, que desprezou os presentes portugueses, demasiado pobres para o contexto de luxo em que viviam as elites indianas. Seria pela força das armas, em especial pelas suas qualidades na arte da guerra no mar, que os Portugueses se impuseram e ganharam algum respeito junto dos povos do Índico.

Uma crónica cingalesa, denominada *Rajavali*, retrata a chegada de uma armada portuguesa ao Ceilão. A imagem transmitida é já a de um povo com grande poder de fogo, que nunca está quedo:

«Sucedeu que um navio procedente de Portugal chegou a Colombo, sendo o rei informado de que havia no porto uma raça de gentes muito brancas e formosas, que usam botas e chapéu de ferro, e nunca se detêm em parte alguma. Comem uma espécie de pedra branca e bebem sangue. Se se lhes oferece um peixe, dão por ele dois ou três *ride* de ouro. Possuem, além disso, canhões que produzem um ruído semelhante ao trovão. Uma bala disparada por qualquer deles, depois de percorrer uma légua, é capaz de destruir um castelo de mármore» (Citado por Loureiro, 1991b: 172).

O excerto da crónica demonstra como o equívoco sobre o «outro» foi um fenómeno recorrente no processo de «descobrimento», não sendo exclusivo dos Europeus. De facto, a pedra branca que os cingaleses diziam que os Portugueses comiam não era mais que biscoito e o sangue que bebiam, vinho.

Nas *Cartas dos Cativos de Cantão* é possível extrair a imagem que os Chineses tiveram dos primeiros Portugueses que aportaram ao seu país. À se-

III. As primeiras visões do «outro»

melhança do que acontecera no Malabar a Vasco da Gama, os Portugueses são acusados de não conhecerem os hábitos diplomáticos dos Chineses, que tomaram por ofensiva e desproporcionada uma carta fechada de D. Manuel I a entregar em mãos ao Imperador da China (D'Intino, ed., 1989: 8-9). A maioria dos Mandarins com quem os Portugueses contactaram reproduziu, para o poder central, uma imagem extremamente negativa, adjectivando estes estrangeiros de aguerridos e ladrões (Idem: 9-10). O ódio aos Portugueses era o ódio aos estrangeiros tão característico da cultura sínica do século XVI. Os *Chins* não se deixaram impressionar sequer pelas capacidades bélicas dos Portugueses, mas também eles notaram que a força destes recém-chegados estava no mar: «pela informação que têm os Chineses, os Portugueses não sabem pelejar, em terra são como peixes que, quando os tiram da água ou do mar, logo morrem» (Idem: 19).

Os Japoneses, embora de forma mais pacífica, também classificaram os Portugueses de *bárbaros*. No entanto, este povo irá estabelecer uma relação de profunda interculturalidade com os Portugueses, construindo-se aquilo que ficou conhecido por «século namban». A impressão que os Portugueses causaram, quando desembarcaram em Tanegashima, foi registada mais tarde, por um monge budista numa crónica japonesa, *O Livro das Espingardas*.

«No Outono do ano 12 *Tembun*, aos 25 de oitavo mês [23 de Setembro de 1543], chegou um grande navio a Nishimura Ko-ura. Não se soube donde ele vinha. A guarnição do navio consistia de cerca de 100 homens. O seu aspecto era distinto do nosso. A sua língua era-nos incompreensível. Todos os que os viam se maravilhavam. Entre a tripulação achava-se um conhecedor da escrita chinesa por nome Gohô. Ignoramos o seu nome de família. Era então presidente do lugar de Nishimira um homem por nome Oribe-nojô, bem conhecedor da escrita. Ele encontrou Gohô e escreveu com seu bastão na areia: “Eu não sei de que região vieram os homens do navio. Como parecem estranhos!” Gohô escreveu em resposta: “Estes homens são negociantes de Sei Namban” [País dos bárbaros de Sudoeste]» (citado por Schurhammer, 1963: 535-536).

A crónica traça o retrato de um povo que conseguia distinguir com alguma facilidade um senhor de um escravo, mas parecia alheio ao cerimonial de cortesia: bebiam sem antes oferecerem aos outros, comiam com as mãos em vez de usarem pauzinhos. Eram homens passionais, regiam-se pouco pela razão e não conheciam os caracteres japoneses. Este povo de comerciantes era errante. Sumariamente, os Portugueses foram descritos pelos Nipónicos como gente interessante mas inofensiva ⁴⁴.

Desta breve reflexão, sobre como os Portugueses foram vistos pelo «outro», sobressai a ausência de um quadro de referências históricas, baseando-se a percepção do desconhecido nas crenças culturais dos povos e, no caso oriental, nas noções próprias de civilidade. Desta forma, os alicerces onde se construíram as opiniões sobre a alteridade são os mesmos usados pelos Portugueses e os Europeus em geral. O que parece divergir são os pressupostos, como vimos no caso de alguns povos africanos. No entanto, as sociedades orientais parecem ter feito uso dos mesmos conceitos, associando o estrangeiro ao periférico, ao errante, em suma, ao diferente e, como tal, quase incompreensível e bárbaro.

O Renascimento português, época do encontro de culturas, define o «outro» essencialmente pelas suas crenças religiosas. A religião é o motor-chave da antropologia do século XVI. As navegações portuguesas vão lidar com o «outro interno», o herege, o judeu, mas, sobretudo, com o muçulmano. No entanto, descobre-se o «outro exterior», o africano, o ameríndio e o asiático, na sua maioria gentio ou sem inclinação religiosa ⁴⁵.

Apesar de o conceito religioso ser o mais abrangente, o conceito civilizacional também vai condicionar a descrição das outras culturas. Como vimos, havia uma identificação por parte dos Portugueses com as sociedades orga-

⁴⁴ Sobre as relações luso-nipónicas baseamo-nos, sobretudo, em Boxer (1993), Costa (1993).

⁴⁵ Para os conceitos de «outro interior e exterior», seguimos Ferronha (1991: 13).

III. As primeiras visões do «outro»

nizadas em cidades, possuidoras de um sistema de escrita, com uma hierarquização complexa e bem estratificada. Assim, as sociedades asiáticas apresentam diferenças a um mesmo nível civilizacional. Ao contrário, as sociedades africanas e ameríndias são tidas, em regra, como ausentes de civilidade.

O discurso sobre o «outro» constrói-se através de um jogo de analogias. Assim, a arquitectura da cidade de Quíloa possui «janelas à maneira das nossas», enquanto que as formas de vestir das mulheres chinesas são «assim como de Flamengos», e a sua maneira de falar possui também um referente analógico europeu: «têm língua sobre si e o tom de seu falar é como de Alemães» (Barreto, 1983: 159). Porém, este é apenas o lado mais visível da dialéctica do «outro e do mesmo» (Idem: 113), pois, na realidade, todo o discurso sobre a alteridade se constrói a partir do «eu». Para se compreender o «outro» é necessário reduzi-lo ao universo mental do «eu». Poderemos pensar que esta é uma exigência epistemológica dos séculos XV e XVI, mas, na realidade, o sujeito e o objecto são vinculativos em qualquer processo de conhecimento.

A compreensão do «outro» teve como objectivo principal a construção de um conhecimento utilitário. Os Portugueses interessaram-se pelas sociedades descompartimentadas, porque desejavam estabelecer com elas relações comerciais e políticas. O espírito científico nasceria séculos mais tarde. No entanto, apenas uma pequena elite de Portugueses tinha o móbil de conhecimento da alteridade para a converter ao «mesmo». Só uma minoria, em especial os missionários, tinham um projecto de divulgação cultural e religiosa da civilização europeia. Todas as demais relações entre povos estavam abertas à intercultura e mesmo o Cristianismo, sendo uma religião universalista e proselitista, estava permeável à influência das religiões, espiritualidades ou ritos dos povos ultramarinos.



IV.

O diálogo e a interacção sociocultural, religiosa e linguística



4.1 A interculturalidade face aos diferentes modelos de Expansão

Os primeiros contactos com diversas civilizações espalhadas pelo mundo foram seguidos por relações duradouras, que possibilitaram primeiro a emergência de um império marítimo e, depois, a formação de um império territorial.

Podemos afirmar que, até ao primeiro terço do século XVI, o Império se confinou ao controlo de redes marítimas e dos pontos de apoio que lhes estavam associados, que tanto eram portos ou cidades como ilhas ou arquipélagos. Foram aliás as ilhas atlânticas os primeiros locais onde os Portugueses experimentaram uma política de domínio territorial, sendo que o fizeram sobre espaços até então desabitados. Aí, houve experiências que levaram à interculturalidade, pois, nesses espaços insulares interagiram os Europeus colonizadores com os Africanos cativados e integrados nessa sociedade, inicialmente como escravos, a que se juntaram, num curto espaço de tempo, os mulatos e os libertos⁴⁶.

Neste mesmo período (c. 1415-c. 1535), a Coroa lusa manteve sempre um sonho de conquista territorial focalizado em Marrocos, mas também nesse país todas as fortalezas que estiveram sob a autoridade do rei de Portugal situavam-se na orla costeira. O convívio luso-marroquino não gerou sociedades mestiçadas, como as que emergiam, nessa altura, nas ilhas atlânticas. Com efeito, os grupos animistas africanos integrados nas sociedades insulares ajustaram as suas crenças ao Cristianismo dominante, e os magre-

⁴⁶ Para o caso de Cabo Verde, veja-se Albuquerque e Santos (1991: 161-163). Para o de São Tomé, ver Pinto (2006: 60). Veja-se ainda, para ambos, Matos (coord., 2005: tomo 2).

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

binos, que foram enviados para os arquipélagos da Madeira e dos Açores, acabaram por se integrar na religião oficial por conversão dos próprios ou dos seus descendentes, sem que o monoteísmo integral do Islão se manifestasse na espiritualidade dos ilhéus, mesmo dos que tinham nas veias sangue mouro. Em Marrocos, porém, a civilização ocidental nunca franqueou as muralhas dos enclaves controlados pelas forças militares lusas. Na segunda década quinhentista, uma área com cerca de 150 quilómetros de raio, em torno de Safim, esteve submetida momentaneamente a D. Manuel I, mas tratava-se de *mouros de pazes*, ou seja, populações que aceitavam a suserania política dos Portugueses, mas sem que se acomodassem aos seus hábitos e podendo manter a sua Fé no Alcorão. A civilização islâmica revelou-se aqui, como noutras paragens, impermeável à cultura da Europa cristã.

A partir do segundo terço quinhentista, o Império começou a ganhar, lentamente, uma nova dimensão com a criação das capitânias-donatárias, no Brasil, e a ocupação de territórios, na Ásia, em torno de Goa e de Baçaim. Pela mesma altura, ainda que de uma maneira mais discreta, os Portugueses começavam a instalar-se pelo vale do Zambeze acima.

Assim, o reinado de D. João III pode ser considerado como um período em que o imperialismo português começou a transformar-se, passando de uma lógica marítima, que ainda preponderava, para uma lógica territorial⁴⁷, que teve certamente uma das primeiras expressões notáveis, em 1554, com a fundação da vila de São Paulo de Piratininga, no sertão brasileiro, a umas 10 léguas da costa e para lá da «muralha» formada pelas montanhas litorâneas. Curiosamente, a criação deste povoado, que é hoje a maior cidade da América do Sul, coincide com a obtenção, pelos Portugueses, de um acordo com as autoridades de Cantão, que possibilitou a fixação lusa em Macau e a estabilização dos negócios sino-nipónicos. Ou seja, quando o império de matriz territorial dava os seus primeiros passos, o império de matriz marítima continuava a expandir-se com sucesso.

⁴⁷ Sobre este assunto, veja-se Costa (2003a).

Foi também por esta altura que os exclusivos régios sobre o comércio ultramarino começaram a diminuir no Oriente, ao mesmo tempo que cresciam novos negócios não monopolizados no Atlântico, sobretudo o açúcar e os escravos. Na mesma época – meados do século XVI – a evangelização ganhou um novo fôlego, sob a influência da emergente reforma tridentina. Os missionários começaram a circular sistematicamente dentro das fronteiras do império, mas passaram também a levar o Evangelho, de forma organizada, a regiões que estavam para lá dos limites do Império.

A Expansão ganhou, assim, novos protagonistas, associados a novas dinâmicas sociais. A nobreza que, até então, tivera o monopólio quase absoluto da direcção deste processo, via agora outros grupos sociais com outras lógicas e outros interesses a assumirem um protagonismo crescente e a marcarem, inclusive, o ritmo e a direcção de novos avanços.

O Império transformava-se e os que o haviam conduzido inicialmente começavam a não se rever nas novas lógicas em que, por exemplo, o negócio privado passava a sobrepor-se ao comércio realizado por um nobre em nome d'el-rei. As conquistas e outros processos de alargamento da influência da Coroa portuguesa prosseguiram durante todo o século XVI. No entanto, desde meados da centúria, começaram a erguer-se vozes que criticavam o novo estado das coisas, afirmando que o Império e o país estavam decadentes. Era na verdade a reacção retrógrada de quem não queria a mudança e não desejava perder influência política e social ⁴⁸.

Apesar das críticas, missionários e mercadores lideraram alguns dos avanços mais importantes desse período, fosse sertão brasileiro ou africano adentro, fosse na consolidação do comércio no Extremo-Oriente Asiático. Importa notar que estes novos movimentos expansionistas geraram muitos mais fe-

⁴⁸ Sobre o Império Português, na segunda metade do século XVI, e contestando a tão propagada ideia da decadência do mesmo, veja-se, por exemplo, Matos (1982), Thomaz (1995), Costa (1999c).

IV. O diálogo e a interacção sociocultural, religiosa e linguística

nómenos de interculturalidade que os movimentos iniciais, pois assentavam num contacto muito mais próximo e menos autoritário, logo mais interactivo com as populações indígenas.

Entretanto, as potências da Europa do Norte aumentavam o seu interesse pelos negócios ultramarinos e aproveitaram a submissão de Portugal à política externa dos Habsburgos para atacar os interesses lusos no Atlântico e no Oriente. Um vasto império, que se espalhava desde o sertão brasileiro até ao país do Sol Nascente, não tinha meios para enfrentar ataques cirúrgicos dos seus rivais, que lançavam todas as suas forças sobre alvos específicos, geograficamente localizados. Quando os Holandeses atacaram o Sueste Asiático, nos alvares de Seiscentos, os Portugueses não puderam largar a Índia para atender a esse assalto. Sintomaticamente, ao longo da primeira metade do século XVII, os Portugueses foram perdendo as posições que estavam ligadas apenas a redes de comércio marítimo, mas lograram conservar quase todas as que estavam associadas ao domínio de um *binterland*. Nos cercos de Moçambique, de 1606 e 1607, ou, mais tarde, aquando do domínio holandês sobre o Nordeste brasileiro ou sobre Angola, os Portugueses conseguiram sempre obter a vitória final, fruto das relações que haviam estabelecido com as populações indígenas e também do tipo de sociedade colonial que, entretanto, haviam desenvolvido, em que os mestiços tinham um papel importante e em que a religiosidade pré-cristã tinha um espaço, que não encontrava eco junto do rigorismo calvinista.

Tal facto remete-nos para uma matéria particularmente importante, quando procuramos distinguir as marcas de interculturalidade na Expansão Portuguesa. O Império territorial beneficiou, as mais das vezes, da «agilidade» do Catolicismo que, desde a Antiguidade, soube sempre acolher no seu seio a espiritualidade e muitos dos rituais pagãos, em vez de os desprezar. Assim, em todas as áreas onde imperava o animismo, a Igreja teve alguma facilidade em instalar-se, ajudando a criar sociedades coloniais católicas, cuja tradição espiritual não era exactamente igual à da metrópole, ainda que, grosso

modo, se celebrasse a mesma Liturgia e segundo o mesmo Calendário. Esta versatilidade do Catolicismo, combinada com a facilidade com que muitos Portugueses enveredavam por casamentos com indígenas contribuiu decisivamente para a resistência aos «invasores Holandeses», em meados do século XVII, dos dois lados do Atlântico Sul. As divindades nativas podiam sobreviver discretamente por entre o culto dos santos, mas não tinham espaço para se manifestar no modelo protestante.

A partir de meados do século XVII, a territorialidade impôs-se como a principal matriz do Império e teve a sua maior expressão no Brasil⁴⁹, mas foi também uma realidade em várias regiões africanas (verdadeiros embriões das colónias dos séculos XIX e XX)⁵⁰ e asiáticas, em especial na zona em torno de Goa e nas cidades de Damão e Diu⁵¹, e ainda na ilha de Timor⁵². Note-se, porém, que a emergência de fenómenos de interculturalidade não está necessariamente associada à ocupação de territórios pelos Portugueses.

Veja-se o caso do Japão, onde a Coroa portuguesa nunca dispôs sequer de uma feitoria e onde o poder militar luso nunca se fez sentir. No país do Sol Nascente bastou o sucesso do comércio e a receptividade de muitos Japoneses aos missionários para que se gerasse um dos fenómenos mais intensos de interculturalidade. Os primeiros missionários desembarcaram aí em 1549 e, passado meio século, existiam no país cerca de 300 000 baptizados, incluindo mais de uma dezena de dáimios, os senhores da guerra, com domínios espalhados por todo o arquipélago⁵³. Nagasaki, a base do comércio e a sede do bispo, era uma cidade japonesa habitada quase só por cristãos. Era ela própria uma cidade híbrida, sinal evidente desse processo extraordinário

⁴⁹ Sobre este assunto, veja-se especialmente Mauro (coord., 1991).

⁵⁰ Para a penetração portuguesa na costa oriental africana são particularmente importantes as dissertações de doutoramento, ainda inéditas, de Rodrigues (2002) e Roque (2003).

⁵¹ Veja-se Lopes (coord., 2006).

⁵² Veja-se Matos (1974).

⁵³ Cf. Costa (2003b).

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

de interculturação que se desenvolvia no Japão⁵⁴. O casario era todo de traça nipónica, incluindo as igrejas, mas a urbe desenvolvia-se encaixada entre montanhas, dispondo já de ladeiras, coisa inexistente nas demais cidades japonesas, que respeitavam um modelo chinês, bem diferente do dos Portugueses, nascidos nos castros hispânicos. As igrejas, além de serem edifícios tipicamente japoneses, tinham o seu interior organizado segundo modelos também locais, mas a decoração era de sabor ocidental, pois a pintura europeia era muito apreciada⁵⁵. Poder-se-ia apreciar um exemplo máximo desse sincretismo, ao contemplar a catedral de Nagasaki, construída entre 1601 e 1603. Edifício de traça nipónica, tinha a seu lado uma torre com um relógio ao sabor ocidental, que foi inaugurada em 1605. Diga-se aliás que, nessa altura, não havia outro mecanismo igual no Japão.

Em Nagasaki, vivia-se o quotidiano de acordo com o calendário litúrgico católico, mas observando também as grandes festas locais, como a do Ano Novo. No Verão, festas que aos olhos dos Portugueses se assemelhavam às dos santos populares, reproduziam o modelo seguido pelos budistas no *o-bon*, a festa em honra dos mortos. A gastronomia também se aproximava de certos hábitos portugueses, como o consumo de fritos e de doces, mas, para quem chegava vindo de fora, a culinária japonesa parecia imperar, gostasse-se ou não. A liturgia era celebrada naturalmente em latim, mas metade dos clérigos, incluindo alguns sacerdotes e quase todo o pessoal auxiliar da Igreja, eram Japoneses, pelo que o Cristianismo no Japão não tinha a mesma imagem de uma «Igreja Colonial» que tinha, inevitavelmente, noutras partes do mundo. Vale a pena recordar ainda que D. Luís Cerqueira, o bispo que trabalhou no arquipélago do Sol Nascente, entre 1598 e 1614, foi o único prelado da época moderna que realizou o seu trabalho episcopal tendo por clero diocesano apenas sacerdotes nativos⁵⁶.

⁵⁴ Para a especificidade de Nagasaki é particularmente importante a dissertação de mestrado, ainda inédita, de Rodrigues (2006).

⁵⁵ Cf. Diniz (2001).

⁵⁶ Cf. Costa (2000b).

Também a língua falada na cidade tinha peculiaridades significativas. Note-se, em primeiro lugar, que os escritos dos missionários estão, por vezes, peçados de termos japoneses. Referiam-se a objectos ou a práticas culturais nipónicas que os clérigos citavam pelos nomes originais, mesmo no contexto de um discurso em Português ou Castelhana, pois, muitos deles iam estabelecendo uma síntese que os levava a utilizar simultaneamente elementos de duas culturas muito diferentes. Os Portugueses que viviam no Japão falavam a língua local, bem como a quase totalidade dos missionários de origem europeia, mas, em contrapartida, os cristãos nipónicos, e de um modo especial os habitantes de Nagasaki, usavam centenas, ou talvez mesmo milhares, de palavras portuguesas no seu falar, como hoje sucede com a língua inglesa⁵⁷. A maior parte dessas palavras relacionavam-se com a religião, mas incluíam também os países e cidades da Nova Geografia revelada pelos *nan-banjin*, ou objectos e produtos antes desconhecidos, tema que retomaremos adiante.

Em Nagasaki cumpriu-se, durante alguns anos, o sonho de um Japão convertido ao Cristianismo, sem sofrer uma forte ocidentalização. Houve de facto, usando a linguagem dos nossos dias, a expectativa de se consolidar aí uma sociedade intercultural. Encontramos, inclusive, uma menção interessantíssima, no facto de pelo menos um jesuíta – o padre Luís Fróis – ter recorrido a tratamentos de acupunctura, como se depreende das palavras do recém-chegado Francisco Laguna, que, em 1585, relatava que, na câmara ao lado da sua, estavam espetando umas agulhas no padre e não lhe saía sangue⁵⁸.

Também nesta cidade esteve instalado um parque tipográfico de caracteres móveis, onde foram dados à estampa os primeiros livros escritos em *romanji* – língua japonesa notada no alfabeto ocidental, e onde, além de livros litúrgicos e de espiritualidade traduzidos para japonês, também foi impressa

⁵⁷ Sobre este assunto, veja-se Kim (1976).

⁵⁸ Cf. Pacheco (1961).

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

uma tradução das *Fábulas* de Esopo⁵⁹. Trata-se de exemplos que nos mostram como, em Nagasaki, entre 1570 e 1630, se viveu uma verdadeira experiência de interculturalidade.

Ora, se toda esta dinâmica suscitou sempre dúvidas entre os clérigos, pois nem todos aderiam facilmente ao modelo da inculturação, levantou receios sérios por parte das autoridades nipónicas. Assim, quando um novo poder central tomou conta do Império, sob os Tokugawa, a partir de 1600⁶⁰, o Cristianismo começou a ser combatido, politicamente, por quem queria evitar a propagação de uma religião que poderia alterar o modelo de relação entre governante e governados e que poderia desencadear fenómenos de solidariedade entre os convertidos e os seus irmãos na Fé, no exterior, os quais, era sabido, haviam criado impérios a uma escala imensa, quase planetária.

Podemos dizer, assim, que o Cristianismo conheceu um enorme sucesso no país do Sol Nascente, do ponto de vista religioso, mau grado o seu trágico destino⁶¹ e a sua expressão residual no Japão dos nossos dias. Se hoje a religião cristã é claramente minoritária, isso deve-se a uma acção política sistemática, levada a cabo pelo Estado nipónico, durante séculos. O isolamento, próprio de um arquipélago perdido no extremo oriente do mundo euro-asiático, impossibilitou os cristãos de colocar novos missionários no país, mas o ritmo dos baptismos, nos primeiros anos de Seiscentos, articulado com a resistência duradoura de muitas comunidades nas décadas seguintes, permite-nos afirmar que a erradicação do Cristianismo resultou de uma von-

⁵⁹ Sobre este assunto, veja-se Pacheco (1970).

⁶⁰ Para a história da unificação política do Japão são particularmente úteis as biografias dos três guerreiros que conduziram o processo: Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi e Tokugawa Ieyasu, estudados, respectivamente, em Lamers (2000), Berry (1982) e Totman (1983). Para a articulação da política interna japonesa com a acção dos missionários, veja-se ainda Ellison (1988) e Costa (1999d: 107-128).

⁶¹ Sobre este assunto, veja-se Coutinho (1999).

tade política e não do desinteresse da população⁶². O mesmo se passou, nos séculos XVII e XVIII, na China e no Tõnquim (actual Vietname do Norte)⁶³.

Refira-se, a propósito, que o interesse que o Cristianismo logrou despertar entre as populações destes países não foi tão vivo como no caso japonês. A comparação entre a cidade de Nagasaki, atrás referida, e a de Macau, sua parceira do rico trato sino-nipónico, é bem elucidativa dessas diferenças. É certo que detectamos facilmente no seio da comunidade cristã de Macau, e desde a fundação da cidade, fenómenos de interculturalidade, sobre os quais nos debruçaremos adiante. No entanto, a urbe, no seu conjunto, não tinha a mesma dinâmica sincrética de Nagasaki. Com efeito, em Macau não se falava uma língua única, nem se vivia segundo uma única religião. Verificava-se aí um modelo de relacionamento que se prolongou até aos nossos dias, que nos remete predominantemente para um fenómeno de multiculturalidade, pois as duas comunidades – a cristã de matriz portuguesa e a chinesa – coexistiram sempre, lado a lado, tendo gerado no seu seio uma terceira comunidade, os macaenses, que representam a dimensão intercultural possível nesta cidade.

Cidades diferentes na sua matriz civilizacional, Nagasaki e Macau conheceram destinos diferentes, pois o Cristianismo foi banido de Nagasaki 44 anos após a sua fundação, e os Portugueses expulsos ao cabo de 66, enquanto a religião cristã tem sido seguida livremente em Macau, desde a sua emergência, como porto de escala da nau do trato e centro urbano, e os Portugueses governaram a cidade até ao final do século XX. A «campeã da interculturalidade» gerou receios compreensíveis entre os governantes nipónicos, que a rejeitaram, enquanto experiência de sincretismo civilizacional. Macau, pelo contrário, mostrou que o convívio luso-chinês não transformava todos os chineses em cristãos aculturados, pelo que, apesar das desconfianças persis-

⁶² Sobre este tema, veja-se Gernet (1991) e Vale (2002).

⁶³ Sobre este assunto, veja-se Mourão (2005).

IV. O diálogo e a interacção sociocultural, religiosa e linguística

tentes, as autoridades do Celeste Império nunca tomaram medidas semelhantes às dos Japoneses, nem quando hostilizaram o Cristianismo e a actividade dos missionários dentro do Império⁶⁴.

A Igreja de São Paulo, em Macau, erguida pelos Jesuítas, no mesmo período em que construíam a catedral de Nagasaki, é outro exemplo destas diferenças. Enquanto o edifício nipónico era de traça exclusivamente japonesa, o de Macau era de estilo ocidental e a influência do estilo artístico dos trabalhadores chineses manifestou-se em aspectos decorativos, como os que ainda podemos admirar na fachada que é hoje o *ex-libris* da cidade.

O vigor da propagação do Cristianismo, nesta região da Ásia Oriental, não tem comparação com as demais regiões asiáticas, onde o sucesso missionário se circunscreveu quase só aos territórios controlados por oficiais do Império Português.

Referimos atrás como as crenças animistas se articularam com o Catolicismo Romano. A cristandade nipónica, por sua vez, floresceu a partir de uma outra matriz religiosa favorável ao Cristianismo – o Budismo Mahayana (ou do Grande Veículo). O Budismo cedo se cindiu em dois ramos principais – o Hinayana (ou do Pequeno Veículo) e o Mahayana. Sem entrar aqui em explicações aprofundadas, registre-se, tão-só, que o primeiro foi o que se manteve mais próximo da mensagem original do Buda, e é hoje a religião maioritária no Sri Lanka e nos países da Indochina. Trata-se, pois, de uma corrente religiosa que se espalhou apenas por áreas culturalmente indianizadas, próximas, por isso, do ambiente civilizacional que viu nascer o Budismo. O segundo ramo, por sua vez, foi o que procurou facilitar o acesso à religião e que se derramou pela Ásia Central, em direcção à China, o que só foi possível através de fenómenos de interculturalidade, em que a mensagem original do Buda se foi adaptando à espiritualidade e religiosidade das populações que

⁶⁴ Sobre Macau, veja-se ainda Alves (1999) e Barreto (2006).

ia convertendo. A propagação do Budismo para Leste é, em grande medida, semelhante ao processo de alargamento do Cristianismo para Oeste, que resultou, por sua vez, da acomodação da palavra original do Evangelho à cultura helénica.

Também o Budismo Mahayana se acomodou às religiões de matriz xamânica e animista, com um culto em tudo semelhante ao dos santos – os *bodisatvas*. Além disso, a extinção no Nirvana foi sendo adiada para um futuro longínquo, a fim de que os convertidos pudessem crer que a morte os levaria a um paraíso ou a um inferno temporário, antes de se iniciar um novo ciclo do *karma*. Não dispondo de uma autoridade central semelhante ao Papado, nem mesmo de uma hierarquia episcopal como a da maioria das igrejas cristãs, o Budismo Mahayana dividiu-se numa miríade de seitas, mas que tinham uma matriz comum que o tornava na religião com cultos e práticas mais parecidas com as que eram pregadas pelos missionários.

Assim, ao avançarem pela Ásia, os Portugueses confrontaram-se com a já conhecida impermeabilidade do Islão face ao Cristianismo, a que se juntou a impermeabilidade do Budismo Theravada (que também resistiu ao Islão) e a complexidade do Hinduísmo. Ainda assim, entre os hindus, obtiveram-se alguns resultados favoráveis, mas sobretudo em áreas sujeitas ao Império, pois a organização dos fiéis em castas levantava dificuldades quase inultrapassáveis.

No Extremo-Oriente Asiático, onde preponderava uma matriz religiosa marcada por um sincretismo religioso que tinha como pensamento comum estruturante o Budismo Mahayana, os missionários encontraram populações interessadas em escutá-los e que se mostraram disponíveis para o Baptismo. Estas não prescindiam dos seus valores culturais, mas encontravam no Cristianismo um desafio interessante a que era possível aderir sem ter de revirar o seu pensamento religioso. Os neófitos faziam concessões, mas os missionários também, ou seja, geravam fenómenos de interculturalidade, como

IV. O diálogo e a interacção sociocultural, religiosa e linguística

tivemos ocasião de exemplificar com o caso japonês, e ao qual voltaremos a propósito da Arte ⁶⁵.

4.2 Contributos globais para a interculturalidade

Se a acção missionária na Ásia Oriental gerou alguns dos casos mais extraordinários da interculturalidade na Expansão Portuguesa, importa realçar também que este fenómeno de trocas de elementos culturais não assentou apenas em relações bilaterais, entre os Portugueses e cada um dos povos contactados. Com efeito, a Expansão Portuguesa gerou uma verdadeira descompartimentação do mundo, que levou elementos americanos directamente para a Ásia ou para a África, bem como destes continentes para os outros.

As paisagens por vezes mudaram. A América atlântica, por exemplo, não tinha uma linha costeira enxameada de coqueiros, como podemos ver hoje em qualquer prospecto turístico. No Brasil, a praia era bordejada pela floresta de pau-brasil e de caju. Os coqueiros eram apenas uma realidade existente nas costas do Índico e do Pacífico, mas, com a emergência do Império Português, foram rapidamente introduzidos também nos trópicos atlânticos. O caju, por sua vez, adaptar-se-ia muito bem aos terrenos indianos. Da Índia também viria para as regiões atlânticas a banana, inicialmente denominada *figo da Índia*, pelos Portugueses.

O êxodo de escravos africanos directamente para o continente americano é outro exemplo deste fenómeno, que foi responsável igualmente pela conhecimento dos Japoneses da existência de homens negros. Cumulativamente, o pensamento religioso de matriz africana foi-se insinuando na religiosidade

⁶⁵ A bibliografia sobre as religiões é numerosíssima. Como ponto de partida, sugerimos a obra Delumeau (dir., 1999).

cristã, que se enraizou nas colónias europeias da América Latina, e ganhou mesmo foros de cidadania, como sucede no caso do culto de Iemanjá que, à maneira dos primeiros séculos da Cristandade, foi associado ao culto mariano. As festas que decorrem actualmente em Salvador da Bahia, em torno do dia de Nossa Senhora da Conceição, são uma das expressões mais evidentes desse sincretismo.

Sintomaticamente, o mesmo não sucedeu nas colónias das potências protestantes, nomeadamente na América do Norte, onde a separação racial dos colonos, quer em relação aos escravos quer em relação aos indígenas, foi muito mais acentuada, o que no caso do Cristianismo teve como resultado que evoluíssem lado a lado duas formas predominantes de espiritualidade cristã distintas, que chegaram aos nossos dias – uma mais ritualista, oriunda da Europa, e outra mais intimista oriunda dos Africanos convertidos. Os indígenas, por sua vez, só seriam tocados superficialmente pela religião dos Europeus, com quem raramente se misturaram, pois tanto o Império Britânico, como o Francês ou o Holandês, embora recorressem aos Índios como aliados militares, nunca promoveram a emergência de uma sociedade mestiça, como sucedeu no caso do Brasil ⁶⁶.

Voltando ao caso da Expansão Portuguesa, vale a pena lembrar o relato de Jorge Álvares, em 1547, quando este afirmava que havia Japoneses que andavam três e quatro dias até ao porto onde ele tinha o seu navio fundeado, só para verem esses homens de pele negra, nunca antes vistos nas ilhas do Sol Nascente. Como notaremos mais detalhadamente a seguir, a Expansão Portuguesa também gerou um fluxo migratório de indianos para a África Oriental. A fraca circulação de mulheres pelas vias do Império, especialmente em direcção à Ásia, possibilitou a emergência, muito cedo, de uma nova realidade étnica nos portos asiáticos – os Portugueses, como homens

⁶⁶ Para uma visão global da expansão marítima de franceses, ingleses e holandeses, seguimos respectivamente: Haudrère (1997), Canny (2001), Israel (1989). Para uma introdução geral ao tema, veja-se Mauro (1995).

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

que se vestiam à ocidental, que tinham um nome cristão, mas um semblante muitas das vezes asiático. Não esqueçamos que, no terceiro quartel do século XVI, um português podia ser um neto dos primeiros homens que se haviam casado em Goa, sob o estímulo de Afonso de Albuquerque. Muito facilmente poderia ser neto de um português e de três asiáticos, desde que seu pai, fruto desse casamento interétnico tivesse casado depois com uma mulher asiática, fosse indiana, cingalesa, malaia, siamesa, chinesa ou de qualquer outra nação. Macau seria o caso mais significativo, pois todos os Portugueses aí casados, nos séculos XVI e XVII (tivessem nascido na Europa ou na Ásia) tinham esposas asiáticas e os seus filhos, inevitavelmente mestiços, continuariam a procriar através de outras mulheres asiáticas. Estes homens conheciam as línguas locais, nunca tinham visto Portugal e a Europa, nem sequer o mundo atlântico, mas também falavam a língua portuguesa, assumiam oficialmente a Fé no Evangelho e as regras da Igreja e eram, em regra, defensores do Império Português.

Uma das áreas em que esta dinâmica de fluxos multidireccionais se manifestou foi na circulação de plantas, que está associada a mudanças de hábitos alimentares e também à adopção de novos hábitos sociais. Basta lembrar que a transferência do cultivo da batata, do feijão, do milho maiz e do tomate, desde a América para a Europa e para a China, provocou profundas alterações nas dietas alimentares dessas civilizações e contribuiu decisivamente para os surtos de crescimento demográfico verificados em ambos os espaços no século XVIII⁶⁷.

Ao nível da alimentação, os Portugueses introduziram novidades, por exemplo, no Japão; umas, relacionadas com tradições peninsulares ligadas aos fritos, que encontramos hoje na *tempura*; outras, ligadas ao aproveitamento do açúcar para a doçaria, que foi outro contributo luso para a modificação dos hábitos alimentares dos Japoneses.

⁶⁷ Para o caso europeu, veja-se, por exemplo Ashton (s/d).

As ilhas atlânticas foram locais de eleição para a emergência de novas dietas alimentares em que se fundiam hábitos europeus com práticas africanas, temperados pelos sabores asiáticos. Veja-se que a cozinha cabo-verdiana actual, por exemplo, se caracteriza por pratos em que se detectam as origens portuguesa e guineense, mas a que se junta uma utilização intensa das especiarias, nomeadamente a canela, na doçaria.

Entre os produtos que alimentaram as grandes rotas mercantis intercontinentais da Época Moderna contam-se produtos como o tabaco, o chá e o café. Todos eles tinham localizações muito específicas, até ao início do século XVI, mas, depois todos passaram a ser consumidos por um número crescente de sociedades espalhadas pelo mundo e o próprio cultivo das plantas se transferiu para novas regiões. O tabaco, uma planta comum em muitas regiões da América divulgou-se cedo na Europa, mas também atingiu a China e o Japão, logo no final da centúria quinhentista, neste caso, através de exportações saídas de Acapulco pelo galeão de Manila. No início de Seiscentos, os Jesuítas no Japão já tinham um conflito interno pelo facto de os irmãos japoneses fumarem bastante. Nos séculos XVII e XVIII, o tabaco foi sempre uma exportação importante no quadro da economia brasileira, e as primeiras colónias inglesas na América do Norte deveram a sua viabilidade económica à venda desta planta.

O hábito de beber chá, notado pelos Portugueses quando chegaram ao Mar da China, também se transferiu para as sociedades europeias e suas colónias. Como é sabido, foi D. Catarina de Bragança, rainha de Inglaterra, quem introduziu a moda de beber chá na corte britânica, e esta bebida de origem asiática, levada para Londres por uma portuguesa, acabou por se tornar num elemento marcante da cultura inglesa. Não deixa de ser curioso lembrar igualmente que o rastilho da revolta independentista norte-americana foi acendido por uma carga de chá.

Também o consumo do café foi ganhando adeptos por todo o mundo, globalizando hábitos culturais que durante séculos tinham estado circunscritos a um número reduzido de comunidades.

IV. O diálogo e a interacção sociocultural, religiosa e linguística

Refira-se, finalmente, que, no caso do Brasil, se a cultura linguística e espiritual resultou essencialmente de uma síntese euro-afro-americana, a cultura material que se desenvolveu no território brasileiro contou ainda com uma influência asiática considerável. Sobressai aqui o hábito do consumo de especiarias e do café, a já citada transplantação do coqueiro, mas também a divulgação do mobiliário e da arte sacra indo-portugueses. Parece-nos particularmente significativo o caso da colecção organizada por José Luiz de Souza Lima, cidadão brasileiro que, entre 1919 e 1930, numa demanda por vários estados do Brasil, juntou uma colecção com 572 peças de marfim indo-portuguesas. Este conjunto numeroso de peças, que hoje pertence ao Museu Histórico Nacional, no Rio de Janeiro, é um exemplo dos contactos intensos que existiram, nos séculos XVII e XVIII, entre a Índia e o Brasil, as mais das vezes sem a interferência da metrópole, e que ajudam a compreender esse conceito incontornável que é o do luso-tropicalismo⁶⁸.

4.3 Primeiros agentes da interculturalidade

Vistas estas questões de carácter mais geral, vejamos, de seguida, com mais detalhe, alguns aspectos dessa interacção cultural que marcou a Expansão Portuguesa e que, em muitos aspectos, a distingue dos fenómenos expansionistas dos seus rivais europeus.

O diálogo e a interacção cultural são fenómenos visíveis, desde os primeiros momentos da Expansão Portuguesa. As primeiras manifestações deste processo decorreram em solo português e são impossíveis de reconstituir hoje. Quando Zurara refere que os quase 1000 cativos que haviam sido trazidos da costa da Guiné, entre 1442 e 1448, se haviam convertido ao Cristia-

⁶⁸ Uma parte desta colecção foi mostrada em Lisboa, numa exposição promovida pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, que decorreu no Porto, em 1998, sob a coordenação de Vera Lúcia Bottrel Tøstes, cujo catálogo se intitula *Arte do Marfim*.

nismo e muitos deles tinham ganho a liberdade (Zurara, 1981: vol. II, cap. XCVI), temos de assumir que esses homens e mulheres trazidos à força para Portugal acabaram por se adaptar, na sua maioria, à sociedade para que tinham sido arrastados. No entanto, parece-nos óbvio que essa adaptação nunca pode ter representado um apagamento das memórias, dos hábitos e das crenças em que haviam nascido e é muito provável que essa memória tenha perdurado nos seus descendentes, durante algumas gerações, e que tenha de alguma forma influenciado vizinhos, patrões ou os donos dos que permaneciam escravos. Estamos a falar, inevitavelmente, de fenómenos localizados, que passaram despercebidos à maioria dos habitantes do Reino e que não alteraram propriamente a vida quotidiana dos Portugueses. Trata-se, todavia, da penetração silenciosa e discreta de novos hábitos que foram enriquecendo a cultura portuguesa.

É interessante notar que alguns destes indivíduos regressaram depois à costa ocidental africana, ao serviço dos Portugueses, assumindo a função de intérpretes ou «línguas», como eram denominados na documentação da época. Em grande medida, as informações que veiculavam serviam, no período henriquino, para o Infante pensar a estratégia portuguesa na região que passava por três eixos essenciais, a saber: o comércio com a África subsariana sem recorrer ao intermediário marroquino; o conhecimento da extensão do poder muçulmano nesta região; e a identificação do reino do Preste João com quem pretendia estabelecer uma aliança anti-islâmica.

A partir da segunda metade do século XV, este processo teve um fenómeno paralelo na dispersão de centenas de portugueses por terras ultramarinas, em muitos dos casos à revelia dos interesses da Coroa ⁶⁹.

Com efeito, as manifestações precoces e mais interessantes de intercultura, em que o protagonista da adaptação a novos hábitos era o Português, ten-

⁶⁹ Sobre esta matéria, veja-se Santos (1989).

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

deram a realizar-se em espaços periféricos, por indivíduos, muitas das vezes marginais ao Estado, que funcionaram como intermediários entre os Portugueses e os povos locais. Estes «lançados» penetravam no interior de África, fugidos das autoridades, procurando uma vida alternativa junto das populações locais. Muitos adoptaram o modo de vivência indígena, livrando-se da roupa, adoptando a religião, a língua nativa e casando com africanas, constituindo as primeiras famílias mestiças. Estes indivíduos e os seus descendentes mantinham relações privilegiadas com os poderes africanos, chegando a casar com membros das famílias reais, servindo de intermediários no comércio com os Portugueses, beneficiando assim do «melhor dos dois mundos». Os «tangomaus» tiveram especial incidência na região da Guiné, comercializando na costa, através da navegação de cabotagem, e usufruindo da riqueza hidrográfica da região. A sua actividade permitiu que o português se tornasse a língua franca. Esta qualidade de língua comercial permitiu que, mesmo na zona da Baixa Guiné, onde o diálogo intercultural foi menos profícuo, o conhecimento do português falado e escrito tivesse durado séculos.

Alguns «lançados» eram degredados que procuravam, através do serviço ao Infante ou à Coroa, uma forma de diminuir a sua pena. No entanto, este grupo de homens não foi constituído exclusivamente por Portugueses: alguns eram africanos capturados, a quem era ensinado português, oferecidos presentes e depois reenviados à sua terra de origem para explorarem o interior do continente. Por mais diversas que fossem as suas origens, os «lançados» eram sempre produto de uma aculturação.

A política de envio de «lançados» estendeu-se ao Brasil e à costa oriental africana. Pedro Álvares Cabral deixou dois destes indivíduos nas Terras de Vera Cruz, e outros, em Sofala e mais a Norte, na actual Somália. O que foi largado em Sofala, de nome António Fernandes, carpinteiro da Ribeira das Naus, explorou o interior durante cerca de quinze anos, tornando-se o primeiro

européu a contactar com os principais centros de poder da região e descobrindo a zona aurífera do reino do Monomotapa⁷⁰.

No Oriente, os «lançados» aventuraram-se pelas zonas onde o poder português ainda era periférico, ou seja, no golfo de Benguela, na Insulíndia e no Extremo-Oriente, funcionando como uma espécie de hoste avançada da Expansão Portuguesa, embora, por vezes, se tornassem concorrentes do Império⁷¹. Desprovidos de poder militar e de um contexto institucional e moral, tinham necessariamente que conhecer e adaptarem-se à alteridade⁷².

No Brasil, os primeiros aventureiros que se fixaram no território, antes da implantação do poder colonial, foram importantes aliados da colonização portuguesa e agentes privilegiados na relação entre as duas culturas. Muitos casaram-se com as filhas de chefes de tribos ameríndias, funcionando como importantes aliados de comandantes portugueses, como Martim Afonso de Sousa e Tomé de Sousa, ou de missionários, como os jesuítas Manuel de Nóbrega ou José de Anchieta. O célebre Diogo Álvares Correia, o *Caramuru*, ajudou na edificação de S. Salvador da Baía e na construção do Colégio dos Jesuítas, importante pólo de intercultura⁷³.

Ao longo da história da Expansão, é possível encontrar várias réplicas dos «lançados» que embarcaram numa espécie de desistência em relação ao Estado português, indivíduos conhecidos por «renegados». Muitos deles funcionaram como importantes agentes de intercultura, como se o marginal fosse propício à mestiçagem. Neste contexto, salientamos o papel de dois

⁷⁰ Quando explorava a região do actual Zimbabué, António Fernandes foi tomado por algumas tribos guerreiras como um semideus. Sobre este explorador, veja-se Tracey (1940).

⁷¹ Note-se que, por exemplo, a primeira embaixada portuguesa que chegou ao Bengala foi boicotada por mercadores privados portugueses que já operavam na zona. Cf. Thomaz e Bouchon (1988).

⁷² Sobre a acção destes indivíduos no Golfo de Bengala, veja-se também Subrahmanyam (1994) e Pelúcia (1999).

⁷³ Para a acção dos Jesuítas no Brasil, veja-se Leite (1993).

IV. O diálogo e a interacção sociocultural, religiosa e linguística

frades dominicanos que se estabeleceram na costa oriental africana. O primeiro, Fr. João de Menezes, exerceu forte influência nas ilhas Quirimba, na costa de Moçambique, e o segundo, Fr. Pedro de Trindade, dominou o distrito de Zumbo, além de Tete. Ambos mantiveram fortes ligações com as populações locais. Fr. João de Menezes deixou uma vasta prole de filhos e netos, num território que, durante quarenta anos, funcionou como uma espécie de feudo, sempre alheio às ordens vindas de Goa. Fr. Pedro de Trindade, embora celibatário, ensinou aos povos locais várias artes e ofícios, incluindo o uso de alfaías agrícolas europeias. Os dois padres mantiveram um exército particular, composto por negros cativos e livres (Boxer, 1970: 51-52).

Os «lançados» foram instrumentos primordiais no conhecimento da alteridade e de interacção com a mesma, aprenderam e divulgaram as línguas locais, os conhecimentos geográficos e políticos dos mais variados espaços descompartmentados. Para lá de terem dado notícias de diversas culturas, iniciaram o diálogo intercultural, da África ao Brasil, passando pelas regiões mais remotas do Oriente. Este diálogo teve a língua e a cultura portuguesa como denominador comum⁷⁴.

4.4 Cristandade e mestiçagem

Na costa ocidental africana realizaram-se as primeiras alianças com os poderes locais. Esses entendimentos políticos passaram sobretudo por uma adopção formal do Cristianismo e da cultura portuguesa. Os contactos estabelecidos, entre os reis de Portugal e os reis do Congo, constituíram, neste contexto, um dos mais interessantes processos de aculturação. Os membros da dinastia de Avis não procuraram submeter o Congo, através da força das armas, nem mesmo estabelecer um pacto de vassalidade. Os esforços dos reis D. João II e D. Manuel I concentraram-se na conversão dos soberanos e

⁷⁴ Sobre o tema, ver Cruz (1986) e Santos (1978).

dos seus súbditos ao Cristianismo, enviando missionários e recolhendo no mosteiro de Santo Elói, em Lisboa, jovens congoleses que deveriam receber uma educação europeia.

O esforço de aculturação do Reino do Congo não se ficou pelo empenho evangelizador; nas embaixadas portuguesas seguiram, juntamente com padres, trabalhadores especializados e artistas, assim como mulheres brancas, com a função de ensinarem labores femininos às senhoras locais, inculcando-lhes hábitos europeus. Temos notícias de dois impressores alemães que, em 1492, emigraram voluntariamente com as suas máquinas para a ilha de São Tomé, com esperança de serem contratados pelo rei do Congo, o que exemplifica bem a expectativa que o processo de aculturação criara. O *ex-libris* deste intercâmbio consagrou-se com a nomeação de um príncipe congolês, como bispo titular de Utica, em 1518. Era a miragem de um clero indígena, sinal do universalismo cristão, que só se afirmaria, todavia, quatro séculos mais tarde.

O reinado de D. Afonso I, que governou o Congo entre 1506 e 1543, constituiu o período em que, com maior vitalidade, a elite local procurou os valores e a conduta dos seus aliados Portugueses. D. Afonso I empenhou-se não só para que o Cristianismo se tornasse na religião dominante, adoptando a sua moral e a sua liturgia, mas também tentou recriar no seu reino todo o ambiente da cultura ocidental. A Corte congolesa foi organizada em Mbanza-Congo à semelhança da de Lisboa, tendo sido atribuídos títulos nobiliárquicos aos seus mais destacados membros. O rei congolês fundou escolas onde se ensinava o Português e a religião cristã. Em Lisboa, no tempo de D. João III, viveu um sobrinho deste rei africano, D. Afonso, «que sendo azeviche nas cores, e um cristal em vida e alma», segundo uma crónica dominicana, «teve escola pública nos paços do castelo, com salário da Fazenda Real, e fez muitos e bons discípulos» (Brásio, 1973: 310).

Após a morte de D. Afonso I, as trocas culturais diminuiriam, o que se deveu, em grande medida, ao interesse dos Portugueses pelas novas geografias

IV. O diálogo e a interacção sociocultural, religiosa e linguística

da Expansão e ao aprofundamento do tráfego de escravos. Os missionários passaram a concentrar-se mais neste comércio que nos trabalhos de evangelização, criando-se grandes dissensões com a sociedade local.

Também a região, entre o rio Bengo e Loge, a norte da actual Luanda, habitada pelos Dembos, foi uma das zonas da África Ocidental onde a cultura portuguesa, em determinado momento, exerceu uma forte influência. Os chefes locais eram baptizados e usavam o título de *Dom*, socorriam-se de conselheiros brancos, muitos dos quais comerciantes. O uso da língua portuguesa estava muito difundido e vários dos mais importantes Dembos sabiam ler e escrever com grande correcção. Esta região tornar-se-ia, mais tarde, no século XX, um foco de resistência ao colonialismo português, desempenhando um importante papel na guerra colonial, o que também se verificou nalgumas zonas de Angola que fizeram parte do antigo Reino do Congo. No nosso entender, esta pode ser uma das marcas mais visíveis do processo de aculturação, dotando a região de um conhecimento da cultura ocidental, e facilitando, ao mesmo tempo, a emergência de um movimento de resistência à presença portuguesa. Esta ideia sai reforçada se pensarmos que os movimentos independentistas no Brasil e na Índia portuguesa, assim como nas colónias portuguesas em África, se desenvolveram a partir de elites educadas na Europa, maioritariamente, em Lisboa e Coimbra.

A política de aliança da Coroa portuguesa com os potentados africanos acabou por se esfumar entre o eurocentrismo que ia medrando e o desprestígio dos negros que crescia com o avolumar do trato negreiro. Simultaneamente, a escravatura branca, ou seja, os mouros cativados, que abundavam em Portugal, no século XV, iam diminuindo. Assim, com o aproximar do final do século XVI, a imagem do negro começava, de facto, a estar colada à escravatura e a uma clara inferioridade étnica. No entanto, este preconceito não impediu a formação de sociedades mestiças, nos arquipélagos atlânticos, e mesmo em certas áreas do Brasil. Sintomaticamente, Charles Boxer abriu o seu livro sobre o Brasil no século XVIII, recordando um ditado do tempo,

que referia a colónia como «um inferno para os negros, um purgatório para os brancos e um paraíso para os mulatos» (Boxer, 1995: 1).

Se o fenómeno dos «lançados» pode ser interpretado como um caso de intercultura espontânea, apesar de alguns destes homens, como vimos, agirem sob ordens da Coroa, a denominada política de casamentos trata-se já de uma estratégia de aculturação pensada ao nível das estruturas centrais.

A política de casamentos de Afonso de Albuquerque, posta em prática em Goa, logo após a sua conquista (1510), é talvez a mais célebre manifestação da política de casamentos mistos, mas esta prática já fora ensaiada noutros espaços da Expansão. Nas ilhas de S. Tomé e Cabo Verde, que foram colonizadas nos últimos anos do século XV, entre os seus primeiros habitantes, era possível encontrar famílias brancas oriundas de Portugal, crianças judias baptizadas à força que, mais tarde, pelo menos os homens sobreviventes, casaram, muitas das vezes, com mulheres negras do continente, e, sobretudo, criminosos e deportados. A Coroa disponibilizava a todos os homens solteiros uma mulher negra, para fins de procriação (Boxer, 1977: 20).

Em Goa, Afonso de Albuquerque concedeu aos portugueses que casassem com nativas e que se estabelecessem definitivamente na terra um pequeno dote pago pelo Estado e uma parcela de terra para a agricultura, retirada à aristocracia muçulmana. Regra geral, era mais fácil para os «casados» obterem dispensa do serviço régio, caso o desejassem, assim como facilitava a sua promoção⁷⁵.

O incentivo aos casamentos mistos deve ser compreendido à luz de um projecto expansionista, marcado pela ausência de mulheres brancas. Por outro, a necessidade de criar uma estrutura comercial e administrativa, em vastos pontos do Império Português, só podia ser feita através da mescla com as

⁷⁵ Ver Thomaz (1998: 245-290); Bouchon (1999: 291-302).

IV. O diálogo e a interacção sociocultural, religiosa e linguística

populações locais. Portugal, na época da Expansão, era um pequeno reino, na Europa, com uma população reduzida, cujos homens se disseminavam pelos quatro continentes.

Com o foral de 1526, em Goa, redigido por Afonso Mexia, houve uma clara adaptação da estrutura administrativa aos sistemas locais, com a manutenção das chamadas *gãocarias*, comunidades de aldeia, que foram equiparadas aos concelhos do Reino. Por outro lado, os chamados *tanadares*, responsáveis por estas comunidades e pelo pagamento dos impostos ao Estado, foram tendencialmente substituídos por portugueses. Este é um dos vários exemplos de como o diálogo intercultural resultou, também, de uma necessidade organizativa que esteve na base da própria subsistência do Império Português. A agrura da viagem criou, por vezes, um défice humano, ao qual se juntaram algumas deserções, acentuadas, a partir dos séculos XVII e XVIII, com a preferência dos colonos pelo Brasil. Assim, o emprego de mestiços nas estruturas militares e administrativas era inevitável. Estes e outros factores contribuíram para que em Goa nascesse uma sociedade luso-indiana, com uma forte raiz local, o que levou o cronista Diogo do Couto, no seu *Diálogo do Soldado Prático*, a afirmar que os «Portugueses na Índia tinham mais parentes no Guzerate que em Trás-os-Montes» (citado por Boxer, 1977: 78). Os mestiços em Goa assumiram tal importância que, a dada altura, começaram a rivalizar com os fidalgos nascidos na Europa, vangloriando-se de uma ascendência quase aristocrata.

A sociedade luso-indiana⁷⁶ nasceu, como vimos, dos casamentos mistos ou da concubinação com mulheres locais, assim como do processo intenso de evangelização que não se limitou à conversão dos nativos, mas que aspirava tornar Goa no centro católico do Oriente, objectivo largamente alcançado. A hibridação, da qual resultou o carácter específico da cultura goesa ainda visível nos nossos dias, não nasceu apenas de um processo de acomodação

⁷⁶ Sobre o tema, veja-se ainda Ribeiro (1962) e Brito (1966).

à cultura e à sociedade local, nomeadamente, ao sistema de castas, mas também de um processo de aculturação nem sempre pacífico. Depois do concílio de Trento (1543-1563) e da chegada dos Jesuítas a Goa, em 1542, o proselitismo religioso ganhou terreno, destruindo-se templos hindus, queimando-se os seus livros sagrados, proibindo-se qualquer prática religiosa para lá do Catolicismo, o que suscitou mesmo um movimento de latinização da Igreja siro-malabar, presente na Índia havia séculos e que acabara de reentrar em comunhão com o Papa, por meados do século XVI. Estes e outros aspectos de fricção cultural permitem-nos concluir que a interculturalidade também nasceu de manifestações que apelidamos hoje de intolerantes.

A sociedade goesa é frequentemente dada como exemplo de intercultura, uma vez que a influência portuguesa, presente, sobretudo, na cultura e na espiritualidade, conviveu durante séculos com uma organização social e material profundamente indianizada. Segundo Luís Filipe Thomaz, a música e o folclore goês expressam bem esta hibridez, pois «é uma música que participa do carácter alegre, mas marcada por uma ponta de nostalgia, da sonoridade popular portuguesa, sublinhada aqui por uma languidez tépida que a aproxima de outros tipos de música luso-tropical, como as *mornas* de Cabo Verde e as melodias de influência portuguesa de Malaca, de Timor e da Indonésia» (Thomaz, 1998: 272).

Em termos sociais, a influência hindu permitiu que, em Goa, os convertidos ao Cristianismo mantivessem o sistema de castas, influenciando até a admissão a determinadas ordens religiosas. Assim, os Teatinos recrutavam os seus membros entre os brâmanes e os Carmelitas, entre os *chardós*. Ao nível das festividades, a cultura goesa assimilou algumas práticas da Goa hindu, tendo sido cristianizadas celebrações como o *addav*, festa que se realiza a 24 de Agosto, para comemorar a boa colheita do arroz. No Natal, as casas goesas são enfeitadas com balões e estrelas de papel colorido, bem ao gosto oriental⁷⁷.

⁷⁷ Sobre o quotidiano, em Goa, veja-se Lopes (1996), em especial, o capítulo dedicado aos “Aspectos do Quotidiano”.

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

Vários aspectos na sociedade goesa salientam a fusão das duas culturas, mas é na religiosidade que essa síntese é mais facilmente reconhecível, nomeadamente, no culto a S. Francisco Xavier que cativa cristãos e hindus, a quem se dedicam procissões de origem ibérica, onde sobressaem as cores dos colares de flores da Índia.

A ausência de mulheres na Expansão Portuguesa proporcionou, como vimos, a proliferação dos casamentos mistos. De facto, numa embarcação vinda do Reino para a Índia, composta por centenas de homens, não viajavam mais que uma dúzia de mulheres. No entanto, houve alguns incentivos aos casamentos entre europeus, nomeadamente, através do envio das órfãs de el rei para Goa, dotadas de um ofício régio que seria atribuído ao esposo (cf. Coates, 1998: 225-270). Se, na capital do Estado da Índia, era possível encontrar mulheres brancas, durante séculos, nas zonas mais periféricas do Império, como em Macau, não residiram europeias. Nestas circunstâncias, a mestiçagem tornou-se uma prática disseminada, pautando a presença portuguesa em África, no Oriente e no Brasil.

Como referimos, a colonização das ilhas de Cabo de Verde e S. Tomé e Príncipe passou pelo incentivo de relações sexuais livres, entre brancos e negros, gerando-se uma sociedade de mestiços. Os mulatos destas ilhas Atlânticas eram culturalmente mais influenciados pela herança europeia, ao contrário dos mestiços do continente mais africanizados. Apesar das várias opiniões que se foram formulando ao longo do tempo sobre os mestiços, a verdade é que estes desempenharam sempre um papel importante na Expansão Portuguesa, ocupando cargos administrativos e militares. Sobre os habitantes de Santiago de Cabo Verde o padre António Vieira escreveu: «São todos pretos, mas é apenas neste pormenor que diferem dos Europeus. Têm grande inteligência e habilidade, e toda a política de povo sem religião e sem grande riqueza, que a ver é o que importa à luz da Natureza. Há aqui clérigos e cónegos tão negros como azeviche, mas tão educados, tão autorizados, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e morigerados que

podem fazer inveja aos das nossas catedrais» (Vieira, 1925: tomo I, 295)⁷⁸. As palavras do padre António Vieira ilustram como não só os mestiços, mas também alguns negros livres tinham um papel a desempenhar na sociedade cabo-verdiana, numa época em que o preconceito com a cor da pele imperava.

À semelhança de António Vieira, António de Oliveira Cadornega, autor da obra *História Geral das Guerras Angolanas* (1680), retratou esta sociedade como sendo constituída por um grande número de mestiços, uma vez que foram raras as famílias brancas que aí se estabeleceram. A maioria dos portugueses descendia da ligação entre homens brancos com mulheres negras. Entre as qualidades dos mestiços exaltava-se as militares, sobretudo nas guerras contra os habitantes do interior de Angola. À semelhança de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, os mestiços podiam fazer parte dos concelhos e de outras municipalidades angolanas, regalia que os mestiços brasileiros só alcançaram no século XVIII.

Não quer isto dizer que não tivesse havido resistências ao papel social a desempenhar pelos mestiços. Em 1528, foi promulgado um decreto real que repreendia o governador de Cabo Verde por este se opor à eleição de mulatos para o Conselho municipal, declarando que estes eram perfeitamente elegíveis desde que fossem homens casados e proprietários. Em Angola, no último quartel do século XVIII, os oficiais mulatos usavam da mesma deferência para com o Governador-Geral que os seus colegas brancos, ao contrário dos mestiços brasileiros que só podiam cumprimentar os seus superiores após os seus camaradas brancos o terem feito. Apesar de, na América portuguesa, em 1684, ter sido abolida a barreira da cor nas promoções militares, as diferenças de tratamento permaneceram.

Na costa oriental africana, a interferência da cultura portuguesa no diálogo intercultural não foi uniforme. Em regiões a Norte da Ilha de Moçambique,

⁷⁸ Carta do padre António Vieira, S.J., escrita em Cabo Verde, a 25 de Dezembro de 1652.

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

correspondentes à actual Tanzânia e ao Quênia, a influência foi menos evidente que no outro lado da costa, o que se explica pelo elemento suaíli-árabe, ou seja, esta era uma zona onde a interculturalidade entre árabes e as tribos africanas se construiu ao longo de séculos, em nome do comércio entre o interior da costa e o Índico. A ancestral rivalidade, entre cristãos e muçulmanos, transportada para o contexto do Índico, dificultou as relações de hibridação cultural. No entanto, chegaram-nos notícias de que, nas zonas mais periféricas, as relações entre cristãos e muçulmanos chegavam a ser amigáveis, apesar de não existir uma vontade oficial para o entendimento, sobretudo o clero católico mais zeloso desincentivava as relações com os «infiéis». Fr. João dos Santos, O.P., foi um desses clérigos que, no princípio do século XVII, nas ilhas Quirimbas se esforçava por pôr termo ao hábito de as mulheres cristãs irem, nos dias santos, ao encontro das suas amigas muçulmanas dançar e cantar, «como se fossem todas maometanas» (citado por Boxer, 1977: 48).

Este fenómeno persistia nas regiões mais setentrionais do actual Estado moçambicano. Um édito da Inquisição de Goa de 1771 pôs em evidência uma série de práticas consideradas supersticiosas ou hereges, mas que, na verdade, eram costumes resultantes do encontro de várias culturas. Os cristãos de Moçambique não esqueceram muitos dos hábitos islâmicos e das tribos africanas locais. Os convertidos continuavam a exhibir a vizinhos, amigos e familiares, o lençol manchado de sangue como prova de consumação do casamento e da virgindade da noiva. Quando as raparigas eram pela primeira vez menstruadas realizavam-se rituais festivos, substituindo-se Alá e o Profeta pelo «Santíssimo nome de Jesus». Permaneciam, nos hábitos locais, os ritos relacionados com o nascimento e a saúde das mulheres grávidas, assim como subsistia o costume fúnebre de fazer dormir um escravo e uma escrava no leito do senhor acabado de morrer. O método indígena de justiça sumária substituiu, em larga medida, a justiça praticada pelas autoridades portuguesas. Charles Boxer notou que «estes e outros ritos semelhantes

não se limitavam aos recém-convertidos negros e hindus, mas eram também praticados por brancos e mulatos» (Boxer, 1977: 49-50).

Na costa oriental africana, o processo intercultural mais interessante resultante da Expansão Portuguesa na Época Moderna verificou-se ao longo do vale do Zambeze e na região de Sofala, onde se estabeleceram os senhores dos prazos, fruto da proliferação de «lançados» que interagiram com o sistema tribal banto. Estes senhores ocuparam os lugares dos chefes tribais, através da deposição dos mesmos ou da integração nas sociedades, através do casamento com as filhas da elite. A Coroa portuguesa absorveu este processo de aculturação marginal, retirando benefícios económicos da ascendência portuguesa dos senhores dos *prazos*, cobrando-lhes impostos. A Coroa impôs a sucessão dos prazos por via de mulheres brancas, mas a sua intenção de domínio étnico não resultou devido à escassez de homens brancos, proliferando os casamentos com mulatos ou euro-asiáticos, provenientes da Índia portuguesa. Na região dos prazos da Zambézia, nasceu uma comunidade profundamente mestiça, fruto do encontro de culturas já por si muito híbridas, salientando-se, neste contexto, o papel dos luso-indianos que, ao se aprofundarem no vale do Zambeze, reforçaram este ambiente de interculturalidade. Os *muzungu*, nome por que ficaram conhecidos estes mestiços, afastaram-se muitíssimo da cultura portuguesa, mas assumiam-se como seus descendentes, evidenciando essa ligação remota através dos nomes e de uma religião que acreditavam cristã.

Apesar de erroneamente se atribuir às Expansões Europeias e, em particular, à Portuguesa, a autoria da escravatura⁷⁹, é certo que este fenómeno tomou novas proporções quando integrada na economia do mundo. Como vimos, a escravatura foi mãe de muitas das sociedades interculturais do presente. No entanto, as comunidades africanas trazidas para Portugal, a partir do século XV, também deixaram marcas na cultura portuguesa.

⁷⁹ Para uma revisão deste tema, ver Pétré-Grenouilleau (1997); Thomas (1997).

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

Os escravos africanos foram sobretudo empregados nos trabalhos servis das cidades, especialmente em Lisboa, onde proliferavam em grande número. Viviam no meio doméstico, desempenhando funções ligadas à casa e acabavam, muitas vezes, por estarem bem integrados no seio da família. A influência da cultura africana, no quotidiano português, está ainda por determinar e, possivelmente, devido ao alto grau de hibridação esse contributo já não é identificável. Igualmente diluída, encontra-se a sua presença no mundo rural, onde os escravos viveram em menor número que nas cidades⁸⁰; no entanto, sabe-se que, em momentos de escassez de mão-de-obra, a sua força de trabalho foi empregada nas lavouras.

Apesar das dificuldades, iremos descrever alguns vestígios das relações dos escravos com a sociedade portuguesa e dos seus contributos para a identidade do presente.

O estatuto social e a economia dos escravos eram tão semelhantes aos dos homens livres e pobres de Lisboa que o convívio entre estes dois grupos foi necessariamente muito próximo⁸¹. Longe de qualquer preconceito de cor, os trabalhadores da Ribeira, brancos livres e escravos negros, tinham o hábito de se sentarem todos juntos à mesma mesa para comerem. Este convívio fraterno, nascido de um ofício exercido em condições de igualdade, está documentado, desde o século XVI, tendo perdurado até ao século XIX (Tinhorão, 1988: 118).

⁸⁰ Não se sabe qual seria a percentagem de escravos no cômputo total das cidades portuguesas, na Época Moderna, mas, para o caso do Algarve, mais precisamente no século XVI, Joaquim Magalhães calculou que a população escrava rondaria os 10% (Magalhães, 1970). No século XVII, haveria no Alentejo quatro a cinco mil negros escravos e livres (Correia, 1930).

⁸¹ «Em termos globais, era amistoso o relacionamento entre os brancos de condição pobre e os negros igualmente pobres. Idênticas oportunidades de emprego e idênticas esperanças cerceadas na ascensão social originavam nos criados e jornaleiros brancos e negros um sentimento de camaradagem» (Saunders, 1994: 198).

Os escravos de Lisboa cedo procuraram formas de diálogo com a sociedade. Apesar de muito limitados, conseguiram estabelecer uma confraria, que, sob a capa da religião, funcionou como espaço de protecção dos seus poucos direitos. A Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Lisboa terá sido fundada nos anos vinte do século XVI. Desde então, assumiu o seu papel assistencial aos homens negros livres e escravos, concentrando-se, sobretudo, na angariação de dinheiro para comprar a carta de alforria dos companheiros não forros, mesmo quando os seus donos não tinham vontade de os vender. Devemos notar que esta Irmandade, promovida pelos Dominicanos, era a mais aberta e popular, aceitando membros de várias origens sociais (Lahon, 1999a: 129).

A confraria ganhou congéneres em outras cidades do país⁸², mas a localizada na Igreja de S. Domingos de Lisboa era de todas a mais eficaz, agregando ao seu redor um número considerável de negros. De facto, esta igreja funcionava como um forte elemento de atracção, «para além do altar da Virgem, com o seu rosário, também a grande imagem de S. Jorge, a lembrar, com a sua armadura e espada, o poderoso orixá Ogum, e ainda – e este pormenor deve ter sido definitivo no estabelecimento da simpatia dos Africanos pelo templo dos Dominicanos – o retábulo existente na Capela dos Reis Magos, mandado pintar por D. Dinis, e no qual aparecia, em pé de igualdade com Belchior e Gaspar, na contemplação do Menino Jesus sobre as palhas, o negro Baltasar» (Tinhorão, 1988: 128-129).

Outro sinal que nos elucida sobre a vivência religiosa dos escravos em Portugal prende-se com a existência do culto a vários santos negros. Era o caso de Santo António de Noto, um escravo que nasceu ou no seio de uma família muçulmana da Cirenaica, ou na Guiné; ou São Benedito de Palermo, um

⁸² Como Évora, Alcácer do Sal, Setúbal, Estremoz, Elvas, Vila Viçosa, Grândola, Montemor-o-Novo, Aljezur, Tavira, Lagos, Faro e Portimão. A norte do Tejo, em Santarém, Leiria, Porto e Braga. Nesta última cidade, é ainda possível admirar na Sé Catedral uma capela em estilo barroco dedicada à Senhora do Rosário dos Pretos (Lahon, 1999b: 140-141).

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

siciliano da ordem de S. Francisco, escolhido para superior do convento de Palermo, em 1578. Santa Ifigénia também ganhara uma grande popularidade entre os negros. Esta princesa Núbia teria sido convertida ao Cristianismo pelo Apóstolo S. Mateus.

A existência de santos negros, no panteão cristão, alguns dos quais canonizados nos séculos XVI e XVII (Lahon e Neto, 1999: 136-139), demonstra como, por vezes, os negros conseguiram no seio da sociedade europeia ultrapassar a barreira da cor. Mas este fenómeno não ocorreu apenas no campo religioso, sabe-se, por exemplo, que o mulato Afonso Álvares foi poeta e mestre de Letras, em Lisboa, tendo sido contemporâneo de Gil Vicente foi também autor de autos, sobretudo de natureza hagiográfica. A sua carreira literária ficou muito marcada por uma polémica que manteve com o célebre poeta António Ribeiro Chiado que originou escritos satíricos os quais, no presente, podem ser consultados na Biblioteca de Évora (Pais, 1999: 219-221).

A religião foi um espaço privilegiado para a integração do negro na sociedade portuguesa, para lá de ter sido, como vimos, palco de sincretismo, onde os deuses africanos tomaram a forma de santos. Era na qualidade de cristãos que os escravos negros ganhavam alguns direitos: o direito de receberem os sacramentos, de irem à missa, de participarem nas festividades. Nestes acontecimentos podiam trazer à luz do dia algumas das suas tradições. Em 1633, um frade capuchinho descreveu um destes acontecimentos, notando que os negros vestiam ao modo da sua terra, nus da cintura para cima, adornados de panos de muitas cores, andavam e bailavam pelas ruas, «alguns ao jeito de África, ao som de castanholas, violas e tambores, flautas e instrumentos africanos. Certos homens levavam arcos e flechas, as mulheres cestos à cabeça que lhes fora ofertado pelos amos» (Saunders, 1994: 204).

A comunidade de escravos negros proveniente de diversas regiões de África adoptou forçosamente o Português como língua. No entanto, esta apropriação fez-se de forma dinâmica e criativa, formando aquilo que, desde cedo,

ficou conhecido como *guinéu*, *língua de Guiné*, *língua de negro*, ou *língua de preto*. Se esta forma de expressão existiu preferencialmente na oralidade, ela foi fixada pela escrita de Henrique da Mota e Gil Vicente, no princípio do século XVI. Mais tarde, no século XVIII, surgiu impressa em lunários ou almanaques humorísticos que teriam como público-alvo as comunidades negras do campo. O que demonstra, por um lado, o peso relativo deste grupo e, por outro, a importância da subcultura dos escravos negros (Tinhorão, 1988: 201-217).

Os escravos funcionavam, também, como excelentes interlocutores, adoptando as modas vindas do outro lado do Atlântico. Do Brasil sopravam cantares e danças que os escravos em Lisboa davam a conhecer ao resto da população. É o caso da dança denominada *fofa* que teve tal difusão entre a população que um espião francês apontou-a como dança nacional (Idem: 329-330).

Para lá dos aspectos interculturais, a presença de comunidades de escravos deixou «marcas biológicas» no País. É conhecido o caso de São Romão do Sado, onde Leite de Vasconcelos encontrou uma comunidade portuguesa com fortes traços negróides, o que atesta a «diluição do sangue e dos caracteres genéticos da raça negra, entre as famílias portuguesas da área do Sado, que pode ter-se reproduzido de forma semelhante em muitas outras regiões, onde grupos negros entraram na composição das sociedades locais (Idem, 374-376). De facto, o etnólogo identificou uma outra comunidade em Alter do Chão, no Alentejo, claramente mestiça, alertando os antropólogos para a riqueza do fenómeno, assim como para a urgência do seu estudo.

Estes exemplos permitem-nos afirmar que as culturas contactadas pelos Portugueses, no decorrer do processo expansionista, deixaram fortes marcas na cultura lusa. Entre elas, destacam-se as originadas pela presença de escravos africanos em Portugal, o que demonstra que a interculturalidade nasceu, por

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

vezes, em campo adverso e em condições de forte desequilíbrio de poder, o que não impediu a parte mais fraca de «aculturar» os seus senhores.

A sociedade colonial brasileira foi, desde o início, profundamente intercultural, através da interação de três culturas com raízes diferentes: a ameríndia, a europeia e a africana. Os contactos entre os vários povos originaram uma série de novos tipos humanos que exigiram, na época, a construção de uma nova nomenclatura, a saber: «mamelucos», os nascidos de mãe índia e pai branco; «mestiços», os frutos da união sexual de negros e brancos e, às vezes, os indivíduos resultantes da união de ameríndios com brancos; por último, a expressão «caboclo» era aplicada a indivíduos resultantes do cruzamento entre brancos e Índios, a ameríndios aculturados ou a qualquer pessoa de classe baixa que não fosse branca. Este cruzamento biológico originou «intercâmbios linguísticos, religiosos, técnicos, botânicos e zoológicos [que] geraram uma cultura portadora de uma profunda originalidade» (Couto, 1995: 336).

Em virtude de os colonos europeus serem, no Brasil, em maior número do que nas restantes áreas da Expansão Portuguesa, os mulatos tiveram dificuldade em ocupar cargos na Administração, no Exército e na Igreja. Só a partir do século XVIII é que estas instituições se começaram a abrir aos mestiços. No entanto, o Exército chegou a ser composto por uma maioria de Índios. Outro dado curioso prende-se com a elevada parcela de sangue ameríndio, entre os paulistas que penetraram no interior do sertão, em busca de índios e ouro, capturando os seus «meios-irmãos».

Sobre esta realidade, Domingos Jorge Velho, um dos mais célebres caçadores de Índios, numa carta ao rei, datada de 1694, «deu o exemplo do seu próprio regimento que, nessa altura, era composto por mais de 800 ameríndios e 150 brancos – e a grande maioria dos chamados «brancos», provavelmente, tinha grande percentagem de sangue ameríndio» (Boxer, 1977: 96). Durante muito tempo, estes paulistas falavam entre si o tupi em detrimento

do Português, o que demonstra como a cultura indígena estava profundamente impregnada entre os colonos.

Os Índios, apesar da sua pouca resistência ao cativeiro, foram frequentemente escravizados, mas, devido à sua fraca constituição física, em relação ao escravo africano, eram sobretudo utilizados nos serviços domésticos que incluíam a educação das crianças brancas. A elite colonial brasileira foi criada por «mães índias» e por «mães negras» o que deixou, irremediavelmente, marcas, pelo menos no seu imaginário, pois as canções de embalar, as histórias contadas ou os simples hábitos quotidianos estariam marcados pela raiz cultural dessas amas.

A mulher índia foi um dos elementos mais activos no processo interétnico, uma vez que «ela constituiu, através da gradual e crescente ligação com o europeu, um instrumento para a desorganização social e consequente transferência da propriedade dos meios de produção das sociedades nativas para a emergente sociedade colonial» (Couto, 1995: 326). Em termos culturais, as ligações às mulheres índias proporcionaram uma aculturação informal que marcou os hábitos de alimentação, a sociabilização, o mobiliário domésticos e a educação dos mestiços que, por influência paterna, se identificavam como Portugueses.

O consumo de tabaco foi uma das práticas indígenas que mais rapidamente se disseminou entre os colonos e que extravasou fronteiras, espalhando-se pelas várias culturas com que os Portugueses contactaram, como vimos atrás. No Reino, o uso do tabaco assim como a propaganda às suas propriedades medicinais, terá sido feito por um companheiro de Martim Afonso de Sousa, fundador da capitania de São Vicente, Luís de Góis. O tabaco chegou ao conhecimento dos Franceses, através do embaixador gaulês Nicot, sendo, nos primeiros tempos, apelidado de «erva da rainha», por ser utilizado por Catarina de Médicis. Mais tarde, em homenagem ao diplomata, adoptou-se o nome de «nicotina».

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

Vasco Fernandes Coutinho, primeiro capitão-donatário do Espírito Santo, foi um dos primeiros viciados no fumo, o que lhe valeu, aliás, conflitos com a Igreja, pois, desde cedo, o seu consumo foi contestado por vários sectores da sociedade europeia, o que não impediu, todavia, a sua proliferação (Costa, 2004 e Caldeira, 2000).

O incentivo oficial aos casamentos mistos no Brasil aconteceu já nos meados do século XVIII (Boxer, 1977: 98). No entanto, como vimos, as relações livres, entre Portugueses, Africanos e Índios, eram uma realidade, desde os primeiros momentos da presença portuguesa. Os reparos a estas práticas, por parte das autoridades eclesiásticas, eram frequentes. O Marquês de Pombal, provavelmente influenciado pelas teorias francesas do «bom selvagem», instigou a promulgação de um decreto real (Abril de 1755) onde se declarava que os Portugueses de qualquer sexo, que se casassem com Índios brasileiros, não perderiam o seu estatuto social, pelo contrário, aumentavam a probabilidade de promoção nas carreiras oficiais.

É preciso notar que a sociedade intercultural brasileira nasceu quer de uma hibridação espontânea, quer de uma aculturação mais reflectida (ainda que experimentalista), proveniente do trabalho missionário, no qual se destacaram os Jesuítas. A conversão do Índio passava necessariamente não só pela aceitação da mensagem de Cristo, mas também pela rejeição do modelo de organização social e cultural, renegando práticas como a antropofagia, a poligamia e a autoridade dos feiticeiros (*pajés*). Os missionários confrontaram-se com uma tarefa profundamente difícil, à qual acrescia as dificuldades próprias de uma sociedade europeia que se tentava implantar a milhares de quilómetros do seu pólo gerador. Os membros da Companhia, bem como os das demais ordens que os seguiram, viram-se a braços com a dupla tarefa de evangelizar os Índios e vigiar as práticas dos colonos que, regra geral, interiorizavam a ideia de que «a sul do Equador não havia pecado».

Os Jesuítas alimentavam a esperança de edificarem uma cristandade mais pura no novo mundo, como tal, eram particularmente exigentes com a con-

duta moral dos colonos e tentaram mesmo que as suas más práticas não contaminassem os neófitos indígenas. Desta forma, criaram os aldeamentos onde sujeitavam os Índios a uma nova organização social, protegendo-os, simultaneamente, das investidas dos caçadores de escravos europeus.

Os Jesuítas praticaram no Brasil, como noutros pontos do Globo, nomeadamente no Japão, onde foi especialmente profícuo, o processo de acomodação cultural que consistia essencialmente na adaptação do ensino do Evangelho às culturas locais. Este método missionário opunha-se ao denominado sistema de «tábua rasa», praticado maioritariamente pelas Ordens Mendicantes, que atendiam pouco às especificidades dos povos que tentavam aculturar, mantendo sempre uma perspectiva europocêntrica. Ao contrário, os Jesuítas esforçaram-se por aprender as línguas nativas, criaram dicionários e gramáticas, escreveram e encenaram peças de teatro e, no caso específico do Brasil, investiram no ensino da música e do canto litúrgico, que muito cativava os Índios. Este método evangelizador, embora hoje possa parecer que fazia poucas concessões, exigia uma grande abertura à alteridade, ao mesmo tempo que se conhecia a língua, os mitos, as crenças e a estrutura social do «outro», eram incorporados no Cristianismo alguns elementos da vivência local⁸³.

Este tipo de abordagem exigia estratégias diferentes, de acordo com as características de cada civilização que se desejava evangelizar. Assim, no caso da China, os Jesuítas tiveram muita dificuldade em penetrar no interior do império e, ao perceberem a complexidade inerente à cultura e à sociedade chinesas, assumiram que o processo de cristianização dos Chineses seria longo. A evangelização exigia, em primeiro lugar, conseguir tornar a civilização europeia credível aos olhos dos mandarins e ainda lograr a adaptação, na medida do possível, às práticas protocolares típicas da sociedade sínica e

⁸³ Para a acção dos Jesuítas no Império Português, ver Alden (1996).

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

à própria estrutura filosófica marcada pelo Confucionismo que dominava a classe dos letrados, o grupo social dominante⁸⁴.

Desta forma, os religiosos da Companhia dedicaram-se ao estudo da língua, à observação do quotidiano dos Chineses, aprenderam a não revelar as emoções, exercitando a contenção de palavras e gestos, como já havia sido feito no Japão. Mas, no Celeste Império, este trabalho permitiu, depois, aos filhos de Santo Inácio, traçarem uma estratégia de aproximação às autoridades, que passou pela adopção do vestuário rico dos mandarins, tentando a aproximação a estas figuras para ganharem a confiança das hierarquias políticas. Também jogaram com a extrema curiosidade dos Chineses, exibindo o saber europeu nas áreas técnicas, na Matemática e na Astronomia. No contexto da cristianização da China, a aculturação fez-se sentir de modo equilibrado, entre evangelizadores e evangelizados, promovendo um profundo encontro de culturas, mais do que uma sociedade mesclada ou intercultural.

O mesmo respeito pela cultura local é observável na missão jesuítica no interior da Índia meridional, onde se adoptou o estilo de vida dos brâmanes, com o duplo intuito de cativar este grupo social, assim como ganhar o respeito e a confiança do resto da população que via nestes indivíduos os mediadores naturais do divino. Em Madurai, o jesuíta italiano Roberto de Nobili assimilou os costumes dos brâmanes, o que lhe valeu duras críticas por parte da maioria dos seus pares, mas obtendo um considerável sucesso missionário⁸⁵.

A acomodação tomou formas mais profundas, tentando-se encontrar pontos de confluência entre o Cristianismo e o Hinduísmo. Para tal, traduziram-se

⁸⁴ Para os primórdios da missionação na China é fundamental o estudo de Spence (1986).

⁸⁵ Como introdução à problemática da evangelização na Índia e da aplicação aí de um modelo e acomodação cultural, veja-se Nevett (1986).

os *Puranas*⁸⁶. O jesuíta inglês, Thomas Stevens, por sua vez, escreveu, em marati romanizado, um *Purana* cristão (1616), que foi publicado em Rachol. Em 1634, o jesuíta francês Estêvão da Cruz seguiu-lhe o exemplo, tendo redigido um *Purana*, em marati-concani, narrando a vida de S. Pedro. A religião, os costumes e as tradições do Malabar, por seu lado, surgem claramente sumariados na obra de Sebastião Gonçalves. Compilada em 1615, funcionava como um verdadeiro manual para todos aqueles que se dedicassem à evangelização daquela zona costeira da Índia.

Contudo, será o jesuíta italiano, padre Jacobo Fenício, o autor da obra que melhor procurou compreender as doutrinas e os mitos da Índia. O texto, intitulado *Livro da Seita dos Índios Orientais*, que deve datar de 1608, pretendia preparar os missionários nas disputas com os brâmanes, através de um exercício de compreensão desta religião, ao contrário da postura tradicional de confronto. Manuel de Faria e Sousa, autor da *Ásia Portuguesa*, onde dedicou vinte capítulos às religiões orientais, usou a imagem de Jacobo Fenício sobre o Hinduísmo, para afirmar que esta religião estava mais próxima do Cristianismo do que tradicionalmente se considerava, demonstrando uma abertura religiosa surpreendente no contexto da Contra-Reforma⁸⁷.

O processo de acomodação cultural deixou, por isso, marcas no Cristianismo vivido pelos povos da Ásia. Aí, a estratégia da Companhia de Jesus passou, segundo Luís Filipe Thomaz, por uma «evangelização descendente», que pressupunha a conversão dos grupos sociais mais influentes, prevendo-se a adesão dos súbditos à religião dos suseranos. Para alcançarem os seus objectivos, os Jesuítas puseram em prática todo o seu saber humanista e a sua vocação pedagógica. A aposta na educação dos neófitos e das crianças

⁸⁶ Textos religiosos de conteúdo épico e religioso, consagrados ao culto de algumas divindades hindus, como Xiva ou Vixnu, que têm como principal objectivo a divulgação dos princípios védicos entre os iletrados.

⁸⁷ Sobre este assunto, veja-se Thomaz (1999).

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

foi muito fértil, pois possibilitou que as matrizes culturais dos convertidos se fundissem com os valores europeus essenciais à prática do Cristianismo, inaugurando-se uma espiritualidade híbrida e original.

A tolerância que alguns padres jesuítas manifestaram em relação à incorporação dos ritos malabares e chineses na vida cristã local gerou uma forte polémica dentro da Igreja, que ficou conhecida pela «questão do ritos». Apesar de os «ritos chineses» terem sido formalmente condenados pelo Papa, em 1742, e, um pouco mais tarde, em 1744, os «ritos malabares» terem sofrido o mesmo veredicto papal, não quer dizer que a tolerância jesuítica e a hibridez ritual e espiritual não tenham subsistido entre os cristãos indianos e chineses.

A análise do conflito ibero-holandês é particularmente interessante no estudo da Expansão Portuguesa e das suas manifestações interculturais, uma vez que se trata, segundo Charles Boxer, do primeiro conflito mundial⁸⁸, intervindo povos diversos, como Ingleses, Dinamarqueses, Congolese, Persas, Indonésios, Cambojanos, Japoneses, etc.

A resistência lusa aos Holandeses só pode ser compreendida à luz de uma identificação das populações locais (indígenas ou mestiças) com os Portugueses. Essa ligação resultou de um intercâmbio económico, biológico, cultural e religioso que, nalgumas regiões, durava havia mais de um século. Os ataques neerlandeses prolongaram-se entre o fim do século XVI e 1663, embora a paz entre os dois povos só tenha sido definitivamente firmada seis anos mais tarde. Os Holandeses atacaram as mais variadas regiões sob o domínio português, desde as costas ocidental e oriental africanas, passando pelo Brasil, Índia, Ceilão e o Extremo-Oriente. Os Holandeses foram mais bem sucedidos no Oriente, mas, mesmo aí, os Portugueses mantiveram posições importantes, como Diu, a Província do Norte, Goa, Macau e Timor,

⁸⁸ Segundo Charles Boxer, o conflito entre os dois reinos da Península Ibérica e os Neerlandeses foi a verdadeira primeira guerra mundial e não o “holocausto de 1914-1918”. (Boxer, 1972: 115).

além do controlo da costa oriental africana. No Brasil e na África Ocidental, os Portugueses souberam resistir ao domínio efectivo dos Neerlandeses que permaneceram no Nordeste Brasileiro, entre 1630 e 1654, e, em Angola, entre 1641 e 1648. Portugal também conservou os arquipélagos atlânticos, tendo perdido apenas as posições de Arguim e de São Jorge da Mina⁸⁹.

Se olharmos atentamente para o mapa das perdas, face à ofensiva holandesa, notamos que o Império Português perdeu quase só as posições que estavam ligadas unicamente ao comércio marítimo, tendo mantido todas as que dispunham de um *binterland*. Na verdade, o conflito com a Holanda ajudou a definir o novo modelo de Império Português, pois desapareceu então, quase completamente, a lógica de um império assente no domínio de rotas comerciais marítimas, para se afirmar um outro cuja articulação se fazia, inevitavelmente, pelo mar, mas que tinha a sua força e a sua coerência na ocupação de espaços e na exploração económica das respectivas produções.

Em regiões como Timor, Solor e Flores, o domínio lusitano sobreviveu graças a uma eficaz evangelização, por parte dos Dominicanos, mas também devido à sociedade mestiça que aí floresceu. O mesmo sucedeu na costa oriental africana. João Baptista Montaury, um português que conheceu bem a Zambézia, escreveu, por volta dos anos 60 do século XVII, que as populações locais eram tão fiéis aos Portugueses que foi graças a esta lealdade que participaram nas lutas contra os Holandeses, quando estes se tentavam estabelecer em Quelimane.

Em Angola, os Holandeses conseguiram alianças com alguns poderes indígenas, nomeadamente com o rei congolês, fiel ao Papa, D. Garcia II, e com a célebre rainha dos jagas, Nzinga. O domínio neerlandês neste território terminou, em 1648, com o socorro de uma armada luso-brasileira, comandada por Salvador Correia de Sá, que partira do Rio de Janeiro. Esta armada

⁸⁹ Sobre este tema, vejam-se Ames (2000) e Mello (2001).

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

ilustra bem as redes intercontinentais que o Império Português criara, aproximando duas costas atlânticas. Apesar da aliança entre o rei do Congo e os Holandeses, a população parece ter mantido laços com a cultura portuguesa, recusando-se a apreender o neerlandês, continuando a utilizar o português como língua franca, nomeadamente, para comunicar com os novos europeus.

No Nordeste do Brasil, a resistência aos Holandeses partiu da sociedade colonial, profundamente mestiça. A ligação a Lisboa demonstrou alguma fragilidade, com D. João IV a hesitar no envio de uma frota de apoio aos luso-brasileiros, o que sucedeu, em 1645, sem ser assumido oficialmente. As forças portuguesas eram compostas por uma maioria de mulatos, negros e mestiços de todas as espécies. Entre os chefes da revolta contava-se um ameríndio puro, Filipe Camarão, e um chefe negro, Henrique Dias, que, mais tarde, recebeu o hábito da Ordem de Cristo pelos serviços prestados à Coroa portuguesa. Segundo Boxer, «o natural desgosto dos Holandeses por terem perdido o Brasil “neerlandês” foi grandemente acrescido pelo facto de haverem compreendido que tinham sido derrotados por um exército sobretudo de cor» (Boxer, 1972: 121).

Durante a ocupação do Nordeste pela Companhia das Índias Ocidentais, a resistência manifestou-se também aqui pela recusa da população em apreender o neerlandês⁹⁰ ou na sua fidelidade ao catolicismo. «A religião católica, na sua expressão brasileira, dava maior atenção à música, à dança, à festa, ao espectáculo: numa palavra, dirigia-se mais aos sentidos e convinha muito mais aos Portugueses e aos Africanos do que a fria pregação calvinista» (Bennassar e Marin, 2000: 91).

O domínio da língua portuguesa também era verificável no Ceilão. Não obstante a aliança que estabelecera com a Companhia das Índias Orientais, o rei

⁹⁰ Segundo Boxer, apenas duas palavras de influência neerlandesa permaneceram na linguagem popular pernambucana (Boxer, 1972: 132).

de Kandy recusava-se a receber documentação escrita em neerlandês, e insistiu para que a língua para uso diplomático permanecesse o português, que, aliás, escrevia e falava fluentemente. Mesmo em Batávia, a cidade colonial holandesa, onde os Portugueses nunca se estabeleceram, o dialecto crioulo de influência portuguesa, introduzido por escravos e criados provenientes do Golfo de Bengala, era utilizado entre as classes mais baixas e, consequentemente, pelos próprios Holandeses no seio doméstico. A força do português em relação ao neerlandês deve ser compreendida à luz das diferentes opiniões, por parte dos Holandeses, quanto ao uso da sua língua pelas populações locais. Havia aqueles que consideravam que o neerlandês só deveria ser utilizado pelos colonizadores, ideia que ia ao encontro da crença calvinista dos «eleitos de Deus» (Andaya, 1995: 132).

No Brasil, os Portugueses já tinham lidado com a interferência de outra potência europeia. Nicolas Villegagnon escolheu, em 1555, a baía de Guanabara para instalar a «França Antártica», que aí subsistiu até 1560. A fixação dos Franceses, nesta região, beneficiara da aliança com os índios Tamoios, com quem estabeleceram relações comerciais, mas também laços familiares ou de concubinação. Porém, a partir de 1556, Villegagnon proibiu, sob pena de morte, que os seus homens mantivessem relações com mulheres índias, seguindo uma moral calvinista muito rígida e exigente. As indecisões religiosas de Villegagnon, que, de luterano passou a calvinista, e que, mais tarde, regressou ao Catolicismo, foi um dos factores de discórdia na colónia francesa no Brasil, à qual se juntava uma moral europeia hostil à cultura ameríndia que não promovia a mestiçagem. Perante estas fragilidades, os Portugueses reconquistaram o domínio da zona, expulsando os Franceses e fundando, em 1565, a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, com o apoio de tribos índias inimigas dos Tamoios e com cujas mulheres os Portugueses se cruzavam regularmente.

Parte das vitórias lusas contra as potências europeias, que tentaram conquistar o seu espaço no superdimensionado Império Lusíada, deveram-se à ca-

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

pacidade de os Portugueses criarem uma colonização de raízes profundas, baseada nos casamentos interétnicos. Mesmo em regiões onde não houve uma fixação oficial, os Portugueses criaram famílias, comerciaram, impuseram o português como língua franca e evangelizaram. Deste modo, quando outras nações europeias procuraram o seu próprio espaço no processo expansionista tiveram de lidar com uma forte presença da cultura portuguesa e com os inúmeros processos de mestiçagem que esta desenvolvera.

Tal como sucedeu nas duas margens do Atlântico, em que o Catolicismo se aproximou mais da espiritualidade animista de Americanos e de Africanos do que o Protestantismo, também na Índia a Igreja Romana conseguiu sensibilizar mais indivíduos que as igrejas reformadas, na Época Moderna, ou seja, antes da ocupação britânica. Numa das zonas onde os Portugueses foram desalojados pelos Holandeses – o Kerala – o que tem hoje visibilidade é precisamente a Igreja Católica, com uma comunidade numerosa. O Catolicismo também resistiu significativamente ao domínio holandês na ilha de Ceilão. Num caso e noutro, a plasticidade do culto católico e os casamentos mistos, praticados pelos Portugueses, foram elementos proporcionadores da emergência de grupos sociais marcadamente interculturais que sobreviveram até aos nossos dias.

A chegada dos novos poderes europeus aos espaços da Expansão Portuguesa causou alguns distúrbios entre as comunidades de Portugueses mestiços que floresceram nalguns pontos do Império. Foi o caso de Malaca que, conquistada por Afonso de Albuquerque em 1511, caiu às mãos de uma coligação de forças da VOC, a Companhia das Índias Orientais, e do sultanato do Achém, em 1641. A comunidade luso-descendente, filha de portugueses e de mães nativas, javanesas, indianas ou cingalesas, unida pelo culto católico e falante de Português, foi forçada a fugir. Porém, ao longo do século XVIII, as autoridades permitiram que se voltasse a estabelecer nalguns bairros, em Malaca, com os seus haveres, falando o crioulo português, praticando o Catolicismo, usando os nomes retirados de lendários capitães: Sequei-

ra, Teixeira, Alves, Nunes, Mendonça, etc.⁹¹. Estudos recentes apontam para que, ainda hoje, haja 2500 a 3000 falantes de crioulo em Malaca, para lá do crioulo de influência malaio-portuguesa e malaio-holandesa, falado em Singapura e Java (Medeiros, 1992: 22).

A diferença da comunidade do Bairro Português ainda impressiona na Malásia multicultural do presente, mas não era o único caso. Segundo Leonard Andaya, pelo arquipélago malaio-indonésio, durante os séculos XVII e XVIII, era possível encontrar várias «tribos portuguesas». Tratava-se de comunidades aculturadas que, para lá de falarem um crioulo de base portuguesa, praticavam um cristianismo híbrido, com as crenças locais, usavam um vestuário europeu adaptado às condições climáticas, eram conhecidos por usarem chapéu e vestirem cores escuras. Alguns destes indivíduos tinham uma percentagem mínima, ou mesmo nula, de sangue português, mas eram identificados como tal, através das suas práticas culturais. A componente *Mardjker* das tribos era composta por antigos escravos oriundos de diversas regiões, como o Sul da Índia, Ceilão, Bengala e Arakan. O seu prestígio provinha da sua qualidade de mediadores, entre o arquipélago malaio-indonésio e as regiões de onde eram oriundos. Como intermediários, os membros das «tribos portuguesas» mantiveram um considerável prestígio social, económico e militar no arquipélago; alguns constituíram mesmo milícias separadas nas intervenções militares holandesas (Andaya, 1995: 135).

No contexto da Ásia do Sueste, só em Timor os Portugueses conseguiram resistir aos ataques dos Holandeses. Esta resistência explica-se através das alianças estabelecidas entre os mestiços, de sangue asiático e europeu, com os chefes nativos. A presença portuguesa remonta provavelmente a 1514, data em que a ilha terá sido visitada pela primeira vez. A boa qualidade do sândalo proporcionou o estabelecimento português no território e a criação

⁹¹ Sobre o «Bairro Português de Malaca», veja-se o artigo de Guimarães e Ferreira (1993).

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

de duas importantes rotas comerciais que ligavam a ilha a Malaca e à China, o maior consumidor do produto, na região.

O processo de aculturação ganhou contornos mais definidos com a chegada do dominicano Fr. António Taveira que, em 1556, converteu um número significativo de nativos. Só em 1561 se estabeleceu oficialmente uma missão evangélica, com a instalação de quatro dominicanos na ilha de Solor, que a partir daí desenvolveram um intenso trabalho missionário nas ilhas vizinhas. Em Timor, estes missionários dedicaram-se à conversão dos régulos que, ao adoptarem o Cristianismo, simultaneamente, se colocavam sob a suserania portuguesa. Segundo Charles Boxer, a acção dos Dominicanos foi decisiva na defesa de Timor contra os Holandeses, uma vez que a resistência fora por eles incentivada e organizada (Boxer, 1972: 119).

O processo de evangelização em Timor fora facilitado por se praticar aí o animismo com uma espécie de «consciência» monoteísta. Na ilha não havia traços nem do Hinduísmo, nem do Islamismo, o que facilitou a penetração do Evangelho. O Catolicismo funcionou com uma marca importante da identidade timorense, uma vez que distinguia a ilha quer do Islamismo, predominante na região, quer do Calvinismo dos Holandeses «invasores». A influência da cultura portuguesa fez-se sentir com maior incidência nos aspectos espirituais, como a religião, a língua e a arte. O Estado português nunca foi visto como opressor, sobretudo quando este se tornou árbitro do poder económico, fortemente concentrado na comunidade chinesa. Por outro lado, o funcionalismo público era dominado pelos timorenses ou por metropolitanos que se integraram, através do casamento, nas redes familiares locais⁹².

Quando Timor foi ocupado pela Indonésia, em 1975, a identificação com Portugal foi fundamental para que os timorenses continuassem distintos dos

⁹² Para a análise do caso timorense seguimos o capítulo «Relance da História de Timor», em Thomaz (1998: 591-612).

seus ocupantes. Neste sentido, a religião desempenhou um papel fundamental. A «língua oficial» da resistência permaneceu o português, a correspondência entre os guerrilheiros era redigida nesta língua, não obstante as deficiências próprias de um povo que falava predominantemente o *tétum*⁹³. Com a conquista da independência, o Português tornou-se a língua oficial, uma opção que vai, claramente, ao encontro da manutenção da «identidade lusófona». O caso de Timor permite-nos afirmar que a primeira nação do século XXI nasceu da interculturalidade, geradora de uma nova identidade, capaz de sobreviver num meio adverso, constituindo um enclave entre a Indonésia muçulmana e a Austrália, uma das grandes nações anglo-saxónicas.

Macau é ponto essencial num estudo sobre a interculturalidade, porque mais do que uma síntese, Macau foi, como nos diz Luís Filipe Barreto, uma fronteira cultural, ponto de encontro de comércio, mas também de hábitos, costumes, línguas e saberes. «Macau é, nos séculos XVI e XVII, a cidade-portuária do encontro entre os extremos ocidental e oriental do mundo, sendo, ao mesmo tempo, a fronteira, por excelência, entre a China e a Europa, mesmo, de certo modo, a fronteira recuada entre a Europa e o Japão» (Barreto, 1999: 69). Esta capacidade de troca nascera do comércio, pois nela confluíam produtos oriundos da Europa, da América (pela via de Manila), da Índia, do Sião, de Timor e de Malaca. Particularmente importante, no seu primeiro século de existência, foi a ligação entre Macau e o Japão, trocando-se os apreciados produtos chineses, sobretudo a seda, pela apetecida prata japonesa. Aproveitando o corte de relações entre os dois impérios extremo-orientais, os Portugueses de Macau dominaram este importante comércio.

O crescimento de Macau fez-se através de várias populações. Para lá dos Portugueses, a cidade atraía um grande número de Chineses, entre marinheiros, artífices e comerciantes, mas também Japoneses, Filipinos e Coreanos,

⁹³ Veja-se a entrevista dada por José Mattoso ao *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, (Ano XXV/N.º 919), de 21 de Dezembro de 2005 a 3 de Janeiro de 2006, intitulada “A força dos fracos”, pp. 6-9.

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

gentes do Sião, Ceilão e Malaca. Os «reinóis», à falta de europeias, casavam-se com estas mulheres de múltiplas origens, criando-se uma comunidade de mestiços que vivia a cultura e a língua maternas, mas que se unia em torno da identidade paterna, ou seja, em torno do elemento luso. Com a proibição do Cristianismo, no Japão, e, mais tarde, com a expulsão dos Portugueses do território, Macau recebeu algumas centenas de luso-nipónicos e de cristãos japoneses. A grande riqueza populacional de Macau residia no facto de esta reflectir a sua qualidade de «fronteira», onde coexistiam elementos asiáticos distintos, do Japão à China, com europeus e, até mesmo, africanos.

Macau proporcionou pequenas sínteses que alteraram os hábitos chineses e japoneses. Através deste porto, estas regiões integraram, nas suas dietas alimentares e hábitos de consumo, produtos como o amendoim, a batata-doce, o milho e o tabaco. A troca também se fez ao nível tecnológico. Japoneses e Chineses tinham especial curiosidade pela artilharia naval, o relógio mecânico e a espingarda. Na China Ming foi particularmente importante a adopção dos canhões de fundição moderna, fabricados em Macau e manuseados por artilheiros residentes na cidade. Esta produção é um exemplo do encontro de dois mundos, pois os Chineses forneciam a matéria-prima e os fundidores, enquanto que os Portugueses ou os luso-descendentes contribuíam com a mão-de-obra especializada dos artilheiros.

Macau foi, assim, o ponto de encontro dos saberes ocidental e oriental. Foi através desta cidade e, em particular, através dos Jesuítas, que a China e o Japão entraram em contacto com os livros europeus que tratavam das mais variadas matérias, como a náutica, a astronomia e a cartografia. Através destes últimos livros, as civilizações extremo-orientais contactaram com algumas das mais recentes novidades geográficas.

Nesta categoria de troca cultural é possível registar o Colégio de Macau. Em fins de 1565, enquanto esperavam pela autorização para entrarem no interior do Império Chinês, os irmãos da Companhia de Jesus decidiram cons-

truir uma Casa para albergarem os futuros Jesuítas em missão no Extremo-Oriente, assim como para darem apoio à comunidade cristã local. Cedo, esta casa foi convertida numa «escola de ler, de escrever e de aritmética». Em 1593, Alessandro Valignano, o visitador da Companhia para a Ásia, promoveu a fundação de um colégio com estudos superiores, que se tornou na primeira universidade europeia no Extremo-Oriente. Para lá de dispor de uma farmácia (botica), o Colégio de Macau tinha uma tipografia de caracteres móveis, aí instalada depois da expulsão dos clérigos do Império nipónico, que servia as missões da China e do Japão, assim como uma biblioteca com mais de cinco mil livros. Em paralelo com os livros europeus, os Jesuítas reuniram uma biblioteca chinesa, onde era possível encontrar obras sobre história, cartografia, ética e religião.

Macau era, por influência dos Jesuítas, a guarda avançada do Cristianismo no Extremo-Oriente e, consequentemente, da cultura e da língua portuguesas. No entanto, no Colégio de Macau, também a Europa aprendeu a China e o Japão, pois os Jesuítas incrementaram o estudo da língua chinesa e japonesa, apetrechando os futuros missionários dos conhecimentos necessários à evangelização destes povos. «Deste modo, o Colégio de Macau, localizado num ponto de confluência de culturas, foi criado para ser um centro formador tradicional, mas foi simultaneamente concebido como uma instituição capaz de “orientalizar” os Ocidentais e de “ocidentalizar” os Orientais.» (Costa, 1999a: 24).

Deste processo, resultou a qualidade de Macau como «sociedade plurilinguística», onde se falavam e aprendiam várias línguas. Para lá dos convencionais idiomas, criou-se um «crioulo-língua franca» a partir do Português, de que se fazia uso no comércio e na diplomacia; curiosa era a «existência de intérpretes coreanos e chineses, ao serviço dos Holandeses, que sabem Português e Espanhol, a partir dos seus contactos e estadias em Macau e Manila» (Barreto, 1999: 74).

Macau, apesar de plurilinguística, de albergar várias comunidades, provenientes das mais distintas localidades da Ásia, de nela confluir o saber ociden-

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

tal e oriental, tanto ao nível científico, como tecnológico, nunca foi verdadeiramente um ponto intercultural, ainda que tenha produzido pequenas sínteses que alteraram os hábitos dos Chineses. A comunidade luso-descendente, composta, pelo lado materno, das mais variadas culturas, esteve sempre bem localizada e vigiada pelo poder hegemónico da China. A comunidade mestiça de Macau, verdadeira síntese de várias influências, falante de Português e cristã, vivia à sombra das autoridades sínicas. O território de Macau sempre foi bilingue, ganhando o Chinês um poder crescente, ao contrário do Português que, com o decorrer do tempo, se tornou exclusivamente um idioma administrativo. A China, fechada aos estrangeiros, estava bem preparada para o encontro de culturas, interessou-se em alguns aspectos pelas novidades europeias, mas não se deixou contaminar. Macau foi assim palco desse encontro, foi a fronteira do Ocidente com o Oriente e espaço de multiculturalidade.

4.5 A língua como manifestação de intercultura

A língua é o exemplo mais evidente de como as culturas são necessariamente fruto da troca, uma vez que os idiomas estão constantemente sujeitos à inovação, tanto interior como exterior. A Língua Portuguesa é, possivelmente, o melhor exemplo da forma como a Expansão Portuguesa gerou fenómenos interculturais com dinâmicas tão criativas, capazes de gerarem culturas e identidades próprias. Neste contexto, os numerosos crioulos de base portuguesa retratam bem esta criatividade.

A Língua Portuguesa moderna é, ela própria, fruto do encontro do galaico-português com os dialectos e idiomas das regiões da Reconquista, tendo vindo a fixar-se como língua escrita, ainda no século XII⁹⁴. A partir do século

⁹⁴ Recentemente, descobriu-se um documento de 1175, intitulado *Notícias de Fiadores*, que procura retratar a língua que se falava. Deste modo, este documento destrona o testamento do rei Afonso II (1214), durante muitos anos tido como o escrito mais antigo em língua portuguesa (Castro, 2005: 607).

XV, quando Portugal passou a ter relações mais intensas com o exterior, a língua ganhou elementos novos, provenientes do contacto com realidades extra-europeias e línguas exóticas. Assim, foram incorporadas expressões provenientes da experiência expansionista, como «ir de vento em popa; ir pentear macacos; meter uma lança em África; dormir à sombra da bananeira; andar de tanga; grande nau, grande tormenta; o negócio da China é uma mina»⁹⁵, entre outro vocabulário que usamos quotidianamente. Do Oriente, chegaram-nos vocábulos como anil, bambu, bengala, biombo, bazar, chá, chávena, lacre, leque, mandarim, monção, pagode e palaquim; da América, papaia, canoa, chicote, jacaré, jibóia, tapioca, etc. O caso do Brasil é particularmente interessante no contexto do intercâmbio linguístico, porque conciliou a influência indígena, sobretudo, tupi-guaraní, e a africana. Das línguas indígenas o Português herdou sobretudo vocabulário ligado à toponímia, à fauna e à flora, enquanto, no caso africano, restaram alguns termos ligados às crenças religiosas como Oxalá e Iemanjá, e outros, como batuque, quilombo, samba, senzala, cachimbo que têm, actualmente, maior uso no português do Brasil.

Entre os séculos XVI e XVIII, no litoral de África e da Ásia, era possível encontrar dialectos provenientes da mistura do Português com línguas locais, que produziram *pidgins* e crioulos. Desta forma, existiam línguas dispersas, que não tinham contactado directamente entre si, mas que possuíam inúmeros pontos de confluência. Tudo, porque, nos séculos XV e XVI, surgiu a necessidade de se usar uma linguagem simples, de campo lexical reduzido, para se estabelecerem os primeiros contactos de natureza comercial. O *pidgin* de base portuguesa surgiu no contexto de sociedades multilingues que necessitavam de recorrer a esta forma de expressão para comunicarem entre si.

Os primeiros promotores foram os «lançados», cujo contributo intercultural já foi anteriormente analisado. Na costa ocidental africana, o *pidgin* teve

⁹⁵ Sobre este tema, veja Matos (1991).

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

especial importância na região de Cacheu e da Mina tendo sido utilizado, mais tarde, como língua franca por Holandeses, Franceses e Ingleses. O mesmo se verificou na Ásia, onde era usado pelos Europeus para comunicarem com as populações locais, desde as costas da Índia, passando pelo Ceilão, Malaca, Indonésia e Macau.

Em regiões onde os Portugueses desenvolveram um sistema colonial, o *pidgin* converteu-se em crioulo, complexificando-se e alargando o campo lexical. O crioulo de Cabo Verde é testemunho desta transformação, caracterizando-se pela forte influência da Língua Portuguesa que, não obstante, se misturou com as línguas dos escravos oriundos de várias regiões da costa, que tenderam a perder influência porque não tinham poder comunicativo entre as várias etnias africanas.

O crioulo de Cabo Verde integra-se no crioulo da Alta Guiné, ao qual também pertencem os crioulos falados na Guiné-Bissau, em Casamansa e no Senegal. Outras geografias foram organizadas para «arrumar» os crioulos de base portuguesa, como os do Golfo da Guiné (onde se incorporam o arquipélago de São Tomé e Príncipe e Ano Bom); os crioulos indo-portugueses da Índia (de Diu, Damão, Bombaim, Korlai, Coullão, Cananor, Tellicherry, Cochim, Vaipim, costas do Coromandel e Bengala); os crioulos malaio-portugueses (Malaca, Kuala Lumpur e Singapura); os crioulos falados nalgumas ilhas da Indonésia (como Java, Flores, Ternate, Amboino, Macassar e Timor); e os crioulos sino-portugueses de Macau e de Hong-Kong (Pereira, 2005: 198-199).

Muitos destes crioulos extinguiram-se, sobretudo, na Ásia, onde, depois de vários séculos de resistência, caíram em desuso perante a força das línguas locais ou de origem europeia que ganharam maior projecção que o Português, especialmente o Inglês. Neste processo de descrioulização deve salientar-se que os crioulos resistiram melhor no uso doméstico e nas práticas religiosas. Ao contrário da Ásia, os crioulos africanos ganharam uma nova

projecção. É o caso de Cabo Verde que, desde a sua independência (e apesar de manter o Português como língua oficial), promove o Crioulo como língua nacional.

Em termos linguísticos, tem havido uma valorização na forma como os crioulos foram conceptualizados, sendo hoje ponto assente que o Crioulo é uma língua e não um dialecto, capaz de produzir ideias abstractas e com regras gramaticais próprias (Pereira, 2005: 199). Desta forma, podemos afirmar que os crioulos ainda vigentes dão testemunho da capacidade intercultural da Expansão Portuguesa promotora de novas identidades, onde confinam várias culturas.

O mesmo pode ser aplicado ao Português do Brasil que, apesar de não formar uma língua à parte, possui diferenças lexicais e gramaticais acentuadas. Estas diferenças, que já seriam visíveis no século XVIII em relação ao Português falado pelos reinóis, derivam, entre outros factores, do contributo das línguas indígenas e dos escravos africanos. Por outro lado, há quem defenda que o Português do Brasil conservou as formas da língua setecentistas, razão que o distancia do Português de Portugal.

Mas, não só em regiões onde os Portugueses se demoraram, onde construíram colónias, é perceptível a influência da Língua Portuguesa. Na África do Sul, onde vingou a colonização holandesa, mas por onde passaram os marinheiros lusos, o Português manteve-se como língua franca e deixou algumas marcas no africânder do presente (Boxer, 1972: 133). Por outro lado, são vários os contributos lexicais da Língua Portuguesa em idiomas como o canani, o marata, sinhala, tamil, malaio e outras línguas vernáculas (Russell-Wood, 1998: 293). No caso específico do Japonês, é possível encontrar vocábulos de influência portuguesa, tanto ao nível religioso como em palavras de uso doméstico, nomeadamente tabaco (*tabako*), capa (*kapa*), botão (*botan*), pão (*pan*) ou caramelo (*karamero*), bem como numa série de topónimos do mundo que os Portugueses revelaram em primeira mão aos Japoneses,

IV. O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística

que resistiram à influência recente do Inglês, como Portugal (*porutugaru*), Europa (*ioropa*), Itália (*itaria*), França (*furansu*), Holanda (*oranda*), Turquia (*toruku*), Egipto (*ejiputo*), Brasil (*burasiru*) ou Roma (*roma*).

No século XVI, a Língua Portuguesa foi transplantada para África, para o Brasil e para a Ásia, onde ainda subsiste: no Brasil, como primeira língua; em África, dividindo o espaço com as línguas nacionais e os crioulos de elevada influência portuguesa; e, na Ásia, como sinal de identidade de algumas pequenas comunidades luso-descendentes.

O Português é, hoje, a terceira língua de origem europeia mais falada no Planeta, mas este idioma é feito de várias ramificações, nascidas de múltiplos processos de mestiçagem. A presente lusofonia domina sobretudo o Atlântico, mas chega ao Pacífico e ao Índico, reconstituindo um périplo histórico com mais de quinhentos anos, sendo hoje o seu maior marco, como aliás previu o cronista João de Barros que escreveu: «as armas e padrões portugueses, postos em África e na Ásia, e em tantas mil ilhas fora da repartição das três partes da Terra, materiais são e pode-os o tempo gastar; pêro não gastará doutrina, costumes, linguagem que os Portugueses nestas terras deixarem» (Barros, 1971: 405). Podemos completar o pensamento do cronista, afirmando que deste processo histórico germinaram culturas e línguas mestiças, com identidades próprias que alteraram a língua e a cultura portuguesas, contribuindo para uma lusofonia de responsabilidade dividida, ainda que seja necessário reconhecer que a actual força do Português advém das nações atlânticas, sobretudo do Brasil, com 185 milhões de falantes.



V. Efeitos da mundialização na arte



5.1 Primeiros impactes da globalização na arte⁹⁶

Em todos estes casos, a arte é um dos melhores testemunhos dessas transformações silenciosas que iam alastrando pelas sociedades que absorviam objectos, hábitos ou alimentos característicos de outras culturas. As obras de arte são pois um exemplo da forma como as diferentes civilizações foram tomando consciência da pluralidade mundial, do modo como elementos exógenos foram sendo absorvidos por cada cultura e são uma das melhores expressões de fenómenos de inculturação. O exótico tornou-se numa nova dimensão de estilos artísticos por todo o mundo, a partir do século XV.

Em primeiro lugar, notamos manifestações de enriquecimento cultural, como é o caso das peças de marfim esculpidas na costa ocidental africana, especialmente no Benim, em que aparecem representações de Portugueses. Em regra, os elementos que os distinguem são as barbas, o chapéu, a cruz e a armadura. Também encontramos testemunhos da percepção dos Portugueses em estátuas de templos do Sul da Índia, em que o chapéu volta a ser um elemento identificativo, e em que ganha destaque agora a roupa com botões. Os Portugueses são igualmente um dos grandes motivos pintados nos biombos namban, e, neste caso, além da roupa dos fidalgos, são os óculos e os narizes compridos que sobressaem, assim como a agilidade dos marinheiros negros. Pequenas peças de marfim, estátuas de pedra ou pintura em seda, três manifestações artísticas que registaram, em épocas diferentes e em espaços diferenciados o aparecimento de um povo estranho

⁹⁶ Este subcapítulo baseia-se, essencialmente, num estudo inédito preparado por João Paulo Oliveira e Costa e Carla Alferes Pinto, que foi apresentado pelo primeiro como conferência de abertura do Simpósio Internacional *The Arts and the Portuguese Colonial Experience*, sob o título «The Portuguese Colonial Experience in Context», em Nova Iorque, 24 e 25 de Março de 2006. O texto será publicado nas respectivas Actas.

V. Efeitos da mundialização na arte

que trazia um mundo novo consigo. Em cada retrato eram notados os elementos que causavam maior estranheza entre cada receptor.

Na Europa, nos séculos XV e XVI, foi pouco frequente a representação de indivíduos de outros continentes, embora, em cenas de quotidiano pintadas na Península Ibérica, seja frequente a presença de negros, fruto da proliferação da escravatura. É, por isso, célebre a pintura de Grão Vasco em que um dos reis magos está desenhado como um Índio brasileiro. Além-Pirinéus, alguns dos mais famosos pintores renascentistas interessaram-se pelas culturas extra-europeias. Albrecht Dürer foi certamente um dos mais curiosos, sendo famosos desenhos como o do rinoceronte ou o da escrava negra do feitor português, em Antuérpia. Artistas como o próprio Dürer, ou Bosch, Albertinelli e ainda Grão Vasco representaram cenas da criação, incluindo animais extra-europeus, o que pode ser entendido como os primeiros sinais de uma mudança de perspectiva da cultura europeia em relação à Natureza. Para impressionar o papa Leão X e a Cristandade, que estava de olhos em Roma, D. Manuel I enviou uma embaixada que se destacou pelo fausto, mas, principalmente, pelo exótico. Senhor de domínios pluricontinentais, o monarca tinha de mostrar essa nova dimensão do seu poder, que mais nenhum soberano do mundo podia alardear. Uma afirmação de poder que assentava na multiculturalidade e que era, na verdade, o prenúncio dos fenómenos de interculturalidade que começavam a surgir no Império Lusíada e que se intensificariam, como vimos, quando o Império começou a ganhar uma dimensão territorial.

Também outras expressões artísticas registaram a nova fauna que lhes aparecia. Nos marfins africanos, os Portugueses aparecem associados ao cavalo, animal desconhecido pelos povos das zonas tropicais e equatoriais da costa ocidental africana, antes dos Descobrimentos. Em obras de arte indianas, também é possível detectar casos semelhantes. É o caso de uma pintura mongol, guardada hoje no Fitzwilliam Museum, em Cambridge (EUA), que representa um peru, ou seja, um animal americano, transportado por um

européu e pintado por um asiático. Trata-se de um exemplo que nos remete para o papel de «retransmissores» da diversidade cultural, desempenhado pelos Europeus, desde que os Portugueses inauguraram a Época dos Descobrimentos.

Uma vez mais, nos biombos namban encontramos esse mesmo fenómeno de enriquecimento cultural, pois foi aí retratada a nova fauna que os Portugueses desembarcavam no arquipélago nipónico, como pavões, papagaios e araras, elefantes e outros animais engaiolados, ainda mal definidos pelos artistas. Também a corte do Império Mongol, desde finais do século XVI, foi particularmente sensível às novidades dos Portugueses, sendo numerosas as pinturas que retratam Portugueses ou até que imitam o estilo ocidental⁹⁷.

Um dos testemunhos mais precoces das relações luso-chinesas, por sua vez, é uma série de objectos de porcelana, produzidos no Celeste Império, logo na segunda década quinhentista, que já contém motivos de decoração portugueses, incluindo um gomil com a esfera armilar, a divisa do rei D. Manuel I. Neste caso, estamos perante um símbolo de afirmação do poder de um rei europeu impresso numa tecnologia chinesa, muito mal conhecida na Europa até à descoberta do caminho marítimo para a Índia. Nem o Chinês que produziu a peça terá assimilado verdadeiramente qualquer influência portuguesa, nem o comprador da mesma terá, por isso, absorvido elementos da cultura sínica, mas a verdade é que os dois trocaram informações e legados das suas civilizações e os fundiram numa peça única que se tornou num testemunho desses primeiros encontros e num símbolo precoce da globalização.

Diga-se, a propósito, que a simbologia manuelina também se insinuou junto de artesãos africanos, pois conhecemos trompas em marfim que incluem na sua decoração a cruz da Ordem de Cristo.

⁹⁷ Esta dinâmica foi mostrada de forma excepcional pela exposição «Goa e o Grão-mogol», apresentada no museu da Fundação Calouste Gulbenkian, entre 8 de Junho e 5 de Setembro de 2004, comissariada por Jorge Manuel Flores e Nuno Vassallo e Silva. As peças a que nos referimos estão reproduzidas no respectivo catálogo.

V. Efeitos da mundialização na arte

No que respeita à porcelana, refira-se ainda que este produto despertou a atenção dos Portugueses, desde as primeiras viagens à Índia, pois já em 1503 a rainha D. Maria oferecia pratos de porcelana a sua mãe, Isabel, *a Católica*. Na segunda metade do século XVI, os porões das naus da Carreira traziam carregamentos importantes desta mercadoria chinesa, incluindo serviços completos. Em muitas dessas peças, os artesãos chineses gravavam os brasões das famílias dos compradores. Nessa altura, o exótico deixara de constituir uma raridade extrema e passava a ser um produto de circulação relativamente restrita que funcionava como um elemento de distinção social na Europa, o que, sem grande exagero, poderemos ver como uma premonição da actual invasão do nosso mercado por objectos *made in China*.

Não foram apenas os artífices chineses que se deixaram seduzir pelos motivos exóticos trazidos pelos Portugueses e que aproveitaram o interesse dos recém-chegados pelas artes não-europeias. São célebres, por exemplo, as colchas indianas e persas com motivos portugueses. Também os artistas japoneses, além de retratarem os ocidentais nos biombos já referidos, produziram inúmeras peças num estilo próprio, de influência lusa que hoje é designada como «arte namban». Aí encontramos peças religiosas, que retratam uma interculturalidade profunda, como suportes para missais ou hostiários, e outras de carácter laico como polvorinhos ou estribos.

Na corte portuguesa despontaram as primeiras grandes colecções europeias de objectos alienígenas. A rainha D. Maria, mulher de D. Manuel I, a infanta D. Maria, fruto do terceiro casamento do *Venturoso*, e a rainha D. Catarina, esposa de D. João III, terão sido três grandes coleccionadoras. Representavam, assim, uma nova Europa, ciosa da sua civilização, cada vez mais entendida como superior face às demais; só que esse sentimento de superioridade era alimentado pelo conhecimento das outras culturas que, fatalmente, também a iam influenciando, entranhando-se silenciosamente nas dinâmicas da civilização ocidental. Lisboa era um centro redistribuidor desses objectos, no que se distinguiu D. Catarina, que ofereceu inúmeras

peças vindas do Império para familiares seus da casa de Áustria espalhados pela Europa.

A pintura portuguesa da primeira metade do século XVI dá-nos alguns exemplos dessa gradual penetração de objectos exóticos no quotidiano português e europeu. É o caso de uma representação da Anunciação, em que Nossa Senhora está sobre uma esteira africana em vez de um tapete, ou de um retrato da infanta D. Maria em que esta tem na mão um leque, objecto recém-descoberto no Japão que, na Europa, se tornaria essencialmente num acessório feminino, em contraste com o que sucedia na sua terra de origem, onde os homens também os utilizavam naturalmente.

Mais tarde, por via do mobiliário, encontramos um novo elemento de síntese cultural que, nascido na Índia, se tornou num elemento característico do Império, e que se tornou numa outra marca da fusão de culturas gerada pela Expansão Portuguesa. Referimo-nos ao estilo «indo-português» que, saído das mãos dos artesãos indianos, se espalhou por todo o mundo português, da China ao Brasil e à Europa: camas, mesas, cadeiras, arcas, contadores, escrivaninhas, cofres, molduras.

5.2 A nova arte cristã

Ao criar um Império marítimo, os Portugueses deram azo a que a Igreja Católica pudesse estabelecer enclaves a milhares de quilómetros de distância, directamente dependentes das autoridades eclesiásticas europeias. Embora não constituísse uma novidade absoluta, esta forma de propagação religiosa não foi a mais comum na História. Em regra, as grandes religiões de vocação proselitista cresceram através da conversão sucessiva de populações situadas nos limites das suas zonas de influência, ou seja, por alastramento a espaços contíguos. Tal tipo de movimento possibilitou uma gradual adaptação das religiões aos contextos culturais que estavam a transformar. Foi o que

V. Efeitos da mundialização na arte

sucedeu no caso da propagação da religião védica e, depois, da budista, na Indochina. Foi também o que sucedeu no caso da cristianização da Europa e da Ásia Ocidental, que decorreu quase em paralelo com a entrada lenta do Budismo na China. Foi também o que ocorreu quando o Islão despontou na Arábia e se expandiu fulgurantemente para Oriente até ao Vale do Indo, e, para Ocidente, até à Hispânia. Note-se, neste caso que a primeira vaga de expansão islâmica para Leste se deteve no Vale do Indo, no início do século VIII, ou seja, na velha fronteira que sempre limitara a capacidade de influência das civilizações do Mediterrâneo Oriental e da Mesopotâmia, na Índia. Nessa mesma linha se haviam detido os Aqueménidas e Alexandre, o *Grande*; para lá dela estavam povos cuja matriz cultural era muito distinta, que tinham tido poucos contactos com as civilizações ocidentais, o que ajudou a deter a vaga islâmica, que só submergiria a Índia 500 anos depois, tendo por centro estratégico não a Mesopotâmia mas o Afeganistão, e tendo por protagonistas nem árabes nem persas, mas turcos e afgãos.

Assim, estes grandes movimentos de propagação de religiões universalistas caracterizaram-se por avanços, mais ou menos rápidos, de acordo com as afinidades culturais dos povos a converter. Muitas vezes, sobretudo no caso do Cristianismo e do Budismo Mahayana, a progressão da religião resultou de compromissos com culturas politeístas e animistas, de matriz xamânica, enquanto o Islão deveu a sua rápida propagação inicial, de um ponto de vista religioso, a ter-se confrontado maioritariamente com populações já familiarizadas com o monoteísmo. Fora sobretudo no Sueste Asiático, onde se tinham verificado movimentos proselitistas, associados ao comércio ou ao imperialismo marítimo.

Quando os Portugueses chegaram ao Índico, os Muçulmanos estavam em vias de converter o mundo malaio, ao cabo de oito séculos de contactos e, passados mais de dois séculos, desde que haviam estabelecido o primeiro sultanato em Achem, no extremo Noroeste da ilha de Samatra.

Conforme vimos atrás, os Portugueses confrontaram-se no mundo atlântico com politeísmos de matriz animista e oral que se ajustaram ao Cristianismo, enquanto, no mundo oriental, encontraram religiões com clero organizado e com uma tradição baseada em textos escritos; as religiões de origem indiana caracterizavam-se, além disso, pela crença no *karma* e na reencarnação da alma, o que representa uma concepção religiosa profundamente diferente da cristã. Tudo isto ajuda a compreender as razões por que os missionários portugueses tiveram mais dificuldades de afirmação na Ásia, onde a principal exceção, fora das zonas dominadas pelo Império, foi o sucesso nas áreas do Budismo Mahayana, precisamente a religião asiática cuja matriz e modelo de propagação era mais semelhante ao que sustentara a cristianização da Europa.

Deste modo, nos primeiros anos, a propagação do Cristianismo pelo Império Português esteve, basicamente, associada, à capacidade lusa de criar entrepostos comerciais que eram, por vezes, simultaneamente, enclaves militares, o que contrastava com o modelo espanhol, na medida em que, nesse caso, a Igreja seguiu o movimento dos *conquistadores*, ganhando, desde cedo, uma série de bases a partir das quais podia fazer alastrar o Cristianismo pelos territórios submetidos com o apoio das autoridades imperiais. Assim, em regra, os Portugueses apresentaram aos povos de África, da América do Sul e da Ásia uma religião que lhes era estranha, assente numa concepção monoteísta, que a maioria desconhecia, e suportada por uma panóplia de santos todos associados a uma tradição euro-mediterrânica.

Dentro das áreas que foram sendo submetidas ao Império, a religião do colonizador acabou por superar as dificuldades iniciais, pois, ao cabo de algumas gerações, os nativos submetidos à autoridade do rei de Portugal já não eram estranhos ao Cristianismo, mesmo que não tivessem aderido. E, como vimos atrás, os que aceitaram o baptismo – a conversão oficial – não deixaram de levar consigo, para o seio da Igreja, a sua espiritualidade, enriquecendo o Cristianismo e dando-lhe uma dimensão regional.

V. Efeitos da mundialização na arte

Ao chegar às diferentes regiões, por via marítima, o Império Português apresentou a tradição cristã europeia e impôs-la onde se estabeleceu. Aos olhos dos nativos de qualquer continente, talvez à excepção dos muçulmanos, o que os Portugueses traziam era profundamente estranho, quer do ponto de vista doutrinal, quer do ponto de vista artístico. As igrejas obedeciam a uma tradição arquitectónica que se afirmara a milhares de quilómetros de distância e as figuras de Cristo, Maria e dos santos eram todas europeias. A imagem do Nazareno, semita, nativo do Próximo-Oriente, havia sido ocidentalizada pelos cristãos europeus, num processo que demorou séculos, tal como a figura do Buda se tinha adaptado às estéticas locais em todas as culturas em que tinha sido acolhido, desde que começara por ser representado, no Noroeste da Índia, qual Apolo por influência da arte helénica.

Agora, porém, não havia condições para promover esse tipo de adaptação, o que se devia, aliás, a um outro factor novo. Ao contrário do que sucedera na propagação do Budismo e do Islão, o Catolicismo avançou pelo mundo a uma só voz, sob um comando unificado instalado em Roma. Por isso, os modelos de acomodação cultural foram raros e só foram aplicados em áreas periféricas e exteriores aos impérios das potências católicas. A hierarquia romana foi incapaz de aceitar que a sua religião se afirmara na Europa através de um processo de interculturalidade e quis impor a sua tradição europeia como universal, ao arrepio das especificidades culturais dos povos que desejava converter.

Por estas razões a arte das comunidades saídas das missões da Igreja Católica é muito mais homogénea que a budista.

Do Brasil a Macau encontramos igrejas construídas pela mesma traça, com a mesma evolução estilística que foi experimentada na Europa e com uma decoração, quer ao nível da pintura, quer da estatuária, que segue igualmente modelos semelhantes. Uma vez mais, o caso do Japão representa um exemplo excepcional, pois a escola de pintura que os Jesuítas tiveram em fun-

cionamento no arquipélago, e que era composta por artistas nipónicos, coordenados por um irmão italiano, produziu centenas de exemplares de pintura religiosa que facilmente seriam atribuíveis a um pintor europeu. Também aí os Japoneses estudaram música gregoriana, embora alguns dos instrumentos que utilizavam fossem produzidos com bambu, produzindo assim sonoridades novas dentro da lógica do sincretismo que marcou a comunidade cristã do Sol Nascente.

Ainda assim, o contacto duradouro com populações não-cristãs e com os convertidos, que mantinham a memória de outras tradições, levou a que a arte cristã desenvolvida pela Igreja, no Império, fosse ganhando com o tempo especificidades regionais.

Um dos casos mais interessantes é, certamente, o dos marfins indo-portugueses. A colecção existente no Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro, a que nos referimos atrás, possui diversos exemplos desse lento entranhar de estéticas e espiritualidades indianas na arte católica. Aí encontramos, por exemplo, representações do Menino Jesus deitado, como em certas representações de Buda ou de Shiva, Nossa Senhora com os cabelos compridos e ondulados, segundo modelos típicos do Hinduísmo, ou com uma face em que predominam traços asiáticos, ou ainda, em pé, sobre uma flor de lótus; também podemos ver Santa Maria Madalena sentada em meditação, numa postura mais próxima da tradição budista que da cristã.

Nestas pequenas imagens, muitas com menos de 25 centímetros de altura, era possível introduzir mais facilmente a sensibilidade indiana na arte de origem europeia. Não será exagero acreditar que estas pequenas imagens estarão mais próximas do que era a espiritualidade dos súbditos do Império Português do que as igrejas imponentes, ou mesmo que a talha dourada, os azulejos e a estatuária de maiores dimensões que decoravam essas mesmas igrejas. A interculturalidade germinava informalmente pelo Império, a par

V. Efeitos da mundialização na arte

com a mestiçagem, embora as mais das vezes não se pudesse expressar com a força que a animava indiscutivelmente, desde o Brasil até à China.

Verifica-se, pois, uma homogeneidade da arte religiosa, que era o resultado do controlo que os Portugueses exerciam sobre as sociedades coloniais e sobre a própria Igreja, cuja hierarquia episcopal era totalmente europeia, bem como a esmagadora maioria do clero. Isto não impedia que os nativos e os mestiços tendessem para manifestações diferentes, que só não atingiam maior expressividade devido à tutela ocidental.

Uma vez mais, o Japão é um caso paradigmático. Após a expulsão dos missionários, a comunidade cristã foi duramente perseguida pelas autoridades nipónicas, mas dezenas de milhares de baptizados permaneceram firmes na Fé, resistindo, durante gerações, à política anticristã do xogunato. Impossibilitados de contactar com Roma ou mesmo com Macau e Manila, os cristãos japoneses continuaram a representar Deus, Jesus, Maria ou os anjos, mas, no seu isolamento, acabaram naturalmente por representá-los como indivíduos orientais, vestidos com trajes nipónicos, despojados de qualquer sinal europeu ou mediterrânico.

Conclusão

A globalização criou novos fenómenos migratórios, verificando-se, no presente, o convívio numa mesma sociedade de indivíduos portadores de culturas muito díspares. Esta nova realidade alterará inevitavelmente a velocidade do sincretismo próprio das culturas, assim como poderá criar fenómenos de xenofobia aguda ou movimentos puristas que tenderão a ver as suas culturas como únicas e impenetráveis. Uma reflexão sobre a interculturalidade e a Expansão Portuguesa, na Época Moderna, ajuda-nos a desbravar caminho para a tolerância. Este extenso período da História de Portugal, que vai do século XV ao XVIII, é o momento de encontro e de troca entre as múltiplas culturas do Planeta.

Tratou-se de um processo marcado inevitavelmente por conflitos, por actos de abuso e de crueldade, ou ainda pela imposição, por vezes brutal, do modelo de sociedade europeia em várias regiões do Globo, onde viviam pessoas com outras civilizações. No entanto, este processo multifacetado e pluricontinental, marcado por luzes e sombras, não se circunscreveu à transposição de um modelo civilizacional para novas terras. Bem pelo contrário, no caso do Império Português, o predomínio político formal da Coroa lusa não impediu, antes patrocinou, a emergência de sociedades mestiças por todo o mundo, numa dinâmica bem diferente das que condicionaram as expansões ultramarinas dos outros povos europeus.

A cultura europeia, em geral, e a portuguesa, em particular, neste processo alterou o rosto do mundo que passou a ser intercomunicante; pelos seus quatro cantos derramou alguns dos seus aspectos civilizacionais. Deste modo, continuou o processo de mestiçagem que esteve na origem da sua própria matriz, já que entre os seus antepassados são visíveis os costados gregos, romanos, germânicos, celtas, judaicos, muçulmanos, entre outros. A cultura portuguesa influenciou tanto como foi influenciada. O Cristianismo

Conclusão

continuou o seu processo sincrético, agora já não com as religiões pagãs do Velho Continente, mas com os animismos africanos e americanos, com o Hinduísmo e o Budismo, criando uma diversidade ritual, fazendo da prática do Cristianismo um fenómeno diferenciável, de características regionais. O Português misturado com as línguas locais originou uma série de dialectos unindo, hoje, cerca de 210 milhões de falantes. Quando dissecada, a Língua Portuguesa é uma realidade intercultural, por onde proliferam vestígios das línguas ameríndias, das várias tribos africanas e das diversas culturas orientais. O conhecimento sobre a geografia do Globo alterou-se profundamente, desenhando-se com precisão os contornos dos continentes, povoados por extensas e ricas faunas e floras. Algumas destas novidades passaram a figurar na arte europeia, nascendo uma cultura material híbrida onde se conjugaram os gostos, os artifícios e os materiais do mundo descompartmentado.

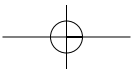
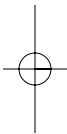
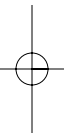
A língua e a cultura portuguesas espraíram-se para lá das fronteiras territoriais do Império, chegaram a regiões onde os Portugueses nunca tiveram uma presença oficial. Através da sua errância, os Portugueses deixaram as suas marcas em dialectos (pídgins) que funcionavam como línguas francas, constituindo famílias mestiças com mulheres das mais variadas origens, ameríndias, africanas, indianas, cingalesas, malaías, siamesas, japonesas e chinesas. A identidade portuguesa multiplicou-se nestes casamentos mistos, ganhou formas de nova cultura capaz de, nos nossos dias, distinguir Timor-Leste da Indonésia muçulmana.

Com este estudo, percebemos que a natureza da Cultura é essencialmente comunicante. Por muito que a olhemos como coisa fixa, de modo a poder-mos defini-la, ela é mutável e as suas transformações advêm quer do convívio pacífico com outras realidades culturais, quer do chamado «choque civilizacional». Este fenómeno é visível no caso da escravatura que foi preferencialmente vista como um momento fracturante na História, mas da qual resultaram sociedades interculturais, tidas como profundamente ricas.

Assim, verificámos que a interculturalidade germinou com maior expressividade quando a Expansão Portuguesa embarcou numa fase mais territorial e, como tal, mais autoritária. Por outro lado, a hibridez cultural foi menos evidente na relação dos Portugueses com os povos com que mais se identificaram, pois estes encontravam-se mais preparados para o «choque» que a descompartimentação do mundo proporcionara. Contrariando esta tendência, no século cristão do Japão, desenvolveu-se uma sociedade profundamente híbrida, mas da qual restam no presente poucos exemplos, porque, nesse caso, a mestiçagem cultural foi de tal forma intensa que acabou por assustar as autoridades nipónicas, que a rejeitaram em nome da tradição nacional e como forma de não porem em risco o seu próprio poder.

Outro fenómeno extremamente interessante e que demonstra o grau de mestiçagem da colonização portuguesa, prende-se com a resistência de jovens sociedades luso-descendentes às investidas das demais potências europeias à presença portuguesa no mundo. Nestas sociedades, o elemento português podia remontar a um avô, mas parece ter funcionado como um importante factor de identidade – uma identidade que já não era a dos reinóis. Como vimos, na Malásia, um «português» podia até não ter uma gota de sangue lusitano, mas o dialecto, a religião e o vestuário elegiam-no como tal, distinguindo-o dos múltiplos grupos culturais da região.

Ao estudarmos a interculturalidade, na Expansão Portuguesa, presenciamos o amadurecimento da própria cultura lusa, transformando-se numa realidade extra-europeia de influência planetária; testemunhámos a força dialéctica da mestiçagem, proporcionando o diálogo entre culturas, ainda que paradoxalmente este diálogo tenha sido, por vezes, forçado. Dele nasceram novas identidades e novas culturas.



Bibliografia

Fontes Impressas

- ALBUQUERQUE, Luís de (ed.) (1989), *Relação da Primeira de Vasco da Gama*, Lisboa, *Alfa*.
- BARBOSA, Duarte (1996), *O Livro de Duarte Barbosa*, 2 vols. (ed. Maria Augusta da Veiga e Sousa), Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- BARROS, João de (1971), *Gramática da Língua Portuguesa. Cartinha, Gramática, Diálogo em Louvor da nossa Língua e Diálogo da Viciosa vergonha* (introdução e notas de Maria Leonor Carvalhão Buescu), Lisboa, Universitas Olisiponensis.
- CALADO, Adelino de Almeida (ed.) (1957), «O Livro que trata das cousas da Índia e do Japão», in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, n.º XXIV, Coimbra, Universidade de Coimbra, pp. 1-138.
- Cartas do Japão..., *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos reynos da Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia & Europa des do anno 1549 até o de 1580. Primero Tomo, nellas se conta o princípio, socesso, & bondade da Christandade daquellas partes, & vários costumes, & idolatrias da gentilidade... Em Euora por Manoel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII* [2 vols., 1.º, 1549-1580, 481 fls.; 2.º, 1581-1588, 267 fls.].
- CORTESÃO, Armando (ed.) (1978), *A Suma Oriental de Tomé Pires e o Livro de Francisco Rodrigues*, Coimbra, Universidade de Coimbra.
- DIAS, Carlos Malheiros (dir.) (1921), *História da Colonização Portuguesa do Brasil*, Ernesto de Vasconcelos (dir. cartográfica) e Roque Gameiro (dir. artística), Porto, Litografia Nacional.
- D'INTINO, Raffaella (ed.) (1989), *Enformação das Cousas da China. Textos do Século XVI*, introdução e leitura de Raffaella D'Intino, Lisboa, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero e MIRANDA, Susana Münch (ed.) (1999), *Os Pri-*

Bibliografia

- meiros 14 Documentos Relativos à Armada de Pedro Álvares Cabral*, Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais – Torre do Tombo – Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- PEREIRA, Duarte Pacheco (1988), *Esmeraldo de Situ Orbis*, (introdução e anotações históricas de Damião Peres), Lisboa, Academia Portuguesa de História.
- PERES, Damião (ed.) (1948), *Viagens de Luís de Cadamosto e de Pedro de Sintra*, Lisboa, Academia Portuguesa de História.
- PINA, Rui de, *Crónicas de D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V e D. João II*, (introdução e revisão de M. Lopes de Almeida), Porto, Lello & Irmão Editores, 1977.
- PINTO, Manuel do Rosário (2006), *Relação do Descobrimento da Ilha de São Tomé* (fixação do texto, introdução e notas de Arlindo Caldeira), Lisboa, Centro de História de Além-Mar.
- SCHURHAMMER, C. S. J. e WICKI S. J. (ed.) (1945), *Epistolae S. Francisci Xavierii Aliaque Eius Scripta*, 2 vols., Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.
- VIEIRA, António S. J. (1925), *Cartas do Padre António Vieira*, tomo I, (coord. por J. Lúcio d'Azevedo), Coimbra, Imprensa da Universidade.
- ZURARA, Gomes Eanes de (1981), *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do infante D. Henrique*, 2 vols., Lisboa, Academia Portuguesa de História.

Estudos

- ALBUQUERQUE, Luís de (1962), *Introdução à História dos Descobrimentos Portugueses*, Coimbra, Atlântida.
- ALBUQUERQUE, Luís, e SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) (1991), *História Geral de Cabo Verde*, vol. 1, Lisboa-Praia, Instituto de Investigação Científica Tropical – Instituto Nacional da Cultura de Cabo Verde.
- ALDEN, Dauril (1996), *The Making of an Enterprise, the Society of Jesus in*

- Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press.
- ALLEMAND, Sylvian e BORBALAN, Jean-Claude Ruano (2002), *A Mundialização*, Mem-Martins, Inquérito.
- ALVES, Jorge Manuel dos Santos (1999), *Um Porto entre Dois Impérios. Estudos sobre Macau e as Relações Luso-chinesas*, Macau, Instituto Português do Oriente.
- AMES, Glenn J. (2000), *Renascent Empire? The House of Braganza and the Quest for Stability in Portuguese Monsoon Asia c. 1640-1683*, Amsterdão, Amsterdam University Press.
- ANDAYA, Leonard (1995), «The Portuguese Tribe in the Malay-Indonesian Archipelago in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», in *The Portuguese and the Pacific. International Colloquium at Santa Barbara*, Francis Dutra e João Camilo dos Santos (eds.), Santa Barbara, Center for the Portuguese Studies/University of California, 1995, pp. 129-148.
- ANDRADE, A. A. Banha de (1972), *Mundos Novos do Mundo*, 2 vols., Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- ANGOT, Michel, 2002, *L'Inde Classique*, Paris, Les Belles Lettres (2002) (original, 2001).
- ASHTON, T. S. (s/d), *A Revolução Industrial*, Lisboa, Europa-América.
- AUBIN, Jean (2006), *Le Latin et l'Astrolabe*, vol. III, *Études Inédites sur le Règne de D. Manuel I, 1495-1521*, Paris, Centre Culturel Portugais.
- BARRETO, Luís Filipe (1983), *Descobrimento e Renascimento*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- BARRETO, Luís Filipe (1989), «Gomes Eanes de Zurara e a problemática da “Crónica de Guiné”», in *Stvdia*, n.º 47, Lisboa, Ministério da Educação e Instituto de Investigação Científica Tropical, pp. 311-369.
- BARRETO, Luís Filipe (1994), «Barbosa, Duarte I», in *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*, vol. I, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Caminho, p. 16.
- BARRETO, Luís Filipe (1999), «Macau, Fronteira Cultural (1560-1660)», in *Portugal e a China. Conferências no II Curso Livre de História das Relações*

Bibliografia

- entre Portugal e a China (séculos XVI-XIX)*, Jorge M. dos Santos Alves (coord.), Lisboa, Fundação Oriente, pp. 67-81.
- BARRETO, Luís Filipe (2000), *Lavrar o Mar: Os Portugueses e a Ásia c. 1480 – c. 1630*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.
- BARRETO, Luís Filipe (2006), *Macau: Poder e Saber. Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Editorial Presença.
- BENARD, Carmen e GRUZINSKI, Serge (1991-1993), *Histoire du Nouveau Monde*, 2 vols., Paris, Fayard.
- BENNASSAR, Bartolomé e MARIN, Richard (2000), *História do Brasil*, Lisboa, Teorema.
- BERRY, Mary Elisabeth (1982), *Hideyoshi*, Cambridge (Mass.) e Londres, The Harvard University Press.
- BOUCHON, Geneviève (1999), *Inde Découverte, Inde Retrouvée, 1498-1630. Études d'Histoire Indo-Portugaise*, Paris – Lisboa, Centre Culturel Calouste Gulbenkian – Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.
- BOXER, Charles (1972), *O Império Marítimo Português. 1415-1825*, Lisboa, Edições 70.
- BOXER, Charles (1977), *Relações Raciais no Império Colonial Português. 1415-1825*, Porto, Afrontamento.
- BOXER, C. R. (1993), *The Christian Century in Japan*, Manchester, Carcanet (edição original, 1951).
- BOXER, C. R. (1995), *The Golden Age of Brazil. Growing Pains of a Colonial Society, 1695-1750*, Manchester, Carcanet (edição original, 1962).
- BRÁSIO, António (1973), *História e Missiologia, Inéditos e Esparsos*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola.
- BRAUDEL, Fernand (1989), *Gramáticas das Civilizações*, Lisboa, Teorema.
- BRITO, Raquel Soeiro de (1966), *Goa e as Praças do Norte*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- CANNY, Nicholas (ed.) (2001), *The Origins of Empire. British Overseas Enterprise to the Close of the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press

- (1.^a edição, 1998) (vol. I da colecção *The Oxford History of the British Empire*).
- CALDEIRA, Arlindo (2000), «O Tabaco Brasileiro em Portugal: Divulgação e Formas de Consumo Durante o Antigo Regime», in *Congresso Luso-Brasileiro Portugal – Brasil, Memórias e Imaginário*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 567-586.
- CARLO, Madalena de (1998), *L'Interculturel*, Paris, Cle International.
- CARNEIRO, Roberto (2006), «Hibridação e Aventura Humana», in *Comunicação e Cultura*, n.º 1, Lisboa, Quimera, pp. 37-56.
- CASTRO, Ivo (2005), «Língua Portuguesa», in *Dicionário Temático da Lusofonia*, Lisboa, Associação da Cultura Lusófona/Texto Editores, pp. 607-608.
- COATES, Timothy J. (1998), *Degredados e Orfãos: Colonização Dirigida pela Coroa no Império Português. 1550-1755*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- CORREIA, Francisco António (1930), *Elementos para a História Económica de Portugal (Séculos XII e XVIII)*, vol. II, Lisboa, Tip. da Empresa Nacional de Publicidade.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (1993), *Portugal e o Japão: o século namban*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (1994), «Os Portugueses e a Cristandade Siro-Malabar (1498-1530)», in *Studia*, n.º 52, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, pp. 121-178.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (1995), *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*, Lisboa, Instituto Cultural de Macau/Instituto de História de Além-Mar.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (1999a), «Estudo Introdutório», in *Cartas anuais do Colégio de Macau (1594-1627)*, (ed. de João Paulo Oliveira e Costa e Ana Fernandes Pinto), Macau, Fundação Macau, pp. 11-36.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (1999b), «D. Afonso V e o Atlântico: a Base do Projecto Expansionista de D. João II», in *Mare Liberum*, n.º 17, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 39-71.

Bibliografia

- COSTA, João Paulo Oliveira e (1999c), «D. Sebastião, o Homem para lá do Mito», in *A Monarquia Portuguesa. Reis e Rainhas na História de um Povo* (coord. de João Aguiar e Bento de Moraes Sarmento), Lisboa, *Seleções do Reader's Digest*, 1999, pp. 306-319.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (1999d), *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaio de História Luso-Nipônica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (2000a), «Pastoral e Evangelização», in *História Religiosa de Portugal* (dir. Carlos Moreira Azevedo), 2 vols., Lisboa, *Círculo de Leitores*, (coord. de João Francisco Marques e António Camões Gouveia), pp. 255-313.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (2000b), «Bishop Cerqueira (1552-1614) and the Faith of the Japanese Christians», in *St. Francis Xavier an Apostle of the East*. vol. 2: «Christian Culture in Sixteenth-century Europe: its Acceptance, Rejection and Influence with Regard to the Nations of Asia», Tóquio, Universidade de Sôfia, pp. 105-121.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (2003a), «O Império Português em Meados do Século XVI», in *Anais de História de Além-Mar*, vol. III, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, pp. 87-121.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (2003b), «Tokugawa Ieyasu and the Christian *daimyo* during the Crisis of 1600», in *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, n.º 7, pp. 45-71.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (2004), «Vasco Fernandes Coutinho, Construtor do Estado da Índia e do Brasil», in *D. João III e a Formação do Brasil*, Lisboa, Centro de Estudos de Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, pp. 167-194.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (2005), *D. Manuel I*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- COUTINHO, Valdemar (1999), *O Fim da Presença Portuguesa no Japão*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal.
- COUTO, Jorge (1995), *A Construção do Brasil*, Lisboa, Edições Cosmos.
- COUTO, Jorge (2000), «Estratégias e Métodos de Missionação dos Jesuítas no Brasil», in *A Companhia de Jesus e a Missiona o no Oriente*, Lisboa, Brotéria – Fundação Oriente, (Actas do Colóquio Internacional promovido pela

- Fundação Oriente e pela revista *Brotéria*, Lisboa, 21 a 23 de Abril de 1997), pp. 65-83.
- CRUZ, Maria Augusta Lima (1986), «Exiles and Renegades in early sixteenth century Portuguese India», in *The Indian Economic and Social History Review*, 23, 3, Nova Deli, pp. 249-262.
- CUNHA, João Teles e (2004), «De Diamper a Mattanchery: Caminhos e Encruzilhadas da Igreja Malabar e Católica na Índia», in *Anais de História de Além-Mar*; vol. V, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, pp. 283-368.
- DELUMEAU, Jean (1984), *A Civilização do Renascimento*, 2 vols., Lisboa, Editorial Estampa, (original, 1964).
- DELUMEAU, Jean (1985), *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 3.^a edição, revista.
- DELUMEAU, Jean (dir.) (1999), *As Grandes Religiões do Mundo*, Lisboa, Editorial Presença.
- DINIZ, Sofia (2001), «Jesuit Buildings in China and Japan: a Comparative Study», in *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, n.º 3, pp. 107-128.
- EBREY, Patricia Backley (2003), *Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge, Cambridge University Press, (original, 1996).
- ELISON, George (1988), *Deus Destroyed, the Image of Christianity in early Modern Japan*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press (original, 1973).
- FERONHA, António Luís (1991), «Quando o Sagrado se Manifesta – as Brancas Imagens», in *O Confronto dos Povos na Época das Navegações Portuguesas*, (org. de Luís de Albuquerque, António Luís Ferronha, José da Silva Horta e Rui Loureiro), Lisboa, Caminho, pp. 129-151.
- FERRÃO, José Mendes (1992), *A Aventura das Plantas e os Descobrimentos Portugueses*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical – Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Fundação Berardo.
- FONSECA, Luís Adão da (2005), *A Primeira Expansão Portuguesa e a Globalização: do Poder Naval à Consciência da Unidade do Mundo*, (Conferên-

Bibliografia

- cia proferida no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, a 16 de Março de 2005 [em linha. disponível em: <http://www.ics.ul.pt/agenda/seminários/historia/pdf/LuisAdãodaFonseca.pdf>], acedido a 5 de Fevereiro de 2007).
- FONSECA, Luís Adão da (2005), *D. João II*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- GERNET, Jacques (1991), *Chine et Christianisme. La Première Confrontation*, Paris, Editions Gallimard (edição revista, original, 1982).
- GODINHO, Vitorino Magalhães (1990), *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar – séculos XIII-XVIII*, Lisboa, Difel.
- GODINHO, Vitorino Magalhães (1991), *Os Descobrimentos e a Economia Mundial*, vol. I, Lisboa, Editorial Presença.
- GRUZINSKI, Serge (2004), *Les Quatre Parties du Monde. Histoire d'une Mondialisation*, Paris, Editions de La Martinière.
- GUEDJ, Denis (1997), *Numbers. The Universal Language*, Nova Iorque, Harry Abrams, Inc.
- GUIMARÃES, João Pedro e FERREIRA, José Maria Cabral, (1993), «O Bairro Português de Malaca. Integração Sócio-religiosa e Desagregação Comunitária», in *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas do Congresso Internacional de História*, vol. IV, *Missionação: Problemática Geral e Sociedade Contemporânea*, Braga, Universidade Católica Portuguesa – Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Fundação Evangelização e Culturas, pp. 337-352.
- HAUDRÈRE, Philippe (1997), *L'Empire des Rois (1500-1789)*, Paris, Editions Denoel.
- HORTA, José da Silva (1991), «A Imagem dos Africanos pelos Portugueses antes dos Contactos», in *O Confronto dos Povos na Época das Navegações Portuguesas*, (org. de Luís de Albuquerque, António Luís Ferronha, José da Silva Horta e Rui Loureiro), Lisboa, Caminho, pp. 43-70.
- ISRAEL, Jonathan I. (1989), *Dutch Primacy in World Trade, 1585-1740*, Oxford, Clarendon Press.
- KIM, Tai Whan, (1976), *The Portuguese Element in Japanese. A Critical Survey with Glossary*, Coimbra.

- KUNG, Hans (2002), *O Cristianismo. Essência e História*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- LACH, Donald (1994), *The Century of Discovery in Asia in the Making of Europe*, vol. I, Chicago/Londres, University of Chicago Press.
- LAHON, Dider (1999), «As Irmandades de Escravos e Forros», in *Os Negros em Portugal – sécs. XV a XIX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 129-133.
- LAHON, Dider (1999b), «As Irmandades Negras fora de Lisboa», in *Os Negros em Portugal – sécs. XV a XIX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 140-141.
- LAHON, Didier e NETO, Maria Cristina (1999), «Santos Negros», in *Os Negros em Portugal – sécs. XV a XIX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 137-139.
- LAMERS, Jeroen (2000), *Japonius Tyrannus. The Japanese Warlord Oda Nobunaga Reconsidered*, Leiden, Hotei Publishing.
- LEITE, Serafim, S. J. (1993), *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil, 1549-1760*, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa,
- LÉON, Pierre (dir.) (1984), *História Económica e Social do Mundo*, 6 vols., Lisboa, Sá da Costa.
- LOPES, Maria de Jesus dos Mártires (1996), *Goa Setecentista: Tradição e Modernidade (1750-1800)*, Lisboa, Centro de Estudos de Povos e Culturas de Expressão Portuguesa.
- LOPES, Maria de Jesus dos Mártires (coord.) (2006), *O Império Oriental, 1600-1820*, 2 tomos, Lisboa, Estampa (vol. V da colecção Nova História da Expansão Portuguesa; dir. de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques).
- LOUREIRO, Rui (1991a), «A Visão do Mouro nas Crónicas de Zurara», in *Mare Liberum*, n.º 3, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 193-209.
- LOUREIRO, Rui Manuel (1991b), «O Encontro de Portugal com a Ásia no século XVI», in *O Confronto dos Povos na Época das Navegações Portuguesas*, (org. de Luís de Albuquerque, António Luís Ferronha, José da Silva Horta e Rui Loureiro), Lisboa, Caminho, pp. 155-211.

Bibliografia

- LOUREIRO, Rui Manuel (2000), *Fidalgos, Missionários e Mandarins. Portugal e a China no Século XVI*, Lisboa, Fundação Oriente.
- LOUREIRO, Rui Manuel (ed.) (1996), *O Manuscrito de Lisboa da "Suma Oriental" de Tomé Pires*, [s.l.], Instituto Português do Oriente.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero de (1970), *Para o Estudo do Algarve Económico durante o Século XVI*, Lisboa, Edições Cosmos.
- MARTINS, Guilherme d'Oliveira (1998), «Tolerância, Cidadania e Cultura da Paz», in *Interculturalismo e Cidadania em Espaços Lusófonos*, Maria Beatriz Rocha Trindade (coord.), Lisboa, Publicações Europa América – Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp.15-19.
- MASSIMI, Marina (1993), «Visões do Homem e Aspectos Psicológicos no Encontro entre a Cultura Portuguesa e as Culturas Indígenas do Brasil, no Século XVI. Documentos e Perspectivas de Análise», in *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas do Congresso Internacional de História*, vol. II, «África Oriental, Oriente e Brasil», Braga, Universidade Católica Portuguesa – Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Fundação Evangelização e Culturas, pp. 609-627.
- MATOS, Artur Teodoro de (1974), *Timor Português, 1515-1769. Contribuição para a sua História*, Lisboa, Instituto Histórico Infante Dom Henrique.
- MATOS, Artur Teodoro de (1982), *O Estado da Índia nos Anos de 1581-1588, Estrutura Administrativa e Económica, Alguns Elementos para o seu Estudo*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores.
- MATOS, Artur Teodoro de (coord.) (2005), *A Colonização Atlântica*, 2 tomos, Lisboa, Estampa (vol. III da colecção Nova História da Expansão Portuguesa; dir. de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques).
- MATOS, Luís de (1991), *L'Expansion Portugaise dans la Literature Latine de la Renaissance*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- MATTOSO, José (2005/2006), entrevista «A Força dos Fracos», in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, (Ano XXV/N.º 919), de 21 de Dezembro de 2005 a 3 de Janeiro de 2006, pp. 6-9.
- MAURO, Frédéric (coord.) (1991), *Império (O) Luso-Brasileiro 1620-1750* (coordenação de Frédéric Mauro), Lisboa, Estampa, (vol. VII da colecção

- Nova História da Expansão Portuguesa; dir. de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques).
- MAURO, Frédéric (1995), *A Expansão Europeia*, Lisboa, Editorial Estampa.
- MCPHERSON, Kenneth (1993), *The Indian Ocean. A History of the People and the Sea*, Nova Deli, Oxford University Press.
- MEDEIROS, Carlos Alberto (1992), «Difusão Geográfica da Língua Portuguesa», *Atlas da Língua Portuguesa na História e no Mundo*, António Luís Ferro-nha (coord.), Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Comissão Nacional para as Comerações dos Descobrimentos Portugueses/União Latina, pp. 19-29.
- MELLO, Evaldo Cabral de, *O Negócio do Brasil. Portugal, os Países Baixos e o Nordeste (1641-1669)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- MODELSKI, George, (1996), *Portuguese Seapower and the Evolution of Global Politics*, conferência proferida na Academia de Marinha, em Lisboa, 15 de Outubro de 1996, [em linha. disponível em: <http://www.faculty.washington.edu/modelski:/MARINHA.html>] (acedido a 12 de Fevereiro de 2007).
- MOURÃO, Isabel Augusta Távares, *Portugueses em Terras do Dai-Viêt (Cochinchina e Tun Kim) (1615-1660)*, Macau, Instituto Português do Oriente – Fundação Oriente.
- NEVETT, Albert S. J. (1986), *João de Brito e o Seu Tempo*, Braga, Secretariado Nacional do Apostolado da Oração.
- OLIVEIRA, Ana e GALEGO, Carla (2005), *A Mediação Sociocultural: um Puzzle em Construção*, Lisboa, ACIME.
- OLLÉ, Manuel (2000), *La Invención de China – Percepciones y Estrategias Filipinas Respecto a China Durante el Siglo XVI*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- OSTERHAMMEL, Jürgen, PETERSSON, Niels P. (2005), *Globalization – A Short History*, Oxford/Princeton, Princeton University Press.
- PACHECO, Diego, S. J. (1961), «El padre Francisco Calderón S. J. y los 26 Mártires de Nagasaki», in *Missionalia Hispanica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, n.º 18, pp. 351-367.
- PACHECO, Diego, S. J. (1970), «Diogo de Mesquita S. J., and the Jesuit Mission

Bibliografia

- Press», in *Monumenta Nipponica*, Tóquio, Universidade de Sófia, n.º 25, pp. 303-322.
- PAIS, Ana (1999), «Afonso Álvares», in *Os Negros em Portugal – sécs. XV a XIX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 219-221.
- PARKER, Geoffrey (1989), *The Military Revolution, Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PELÚCIA, Alexandra (1999), *Corso e Pirataria. Presas Portuguesas no Golfo de Bengala (1516-1666)*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (texto policopiado).
- PEREIRA, Dulce (2005), «Crioulos», in *Dicionário Temático da Lusofonia*, Lisboa, Associação da Cultura Lusófona/Texto Editores, pp. 198-199.
- PEREIRA, João Cordeiro (1991), «O Resgate do Ouro na Costa da Mina nos Reinados de D. João III e D. Sebastião», in *Studia*, n.º 50, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, pp. 5-48.
- PEROTTI, António (2003), *Apologia do Intercultural*, Lisboa, Entreculturas.
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier (1997), *La Traite des Noirs*, Paris, Presses Universitaires de France.
- PINTO-CORREIA, João David (2003), «Deslumbramento, Horror e Fantasia. O Olhar Ingénua na Literatura de Viagens», in *O Olhar do Viajante. Dos Navegadores aos Exploradores*, Coimbra, Almedina, CLEPUL, pp. 9-33.
- PIROTTE, Jean (2002), «Anuncio Cristiano y Globalización. Reflexiones de un Historiador», in *Spitiyus. Revista de Misionología. Edición Hispanoamericana*, 43/1, n.º 166, pp. 77-88.
- RAMOS, Manuel João Ramos (1999), «O Destino Etíope do Preste João. A Etiópia nas Representações Cosmográficas Europeias», in *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens. Estudos e Bibliografias*, Fernando Cristóvão (coord.), Lisboa, Edições Cosmos, pp. 235-259.
- RANGLES, W. G. L. (1989), «La Representation de l'Atlantique dans la Conscience Européenne au Moyen Age et a la Renaissance. De l'Océan-caos Mytique a l'Espace Maritime Dominé par la Science», in *ISLENHA*, n.º 4 (Jan.-Jun.), Funchal, Direcção Regional de Cultura, pp. 5-16.

- RANDLES, W. G. L. (1990), *Da Terra Plana ao Globo Terrestre*, Lisboa, Gradiva.
- RADULET, Carmen, e THOMAZ, Luís Filipe (2002), *Viagens Portuguesas à Índia (1497-1513). Fontes Italianas para a sua História*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- RIBEIRO, Orlando (1962), *Aspectos e Problemas da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- RODRIGUES, Maria Eugénia Alves (2002), *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena. Os Prazos da Coroa nos séculos XVII e XVIII*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa (texto policopiado).
- RODRIGUES, Helena Margarida Barros (2006), *Nagasaki Nanban. Das Origens à Expulsão dos Portugueses*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa (texto policopiado).
- RODRIGUES, Vitor Luís Gaspar (2004), «A Guerra na Índia», in *Nova História Militar de Portugal* (dir. Manuel Themudo Barata e Nuno Severiano Teixeira), Lisboa, Círculo de Leitores.
- ROQUE, Ana Cristina (2003), *Terras de Sofala: Persistências e Mudança. Contribuições para a História da Costa Sul-Oriental de África nos séculos XVI-XVIII*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa (texto policopiado).
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1998), *Um Mundo em Movimento. Os Portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*, Lisboa, Difel
- SANTOS, Maria Emília Madeira (1978), *Viagens de Exploração Terrestre dos Portugueses em África*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- SANTOS, Maria Emília Madeira (1989), «Os Primeiros “Lançados” na Costa da Guiné: Aventureiros e Comerciantes», in *Portugal no Mundo* (dir. de Luís de Albuquerque), 6 vols., Lisboa, Alfa, vol. 2, pp. 125-136.
- SAUNDERS, A. C. de C. M (1994), *História Social dos Escravos e Libertos Negros em Portugal (1444-1555)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- SCHURHAMMER, Georg S. J. (1963), «1543-1953. O Descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1543», in *Orientalia*, Roma, Institutum

Bibliografia

- Historicum Societatis Iesu – Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, pp. 475-580.
- SCHURHAMMER, Georg S. J. (1964), «As Viagens de São Francisco Xavier e os Conhecimentos Geográficos do seu Tempo», in *Xaveriana*, Roma, Lisboa, Institutum Historicum Societatis Iesu – Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, pp. 31-38.
- SCHURHAMMER, Georg, S. J. (1985-1987), *Francis Xavier; his Times his Life*, 4 vols., Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.
- SPENCE, Jonathan (1986), *Le Palais de Mémoire de Matteo Ricci*, Paris, Payot.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay (1994), *Comércio e Conflito: a Presença Portuguesa no Golfo de Bengala: 1500-1700*, Lisboa, Edições 70.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay (1996), *O Império Português da Ásia, 1500-1700*, Lisboa, Difel.
- TARLING, Nicholas (ed.) (2000), *The Cambridge History of Southeast Asia*, vol. I, Parte 1 (From Early Times to c. 1500), Cambridge, Cambridge University Press.
- THOMAS, Hugh (1997), *The Slave Trade*, Londres, Papermac.
- THOMAZ, Luís Filipe (1990), «L’Idée Impériale Manuéliene», in *La Découverte, le Portugal et L’Europe. Actes du Colloque*, ed. Jean Aubin, Paris, Centre Culturel Portugais, pp. 35-103.
- THOMAZ, Luís Filipe (1991), «A Lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa», in *Lusitana Sacra, Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*, 2.^a série, vol. III, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa.
- THOMAZ, Luís Filipe (1993), «Descobrimentos e Evangelização, da Cruzada à Missão Pacífica», in *Congresso Internacional de História – Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas – Actas*, 4 vols., Braga, vol. 1, pp. 81-129.
- THOMAZ, Luís Filipe (1995), «A Crise de 1565-1575 na História do Estado da Índia», in *Mare Liberum*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, n.º 9 (O Estado da Índia e a Província do Norte, Actas do VII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa), pp. 481-520.
- THOMAZ, Luís Filipe (1998), *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel.

- THOMAZ, Luís Filipe (1999), «Uma Visão Cristã do Hinduísmo, na Primeira Metade de Seiscentos», in *Didaskalia*, XXIX, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, pp.163-184.
- THOMAZ, Luís Filipe & BOUCHON, Geneviève (1988), *Voyage dans les deltas du Ganges et de l'Irraouaddy. 1521*, Paris, Centre Culturel Portugais.
- TINHORÃO, José Ramos (1988), *Os Negros em Portugal. Uma Presença Silenciosa*, Lisboa, Caminho.
- TORRÃO, Maria Manuel (2000), *Tráfico de Escravos entre a Costa da Guiné e a América Espanhola. Articulação dos Impérios Ultramarinos Ibéricos no Espaço Atlântico (1466-1595)*, 2 volumes (dissertação apresentada em provas científicas de acesso à categoria de Investigadora Auxiliar), Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical (texto policopiado).
- TOTMAN, Conrad (1983), *Tokugawa Ieyasu: shogun*, Union City, Heian.
- TRACEY, Hugh (1940), *António Fernandes, Descobridor do Monomotapa. 1514-1515*, Lourenço Marques, Arquivo Histórico de Moçambique.
- VALE, António Martins do (2002), *Entre a Cruz e o Dragão. O Padroado Português na China no século XVIII*, Lisboa, Fundação Oriente.
- VIANNA-DIAS, Mário e MELLO-E-SOUZA, Anna Maria de (1993), «Visões Míticas do Paraíso», in *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*. Actas do Congresso Internacional de História, vol. II, África Oriental, Oriente e Brasil, Braga, Universidade Católica Portuguesa – Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Fundação Evangelização e Culturas, pp. 629-646.

