

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Jesuítas no Japão: o discurso sobre os percalços da  
cristianização.**

**Pedro Augusto Pimenta**

**Niterói/RJ**

**2013**

Pedro Augusto Pimenta

*Jesuítas no Japão: o discurso sobre os percalços da cristianização.*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.  
Área de concentração: História Moderna.

Orientadora: Elisa Frühauf Garcia

Niterói / RJ

2013

Pedro Augusto Pimenta

*Jesuítas no Japão: o discurso sobre os percalços da cristianização.*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de mestre. Área de concentração: História Moderna.

Niterói \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2013

---

Prof.a. Dra. Elisa Frühauf Garcia (orientadora)  
Programa de Pós-Graduação em História (UFF)

---

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas (examinador interno)  
Programa de Pós-Graduação em História (UFF)

---

Prof.a. Dra. Célia Cristina da Silva Tavares (examinadora externa)  
Programa de Pós-Graduação em História Social (UERJ)

**Niterói**  
**2013**

## DEDICATÓRIA

*Aos meus amigos que sempre estiveram e estarão presentes.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha orientadora Elisa Frühauf Garcia pelo carinho, paciência, dedicação e apoio durante a elaboração deste trabalho. Bem como por ampliar meus horizontes acadêmicos de maneira decisiva. Em seguida agradeço a minha família: Wellington, Ângela, André, Victor e Rafael, por todo o apoio sempre dado, sem vocês nada disso seria possível. Também ao meu pai Ederval, e a Angelica sua esposa.

Agradeço aos amigos da UERJ-FFP pelo apoio e paciência, em especial Camila Freitas, Rafael Frazão, Diogo Bogéa, Felipe Soares, Luis Gustavo, Mariana Neves, entre vários outros. Mas em especial quero agradecer aos amigos da UFF, que tanto me ajudaram em diversas situações desesperadoras. Obrigado Mariana Dantas, Flávio Nascimento, Daniela Pereira, Thiago Mota, João Henrique, Paulo Nacif, Patrícia Penna e Renata Gonçalves, não só pela ajuda, mas pelos grandes momentos!

## **RESUMO**

O presente trabalho buscará compreender o discurso dos jesuítas sobre os percalços encontrados na evangelização do Japão. Embora a presença do cristianismo não tenha durado mais de um século, os religiosos conseguiram atingir grandes cifras de conversões, apesar da cultura nipônica se mostrar tão diferente da ocidental. Porém, ainda que tenham obtidos inúmeros êxitos, os jesuítas também se deparavam com diversos percalços na tentativa de expandir a fé cristã na região. Buscaremos analisar nas cartas produzidas pelos religiosos, como suas justificativas sobre os reveses da cristianização eram alteradas de acordo com o contexto político e social japonês. Ao longo do trabalho, destacaremos também importantes questões como as interações culturais entre Ocidente e Oriente, influência política e militar dos jesuítas na Japão, bem como a construção do discurso nas missivas inicianas.

## **ABSTRACT**

This paper aims to understand the discourse of the Jesuits about the mishaps found in the evangelization of Japan although the presence of Christianity has not lasted more than a century, the religious have achieved large numbers of conversions, despite the Nipponese culture is so different from western show. However, although they have achieved numerous successes, the Jesuits were also faced with many setbacks in trying to expand the Christian faith in the region. We will seek to analyze the charts produced by the religious, as its justifications about the Christianization setbacks were changed according to the political and social context Japanese. Throughout the work, also highlight important issues such as cultural interactions between East and West, political and military influence of Jesuits in the region, as well as the construction in the ignatian's letters.

## SUMÁRIO.

Siglas e abreviaturas.....	9
Cronologia .....	10
Introdução.....	13
<b>Capítulo I - A expansão portuguesa no oriente e o contexto europeu.....</b>	<b>24</b>
A chegada e estabelecimento na China.....	34
Missionários no contexto do Concílio de Trento.....	41
O período dos Reinos Combatentes: O Japão na Sengoku Jidai.....	52
<b>Capítulo II - O contexto político e religioso no Japão durante as relações luso-nipônicas.....</b>	<b>59</b>
Oda Nobunaga: o início da centralização.....	59
Toyotomi Hideyoshi: continuidade do processo centralizador.....	64
Tokugawa Ieyasu: consolidação da centralização.....	71
Xintoísmo.....	78
O budismo e suas interações com o xintoísmo.....	80
Relações entre clero budista e autoridades leigas.....	87
Confronto entre sacerdotes cristãos e budistas.....	91
A opção do xogunato pelo budismo e o confucionismo.....	96
<b>Capítulo III - O discurso jesuíta sobre os percalços da cristianização do Japão. ....</b>	<b>101</b>
Os senhores japoneses segundo os jesuítas.....	101
Interesses seculares e a missão japonesa.....	110
Construindo um plano missionário.....	120
Percalços da cristianização e o discurso jesuíta.....	132
<b>Considerações Finais .....</b>	<b>145</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>148</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>155</b>

## SIGLAS E ABREVIATURAS

**CE** – [COMPANHIA DE JESUS]. Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreveram nos reinos de Japão & China aos da mesma Companhia da Índia, & Europa, des do ano 1549 até o de 1580. Primeiro tomo, nellas se conta o princípio, socesso, & bondade da Cristandade daquellas partes, & vários costumes, & idolatrias da gentilidade... Em Euora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII. [2 vols.: 1º 1549-1580, 481 fls, 2º 1581-1588, 267 fl.

**DJ** – *Documentos Del Japón* [dir. de Juan Ruiz-de-Medina S.J.]. 2 vols, Roma, 1990-1995.

**HJ** – FRÓIS, Luis de. *História de Japam* [ Ed. De José Wicki]. 5 vols., Lisboa, 1976-1984.

**Tratado** - FRÓIS, Luis de. Tratado em que se conta muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta província de Japão. E ainda que se achem nestas partes do Ximo algumas couzas em que se parece convirem os japões conosco, não é por serem commuas e universais nelles mas adquirida pelo comercio que têm com os portugueses que Ca vem tratar com eles em seus navios – e são muitos de seus costumes tão remotos, peregrinos e alongados dos nossos que quase parese incrível poder aver tão opposita contradição em gente de tanta polícia, viveza de engenho e saber natural como tem. E pera se não confundirem humas cousas com outras dividimos isto com a graça do senhor em capítulos feito em Canzusa aos 14 de Junho de 1585. [Ed. Crítica de Josef Franz Schüte] Tóquio, 1955.

**ANTT** – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

## CRONOLOGIA 1542-1616<sup>1</sup>

1542 – Nasce Tokugawa Ieiasu; Mercadores portugueses atracam no Japão e introduzem o mosquete ocidental e o canhão.

1549 – Francisco Xavier (1506-52) chega a Kagoshima e inicia a missão cristã.

1555 – Início da era Koji 23/10

1558 – Início da era Eiroku 28/02; Hideyoshi (sob o nome ainda de Konoshita Tokichirô) inicia seus serviços com Oda Nobunaga

1560 – Nobunaga ganha proeminência nacional por derrotar Imagawa Yoshimoto, principal senhor da região de Kanto, na batalha de Okehazama.

1562 – Nobunaga conclui aliança com Ieyasu

1568 – Nobunaga marcha em Kioto e investe Ashikaga Yoshiaki como Xogum.

1569 – Nobunaga submete a cidade de Sakai

1570 Início da era Genki 23/04; Nobunaga inicia sua campanha contra a seita budista “Verdadeira Terra Pura” através de conflitos armados contínuos que durariam 10 anos.

1571 Nobunaga destrói Enryakuji, quartel-general da seita Tendai no Monte Hiei.

1572 – Nobunaga confina o xogum Ashikaga Yoshiaki no castelo de Nijo, destrói grande parte da cidade de Kioto, e retira Yoshiaki da cidade, dando fim ao xogunato Ashikaga.

1573 – Início da Era Tensho 28/07

1576 – Nobunaga dirige-se a Azuchi, e inicia a construção de um novo castelo.

1580 – Navios comerciais ingleses visitam Hirado.

1582 – Akechi Mitsuhide trai Nobunaga; Hideyoshi vinga a morte de Nobunaga executando Mitsuhide na batalha de Yamazaki e queima o castelo de Azuchi.

1583 – Hideyoshi invade o castelo de Osaka.

1585 – Hideyoshi é investido do título de Kampaku (regente do Imperador)

1587 – Hideyoshi conquista a região de Kiushu e lança um édito restringindo a prática do Cristianismo.

---

<sup>1</sup> Baseada na cronologia da obra de HALL, John Whitney (ed.). *The Cambridge History of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. pp. 17-19 (Os meses e dias indicados são correspondentes ao calendário lunar japonês.)

1588 – O exilado Ashikaga Yoshiaki renuncia ao cargo de Xogum, levando ao final legal do xogunato Ashikaga; Hideyoshi inicia perseguições em diversas províncias.

1589 – Hideyoshi completa sua hegemonia militar derrotando os Go-Hojo em Odawara; a resistência final no noroeste japonês teria fim no próximo ano; Ieiasu se estabelece em Kanto e constrói o castelo de Edo.

1591 – Hideyoshi emite uma ordem de três cláusulas que proíbe mudanças de status de samurai a comerciante ou do fazendeiro a comerciante.

1592 – O exército de Hideyoshi invade a Coreia; início da era Bunroku 08/12

1594 – Hideyoshi constói o grande palácio de Momoyama e um castelo em Fushimi.

1596 – Início da era Keicho 27/10; Os generais de campo de Hideyoshi assinam uma trégua com os líderes chineses, frustrando os objetivos militares de Hideyoshi.

1597 – Hideyoshi condena vinte e seis cristãos à morte em Nagasaki; Hideyoshi transfere-se para o castelo de Osaka; Hideyoshi ordena a segunda invasão à Coreia.

1598 – Morre Hideyoshi, e o exército de invasão é retirado da Coreia.

1600 – O primeiro navio holandês atraca no Japão. Ieiasu concede uma audiência a Will Adams em Osaka; Ieiasu confirma sua hegemonia militar com a vitória da batalha de Sekigahara.

1603 – Ieiasu é nomeado Xogum.

1604 – O estudioso confuciano Hayashi Razan é empregado por Ieyasu, ele mais tarde funda uma escola particular em Edo.

1605 – Ieiasu se aposenta do cargo de Xogum e concede este posto a seu filho, Hidetada; Ieiasu toma o título de Xogum retirado (ogoshi) e nomeia o castelo da família em Sumpu como sua residência oficial; Hayashi Razan tem sua primeira audiência com Ieiasu.

1607 – Enviados da Coreia chegam a Edo, sua primeira visita ao Japão desde a invasão de Hideyoshi.

1609 – a companhia das Índias Orientais recebem permissão do xogunato de comercializar em Nagasaki.

1612 – O xogunato proíbe efetivamente o cristianismo.

1614 – o xogunato expulsa 148 cristãos do Japão. Ieiasu lança sua campanha de inverno contra Hideyori no castelo de Osaka.

1615 A campanha de verão culmina com a queda do castelo de Osaka e a morte de Hideyori; o xogunato lança a lei “uma província, um castelo” e a Buke shohatto (ordenanças pertencentes a famílias de guerreiros)

1616 – Ieiasu morre e seus restos mortais são enterrados primeiros no monte Kuno em Shizuoka e mais tarde em Nikko; todos os navios forasteiros; exceto os chineses, são restritos a cidade de Nagasaki e Hirado.

## INTRODUÇÃO

Em 1549, ao atracar na costa de Satsuma, litoral sul do Japão, os primeiros jesuítas que chegaram ao arquipélago encontraram um contexto político e social extremamente conturbado. Mergulhado em uma guerra civil, o Japão estava dividido entre diversas casas senhoriais, comandadas por seus respectivos *daimyos*<sup>2</sup>. A ausência de um poder central permitiu maior facilidade de propagação da fé católica por estes missionários: os trabalhos de conversão se apoiariam sob a proteção de diferentes senhores que se mostrariam receptivos às ideias cristãs.

Além da nova fé, porém, outros elementos foram trazidos pelos portugueses que atraíram fortemente os japoneses e aproximariam alguns *daimyos* da fé católica. O interesse dos japoneses pela cultura dos recém-chegados jesuítas era grande, sobretudo em relação às novidades tecnológicas: inovações náuticas, bélicas, astronômicas, físicas, entre outras. As armas de fogo introduzidas pelos portugueses favoreceram militarmente os *daimyos* que delas puderam usufruir e foram de vital importância para o processo de centralização política por via da guerra<sup>3</sup>, favorecendo assim o estabelecimento do Xogunato<sup>4</sup>.

Nesta nova relação, a questão das restrições de comércio entre o Japão e a China tem uma grande importância, já que a proibição do Imperador Chinês Ming, em 1540, cortava relações comerciais com o Japão e impedia o acesso ao comércio com o a China. Desta forma, os portugueses se tornaram uma alternativa favorável aos *daimyos*, servindo de intermediários comerciais entre a China e o Japão.

O sucesso inicial da missão japonesa, que conseguiria abarcar grande número de almas principalmente devido à conversão de alguns senhores ao cristianismo, só viria a aumentar: até o final do XVI, o Japão contaria com números que variavam de setecentos e cinquenta mil católicos, de acordo com os cálculos exagerados dos próprios missionários<sup>5</sup>, a trezentas mil almas

---

<sup>2</sup> “Grande Nome” em uma tradução literal, equivalente ocidental aos senhores feudais, uma vez que tinham o monopólio local do exército, direito de tributação e de aplicação de leis.

<sup>3</sup> SÁ, Michele Eduarda Brasil de. *Primeiras relações comerciais entre Portugal e Japão (1543-1639): convergência de interesses, choque de culturas*. Textura (Canoas), v. 13, p. 49-56, 2006 p. 51

<sup>4</sup> BOSSONG, George. O elemento português no Japonês. In: MENDES, Marília. *A língua portuguesa em viagem: Actas do Colóquio Comemorativo do Cinquentenário do Leitorado de Português da universidade de Zurique*. Frankfurt: Teo Ferrer de Mesquita, 2003, p. 216

<sup>5</sup> GUERREIRO, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas suas missões nos anos de 1600 a 1609*. Nova ed. dirigida e prefaciada por Artur Viegas. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930-1942. 3 v. Inclusive com o aumento anual de cinco a seis mil *apud* JANEIRA, Armando Martins. *O Impacte Português sobre a Civilização Japonesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. Sobre o tema, veja-se ainda THOMAZ, Luiz Filipe de. *Nanbanjin. Os portugueses no Japão*. Lisboa: CTT Correios 1993.

convertidas, segundo estimativas mais moderadas de alguns historiadores<sup>6</sup>. De qualquer maneira, vemos uma escalada considerável nos números da missão japonesa, o que poderia apresentar uma boa disposição para a propagação da fé católica no arquipélago.

Não foi, porém, o que aconteceu. O Japão neste período passava por sucessivas guerras, que levariam à sua progressiva centralização política através das medidas unificadoras dos senhores Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi e pelo clã Tokugawa. A postura destes líderes passaria da curiosidade à desconfiança e, finalmente, à perseguição implacável a partir de 1614. Esta repressão anticristã foi representada em seu nível máximo pelas medidas draconianas de Tokugawa Iemitsu, que empreenderia uma perseguição tão violenta aos cristãos que, segundo Luiz Filipe Thomaz, estes só teriam experimentado durante seus primórdios em Roma<sup>7</sup>.

Assim, o presente trabalho buscará analisar os percalços que os jesuítas encontraram para desenvolver a cristianização do arquipélago. Utilizaremos para isso a documentação produzida pelos missionários durante sua estadia no Japão, disponíveis no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, bem como as compilações de cartas do padre Luis de Fróis, editadas por José Wicki entre outras fontes<sup>8</sup>.

O registro por escrito das atividades missionárias e a difusão destas notícias através de cartas para diversos fins era característico da Companhia de Jesus. Fernando Torres Londoño deixa claro que a escrita constitui um papel fundamental para a Ordem, uma vez que:

(...) este sistema de informações atuava como suporte para um sistema de decisões nitidamente inaciano: hierárquico e vertical. Informar a partir da base nas cartas periódicas. Reunir registros e intercambiar opiniões à procura de uma decisão. Comunicar por escrito a decisão a partir do governo geral. Acatar e executar a decisão nas instâncias<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> De acordo com a análise de historiadores como BOXER, Charles Ralph. *The Christian century in Japan 1549-1550*. Manchester, 1993 e JANEIRA, Armando Martins....*op.cit.* e ainda THOMAZ, Luiz Filipe de. *Nanbanjin.... Op. Cit.*

<sup>7</sup> THOMAZ, Luiz Filipe de. *Nanbanjin...Op.Cit*

<sup>8</sup> O ANTT disponibilizou as Cartas de Évora online, através do link: <http://purl.pt/15229>, iniciativa que facilitou grandemente a elaboração do presente trabalho. Entre as principais fontes utilizadas nesta pesquisa podemos apontar Entre as principais, podemos apontar: FRÓIS, Luis de. *Historia de Japam* (ed. José Wicki S.J.), 5 vols., Lisboa, 1976-1984 e VALIGNANO, Alexandre. *Sumario de las cosas de Japón (1583)* (ed. José Alvarez-Taladriz, Tòkyo, 1954, e as Cartas de Évora: [COMPANHIA DE JESUS]. Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreveram nos reinos de Japão & China aos da mesma Companhia da Índia, & Europa, des do ano 1549 até o de 1580. Primeiro tomo, nellas se conta o princípio, socesso, & bondade da Críandade daquellas partes, & vários costumes, & idolatrias da gentildade... Em Euora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII. [2 vols.: 1º 1549-1580, 481 fls, 2º 1581-1588, 267 fl.

<sup>9</sup>LONDOÑO, Fernando Torres. "Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 11-32 2002. p. 15

Londoño, assim como outros autores<sup>10</sup>, considera então a opção pela escrita sistemática e difusão de cartas uma estratégia missionária dos inacianos. Devemos, porém, considerar que apesar de formar seu núcleo embrionário em 1531 na universidade de Paris, foi apenas em 1540, com a assinatura da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, que o Papa Paulo III conferia existência canônica à Companhia. Dessa maneira, pouco tempo separa o momento da sua criação com a chegada ao Extremo Oriente em 1549. Devemos então considerar que o modelo missionário e a *práxis* inaciana estariam ainda sendo construídos, e viriam a passar por inúmeras mudanças em seus “espíritos”. Isto pode ser comprovado pela discrepância entre o extremo otimismo despreendido por Francisco Xavier e outros jesuítas, nos primeiros anos da missão japonesa, e a visão mais dura e realista elaborada pelos missionários algumas décadas após os primeiros encontros.

Durante o fim do século XVI e início do XVII, o Geral da Companhia, Padre Aquivava, demonstra grande preocupação com a manutenção do “espírito” e unidade da Ordem. Segundo Charlotte Castelnau-L’Estoile, esta preocupação inclusive veio a alterar a postura de Aquivava em relação ao próprio trabalho missionário uma vez que: “Se o ‘zelo missionário’ aparece como o melhor meio de se restaurar o espírito da Companhia no final do século XVI, durante a década seguinte, o apelo à missão se faz menos nítido”<sup>11</sup>. Castelnau-L’Estoile destaca como a postura de Aquivava inaugura, a partir do século XVII, uma nova perspectiva para a ação missionária. Se, nos primeiros anos da Companhia, o fervor missionário era sua maior característica, a partir da primeira década do século XVII o Geral da Companhia se distancia deste princípio, demonstrando assim que a Ordem passaria por uma mudança de referencial de atuação.

Estes elementos nos ajudam a pensar para além do senso comum, que tende a enxergar a Ordem como isenta de conflitos, homoganeamente organizada e metodologicamente hermética. Ao contrário, podemos ver na Companhia de Jesus diversos conflitos. Como retomar o vigor dos primeiros anos da Ordem? Como redefinir a identidade jesuítica frente aos problemas gerados pelo crescimento da Ordem? Como não perverter os princípios da missão em regiões tão ermas?

---

<sup>10</sup> Sobre a importância das cartas nas estratégias inacianas ver: ABREU, Capristano & CABRAL, Valle [orgs]. *Cartas jesuíticas 1 e 2*. São Paulo/ Belo Horizonte: Edusp/ Editora Itatiaia, 1931; CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários e uma vinha estéril. Os jesuítas e conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru, SP.: Edusc, 2006 e ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise, the Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond, 1540- 1750*. Stanford, 1996

<sup>11</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE, *Op. Cit.* p. 309

Questões estas que, segundo Michel de Certeau, ampliam a própria força da identidade inaciana, uma vez que é quando esta é posta em questão que seus contornos tornam-se mais nítidos<sup>12</sup>.

Estas mudanças também influenciam os jesuítas presentes no arquipélago, uma vez que as alterações nos contextos políticos, as vicissitudes causadas pela guerra e as dificuldades encontradas pelos missionários tornam nítida a queda no espírito otimista apresentado nos primeiros anos de missão.

Os inacianos são expectadores privilegiados e atores importantes, não apenas dos trabalhos de conversão, mas de todo o contexto político, social e religioso à sua volta. A escassez de registros japoneses sobre estes eventos também torna o uso destas fontes essencial. O pragmatismo militar característico do período de guerra levou os japoneses do período a pouco se preocuparem com os relatos destes eventos, cabendo aos jesuítas atuarem como verdadeiros cronistas dos eventos ocorridos no arquipélago. Dessa maneira, além de poucos tratados militares como a *teppô-ki*<sup>13</sup> e os biombos *nanbans*<sup>14</sup>, não encontramos muita documentação que trate das relações luso-japonesas ou mesmo do período de centralização política do arquipélago.

A ampla oferta de fontes pode também gerar certos problemas para o historiador. Ângela Barreto Xavier defende que a quantidade nitidamente discrepante de documentos produzidos pelos jesuítas, em comparação com outras ordens como os franciscanos, tendeu a criar uma imagem equivocada de que caberia a estes missionários o papel "mais original e efetivo na evangelização das gentes asiáticas"<sup>15</sup>. Desta maneira a autora desmente a concepção de que a maior quantidade de documentação produzida pelos jesuítas justificaria a ideia a Ordem seria a mais ativa no que tange à evangelização dos territórios recém-descobertos.

<sup>12</sup> CERTAU, Michel de. La réforme de l'intérieur au temps d'Aquiva 1581-1615. In: *Les jésuites. Spiritualité Et activités. Jalons d'une histoire*. Paris: Beauchesne; Roma Centrum Ignatium, 1974. P. 53-69.

<sup>13</sup> *Crônica das Espingardas apud* BOSSONG, George. *Op. Cit.* p. 214 *Teppo-ki* trata-se de um guia militar japonês datado do período da Guerra Civil, que descreve as características da nova arma introduzida pelos portugueses no formato de um manual, apontando também como explorar todo seu potencial militar. Infelizmente, não há uma versão em português desta obra e uma das poucas análises em nossa língua que pude encontrar foi a desenvolvida por Bossong.

<sup>14</sup> Os bionbos nanban são peças interessantíssimas, uma vez que através deles podemos observar a visão dos japoneses sobre os portugueses. Algumas destas peças se encontram no museu do Oriente em Lisboa, que reúne um acervo com diversas peças que remetem a este encontro. Os biombos nanban constituem então documentos excepcionais: representam, através de desenhos, eventos ocorridos durante o período, como a atracção da nau do trato ou a negociação de produtos feita pelos portugueses. O interessante de observar nestas peças é a visão peculiar que os japoneses possuíam dos europeus e como estes eram representados. Com narizes enormes, olhos ressaltados e todos muito parecidos, demonstra como o estranhamento em relação às sociedades recém-conhecidas não era característico apenas dos europeus. Sobre os biombos e outras peças presentes no museu ver: MARTINS, Maria Manuela d'Oliveira [coord. geral] *Encomendas Nanban: os portugueses no Japão da Idade Moderna*. Lisboa: Fundação Oriente, 2010.

<sup>15</sup> XAVIER, Ângela Barreto. "Itinerários Franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e de método". In: *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 18 (2006). p. 87

A amplitude da documentação jesuítica também levou a disseminação de variados trabalhos acerca da Ordem. Porém, como bem coloca Salvador Bernabeu, o grande número de pesquisas sobre o tema é acompanhado por uma escassez de novos enfoques sobre as atividades de missão<sup>16</sup>. Dessa forma, segundo Bernabeu, assim como apontam diversos outros autores que nos últimos anos vêm trabalhando com a Companhia de Jesus, torna-se necessário considerar os interesses, os discursos e as intenções de quem produziu a documentação, não tomando as fontes como verdades absolutas, mas considerando os filtros culturais por que passava a narrativa jesuíta<sup>17</sup>.

A introdução da religião cristã teve grande impacto no Japão, ao menos na região sul, conhecida como Kiushu, onde o cristianismo se propagou com mais força. Sendo assim, a nova religião trouxe elementos que contrastavam com as práticas sociais, religiosas e políticas japonesas. A “conquista espiritual” das terras nipônicas empreendida pelos missionários era acompanhada por práticas estranhas à sua religiosidade. O proselitismo dos missionários, por exemplo, muitas vezes contrastava com os conceitos mais “agregadores” da religiosidade dos japoneses. A prática de queima e destruição dos ídolos, e o próprio fervor em expandir a doutrina católica, se apresentavam como conceitos estranhos à realidade dos nativos, o que dificultava o trabalho dos missionários.

Os jesuítas também encontrariam no Japão uma sociedade assaz diferente. Fornecendo inclusive várias páginas de elogios aos japoneses, Francisco Xavier aparenta ter, assim como seus contemporâneos, uma ótima impressão daquele povo, em suas palavras “se houvera de escrever todas as boas partes que há neles faltaria tinta e papel que a manteria<sup>18</sup>”.

O militarismo e a austeridade dos japoneses logo conquistariam a admiração dos primeiros missionários, que não cansariam de defender que o cristianismo haveria de florescer com vigor naquela sociedade. Somente após alguns anos, quando as dificuldades se mostrariam mais duras do que pareceram no início, é que a posição dos jesuítas se modificaria.

Devemos considerar a introdução do cristianismo no Japão sob uma perspectiva mais ampla, para além de termos simplistas como “assimilação” ou “aculturação”. O processo de conversão dos nativos pode ser considerado mais precisamente como uma experiência de

---

<sup>16</sup> BERNABEU, Salvador. “El gran Norte Ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)”. In: BERNABEU, Salvador [coord.]. *El gran Norte Mexicano: Indios Misioneros y pobladores entre El mito y la Historia*. Madrid: C.S.I.C., 2009. p. 171

<sup>17</sup> *Idem*. p. 175.

<sup>18</sup> CE. Carta de 29 de setembro de 1551 fl. 18

*interpenetração de civilizações*<sup>19</sup>; ou seja, devemos pensar a missão como um espaço de negociação, onde ocorrem trocas de sistemas simbólico-religiosos. Considerando as palavras de Nicola Gasbarro, a missão seria “um trabalho contínuo de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos<sup>20</sup>”. Estas concepções teóricas que buscam compreender o nativo como elemento ativo do processo de conversão, onde estes desenvolveriam seus próprios meios simbólicos para compreenderem a missão de acordo com seus próprios termos, têm grande eco nas análises dos trabalhos missionários entre os ameríndios. Esta *interpenetração* ocorre no Japão de forma peculiar e, como iremos observar, a situação encontrada na região era diferente da do Novo Mundo. Dessa maneira, os japoneses encontrariam ainda mais espaço para reinterpretar em seus próprios termos a religião cristã e poderemos observar uma postura ainda mais flexível por parte dos inacianos em relação aos convertidos.

Sem poder contar com o apoio militar e político de um sistema colonial, os inacianos precisavam lidar com diversos grupos sociais com interesses diferentes, e a todo tempo negociar com eles sua estadia no arquipélago. A arquitetura político-social do Japão contava com diversos segmentos que iam desde os mais poderosos *daimyos*, passando pelas castas de samurais, *Kokujins*<sup>21</sup>, comerciantes japoneses, monges budistas, camponeses, entre outras. Sendo assim, a ausência de instituições portuguesas que os apoiassem tornou necessário que os jesuítas negociassem com diferentes estratos sociais, uma vez que se fazia necessária certa flexibilidade para a manutenção de sua estadia na região.

O cristianismo também era negociado em outros espaços da expansão ultramarina, como na América: a flexibilidade das estratégias de conversão e catequese foram marcos importantes do modelo missionário jesuítico. Como Elisa Frühauf Garcia afirma

Se a prática de estabelecer alianças com as populações nativas foi recorrente durante a expansão ultramarina, as formas pelas quais estas alianças eram estabelecidas variavam de acordo com as situações com as que os portugueses se deparavam, dentre as quais: os diferentes grupos indígenas, a existência de concorrentes europeus pela posse do território em disputa e as conjunturas europeias<sup>22</sup>.

A presença dos colonos e a ação jesuíta eram negociadas com os povos nativos nos diversos pontos do Império português, do Brasil ao Japão. Devemos considerar, porém, que a

<sup>19</sup> MONTEIRO, Paula. "Introdução: missionários índios e mediação cultural". In: MONTEIRO, Paula [org.] *Deus na aldeia: missionários índios e mediação cultural*. São Paulo: editora Globo, 2006. p.10

<sup>20</sup> GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação” In: MONTEIRO, Paula [org.] *Op. Cit.*.

<sup>21</sup> Senhores pertencentes a linhagens de menor prestígio político-militar. RIBEIRO, Madalena Teutónio Pereira Burbon. *A nobreza cristã de Kiushu redes de parentesco e ação jesuítica*. Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII) Lisboa: 2006 p. 6

<sup>22</sup> GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009. p. 12

ausência de um Estado colonial formado, ou de apoio militar sob qualquer forma, tornava então a missão japonesa extremamente peculiar. Com menos recursos, a postura dos jesuítas deveria pender mais ainda nesta região para a negociação. Os debates acerca da validade do termo “aculturação” – que pressuporia uma relação de poder, *imposta* pelos conquistadores aos nativos e que já vem sendo questionada para o caso da América – se apresenta como totalmente inócua no Japão. Sem apoio de instituições administrativas e militares, a propagação do evangelho no Japão não tinha outros aliados senão as estratégias de conversão dos missionários.

Gasbarro, assim como Bernabeu, levanta a importante questão do caráter “civilizador” da missão<sup>23</sup>. Dessa forma, a missão estará inserida em um projeto onde a expansão da fé cristã era indissociável do modelo de “civilização” ocidental. Mais especificamente, como afirma Boxer, o trabalho missionário visava não apenas gerar bons cristãos, mas também súditos leais ao rei: a missão constituiria uma instituição de fronteira e uma ferramenta de expansão e controle de domínios imperiais distantes<sup>24</sup>. Nesse sentido, é importante destacar que as missões portuguesas e espanholas funcionavam sob a égide do padroado régio, o que tornava mais destacada a ligação entre o trono e o altar. Se tais concepções são pertinentes no contexto do Novo Mundo, o mesmo não se pode afirmar para o caso dos portugueses em regiões como China e Japão. Os inácianos não possuíam nem autoridade nem força para “impor” um modelo civilizacional aos japoneses, logo deveriam optar por outras estratégias.

Devemos considerar então a missão, especialmente a nipônica, como um espaço de negociação onde, por um lado, os japoneses interpretam a nova doutrina religiosa de acordo com seus critérios, e, por outro, os jesuítas absorvem elementos culturais nativos com o objetivo de tornar a conversão mais eficaz. Sendo assim, cada ator traduziria os símbolos religiosos do outro para seus próprios termos, de maneira análoga ao que ocorreu em outras partes do mundo, como no caso brasileiro<sup>25</sup>.

Este aspecto pode ser observado na documentação produzida pelos missionários. Não negamos aqui as restrições que estas fontes nos apresentam, considerando que foram produzidas com propósitos específicos – inclusive com caráter propagandístico das atividades da Companhia de Jesus e sua atuação em tão remota região. Como já afirmamos não nos abstermos de considerar

<sup>23</sup> GASBARRO, Nicola. *Op.Cit.* p. 75; BERNABEU, Salvador. *Op.Cit.* p. 187

<sup>24</sup> BOXER, Charles. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. Companhia das letras, 2007[1971]. p. 92

<sup>25</sup> Sobre a assimilação e tradução da religião cristã pelos indígenas ver: POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial*. Bauru-SP, Edusc, 2003; MONTEIRO, Paula [org.] *Op. Cit....*; CASTELNAU L’ESTOILE, Charlotte de. *Op Cit.* COPETE, Marie-Lucie, et ZUPANOV, Ines (dirs.), *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs XVIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Editions de la Casa de Velásquez, 2011.

os “filtros” pelos quais as descrições contidas nas correspondências dos missionários passaram. Apesar de tais limitações, que nos obrigam a tomar os devidos cuidados metodológicos, as fontes dos jesuítas podem contribuir consideravelmente para a compreensão deste singular – nas palavras de João Paulo de Oliveira e Costa – *encontro civilizacional*<sup>26</sup>.

Outro elemento que devemos considerar nestas primeiras linhas é o prisma sob o qual buscaremos observar a sociedade nipônica, sua religiosidade, cultura política e outros diversos aspectos que constituíam a complexa sociedade japonesa. Devemos nos preocupar com algumas contradições analíticas, que nos são apresentadas logo em um primeiro momento: como compreender a *religiosidade japonesa* uma vez que a própria noção de *religião* seria um conceito essencialmente cristão? Ou ainda, seria viável analisar as vicissitudes políticas e seus desdobramentos aos moldes europeus, considerando que os princípios políticos, militares e sociais japoneses se orientavam por perspectivas completamente diferentes das encontradas no Velho Mundo? Estas questões são, em minha opinião, relevantes para qualquer um que vise estudar as relações entre culturas completamente diferentes, em especial as asiáticas.

Isto se deve às ideias pré-concebidas que muitas vezes as sociedades do extremo Oriente são alvo, ideias estas que ganharam força com os fortes movimentos racistas do século XIX e contribuíram para obscurecer a compreensão das formas de pensamento orientais. Concepções generalizantes que muitas vezes definem o “pensamento oriental” como um conjunto limitadíssimo de preceitos, ditados e fórmulas simplistas que não dão conta de toda complexidade das diversas formas de pensamento encontradas em regiões como China e Japão. Como foi destacado pelo filósofo e sinólogo André Bueno, muitas vezes nos deparamos com pretensos livros de “sabedoria do Oriente” – escrita na maioria das vezes por ocidentais – em estantes de livrarias, junto a livros de tarô, culinária e cristais<sup>27</sup>. Diversos fatores, entre eles o desconhecimento da língua, a distância geográfica e cultural, assim como os preconceitos reforçados pelo colonialismo da idade contemporânea, têm contribuído para a falta de uma compreensão mais clara destes elementos das sociedades do extremo Oriente.

A própria formação universitária também contribui para este desconhecimento, pois o pensamento ou a história destes povos geralmente não são incluídos no currículo dos cursos de graduação, o que talvez explique a pouca produção historiográfica brasileira sobre o tema. O

---

<sup>26</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *Portugal e o Japão: o século Nanban*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.

<sup>27</sup> BUENO, André. "Onde Nasce o sol de Platão". In: *Discutindo Filosofia Ano 3 n.º 14*. São Paulo: Escala Educacional, 2009.

filósofo Jacques Derrida vai mais além, afirmando que entre o oriente e o ocidente não há apenas uma “margem vazia, virgem, em branco, mas ainda uma armadura de diferenças de forças sem qualquer centro de referência atual (em tudo: na História, economia, política, sexualidade etc.)”<sup>28</sup>.

Dessa maneira buscaremos compreender, através da documentação jesuíta, as justificativas dos inacianos para os fracassos enfrentados pelos jesuítas durante a tentativa de cristianização do arquipélago. Através da análise destas cartas poderemos observar os diversos choques gerados pelo encontro entre os portugueses e japoneses. Não buscaremos aqui compreender este discurso como uma verdade integral, mas encontrar nas entrelinhas da narrativa dos inacianos, indícios que nos permitam observar o impacto cultural, social e político trazido pelo cristianismo.

Diversos objetivos permeavam a produção das cartas escritas pelos inacianos, e certos eventos, como os fracassos e os percalços enfrentados pelos jesuítas não deveriam ser divulgados para leitores fora da Ordem, ficando para o público em geral apenas as cartas que “guardassem ordem” e trouxessem “coisas pertinentes”<sup>29</sup>. Sendo assim, certos elementos que prejudicavam o bom andamento da missão não estão expostos de forma explícita quando os jesuítas justificam as dificuldades por eles encontradas.

Podemos, porém, observar em meio ao discurso dos jesuítas alguns elementos que nos permitem compreender as razões para os infortúnios da missão. Em meio a justificativas que insistem em culpar os “inimigos da fé”, como Hideyoshi e Tokugawa, entre outros *daimyos* hostis ao cristianismo, podemos observar temas diversos como a escravização dos japoneses, a influência dos portugueses nas diversas esferas de poder, entre outros fatores de ordem política social cultural e religiosa, que gerariam incômodo nas autoridades japonesas.

O trabalho se dividirá em três capítulos: o primeiro, *A expansão portuguesa no oriente e o contexto europeu*, analisará a expansão do Império português até a sua chegada ao Japão em 1543, passando por regiões como Goa, Ormuz, Malaca e China. Buscaremos compreender as diferentes estratégias de expansão, bem como a relação entre os recém-chegados portugueses e as autoridades locais. Considerando os jesuítas como elemento constituinte da expansão, iremos ainda analisar como se deram as diferentes estratégias de conversão e as relações entre as

---

<sup>28</sup> DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Lisboa: Reis, 1986.

<sup>29</sup> Sobre a importância da escrita na constituição da Ordem jesuíta veja-se: LONDOÑO, Fernando Torres. *Op. Cit.* pp. 11-32 2002. ; ABREU, Capristano Cabral, Valle [orgs]...*Op. Cit.*; PÉCORA, Alcir. A união faz a Carta. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro. Ano 7, nº81 (junho 2012). pp. 34-36.

autoridades nativas e os inacianos, entendendo que as estratégias de conversão não estavam prontas, mas eram reformuladas de acordo com o contexto encontrado.

O segundo capítulo, *O contexto político e religioso no Japão durante as relações luso-nipônicas*, buscará analisar os aspectos religiosos encontrados no Japão e como esta religiosidade se relacionava com o catolicismo. Faremos uma análise da religiosidade xintoísta e budista encontrada no Japão, compreendendo que estas duas correntes religiosas não se apresentavam como concorrentes, mas se integravam como expressões simbólico-religiosas complementares. Analisaremos ainda neste capítulo as relações entre o budismo e o poder temporal, destacando como estas relações contribuíram para o apoio das autoridades japonesas aos cristãos. Buscaremos também compreender as relações entre os missionários e os japoneses convertidos. Observaremos que os jesuítas apresentavam grande preocupação em converter os poderosos japoneses, desde as diferentes famílias nobres até o próprio Xogum. O foco da ação missionária apresentava uma estratégia de missionação “pelo alto”: quando o senhor era convertido, muitas vezes seus súditos também se faziam cristãos, o que auxiliou na propagação da missão japonesa. Por fim, buscaremos analisar rapidamente o processo de centralização política do arquipélago nipônico e como as autoridades que empreenderam a centralização, sobretudo os senhores de guerra Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi e Tokugawa Ieiasu, se relacionaram com os jesuítas no Japão.

O capítulo três, *O discurso português sobre os percalços da cristianização do Japão*, busca analisar a perspectiva dos inacianos acerca dos diversos eventos que levariam a sua expulsão no século XVII. Consideraremos os vários aspectos presentes no discurso dos religiosos, explícita e implicitamente, o que nos permitirá compreender mais claramente as relações entre os jesuítas e os japoneses. Estas relações não se restringem apenas entre os inacianos e os chefes militares que empreenderam o processo de centralização, mas incluem outros personagens, como comerciantes europeus, monges budistas, missionários concorrentes (especialmente os franciscanos espanhóis), casas nobiliárquicas japonesas e outros segmentos presentes naquela sociedade. Buscaremos comprovar que dentro do discurso jesuíta é possível observar que os missionários trariam mudanças no *status quo* social que não agradariam as autoridades do Japão recém-unificado.

Desprovido do apoio político-social da organização colonial, os missionários se encontrariam à mercê das autoridades locais. Considerando que os novos elementos trazidos pelos jesuítas, destacadamente o seu proselitismo e o exclusivismo do catolicismo, se apresentavam

como um elemento estranho à cultura japonesa, habituada com a coexistência de diversas expressões de espiritualidade. Podemos considerar a postura dos jesuítas desagradava certos estratos da sociedade, que não estavam habituados com o forte espírito missionário característico dos soldados de Cristo. A fidelidade dos daimyos aos padres em detrimento do Xogum recém-estabelecido pode também configurar um elemento que levaria a hostilidade destes para com os missionários, uma vez que, após a unificação, uma das principais diretrizes do poder xogunal era manter a coesão social do país e domesticar os daimyos, evitando futuras dissidências. Dessa maneira após a unificação os jesuítas precisariam se submeter a uma autoridade central, que empreenderia uma escalada de hostilidades culminando em uma violenta perseguição e no martírio de vários cristãos. O discurso dos jesuítas acerca das derrotas sofridas pela missão é então o foco do presente trabalho.

## CAPÍTULO I

### A expansão portuguesa no oriente e a formação do Império japonês

Grande esperança tenho, que assim os Chins como os Japões pela companhia do nome de IESVUS hão de sair de suas idolatrias e adorar a Iesu Christo Salvador de todo o mundo<sup>30</sup>.

Tal como em diversas partes do além-mar, a presença portuguesa no extremo Oriente foi caracterizada tanto por iniciativas do Estado quanto pelo ímpeto e ambições de particulares, que encontravam no comércio oportunidades de enriquecimento. Charles Boxer e Luiz Filipe Thomaz afirmam que a presença portuguesa no Oriente, no que concerne principalmente às práticas comerciais, foi promovida, *grosso modo*, por dois grupos distintos<sup>31</sup>, que ocupariam partes específicas do vasto território então denominado “Índias orientais”. O primeiro grupo seria constituído por funcionários régios, sob forte vigilância da coroa. Estes representantes do Império português se articulavam em torno da região de Goa e suas transações seriam promovidas e financiadas pela coroa portuguesa, não sobrando muito espaço para aventureiros e comerciantes independentes. e Em outras regiões, ainda mais distantes da metrópole, como os portos em Malaca e pontos ainda mais ao leste, o controle régio não conseguia se impor com o mesmo fôlego. Tais paragens eram, portanto, muitas vezes redutos de aventureiros em busca de riquezas obtidas através dos opulentos e perigosos negócios que tais regiões poderiam oferecer.

Assim, a expansão do Império português para regiões cada vez mais orientais foi protagonizada por atores diversos. Apesar de estarem inseridos em um mesmo empreendimento colonizador, podemos encontrar diversos conflitos de interesses entre jesuítas, comerciantes e colonizadores. A partida de Francisco Xavier para o Japão foi em parte motivada por este tipo de conflito de interesses. Jean Lacouture aponta como o missionário discordava de certas práticas dos colonizadores portugueses ao analisar o fragmento de uma carta do jesuíta a D. João III datada de 19 de abril de 1549:

A experiência me ensinou que vossa alteza não exerce seu poder na Índia unicamente para ali crescer a fé em cristo, mas também exerce seu poder para assenhorar-se das riquezas temporais da Índia [...] Que vossa Majestade faça uma conta exata e bastante completa de todos os frutos e todos

---

<sup>30</sup>CE. Carta de Francisco Xavier, 29 de janeiro de 1552.

<sup>31</sup>BOXER, Charles. *A igreja militante...Op. Cit.*; THOMAZ, Luiz Filipe de. *Nanbanjin...Op. Cit.*

os bens temporais que colhe nas Índias mercê de Deus [...] Que nosso senhor faça compreender a Vossa Alteza, no íntimo de sua alma, sua santíssima vontade e Le conceda sua graça a fim de cumpri-la, de modo que Vossa Alteza se regozije disso, na hora da morte, quando V. A. prestar contas a Deus de toda sua vida passada; e essa hora virá mais depressa do que Vossa alteza pensa. Seus reinos e possessões têm um fim [...] Será coisa inaudita e nunca antes imaginada por Vossa Alteza ver-se deles despossuídos<sup>32</sup>.

A carta de Francisco Xavier é ilustrativa para pensarmos os conflitos de interesses entre os diversos agentes da expansão lusa no Oriente. Sabemos que tais embates ocorreram também em outros pontos do globo, e que jesuítas e colonos inúmeras vezes demonstrariam interesses divergentes, apesar de ambos constituírem agentes da expansão ibérica. Estes conflitos também irão estar presentes dentro das justificativas dos jesuítas para as dificuldades encontradas na atividade missionária. Entre eles, podemos citar a prática, já mencionada acima, de venda de escravos japoneses por comerciantes portugueses que desagradaria Hideyoshi. Apesar dos inicianos se posicionarem contra esta prática, isto não impediu do *Kanpaku* assinar o édito anticristão de 1587, um dos principais golpes sofridos pela cristandade nipônica no século XVI.

Apesar da ambição dos colonizadores ser muitas vezes fonte de críticas vindas dos missionários, em inúmeros casos, inclusive no Japão, os jesuítas participavam ativamente do comércio marítimo, obtendo consideráveis lucros. Como afirma Costa, durante a década de 1580, os padres negociavam anualmente cerca de 90 picos de seda<sup>33</sup>, e o visitador Alexandre Valignano logo constatou a impossibilidade do abandono do comércio pelos padres em sua primeira visita<sup>34</sup>.

Estas complexas relações, permeadas de inúmeros conflitos, estarão presentes durante todo o período de expansão do império português, variando de acordo com o contexto encontrado e com as estratégias de estabelecimento adotadas tanto pelos religiosos quanto pelos colonizadores. Para compreendermos a ação dos portugueses, principalmente dos jesuítas, em solo nipônico, é importante analisarmos como se deu o seu estabelecimento nos diferentes pontos do extremo Oriente, antes de alcançarem sua parte mais Oriental, a terra do sol nascente.

<sup>32</sup> *Correspondance* (1535-1552), apresentada por Hugues Didier, Paris, Desclée de Brouwer, 1987. p. 270. *Apud* LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas Volume 1 Os Conquistadores*. Porto Alegre: L&Pm editora. 1994. p.138

<sup>33</sup> equivalente a 5400 kg.

<sup>34</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. Japão. In: MARQUES, A.H. de Oliveira. *História dos portugueses no extremo Oriente*. 1º volume. Tomo II de Macau à Periferia. Lisboa; Fundação Oriente, 2000. p. 317. O autor ainda lembra que, apesar de desde a bula do papa Honório III (1216-1227) que instituía a proibição do comércio pelos clérigos, em certas ocasiões esta prática era permitida. In: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luis de Cerqueira Dissertação de doutoramento em História dos Descobrimientos e da Expansão Portuguesa*. Universidade Nova de Lisboa: Lisboa, 1998. p. 108. Sobre a participação dos jesuítas no comércio japonês veja-se também: ALDEN, Dauril. *Op. Cit.* p. 529.

O estudo da presença portuguesa no Japão é importante para compreender diversos aspectos da história japonesa e portuguesa, inclusive auxiliando na releitura de alguns conceitos como o de “império” português. Pedro Cardim, em *La aspiración imperial de la monarquia portuguesa*, aponta os diferentes significados que o termo *império português* adquiriu em diversos momentos no tempo e espaço<sup>35</sup>. Segundo o autor, havia mais uma *aspiração* à ideia de império, do que uma instituição propriamente formada. Esta concepção é facilmente entendida se pensarmos o caso da presença lusa no extremo Oriente, nos pontos além de Malaca, principalmente no que se refere à China e Japão. Como Cardim afirma, não havia a sobreposição da realidade cultural portuguesa de maneira homogênea sobre as diversas e distantes partes do globo onde os lusos estiveram presentes. E as estratégias de estabelecimento levadas a cabo pela coroa não estariam prontas, mas variariam da dominação militar à submissão às autoridades locais. Devemos considerar o caráter polissêmico do termo Império, onde este muitas vezes pode estar associado ao ideal de conquista<sup>36</sup>. Não cabe aqui aprofundar o debate conceitual do termo, mas devemos considerar o caráter plural do *Império Português*, que nem sempre se constituiu por meio da conquista e dominação. Dessa maneira, o ideário de conquista não se aplica a todas as partes em que os portugueses se estabeleceram: em regiões como o Japão e China, a *conquista* foi substituída pela *negociação*. O Império português seria então formado por uma rede heterogênea organizada de maneira variada, desde a dominação das regiões descobertas até a negociação com autoridades locais. .

Ao pensar as diversas partes que constituíam este império é quase inevitável considerarmos seu caráter heterogêneo. Tal heterogeneidade não se refere apenas aos aspectos culturais e sociais encontrados nas terras em que Portugal estava presente, mas também nas relações estabelecidas entre Portugal e os naturais de tais regiões. *Grosso modo*, das terras da América portuguesa, passando por Ceuta, até Moçambique, Goa, Malaca ou mesmo as redes comerciais sino-nipônico, todos estes territórios faziam parte do *império* luso. Porém, a presença dos portugueses se daria de forma diferente em cada região, adaptando-se às realidades locais.

---

<sup>35</sup> CARDIM, Pedro. *La aspiración imperial de la monarquia portuguesa (siglos XVI y XVII)* In SABATINI, Gaetano (org). *Compreendere la Monarchie iberiche Riorse materiali e rappresentazioni Del potere*. Roma: Viella, 2010. p. 44.

<sup>36</sup> *Idem*. p. 48. A concepção de conquista não se encaixa no caso japonês, onde claramente a presença portuguesa esteve à mercê das vontades das autoridades nativas, exemplo disso pode ser observado no grande apreço em se estabelecer boas relações com os Xoguns, assim como a decisão de Tokugawa de, no início do XVII, expulsar os portugueses do arquipélago, não encontrando resistência militar além da revolta de Shimabara promovida por grupos de cristãos. In: COSTA, João Paulo de Oliveira e. “Japão”. In: MARQUES, A.H. de Oliveira. *História dos portugueses no extremo Oriente*. 1º volume. Tomo II de Macau à Periferia. Lisboa; Fundação Oriente, 2000.

Como já foi apontado, diversos autores defendem que a expansão ultramarina e o estabelecimento nas regiões conquistadas se dava com o apoio das populações nativas e que, assim como os lusitanos, outros Estados europeus se beneficiavam da negociação com os nativos para o empreendimento colonizador<sup>37</sup>, desde regiões como no oriente até no Brasil. Porém em regiões que não contavam com o apoio militar e político das instituições colonizadoras a negociação com as autoridades locais era ainda mais destacada, uma vez que os portugueses ali presentes não podiam contar com muitos recursos, o que diminuía seu poder de barganha e os colocava ainda mais à mercê das lideranças nativas.

Em 1550, a rota comercial Macau-Nagasaki foi estabelecida como monopólio régio, levando a coroa lusa a dominar o comércio no mar da China, ou ao menos excluir seus rivais europeus<sup>38</sup> deste opulento comércio. A rota Macau-Nagasaki seria, então, parte integrante do império português, inserida não através da conquista, mas a partir dos acordos políticos e comerciais estabelecidos pela coroa<sup>39</sup>.

Embora, como afirma Boxer, em alguns momentos a sede expansionista dos lusitanos até fez com que algumas vezes considerassem a tentativa de invasão militar do Império do Meio (apesar do pouco eco que estas ideias tiveram no reino).<sup>40</sup> O mesmo, porém, nunca foi pensado para o seu vizinho mais belicoso, o Japão. Neste caso, como confirma Luis Filipe Thomaz, a coroa portuguesa se limitou ao comércio e a trocas de embaixadas<sup>41</sup>. Considerar que as estratégias reais variaram conforme as diferentes sociedades encontradas no ultramar nos permite ter uma visão mais alargada do estabelecimento português nos diversos pontos do globo onde os tentáculos de seu expansionismo alcançaram.

<sup>37</sup> GARCIA, Elisa Frühauf. *Op. Cit.* p. 12 RUSSEL-WOOD, A.J.R. *Um mundo em movimento: portugueses na África na Ásia e na América (1415-1808)*. Lisboa: DIFEL, 1998.

<sup>38</sup> Uma vez que comerciantes das ilhas de RyuKyu (conhecidos como léquios) eram verdadeiros intermediários entre China, Japão e Ásia do Sudoeste, assim como os mercadores siameses que poderiam ser facilmente encontrados no mar da china. FLORES, Jorge Manuel. “Macau: O tempo da euforia”. In: MARQUES, A.H. de Oliveira. *História dos portugueses ...Op. Cit.* p.190.

<sup>39</sup> COSTA. João Paulo de Oliveira e. “Japão”. In: MARQUES, A.H. de Oliveira. *História dos portugueses...Op. Cit.* A prata japonesa através do comércio era monopólio da coroa, a quem cabia anualmente nomear o capitão-mor. Neste comércio, a iniciativa privada passa a ocupar então um espaço cada vez mais reduzido. Apesar de paradoxal, e imaginar a formação de uma “república de mercadores” nas palavras de Luis Filipe de Thomaz, ser um pensamento quase que imediato neste caso, uma vez que Macau e Japão se encontrava em regiões onde a expansão informal e espontânea dos portugueses adquiriu relevo e a região contasse com aventureiros que estavam dispostos a se arriscar no comércio com o Japão por conta própria. Como afirma Jorge Manuel Flores, a sobrevivência de Macau dependia de um tráfico devidamente administrado e a liberação das trocas significaria o suicídio da cidade, devido à fragilidade política em que tal comércio se assentava. FLORES, Jorge Manuel. Macau. In: MARQUES, A.H. de Oliveira. *História dos portugueses ...Op. Cit.*

<sup>40</sup> BOXER, Charles. *A igreja militante... Op. Cit.*

<sup>41</sup> THOMAZ, Luis Filipe de. *NanbanJin...Op.Cit.* p.22

Observar de perto a presença lusa no Japão nos permite vislumbrar uma forma de estabelecimento completamente diferente do que se considera característico do Império. Como afirma Costa, no século XVI o Japão era “(...) o único grande império, dotado duma poderosa e requintada civilização material que permanecia em estado de semi-isolamento e completamente ignorado não só pela cristandade, mas também pelo Islã e pelo mundo indiano”<sup>42</sup>. A distância cultural e religiosa não só dos japoneses, mas também dos chineses com o islã, também foi apontada por Jorge Manuel Flores, que atribui a este fato à facilidade da aproximação entre os povos do extremo oriente à cultura *Nanban*<sup>43</sup> e principalmente à sua religião<sup>44</sup>.

Como já foi apontado, os contatos iniciais entre japoneses e portugueses foram de curiosidade e admiração. Quando pensamos nestes primeiros contatos, um importante debate vem à tona: a ainda controversa data exata do primeiro encontro entre portugueses e japoneses, assim como os seus protagonistas, como aponta João Paulo de Oliveira e Costa<sup>45</sup>. O autor afirma que segundo Georg Schurhammer<sup>46</sup>, os primeiros viajantes e “descobridores” do Japão seriam Antônio da Mota, Antonio Peixoto e Francisco Zeimoto que teriam chegado à terra do sol nascente em meados de 1543. Porém, segundo Fernão Mendes Pinto, em seu livro *Peregrinação*, ele próprio, ao lado de Cristóvão Borralho e Diogo Zeimoto, embarcados em um junco léquio, teriam avistado após vinte e três dias de viagem de RyuKyu o litoral sul da ilha de Kyushu, região mais meridional do Japão, sendo os primeiros europeus a pisarem em solo nipônico<sup>47</sup>. Outro ponto de vista interessante, porém não muito aceito dentro deste debate, é o do Cardeal Saraiva que defende que os dois grupos de portugueses alcançaram a costa japonesa ao mesmo tempo<sup>48</sup>.

Parece-nos claro, porém, que os contatos antecederam esses eventos, se considerarmos o período de estabelecimento dos portugueses em Liampoo (porto de Fujian), no litoral oeste da China, mais próximo do Japão que os portos de Guangdong (região que abriga as cidades de

<sup>42</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. “Japão” In: *História dos portugueses no extremo Oriente... Op.Cit.* p. 380

<sup>43</sup> Literalmente significa *bárbaros do Sul* e era o termo por que os Portugueses eram designados pelos Japoneses. In: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão ...Op. Cit.* p. 816

<sup>44</sup> FLORES, Jorge Manuel. “Macau: Os anos de gestação” In: MARQUES, A.H. de Oliveira. *História dos portugueses ... Op. Cit.*

<sup>45</sup> COSTA, João Paulo Oliveira e. *A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses.* Macau: Instituto Cultural de Macau / Instituto de história de Além-Mar, 1995. p. 124

<sup>46</sup> SCHURHAMMER, Georg, S.J, Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des Hl. Franz Xaver. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1962. 485-579 *Apud* COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A descoberta ... Op. Cit.* p.76

<sup>47</sup> PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação.* Lisboa : Ferreira 1908-1910. 4v. p. 388.

<sup>48</sup> NORTON, Luís. *Os portugueses no Japão: 1543-1640: notas e documentos.* Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952. p.20

Cantão e Macau). O comércio entre Japão e China estava bloqueado desde 1523, quando a dinastia Ming proíbe as transações através do sistema de Kango com o Japão<sup>49</sup>. Apesar dos japoneses estarem proibidos pelo governo Ming de pisarem em solo chinês devido à situação de guerra entre o Japão e a China, João Paulo de Oliveira e Costa afirma que alguns japoneses ainda negociavam nos portos chineses ilegalmente<sup>50</sup>. Logo, provavelmente os lusitanos entraram em contato, talvez sem nem mesmo saber, com mercadores japoneses clandestinos, disfarçados de léquios operando nos portos de Lianpoo na China.

Apesar dos debates acerca dos primeiros contatos não estarem resolvidos até hoje, a tese de que Fernão Mendes Pinto seria um três primeiros europeus a pisarem em solo nipônico não é defendida por muitos historiadores, sendo a teoria de Schurhammer muito mais aceita pela historiografia. Porém, apesar da controvérsia, o estudo da *Peregrinação* é de grande valia para a compreensão deste período. Afinal, como afirma João Paulo de Oliveira e Costa “Apesar de Fernão Mendes Pinto não ter sido o descobridor do Japão; as descrições dos primeiros contatos luso-nipônicos contidas na “Peregrinação” transmitem certamente uma imagem muito próxima do que terão sido os encontros iniciais entre os *nanbanjins* e os japoneses”<sup>51</sup>.

É indiscutível, portanto, que Pinto foi parte integrante nas relações entre Portugal e o Japão. A análise da sua obra terá mais destaque nos próximos capítulos, quando estudarei mais detidamente sua importância para a compreensão das primeiras relações entre japoneses e portugueses no século XVI.

O Japão encontrado pelos portugueses estava mergulhado em guerras, em um período conhecido como *Sengoku Jidai* (Era dos reinos combatentes). Diversos senhores feudais lutavam entre si visando impor a autoridade de seu *Bakufu*<sup>52</sup>, em um processo que, em linhas gerais, pode ser comparado com o de formação dos Estados Modernos europeus. A descrição feita por Norbert Elias em *O processo civilizador*, onde afirma que as forças centrípetas que formariam o Estado Moderno seriam resultado das diversas lutas internas entre as várias casas senhoriais<sup>53</sup> se

<sup>49</sup> MURAI Shosuke. *Umi Kara Mita Sengoku Nihon (O Japão em guerra civil visto do mar)*. Tóquio: Chikuma Shinsho, 1997. *Apud*: EHALT, Romulo. *Sob a sombra da cruz de São Pedro: Um Porto Cristão no Período Sengoku (1549-1565) Monografia*. Rio de Janeiro: UERJ, 2005

<sup>50</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A descoberta... Op.Cit.* p. 101.

<sup>51</sup> *Idem.* p. 186

<sup>52</sup> Em português literalmente “governo da tenda” referindo-se à relação clara entre política e o domínio militar.

<sup>53</sup> ELIAS, Norbert. “Sobre a sociogênese do Estado”. In: *Processo civilizacional*, volume 2 Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1994. p. 88. Norbert Elias descreve com clareza este processo de centralização política na Europa. Para

assemelha consideravelmente com o processo de formação do Estado centralizado no Japão. Apesar do clima de guerra civil, a presença portuguesa em solo nipônico foi recebida pelos *daimyos* do sul, território onde os portugueses atracaram pela primeira vez em 1542, com entusiasmo e curiosidade. Este interesse fica claro nas já mencionadas crônicas *Teppô-Ki*, onde os japoneses, além de descreverem o uso das espingardas para fins militares, também relataram suas impressões sobre os recém-chegados portugueses<sup>54</sup>.

A opinião dos portugueses em relação aos japoneses também era de deslumbramento e admiração. Podemos observar isto em um trecho da carta enviada, em 1561, pelo jesuíta Cosme Torres a seus superiores em Roma, em que descreve os japoneses da cidade de Yamagushi:

São discretos quanto se pode cuidar: governam-se pela razão tanto ou mais que os espanhóis. São curiosos de saber mais que quantas gentes eu tenho conhecido (...) Em todo o descoberto não há homens da sua maneira. Tem muy linda conversação e me parece que todos eles se criaram em passos de grandes senhores. (...) <sup>55</sup>

Os primeiros contatos dos europeus com a cultura nipônica foram promovidos por mercadores. Os interesses mercantis em detrimento das trocas culturais e espirituais destes primeiros viajantes, acompanhado pelo caráter aventureiro e da pouca inclinação destes comerciantes para a descrição através da escrita povos encontrados, deixa uma imensa lacuna para a compreensão das relações luso-nipônicas em seus primórdios. A exceção da obra de Fernão Mendes Pinto e do viajante Jorge Álvares<sup>56</sup>, não há registros das impressões dos comerciantes que encontraram aquelas paragens no período denominado por Costa como o *século Nanban*<sup>57</sup>. Fartas são, sem dúvida, as fontes que tratam sobre tais relações, principalmente as fornecidas pela Companhia de Jesus. Desde cedo os missionários inicianos acompanharam os mercadores portugueses e se estabeleceram no arquipélago permanentemente, contrastando com as visitas sazonais dos comerciantes. Francisco Xavier está entre os primeiros jesuítas que chegaram ao

---

uma comparação entre o processo de formação dos estados modernos na Europa e no Japão ver também: ANDERSON, Perry. *Linhagens do estado absolutista*. São Paulo. Brasiliense, 1985.

<sup>54</sup> Teppô-ki: “crônicas da espingarda” *apud* BOSSONG, George. *Op. Cit.*, p. 214 Vide nota 13.

<sup>55</sup> CE. Carta de 29 de setembro de 1551 fl. 18. A opção por adaptar a ortografia da época nas fontes primárias à utilizada atualmente visa à facilitação da leitura.

<sup>56</sup> O governador da Índia, Garcia de Sá, reuniu uma série de textos que conhecemos hoje como *Livro que trata das cousas da Índia e do Japão, que foi publicado no Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra por Adelino de Almeida Calado* (Coimbra, 1957, nº 24, pp. 1-138). Tal obra possui três capítulos dedicados ao Japão, sendo um deles escrito por Jorge Álvares. Os outros dois foram escritos por dois religiosos jesuítas – Francisco Xavier e Nicolau Lancilloto (? -1558). Apesar de conter algumas importantes referências ao Japão, principalmente acerca de sua sociedade, religiosidade e do código samurai, não expressam muito além do que uma visão superficial das características observadas na sociedade japonesa.

<sup>57</sup> Tal período é descrito pelo autor como o intervalo de tempo entre a “descoberta” do Japão pelos portugueses em 1543, até sua definitiva expulsão em 1640, configurando aí quase um século do que o autor define como um período de intenso “diálogo civilizacional”. COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A descoberta... Op.Cit.* p. 379

arquipélago, e embora tenha vivido pouco tempo no Japão, possui um importante papel nos primeiros anos de evangelização da região.

Francisco Xavier, natural do reino de Navarra, companheiro de Inácio de Loyola e um dos fundadores da Companhia de Jesus, se encontrava em Malaca, sob ordens do rei D. João III, para evangelizar a Ásia. É importante salientar a situação de Xavier – e da missão católica – no momento de encontro com Anjirô<sup>58</sup>. Jean Lacouture aponta como o jesuíta estava incomodado com os métodos empregados na evangelização dos malásios. A noção de “batismo à sombra das espadas” traduz bem a situação que o desagradava, criticando, sobretudo, o protagonismo dos interesses seculares frente aos trabalhos missionários<sup>59</sup>.

O contato de Xavier com Anjirô lhe forneceu um retrato – que mais tarde se mostraria em parte improcedente – de um Japão propenso aos trabalhos missionários, incentivando Xavier de tal forma que é possível captar seu otimismo em suas cartas. Os relatos de Jorge Álvares, mercador português que frequentara as costas meridionais do Japão, também forneceram a Xavier a imagem do Japão como um terreno fértil para a evangelização<sup>60</sup>. Porém, o interesse de Xavier pela missão no Japão tornou-se mais intenso, segundo Lacouture, devido à admiração do missionário pela cultura e sociedade japonesa, que poderia se mostrar aberta à cristianização e propensa à razão. A descrição de Jorge Alvarez neste sentido torna-se muito ilustrativa:

Eles são orgulhosos e suscetíveis. Nada cobiçosos, generosos, hospitaleiros com os estrangeiros. Curiosos, perguntam sem parar. Execram o roubo, que punem com a morte. Ignoram a bebedeira, são discretos e falam baixo, desprezando os estrangeiros que levantam a voz. São um povo religioso<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Anjirô chega do Japão fugindo das autoridades devido a um assassinato, logo se converte ao cristianismo e é batizado em Malaca com o nome de Paulo de Santa Fé. É importante salientar que Anjirô constitui o primeiro contato do jesuíta com a cultura nipônica, o seu caráter curioso e a sua abertura à doutrina cristã influenciaram no otimismo em empreender a missão no Japão. Anjirô irá seguir com Francisco Xavier até o Japão chegando no arquipélago em 1549, sendo de grande ajuda para a missão durante seus primeiros anos, inclusive servindo como propagador da fé católica no Japão: LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas...Op.Cit.* p. 141 Trataremos mais aprofundadamente sobre a trajetória deste japonês no decorrer do trabalho.

<sup>59</sup> *Idem.* p. 136-140.

<sup>60</sup> Devemos considerar que Anjirô – que após a conversão adota o nome de Paulo de Santa fé – tinha pouca noção dos eventos políticos principalmente para além da ilha de Kiushu, em Miaco [atual Kioto]. Anjirô, como afirma Lacouture, pouco conhecia do Japão, além de sua região de nascimento – Satsuma, no extremo sul do Japão. Assim como Anjirô pouco podia contribuir para uma visão “total” da sociedade Japonesa, Jorge Álvares também não pudera colher informações mais precisas e abrangentes sobre o arquipélago. Restringindo-se a portos nas imediações de Kiushu, ele não foi muito além de uma descrição superficial de suas impressões sobre a sociedade japonesa. In: Lacouture, Jean. *Os Jesuítas... Op.Cit.*, p. 145-150

<sup>61</sup> BROU, Alexandre. *Saint François Xavier*. Paris: Beuchesne, 1922. p. 433-434. In: LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas...Op.Cit.*, p. 142

Devemos considerar que era comum entre os europeus do período hierarquizar os diferentes povos com os quais entravam em contato. Observando as palavras do jesuíta José de Acosta, fica clara esta concepção. Acosta afirma que é muito difícil tratar da salvação dos bárbaros<sup>62</sup> tratando-os como um grupo único, definidos genericamente como “índios”, uma vez que

por ser las naciones de índios innumerables y cada una con sus ritos propios y necesitar ser instruídas de modo distinto, y no sentirme yo con disposición para tanto, por serme desconocidas muchas ellas, y aunque las conociera todas, seria trabajo interminable<sup>63</sup>

Acosta defende então a categorização destes povos em diferentes “estágios”, que requerem diferentes posturas missionárias. Sobre estas categorías, Acosta afirma que:

La primera [categoría] es la de aquellos que non se apartan demasiado de la recta razón y del uso comum de lo género humano; y a Ella pertenencen los que tienen república estable, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados obedecidos y lo que más importa, uso y conocimiento de las letras, porque dondequiera que hay libros y monumentos escritos, la gente es más humana y política. A esta classe pertenecen em primer lugar los chinos que tienen caracteres de escritura parecidos a los siríacos, los cuales yo he visto [...] A ellos siguen los japoneses y otras muchas provincias de la Índia oriental, de los cuales no dudo que recibieron em tiempos antiguos la cultura europea y asiática<sup>64</sup>.

A seguir, o jesuíta se refere a outras categorías de “bárbaros”, que, dado sua distância dos princípios que orientam a sociedade europeia, seriam considerados menos “civilizados” e imporiam maiores dificuldades aos trabalhos de conversão. Logo, dentro da categorização de Acosta, os chineses e os japoneses estariam entre os povos no “topo da hierarquia”. Como afirma o jesuíta, isto se deve pelas características políticas e principalmente culturais destes povos. Possuindo uma escrita bem desenvolvida, e inclusive algumas instituições que os jesuítas logo associariam às universidades europeias, os japoneses também se tornaram alvo de grande interesse e otimismo, logo após os primeiros contatos.

Jean Lacouture ressalta o interesse intelectual de Francisco Xavier em relação ao povo japonês. As descrições do Japão e de sua população feitas por Paulo de Santa Fé encheram o missionário de ânimo. A possibilidade de encontrar no Japão uma terra povoada por homens

<sup>62</sup> Apesar de Acosta focar sua análise nos Índios do Peru, neste caso o jesuíta se refere como índios ou “bárbaros” todos aqueles povos que “rechazan la recta razón y El modo común de vida de los hombres y así tratan de la rudeza barbara, salvajismo bárbaro, y aun de las riquezas bárbaras, quierendo dar a entender la condición de los hombres, que se apartan del uso común de los demás y apenas tienen conocimiento de la sabiduría ni participan de la luz de la razón.” In: ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute: Predicación Del Evangelio em las Indias*. Madrid: ediciones española Misionera, 1952. p. 45. Devemos considerar, desta forma, que o autor trata como povos bárbaros, todos aqueles recentemente descobertos pelas navegações modernas.

<sup>63</sup> *Idem.* p. 45

<sup>64</sup> *Idem.* p. 46

“dotados de razão”, onde poderiam ser encontradas universidades similares às da Europa e onde a curiosidade era marca destacada da população, motivaria o missionário a buscar a conversão arquipélago<sup>65</sup>.

O autor chega a se referir a uma verdadeira “missão cultural”, onde a “equivalência das culturas, contra o eurocentrismo”<sup>66</sup> seria marca chave da missão japonesa. Devemos relativizar este pensamento, uma vez que, apesar das motivações e otimismo que permeavam as cartas de Xavier nos primeiros contatos, os filtros culturais e a consciência da superioridade europeia nunca foram abandonados. Podemos, porém, afirmar que, dentro do enorme mosaico que constituía as diferentes culturas com que os europeus entravam em contato, desde a América até o Extremo Oriente, o Japão e a China se encontravam em lugar de destaque da hierarquia.

Logo após a divulgação da notícia do “descobrimento” do Japão, começaram os preparativos para a viagem de Francisco Xavier ao arquipélago, visando iniciar a evangelização. O primeiro contato dos japoneses com religiosos católicos se deu através dos jesuítas, cuja missão iniciou-se em 1549, assim que Francisco Xavier chegou à terra do sol nascente. Segundo João Paulo de Oliveira e Costa, a missão jesuíta encontrou ótima recepção em solo nipônico, ganhando muitos adeptos, principalmente nas camadas populares, e logo penetrando nas classes dirigentes japonesas<sup>67</sup>. Decerto não há como precisar o comprometimento e a fé pessoal dos *daimyo* no contexto de sua conversão, nem afirmar a existência ou não de interesses seculares que acompanhariam a sua adesão à fé católica. Porém, fica claro que os senhores que conseguissem cooptar os jesuítas para suas terras conseguiriam benefícios, sobretudo a atracção da nau do trato e as rendas trazidas pelo comércio com a China. Além disso, alguns *daimyos* agiram da maneira conveniente no que tange ao tratamento com os jesuítas e a relações comerciais, uma vez que senhores como Matsuura Takanobu, ou mesmo Toyotomi Hideyoshi apresentariam claros indícios de que apoiariam os inicianos não por interesses religiosos, mas visando obter benefícios diversos.<sup>68</sup> Deve-se considerar ainda os eventuais benefícios militares e logísticos que o apoio

---

<sup>65</sup>LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas...Op.Cit..* p.142

<sup>66</sup> *Idem.* p. 143

<sup>67</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o cristianismo no século XVI ensaios de história luso-nipônica*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999. p. 110

<sup>68</sup> Matsuura Takanobu (1529-1599), sendo Hirado um porto geograficamente favorável para a atracção da nau do trato, este se tornou ponto importante para o comércio China-Japão através dos portugueses. O senhor de Hirado manteve constantemente os jesuítas na expectativa de sua conversão, apesar de que nunca aderiu à religião católica. A partir de 1558, ordena a expulsão dos jesuítas e a proibição da propagação da fé católica em seu território. Após os portugueses levarem seus navios para o porto de Yokoseura, território do *daimyo* de Omura Sumitada – que aceitara de bom grado a presença jesuíta em suas terras e seria batizado sob o nome de D. Bartolomeu – Matsuura Takanobu

dos *nanban*, nitidamente versados em artes militares ainda desconhecidas pelos japoneses, em especial no uso das espingardas e artilharias europeias, poderia trazer a estes senhores. Voltarei ao tema posteriormente.

A imediata aceitação da religião cristã por parte de parte da população japonesa e fez com que os jesuítas passassem por uma euforia inicial, onde o arquipélago aparentaria oferecer terreno fértil para a propagação da fé católica. Porém, com o passar das décadas e com o desenvolvimento do processo de centralização política, iniciaram-se as primeiras oposições ao projeto dos missionários por parte do governo central. As primeiras duas décadas do XVII trariam o início das hostilidades abertas contra o cristianismo sob a égide dos Tokugawa, culminando na expulsão violenta dos jesuítas do arquipélago.

## 1.2. A chegada e estabelecimento na China.

### 1.2.1 Relações comerciais

Ao contrário do que se imagina os produtos comercializados no extremo oriente não eram exportadas para a Europa, mas a maior parte dele circulava *dentro* das redes comerciais Orientais. Como afirma Luis Filipe Thomaz, a China constituía o exemplo de um grande mercado consumidor. Uma imensa rede comercial composta de rotas que singravam o Índico, passando pelo Golfo de Bengala, mares da China Meridional, das Filipinas, até a costa do Japão, contando com uma infinidade de comerciantes de diversas procedências, tinha como referência principal o mercado Chinês, e seria orientado pelo império.

Shosuke Murai define estas redes comerciais como um conjunto de subsistemas independentes constituídos por regiões do Extremo Oriente, Sudeste Asiático até a Oceania, regiões em contato ou não com a China, que formariam o denominado sistema-mundo oriental asiático<sup>69</sup>. Como afirma Flores, o monarca português D. Manuel, o Venturoso, tinha grande

---

revoga a proibição do cristianismo em suas terras e passa a buscar o apoio dos jesuítas. Dessa forma, fica claro como a postura de Takanobu se altera de acordo com o contexto em relação ao comércio. Madalena Ribeiro, assim como João Paulo de Oliveira e Costa, defende que em alguns momentos as aproximações entre *daimyo* e jesuítas ocorrem devido aos interesses comerciais dos primeiros. Apesar de demonstrar em alguns exemplos como a conversão pode ocorrer, porém, por motivos diversos, intrínsecos ou não aos interesses econômicos. In: RIBEIRO, Madalena Teutónio Pereira Burbon. *Op. Cit.* 155

<sup>69</sup> Estas redes seriam estabelecidas por laços de fidelidade e dependência, desenvolvidos pelo governo chinês desde o século V, e adaptado, pela dinastia Ming, através da distribuição de títulos e honrarias. Desta forma, regiões como Malaca e Japão tornar-se-iam Estados tributários do Celeste Império, inseridos em uma vasta rede comercial e política. Apesar de Murai defini-lo como um “sistema” de comércio, devemos considerar sua real aplicação. Isto porque a presença de piratas nesta região era recorrente. Mercadores que não eram beneficiados pelos títulos

interesse em tudo que se tratasse da China<sup>70</sup>. Dessa maneira, a viagem para a região foi organizada em agosto de 1512, logo após a tomada de Malaca por Afonso de Albuquerque. Os portugueses foram orientados por mercadores chineses, com os quais já haviam estabelecido boas relações desde a armada de Diogo Lopes Sequeira. Dessa forma, Jorge Álvares, a mando da coroa portuguesa e acompanhado por juncos chineses, atracaria em 19 de agosto de 1513 na cidade de Cantão carregado de pimenta (produto bem aceito no mercado chinês).

Os sucessos desta empreitada e os lucros consideráveis obtidos com o comércio destas mercadorias gerariam uma série de reações que orientariam futuramente a presença portuguesa no extremo Oriente. Primeiramente, podemos observar a confirmação – ao menos nos momentos iniciais – das expectativas do Venturoso em relação aos assuntos chineses. Não apenas os sucessos comerciais, mas a boa disposição – ao menos aparente – dos chineses para com os portugueses, fortalecida por uma recíproca hostilidade para com os islâmicos, alimentava as esperanças e os anseios não apenas do monarca, operando a expansão religiosa sob a bandeira do padroado, mas também das autoridades religiosas, que viam nas terras recém-conquistadas um campo possivelmente fértil para a expansão da fé católica<sup>71</sup>.

Outro ponto a destacar é o caráter dos mercadores que operavam nestas regiões. Como foi dito anteriormente, a iniciativa particular foi uma das grandes características da presença portuguesa no extremo Oriente, principalmente no período manuelino. Apesar de D. Manuel buscar disciplinar o comércio na região, esta medida é efetivamente levada a cabo por D. João III, quando a fragilidade política na região ameaça seriamente a presença portuguesa. Contendas envolvendo mercadores portugueses na China nas primeiras décadas do século XVI ajudaram a formar uma imagem extremamente negativa destes estrangeiros no Império do Meio. Eles eram muitas vezes associados ao saque e à pilhagem, ou mesmo considerados ameaças à autoridade imperial devido a incidentes como os que Simão de Andrade esteve envolvido em 1519-1520, como explicaremos melhor adiante<sup>72</sup>. Tal má reputação alcançaria as terras japonesas e podemos

---

concedidos pelo Império estavam constantemente inseridos nestas redes mercantis, e negociavam com frequência nos portos chineses apesar das proibições imperiais. Não apenas *wako* japoneses, mas os próprios portugueses se mantiveram inseridos clandestinamente nas redes comerciais chinesas, principalmente após sua expulsão em 1522. Sobre a organização deste “sistema” ver: MURAI, Shosuke. *Umi Kara Mita Sengoku Nihon*. Tóquio: Chikuma Shinsho, 1997. Pp. 19-20. *Apud*: EHALT, Romulo. *Sob a sombra... Op. Cit.*

<sup>70</sup> FLORES, Jorge Manuel. Macau: Os anos de gestação.. *Op. Cit.* p.151

<sup>71</sup> As notícias acerca das regiões do extremo oriente são descritas na obra intitulada *Suma Oriental*. Neste texto, escrito pelo embaixador Tomé Pires, que esteve em Malaca de 1512 a 1515 descreve todo Oriente conhecido pelos portugueses, e nele inclusive se encontra as primeiras referências ao Japão. CORTESÃO, Armando. *A Suma Oriental de Tomé Pires e o Livro de Francisco Rodrigues*. Coimbra. Acta Universitatis Conimbrigensis, 1978.

<sup>72</sup> A postura negligente de Simão de Andrade, que prejudicaria as relações entre Portugal e China será explicada posteriormente. Sobre o Assunto ver: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A descoberta... Op. Cit.*

supor que influenciaria parte da população e autoridades japonesas, como iremos discutir mais a frente.

Um terceiro ponto seria os benefícios que estes mercadores portugueses trariam a certas regiões chinesas. O comércio de pimenta, assaz lucrativo, beneficiava as populações costeiras, que acolhiam os portugueses, certamente interessadas em possíveis lucros. De maneira semelhante à análise do sistema-mundo chinês, Roderich Ptak afirma que a China se apresentava como um conjunto de macrorregiões que concorriam entre si<sup>73</sup>. Dessa forma, os portos de Gangdong teriam muitos motivos para acolherem os lusitanos, principalmente após o estabelecimento do comércio com os mercados japoneses, que trataremos posteriormente.

### 1.2.2 O estabelecimento Luso na China.

Enviado pelo rei português para o Celeste Império em 1515, Fernão Peres de Andrade trazia à China a primeira embaixada portuguesa. Uma das características mais marcantes da postura de Fernão Peres é seu tato para as relações com as autoridades locais. Ao respeitar as práticas vigentes com uma habilidade política respeitável, Fernão Peres consegue estabelecer negócios que lhe fornecem lucros consideráveis, contribuindo assim para o otimismo do monarca português para as futuras relações com o Celeste império. Cabe salientar que Fernão Peres optou nitidamente por uma estratégia de aproximação diferenciada. Fica claro na *Suma* o status que a China possui frente às outras regiões, possuindo recursos – financeiros, humanos, militares e logísticos – imensamente maiores que dispunha, por exemplo, o sultanato mercantil de Malaca: “Segundo o que as nações de qual deste levante contam fazem as cousas da china grandes assim na terra como gentes Riquezas pompas estados & contas outras que mais de creia com verdade haverem-se em nosso Portugal que não na china. [...]”<sup>74</sup>

Podemos também notar, na descrição de Pires, a referência clara a um Estado burocrático e hierarquizado, comparando inclusive com as características do reino português. Dessa maneira, a estratégia escolhida por Fernão Peres fora de uma postura respeitosa e diplomática.

Postura muito diferente teve seu irmão, Simão de Andrade. Como aponta Costa, o habitual autoritarismo que ditara as atitudes portuguesas no Índico influenciou consideravelmente este

<sup>73</sup> PTAK, Roderich, “O transporte do Sândalo para Macau e para a China durante a dinastia Ming” In: *Revista de cultura*. – nº 01 (Abril/Junho 1987), pp. 36-45

<sup>74</sup> CORTESÃO, Armando. *A Suma Oriental ... Op. Cit. Apud.* COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O cristianismo no Japão... Op. Cit.* p.52

personagem<sup>75</sup>. Ao desembarcar no litoral chinês em 1519, Simão de Andrade logo erigiu uma fortificação na ilha de Tamau, sem se preocupar em se reportar às autoridades imperiais<sup>76</sup>. Os eventos seguintes só contribuíram para desgastar ainda mais a imagem dos portugueses frente às autoridades do Celeste Império. Simão de Andrade, como autoridade máxima em sua ilha, enforcou um de seus marinheiros e promoveu o comércio de escravos nativos, além de outras atitudes que soariam às forças imperiais como uma clara afronta à sua soberania. As autoridades chinesas, tradicionalmente xenofóbicas,<sup>77</sup> repeliram com veemência a armada portuguesa em outubro de 1521 e se recusaram a estabelecer contatos com os lusitanos a partir deste incidente. Não mudaram de opinião nem mesmo após o envio da armada capitaneada por Martim Afonso de Melo, que partira em 1522 de Malaca com o intuito de estabelecer relações comerciais mais estreitas com o Império do Meio.

Apesar de habitualmente todo o ônus do malogro das relações sino-portuguesas na segunda década do século XVI ser em grande parte, se não todo, atribuído às imprudências de Simão de Andrade, outros eventos – em maior ou em menor escala – certamente também contribuíram para este desenlace. Como já foi dito anteriormente, o perfil dos comerciantes portugueses que proliferavam nas costas chinesas estava, sobretudo, ligado a aventureiros e particulares que frequentemente se envolviam em contendas com os locais. A conduta destes comerciantes acabou por ajudar na perpetuação de uma imagem negativa dos lusitanos. Nas palavras de Costa: “O fracasso da fixação dos portugueses na Ásia Oriental este período resultou, assim, da incompreensão da especificidade do mundo extremo oriental e dos abusos da maior parte dos homens que aí afluíram na mira do enriquecimento pessoal”<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A descoberta... Op.Cit.*, p.103.

<sup>76</sup> Simão d’Andrade tanto que chegou à ilha de Tamou, a primeira cousa em que entendeu, como quem esperava fazer commercio de vagar, foi fazer em terra huma força de pedra e madeira com sua artilheria posta nos lugares per onde o podiam offender, por ter sabido que ordinariamente sempre acodiam alli muitos cossarios e roubar os navegantes [...]” BARROS, João de; COUTO, Diogo do. *Da Ásia*, 24 vols., Lisboa, Livraria Sam Carlos, 1973-1975 [reimpressão da edição de 1777-1788]. III, 6-2. *Apud* COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A descoberta... Op.Cit.* p. 107

<sup>77</sup> Kangying Li deixa claro em sua obra como, apesar de encontrarmos na corte vozes que defendem o comércio com estrangeiros, o governo imperial Ming tinha uma grande tendência a proibir o contato com os não-chineses, por eles denominados de “bárbaros”. Não apenas portugueses, mas mongóis e japoneses eram alvos das medidas proibicionistas do Império. Conforme Li: “The biased preconception about foreigners was apply for anyone foreign irrespective of who they where and what they did. When in the sixteenth century Portuguese merchant newcomer in China waters, sough permission to trade they were immediately branded as a danger (...) Suspicious and Xenophobia made conservative officials fear the ‘barbarians’ and determinate to do whatever was required to hold then at bay” In: LI, Kangying. *The Ming Maritime Trade Policy in Transition, 1368 to 1567*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010. p.107

<sup>78</sup> COSTA. João Paulo de Oliveira e. *O descobrimento... op. Cit.* p.102

Não devemos esquecer também da notícia que corria pela Ásia sobre a expulsão do sultão Mahmud Sych de Malaca. Após ser deposto, Mahmud tece alianças com os Guzerates – também retirados da cidade devido aos conflitos com os portugueses – e busca se reestruturar em Bintão e restabelecer o comércio através dos portos de Batem e Achém, utilizando-se de parte das redes mercantis preexistentes, trazidas com os guzerates após sua retirada de Malaca<sup>79</sup>. Porém, as articulações do sultão não se restringem ao reestabelecimento do comércio e concorrência com os portugueses. Sendo um estado tributário da China, o sultão buscara através da embaixada alertar em Pequim o Imperador dos perigos que os novos viajantes poderiam trazer<sup>80</sup>. Dessa maneira, o sultão busca constantemente influenciar o imperador reivindicando apoio para o reempossamento do sultão malaio.

Assim, uma série de fatores pode ser apontada como razões para o fracasso inicial dos portugueses no Celeste Império. A má reputação dos lusitanos se estenderia por muitas décadas, encontrando inclusive eco nas autoridades japonesas em um período posterior. Os relatos que associavam os portugueses à pirataria, à violência e até à antropofagia não cessariam nestas partes do extremo oriente e podem ser observadas em documentações que variam no tempo e no espaço. A chegada dos portugueses à China traria novas perspectivas à coroa lusa. Os primeiros relatos sobre o Japão já começariam a ser tecidos na *Suma Oriental* de Tomé Pires. Apesar do fracasso inicial que levou a expulsão dos portugueses do Império do Meio na década de 1520 e de uma política fortemente xenofóbica na década seguinte, Portugal logo conseguiria, sob a égide de D. João III, estabelecer-se no litoral chinês, o que seria essencial para alcançar o Japão. A experiência já havia provado, porém, que o acesso a esse mercado por via da dominação pela conquista como ocorreu em Goa ou Malaca *a priori* não era uma opção no caso chinês, e a coroa precisaria empregar outros recursos, como a diplomacia e a negociação.

### 1.2.3 Da clandestinidade ao reatamento

O período que se seguiu à expulsão dos portugueses dos portos da China até 1542 é definido por Costa como “o mais obscuro da história da fixação portuguesa no Extremo Oriente”<sup>81</sup>. Após a expulsão, as autoridades chinesas instauraram no ano seguinte um bloqueio ao

<sup>79</sup> LOBATO, Manuel. “Malaca”. *Op. Cit.* p.26

<sup>80</sup> FLORES, Jorge Manuel. Macau: “os anos de ‘gestação’” ... *Op. Cit.* p.159

<sup>81</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O descobrimento...* *Op. Cit.* p.111.

comércio marítimo – devemos lembrar aqui que é neste período que se tem um acirramento entre as hostilidades sino-japonesas e que as autoridades do celeste império iniciaram uma política de isolamento – tal período foi caracterizado pela presença constante de aventureiros e particulares portugueses que produziram poucos relatos. Estes anos são também caracterizados por uma constante animosidade entre chineses e portugueses, que após as diversas lutas no litoral de Cantão geraram um receio mútuo. Dessa forma, os portugueses que se aventuravam no mar da China tinham que muitas vezes recorrer a entrepostos e rotas *wako* para garantir a sua sobrevivência e a de seus negócios, desafiando a política xenofóbica do imperador chinês que visava “repelir das suas províncias marítimas ‘bárbaros’ de diferentes proveniências.”<sup>82</sup>

É na década de 1520 que os paradigmas expansionistas de D. Manuel dão lugar a novas perspectivas sob a égide de D. João III, que modificaria as orientações quanto à manutenção da presença lusa no Oriente. Diferentemente de seu antecessor, D. João III optou não por construir feitorias ou se estabelecer solidamente em solo chinês, mas, antes disso, limitava-se a orientar que os capitães de Malaca restabelecessem o comércio com o Império do Meio<sup>83</sup>.

Como aponta Costa, em 1527, há um reestabelecimento do comércio com chineses que passaram a atracar em Malaca. Estes, porém, não seriam oriundos de Cantão, mas de áreas mais ao norte, que não compartilhavam da inimizade que as autoridades cantonesas expressavam em relação aos lusos. O reestabelecimento do comércio em portos mais setentrionais fora de grande valia para a posterior descoberta do arquipélago nipônico. O comércio sino-nipônico seria agora retomado com foco na região de Fuquiém, localizada mais ao norte de Guangdong e, com isso, mais próxima do litoral japonês.

Internamente, na China, há uma constante discussão sobre os rumos que deveriam ser dados à política comercial externa. Dividindo-se entre correntes proibicionistas e abolicionistas, as autoridades de Pequim debatiam sobre o comércio com os “bárbaros” estrangeiros<sup>84</sup>. Entre os defensores da sua liberação estavam Zheng Ruozeng, Tang Shu, Lin Xiyuan e Zheng Xiao, políticos chineses que defendiam em Pequim a retomada do comércio devido aos prejuízos que tal proibição gerava, principalmente nas regiões costeiras que dependiam do comércio marítimo.

Referindo-se aos comerciantes *wakos*, Zheng Xiao defendia a libertação de piratas japoneses, argumentando que: “Até onde eu sei, os japoneses vêm aqui apenas para o comércio.

---

<sup>82</sup> FLORES, Jorge Manuel. “Macau: O tempo da euforia”. ... *Op. Cit.* p.161.

<sup>83</sup> Carta de D. João III ao capitão de Malaca, Lisboa 1526, AnTT Fundo antigo, nº 875, fl.71 vº 72. *Apud.* COSTA, João Paulo de Oliveira e. *Do Sonho Manuelino ao Realismo Joanino.*

<sup>84</sup> FLORES, Jorge Manuel. Macau: “O tempo da euforia...” *Op. Cit.* p.163

Seus pais, irmãos, mulheres e crianças enviam-lhes cartas, sem saber que eles estão presos. Nós devemos juntar alguns e enviá-los de volta ao Japão”<sup>85</sup>. Da mesma forma, estas posições abolicionistas se estendiam ao comércio luso. A presença dos portugueses nas costas chinesas era uma importante fonte de riquezas para as comunidades locais, dificultando inclusive o seu controle, uma vez que os lusitanos contavam com o apoio da população. Como afirma Lin Xiyuan: “Nossa gente adora os portugueses, eles chegam com especiarias para comercializar conosco a ótimos preços”<sup>86</sup>.

Apesar disso, era unânime nas discussões sobre o tema que, mesmo com a liberação do comércio com os estrangeiros, este deveria ser conduzido sob forte controle e fiscalização do Estado. Esta postura reflete a grande desconfiança que as autoridades Ming tinham em relação aos forasteiros, principalmente portugueses que, na virada da década de 1530-40, ainda carregavam a fama de antropófagos e cuja imagem estava associada a práticas de pirataria, saque e pilhagem. Os mercadores portugueses puderam então, mesmo que timidamente, estabelecer relações favoráveis com as autoridades locais, que estariam interessadas no comércio trazido pelos estrangeiros na virada da década de 1530-40. Assim, puderam gozar de abrigos para invernaem e se protegerem contra piratas e ficaram a um passo de chegarem ao litoral de *RyuKyu*, conhecidos por eles como “*ilhas Léquias*”.

Os lusitanos dessa maneira passaram a utilizar constantemente os portos mais setentrionais da China. Na província de *Zhejiang*, os portugueses frequentaram a região de *Ningbo* conhecida por eles como *Liampó*, assim como as costas de *Ouanzhou* e *Zhanghou* conhecidas por eles genericamente como *Chinchéu*<sup>87</sup>.

Para se compreender a chegada dos portugueses ao Japão e suas estratégias de estabelecimento, devemos antes analisar o processo de “domínio” do mar da China, que foi de grande importância para a presença lusa no extremo Oriente. O controle desta região traria diversos benefícios comerciais para os navegadores portugueses. Para manter o comércio estável com as diversas regiões do extremo Oriente, principalmente com o recém-descoberto Japão, era imprescindível para os portugueses fixarem um porto na China, ao invés de recorrerem a entrepostos piratas como vinham fazendo desde 1522 quando foram expulsos de Guangdong. Isto

<sup>85</sup> Tradução livre: “As far as I know, the Japanese came here only for trade. Their parents, brothers, wives and children sent letters to them, not knowing they were in jail. We should keep a few and sent most of them back to Japan.” Carta de resposta ao comissário Tang Jingchuan. In: MJSWB, vol. 28. J.2, pp. 1b-2a. *Apud*: LI, Kangying. *The Ming Maritime Trade Policy in Transition, 1368 to 1567*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010. p.116

<sup>86</sup> *Idem*. p. 116. Tradução livre: “Our people love the portuguese. They come with spices to trade with our people at a good price.”

<sup>87</sup> Ver imagens nº1 e 3 nos anexos.

só foi possível com a criação de Macau, através das negociações de Leonel de Souza, permitindo assim o assentamento dos portugueses em território chinês de uma forma mais consolidada a partir de 1554.

O segundo aspecto se refere às estratégias de estabelecimento adotadas pelos portugueses. Ao se depararem com um império não somente xenofóbico, mas também burocraticamente centralizado, bem organizado e militarmente capaz de fazer frente ao poderio bélico luso, os portugueses trataram de recorrer a diferentes formas de tentativas de estabelecimento. Se nos primeiros momentos a presença lusa se deu de maneira forçada, através da violência, coerção e força militar, como em Goa ou Malaca, na China houve uma opção mais cautelosa, focada na negociação e diplomacia. Tal opção, não apenas por parte dos comerciantes, mas também dos religiosos e das autoridades centrais, também será observada nos anos seguintes, no arquipélago japonês.

### **1.3. Missionários no contexto do concílio de Trento.**

Além de considerarmos os desdobramentos da presença portuguesa no Oriente, sobretudo na China, para compreendermos a sua relação com o Japão é necessário ainda atentar para as mudanças ocorridas no cenário europeu, especialmente o impacto do Concílio de Trento na prática missionária. Iniciado por determinação do papa Paulo III em 1545 e concluído apenas em 1563, após inúmeras interrupções, o concílio de Trento tem início dois anos após a descoberta do arquipélago japonês. Trento se insere na lista dos grandes concílios, como o de Nicéia (325) e Latrão (1215), e a sua importância para o mundo católico moderno é indiscutível. O poder de continuidade de suas determinações fica claro quando observamos a inexistência de outro concílio até o Vaticano I no século XIX.

A Companhia de Jesus, embora anterior à Reforma Católica, sendo criada por Inácio de Loyola em 1537, teve seus princípios missionários largamente associados aos reformadores tridentinos. A concepção de *soldado de Cristo*, entendida como um corpo de missionários devidamente treinados com o objetivo de evangelizar almas pagãs em territórios muitas vezes inóspitos, se encaixava perfeitamente com as novas diretrizes do concílio de Trento, que, ao contemplar a descoberta de mundos até então desconhecidos pelo homem europeu, visava sistematizar o processo evangelizador.

O caráter militar de Loyola influenciou a Companhia e se tornou marca típica da postura evangelizadora adotada pelos seus membros. Diferentemente das atividades evangelizadoras medievais, que contavam com um corpo reduzido de missionários, os inicianos adotaram uma prática mais ostensiva, que se mostraria muito eficaz, onde a missão contaria com um corpo, que apesar de muitas vezes não muito numeroso, operaria de forma mais regular e sistemática que nas missões medievais. Os inicianos se espalhariam pelas mais diversas regiões do globo e inaugurariam assim um novo referencial missionário.

No contexto do concílio de Trento, a Companhia de Jesus se apresentava como uma ferramenta muito eficaz não apenas para a propagação da fé católica, mas também por um maior zelo qualitativo em relação à fé difundida. Apesar do destacado papel que posteriormente representou na educação, esta não era a preocupação inicial da Companhia, como Lacouture afirma: “A companhia não é, na origem de cunho docente. Ela é missionária. É verdade que, muito rapidamente aparecerá em seus estatutos a cláusula relativa à instrução das crianças. No entanto trata-se de catequese – de uma missão afim, se assim podemos dizer”<sup>88</sup>.

O caráter missionário da Companhia no contexto de sua criação é claro, apesar do biógrafo de Loyola nos dar indícios de um embrionário sentido pedagógico da missão:

(...) Embora Iñigo [Inácio de Loyola] tivesse elaborado suas instruções apenas no que diz respeito às crianças, segundo a obrigação de seu voto, todo tipo de pessoas para lá se dirigia, inclusive homens e mulheres de alta linhagem, teólogos e canonistas. Ele explica os mistérios da fé de forma pouco douta e em italiano, língua que mal arranhava; mas se exprimia de modo tão enérgico com o rosto, os olhos e as mãos, que segundo testemunhos (...) seu zelo supria a pouca doutrina e a barbárie de suas expressões<sup>89</sup>.

Devemos, porém, separar a pedagogia empregada para a conversão de povos não cristianizados da tradição que se fundaria dos jesuítas como responsáveis pela educação dos filhos das elites. Como iremos observar, fica claro a ideia entre os jesuítas de superioridade do elemento europeu frente os povos recém-encontrados<sup>90</sup>, e o zelo educacional para com os filhos das elites tomaria uma configuração diferente da pedagogia missionária jesuíta.

No caso da missão japonesa, este zelo não foi diferente. Um fato importante a destacar é a grande preocupação com a aprendizagem da língua nativa e o ensino do latim. Esta preocupação

<sup>88</sup> LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas... Op.Cit.* 110

<sup>89</sup> RASIEL DA SILVA, Ércules. *Histoire de l'admirable Dom Iñigo de Guipuzcoa*. Lahaye, viúva Le Vier, 1736. p. 140. *Apud.* LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas*. p.108

<sup>90</sup> Nota 85

encontra-se estampada em diversas missivas, em que podemos observar o esforço dos jesuítas em tentar passar os conhecimentos da língua europeia para os japoneses nos seminários criados no Japão<sup>91</sup>.

Dentro deste contexto de busca pela “pureza de fé”, como aponta Dauril Auden, os inicianos em Roma representaram verdadeiros baluartes da ortodoxia, porém, em terras distantes, como Japão e Brasil, tomaram posturas consideravelmente heterodoxas e vanguardistas em relação às diretrizes tridentinas<sup>92</sup>. Um exemplo da flexibilidade missionária dos jesuítas está na aceitação de nativos nas atividades litúrgicas, seja como catequistas ou mesmo como missionários como defendeu Francisco Cabral<sup>93</sup>, superior português da missão, e seu sucessor Alexandre Valignano, que se mostraria um ferrenho defensor desta ideia<sup>94</sup>.

A propagação da fé cristã contou com uma ajuda muito peculiar no Japão. Os inicianos adaptaram uma instituição já utilizada pelos budistas: os *dógicos*<sup>95</sup>, num exemplo de prática de acomodação cultural, comum nos trabalhos missionários dos inicianos. A prática missionária dos jesuítas no Japão, assim como nas diversas partes do globo, se mesclava com certos elementos da cultura local. Dessa forma, os jesuítas buscavam compreender os conceitos teológicos dos povos recém-descobertos para que estes se adaptassem melhor à doutrina cristã, facilitando o processo evangelizador. Um indício desta prática no Japão pode ser observado na carta de Francisco Xavier aos membros da Companhia do colégio de São Paulo de Goa, escrita em 5 de novembro de 1549:

Com alguns dos mais sábios falei muitas vezes, principalmente com hum, a quem todos nestas partes têm muito acatamento, assim por suas letras, vidas e dignidade que tem, como póla muita idade, que é de oitenta anos e se chama Ningir, que quer dizer em língua de Japão coração de verdade: He entre eles como Bispo,[...] Em muitas praticas que tivemos o achei duvidoso em não

<sup>91</sup>LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas... Op.Cit.* p. 170

<sup>92</sup>ALDEN, Dauril. *Op. Cit.* p.77

<sup>93</sup>Cabral defendeu a criação de um clero nativo, mas logo mudou de ideia: “Acredite-me vossa reverendíssima, tudo aqui é diferente daí. Em primeiro lugar eles não tem a necessária vocação natural [para o sacerdotado] e isso também se explica pelo clima do país e pela influência das estrelas, porque parece que uma incessante inquietação e um constante desejo de mudança dominam o coração dessa gente.” In: ELISON, George. *Deus destroyed: Na early Jesuit in Japan and China*. Cambridge Mass. 1973. p. 56. *Apud*. BOXER, Charles. *A igreja militante... Op. Cit.* p.36. Podemos observar nesta, e em outras citações de Francisco Cabral, o eurocentrismo e o desprezo pelas diferentes civilizações que marcariam a mentalidade de muitos religiosos do período, principalmente os herdeiros das determinações de Trento.

<sup>94</sup>Tanto Charles R. Boxer quanto João Paulo de Oliveira e Costa apontam a postura positiva do italiano em relação à formação de um clero nativo no Japão. Sobre o assunto ver nota 115.

<sup>95</sup>Do japonês *dôshuku*, que significa "convivente". No século XVI, o termo era utilizado para designar jovens que serviam ao clero budista. COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O cristianismo no Japão... Op. Cit.* p.814. Jorge Cardoso Leão desenvolve um importante trabalho acerca do papel destes japoneses no processo evangelizador no arquipélago: LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *A Arte de Evangelizar: jesuítas, dojokus e mediações culturais no Japão (1549-1587)* Dissertação de Mestrado. São Gonçalo: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2010.

saber-se determinar se nossa alma é imortal ou se morre juntamente com o corpo: algumas vezes me dizia que si outras que não temo-me que não sejam assim os outros letrados.<sup>96</sup>

Encontramos diversos outros fragmentos nas cartas dos jesuítas no Japão, principalmente durante os primeiros anos de sua presença, que buscam descrever as características da religiosidade local. Isso torna possível não apenas compreender as práticas missionárias dos jesuítas, mas também nos permite vislumbrar um pouco da cultura nipônica. A busca pela compreensão da cultura do outro marcaria os trabalhos missionários dos inacianos, a prática das catequese nas línguas nativas são exemplos claros desta postura. Esta aproximação cultural não significava, porém a compreensão e aceitação das diferentes culturas por parte dos jesuítas, mas antes funcionavam como ferramentas facilitadoras da conversão<sup>97</sup>.

Apesar disto, algumas vezes a postura dos jesuítas em relação aos povos “não europeus” seria criticada por membros defensores de uma metodologia evangelizadora mais ortodoxa. Uma das pautas amplamente discutidas no concílio de Trento foi a conveniência da formação de um clero nativo. Os reformadores buscavam a pureza da fé e uma normatização dos trabalhos missionários. Nesta lógica, os nativos das regiões recém-descobertas eram vistos com maus olhos pelos religiosos, que consideravam os neófitos inaptos para pertencer às ordens religiosas. A postura majoritária da Igreja pós-concílio de Trento tendia para uma posição eurocêntrica em relação às populações nativas das sociedades ultramarinas. Às autoridades católicas ficou claro que uma das razões para o cisma protestante fora a má formação do clero, assim o concílio tentou resolver este problema por várias vias, uma delas foi o recrudescimento das exigências para a admissão ao sacerdócio. As autoridades eclesiásticas viam com desconfiança os nativos que desejavam ingressar no corpo eclesiástico, receando que estes pudessem vir a apostatar ou desenvolver desvios da fé<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> CE. fl. 9v-10

<sup>97</sup> Sobre o processo de reconstrução dos elementos nativos pelos jesuítas visando o sucesso da conversão ver: AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens – a negociação da fé*. São Paulo: Humanitas, 2007; ASSUNÇÃO, Paulo. *Negócios Jesuíticos*. São Paulo: Edusp, 2009. Podemos observar claramente como os jesuítas buscavam a compreensão da língua japonesa como ferramenta missionária em: LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas... op. cit.* p.170. A busca do equivalente linguístico do vocábulo *Deus* e a associação deste conceito à língua e cultura japonesa são habilidosamente descritos na obra o autor.

<sup>98</sup> Estenssoro Fuchs descreve os percalços para a formação de um clero nativo no Peru, que esbarravam no pouco crédito dado pelas autoridades Católicas pós-Trento aos nativos. Apesar de trabalhar um recorte geográfico muito distante do Japão, esta restrição se estendia, com algumas nuances, a todos aqueles considerados não-europeus. ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad: la incorporación de los índios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. IFEA. Lima, 2003. Charles Boxer também discorre acerca da postura das autoridades eclesiásticas em relação à formação de um clero nativo no Japão. O autor deixa claro que, não apenas na Terra do Sol Nascente, mas em todos os territórios recém-descobertos, havia por parte das lideranças católicas um enorme receio em permitir a formação de um clero nativo. Uma vez que Trento concluiu que uma das causas para a propagação de

O projeto de monopólio do sacerdócio por parte dos europeus nos remete ao trabalho de Bourdieu. Segundo o autor, a "monopolização dos bens de salvação nas mãos de um corpo de especialistas religiosos" tornaria quem está fora desse monopólio "leigo", "profano" e excluído dos bens de salvação, assim como do capital religioso<sup>99</sup>. Dessa forma, a religião teria uma função sociológica onde a oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos seria a base do princípio entre o sagrado e o profano<sup>100</sup>. Assim, o catolicismo seria um sistema simbólico que engendraria uma diferenciação entre aqueles capazes de dominar os “bens de salvação”, e aqueles incapazes disso. As decisões tridentinas são claras ao excluir os nativos destes “bens de salvação”.

Apesar do cerne do discurso que justificara estas determinações se apoiar na busca por uma maior qualidade na propagação da fé, evitando possíveis heterodoxias por parte de um clero “malformados” não há como negar que tal prática tendeu a legitimar a dominação por parte do elemento europeu<sup>101</sup>.

Juan Carlos Estenssoro, ao descrever a assimilação dos indígenas no Peru, ressalta a postura tomada pela Igreja católica em relação aos nativos, que atribuíam mesmo aos mais cristianizados, uma imagem de idólatra e incapaz, onde este necessitaria da tutela dos europeus<sup>102</sup>. Dessa forma, a visão depreciativa que as autoridades eclesiásticas ofereciam aos ameríndios legitimaria a presença dos missionários na região e, conseqüentemente, a manutenção do poder colonial. Uma vez que os indígenas estariam relacionados à idolatria e considerados incapazes de gerir sua própria salvação, a presença dos europeus – sacerdotes por excelência – se fazia

ideias heréticas e do próprio cisma protestante foi a má formação do clero, as autoridades eclesiásticas receariam durante décadas a formação de um clero nativo nos domínios extra-europeus. Boxer, porém, deixa claro que tal postura não se dava da mesma forma no Oriente e no Novo Mundo. No Oriente, onde havia algumas sociedades que dominavam a escrita e possuíam códigos de leis, entre outros elementos que os definiriam aos olhos dos europeus como mais “civilizados”, destacando aí a sociedade chinesa e japonesa, alguns segmentos da Igreja defendiam posturas menos restritivas que em relação aos ameríndios. BOXER, Charles. *A igreja militante...Op. Cit.* pp. 12-43

<sup>99</sup> BOURDIEU, Pierre. "Gênese e estrutura do campo religioso". In: *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974. p.38-39

<sup>100</sup> *Idem.* p.43

<sup>101</sup> Apesar do conceito de “dominação” ou “aculturação” precisarem de extrema cautela ao ser usados no contexto colonial, especialmente no âmbito religioso. Tanto para as sociedades nativas quanto para os escravos negros, o ato de professar a religião católica não constituía a supressão total de seus valores religiosos ancestrais. Assim como não devemos pender para o binômio opressor/oprimido, resistência/acomodação, entre outras generalizações, mas sim compreender o impacto que esta nova religião teve no seio da cultura e sociedade nativa. Sobre tais temas, além da obra de POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial*. Bauru-SP, Edusc, 2003; podemos citar também: REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: Irmandade de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*. São Paulo: Alameda casa Editorial, 2011.

<sup>102</sup> ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad...Op. Cit.* p. 53

necessária para converter, educar e ministrar os sacramentos em uma população que era vista pela cúria romana como neófito.

Sendo assim, a imagem propagada do índio pela Igreja afastava os nativos do acesso pleno aos bens de salvação. O impedimento da criação de um clero indígena devido às determinações do concílio de Trento os tornaria dependentes, uma vez que precisariam recorrer aos europeus desde a catequese até as missas, assim como na distribuição dos sacramentos.

Retomaremos este debate acerca da criação do clero nativo mais detidamente a seguir. Devemos concluir que a ortodoxia buscada pelas diretrizes do concílio de Trento, muitas vezes entravam em conflito com a relativa flexibilidade missionária apresentada pelos jesuítas. Apesar de se encontrarem longe dos conceitos contemporâneos de tolerância – o que certamente para a mentalidade missionária quinhentista seria um anacronismo – os jesuítas adotariam práticas heterodoxas fomentadoras de debates acalorados não apenas entre os inacianos e a Santa Sé, mas também entre os próprios irmãos da Companhia, mostrando assim como as concepções teóricas e práticas missionárias não se apresentavam de maneira homogênea<sup>103</sup>.

Os trabalhos de conversão descritos em detalhes nas missivas jesuítas nos permitem observar diversos aspectos da sociedade japonesa. A grande minúcia destas cartas nos possibilita compreender diversos pequenos detalhes culturais, religiosos, militares e mesmo políticos, além de nos fornecer descrições precisas acerca de complexas cerimônias, como a famosa cerimônia do chá<sup>104</sup>, entre diversos outros elementos.

Cristina Pompa nos apresenta um trabalho que possui algumas similaridades com a presente pesquisa, uma vez que busca, através da análise das documentações missionárias compreender o sentido da missão para os indígenas<sup>105</sup>. Dessa forma, a autora torna possível dar voz aos nativos através das análises de fontes quinhentistas e seiscentistas, observando para além do véu eurocêntrico criado pelos colonizadores.

Pompa percebe na documentação missionária indícios de tradução de elementos religiosos tanto por parte dos missionários quanto por parte dos indígenas. Dessa maneira, apesar da assimetria de poder, o espaço das missões se caracterizaria pela existência de um diálogo, uma vez que todos os envolvidos se apropriariam de elementos religiosos do *outro* durante os

<sup>103</sup> Podemos observar no trabalho já citado de Boxer, como as práticas missionárias da Igreja militante se adequavam aos diversos pontos do globo alcançados pelos navegadores, BOXER, Charles. *A igreja militante... Op.Cit.*

<sup>104</sup> COOPER, Michael [ed.] *João Rodrigues's Account of Sixteenth-Century Japan*. London: The Hakluyt Society, 2001

<sup>105</sup> POMPA, Cristina. *Religião...Op.Cit.*

processos de conversão. Assim, podemos observar na documentação indícios de jesuítas agindo como líderes espirituais indígenas, ou mesmo xamãs se apropriando dos objetos sacros católicos como terço ou a cruz para executar rituais criados ou reformulados naquele contexto. A tradução também fica clara no olhar do missionário em relação à fé dos nativos. Práticas religiosas exercidas pelos indígenas eram interpretadas pelos missionários como indícios de uma “religiosidade incipiente” que justificaria a empresa evangelizadora, e a presença dos missionários naquelas terras<sup>106</sup>.

Dentro da lógica do catolicismo do renascimento de que a humanidade é uma só, em diferentes estágios de civilização, esta “religiosidade incipiente” seria observada também nos japoneses. Não apenas os aspectos puramente relacionados à fé, mas a valorização da razão será um elemento constante no processo de tradução da sociedade nipônica pelo europeu, como podemos observar em uma carta, já citada cima, que mostra uma das primeiras impressões tida pelos portugueses dos japoneses<sup>107</sup>.

O espírito curioso dos japoneses, destacado por Xavier na carta citada acima, onde Xavier tece uma descrição consideravelmente positiva dos nativos, nos leva a pensar como estas características que seriam apresentadas pelos japoneses foram interpretadas através de uma ótica europeia. Mais especificamente, a curiosidade que os nipônicos apresentavam, logo seria associada a valores humanistas, assim como a ética japonesa seria aproximada da razão europeia. Na passagem “governam-se pela razão tanto ou mais que os espanhóis”, podemos observar uma equiparação feita pelo autor entre duas culturas que poucos intercâmbios ainda tinham desenvolvido.

A associação da cultura japonesa à racionalidade europeia, assim como seu espírito racional ser um indício da possibilidade do Japão ser terreno fértil para a missão<sup>108</sup> se estende até o fim da primeira década da presença jesuítica no arquipélago, quando a imagem do país passa a tomar um tom menos otimista – ou seja, de um país agreste, fragmentado, e menos permeável às doutrinas católicas do que anteriormente se imaginava<sup>109</sup>.

Apesar do conceito de razão no Japão feudal ser consideravelmente diferente da racionalidade humanista do XVI, estas “traduções” – nos apropriando da expressão de Pompa –

<sup>106</sup> *Idem.*

<sup>107</sup> Vide nota 54 deste capítulo.

<sup>108</sup> Podemos encontrar em diversas cartas, tanto nos compêndios de Luis de Fróis, quanto nas Cartas de Évora, abundantes referências ao espírito racional dos japoneses, tanto em relação a austeridade de suas leis (“Tanto matão por roubar um real quanto uma centena”) quanto a perspicácia de certos sacerdotes budistas ao afirmar que, para persuadir com argumentos os “meditadores” – Ienxús – seria possível apenas com padres letrados. *CE*. pp. 40-44

<sup>109</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A descoberta...Op. Cit.* p. 217

eram recorrente nas relações entre os jesuítas e os japoneses, da mesma forma que os japoneses interpretaram elementos da cultura cristã a seu modo. Sendo assim, para melhor compreendermos as relações luso-nipônicas, devemos entender a religião como uma plataforma comum de diálogo, assim como enxergar o nativo convertido como um ator social ativo no processo.

Porém, não devemos esquecer-nos da concepção recorrente entre os missionários quinhentistas de que o homem europeu contava com um nível de racionalização muito superior aos nativos de outras partes do mundo, fossem eles negros ou indígenas. Sobre estas concepções dentro do processo de conversão e catequese, o jesuíta José de Acosta dá um exemplo claro desta imagem depreciativa para com os indígenas e negros “(...) apenas aprende nada, siempre mudo, siempre estúpido, como si enseñases a hablar a um jumento. De novo te digo, no te desanimes; es um irracional, um jumento el índio o el negro”<sup>110</sup>.

Certamente estas posições não eram unânimes e existiram diversas vozes que defenderam a criação de um clero autóctone, apontando suas diversas vantagens, especialmente nos anos de formação da sociedade colonial na América. Basta citarmos aqui o caso do vice-rei Mendonza e do bispo Zumarraga, que fundaram o Colégio de Santiago de Tlateloco no México em 1536, visando preparar os filhos das elites locais para sacerdócio<sup>111</sup>. Ou ainda o caso da criação do seminário na ilha de São Tomé em 1571, pelo bispo Gaspar Cão (1554-74), com objetivos similares<sup>112</sup>. No Japão, este debate também é levantado, uma vez que podemos observar o visitador Alexandre Valignano defendendo a criação de um clero nativo japonês (apesar de apenas defendê-lo para o caso do Japão)<sup>113</sup>.

Apesar dos debates entre a real capacidade dos nativos, fossem eles ameríndios ou orientais, se estender durante todo o período aqui estudado, não podemos negar que a ideia de superioridade do elemento europeu frente aos nativos era predominante nos missionários. Apesar das concepções eurocêntricas, os religiosos se esforçaram para compreender as organizações sociais, políticas e religiosas dos nativos. Para isso recorriam à comparação entre as instituições

---

<sup>110</sup> ACOSTA, Jose de. *De procuranda... Op. Cit.* p. 86. Tal concepção não se encontra em oposição aos ideais humanistas que estavam imbuídos os jesuítas missionários. A valorização da razão – expressa nesse caso através do evangelizador europeu – será um elemento fundamental para a formatação dos ideais inacianos. Nos deteremos mais profundamente sobre este tema quando tratarmos da criação da Companhia de Jesus e seus ideais no capítulo 2.

<sup>111</sup> BOXER, Charles. *A igreja militante...Op.Cit.* p. 27.

<sup>112</sup> *Idem.* p. 14

<sup>113</sup> As discussão da criação de um clero nativo no Japão e suas repercussões serão mais profundamente desenvolvidas no capítulo 2 deste trabalho.

locais com as do Velho Mundo, como podemos observar na carta do Irmão Paulo de Santa Fé<sup>114</sup>, em janeiro de 1549:

Primeiramente disse que toda a ilha do Japão está sujeita a um rei debaixo do qual estão outros senhores à maneira de Duques e Condes ao todo uns catorze em todo o Japão, e quando alguns destes senhores morre, o seu primogênito herda o estado, e aos outros filhos dá-se algum castelo para sua sustentação, mas subordinado à obediência do primogênito de maneira que não deixem de dividir o estado (...). O rei principal chama-se voo este é da mais nobre linhagem (...). Este Voo parece que é entre eles como entre nós o Papa e tem jurisdição nas cousas temporais e espirituais (...). O Imperador, que em sua língua chama-se Goxo tem o governo e manda sobre toda a ilha e deve obediência ao Voo<sup>115</sup>.

Na obra de José de Acosta podemos observar as descrições pormenorizadas acerca dos diferentes povos não europeus que estabeleceram contato com os missionários nas décadas de dilatação da fé católica pelas redes ultramarinas. Tal livro busca categorizar os diferentes povos indígenas recentemente cristianizados – considerados como neófitos<sup>116</sup>. Suas supostas características intelectuais e psicológicas, habilidades de absorção do evangelho e a possibilidade de inclinação para o sacerdócio definiriam seu nível de “civilidade”. Esta obra nos permite considerar que a visão dos europeus em relação às populações nativas não as colocava em um grupo homogêneo simplesmente de “não europeus”. É certo que a sociedade europeia, principalmente a da península ibérica pós-trento, permeada pelas concepções de limpeza de sangue e defeitos mecânicos, tendia a enxergar os povos não europeus como “negros” ou “índios”, sob uma ótica homogeneizadora<sup>117</sup>. Porém observadores mais atentos a peculiaridades locais, sobretudo os europeus que conviveram mais próximos a esses povos, em especial os missionários jesuítas, sempre interessados nas configurações culturais dos povos catequizados,

<sup>114</sup> A opção pela descrição feita por Paulo de Santa Fé torna mais interessante ainda uma vez que este era um japonês convertido de nome Anjirô, antes de receber o batismo após seu encontro com Xavier em Malaca. Fica claro que apesar da carta ser descrita como sendo do próprio Paulo, certamente foi redigida por um jesuíta, em primeiro lugar pelo fato da missiva ter sido produzida pouco tempo após os primeiros encontros entre Anjirô e os religiosos, e não ter havido tempo hábil para o japonês aprender o idioma português. Em segundo lugar, pelas próprias características das comparações, que citam cargos como Duques, ou Condes, entre outras características da sociedade europeia, que certamente foram elaboradas por algum europeu. Porém, apesar de passar por certos filtros, podemos ouvir diretamente a voz de um japonês acerca da missão, o que é de grande peso para a compreensão da missão na terra do sol nascente.

<sup>115</sup> Carta enviada por Paulo de Santa Fé, Cochim, início de janeiro de 1549. *Apud*. NORTON, Luis. *Os portugueses no Japão (1543-1640) Notas e documentos*. Agencia Geral do Ultramar: Lisboa. 1952.p. 14

<sup>116</sup> ACOSTA, José de. *Op. Cit.*

<sup>117</sup> Esta compreensão de que para a sociedade ibérica a concepção de que o sangue seria um *veículo* que levaria as características dos ancestrais, ou seja, uma herança das “qualidades” ou “defeitos” para os descendentes é fundamental para o entendimento desta sociedade. Apesar da artificialidade deste conceito, sua utilização remonta a tempos anteriores a Inquisição moderna, sendo usado por outras instituições e possuindo grande peso dentro do funcionamento da sociedade. Para maior compreensão deste tema podemos citar MARTINEZ, Maria Elena. “Iberian Precedentes: Purity, race and Creolism in seventeenth and eighteenth century in New Spain.” In: *Genealogical Fiction. Limpieza de Sangre Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford; Stanford University Press, 2008.

tendiam a diferenciá-los. Sendo assim, os diferentes agentes envolvidos na expansão ultramarina poderiam, em certas ocasiões, atribuir maior “civilidade” a uma cultura que à outra.

Como já foi dito, a cultura japonesa era entendida pelos jesuítas como dotada de um maior nível de “civilidade” se comparada aos povos ameríndios. Isto se deu porque a receptividade dos missionários portugueses em relação à cultura japonesa foi extremamente positiva, principalmente nos primeiros anos de contato. O fato dos japoneses possuírem uma cultura escrita, herdada dos seus antepassados chineses, contribuiu muito para o desenvolvimento de um sentimento de respeito em relação à cultura e a língua nipônica. O jesuíta João Rodriguez Tçuzu<sup>118</sup>, que permaneceu no Japão de 1577 até 1610, autor da destacada obra *Arte breve da lingoa japoã*<sup>119</sup>, é o maior exemplo de estudioso europeu da língua japonesa do período, e sua obra se encontra entre os grandes trabalhos de gramática da Idade Moderna.

Rodrigues teve grande importância como mediador cultural e, principalmente, como tradutor, funções que lhe renderam a alcunha Tçuzu – o intérprete, não apenas da língua japonesa, mas também de seus costumes, especialmente na obra em que descreve com minúcia a cerimônia do chá em sua *História da Igreja no Japão*. O padre Luis de Fróis também se mostrou um importante observador da cultura japonesa, especialmente na comparação entre os hábitos europeus e nipônicos<sup>120</sup>.

A valorização da cultura japonesa e mesmo do povo nipônico fica mais evidente ainda quando os religiosos observam o latente espírito belicoso presente nesta sociedade. Fortemente associado aos preceitos da nobreza guerreira europeia pelos jesuítas, os princípios do *bushidô* foram observados e enaltecidos pelos europeus durante os primeiros contatos com os japoneses.

A relação deste aspecto da cultura japonesa no campo religioso foi destacada pelo padre Melchior Nunes Barreto. Denominada por Costa de “belicosidade evangelizadora”, pode ser muito ilustrativa para pensarmos como este tema era observado pelos jesuítas:

E depois de feitos [cristãos], é coisa muito para louvar a Deus, porque dizem haverem recebido tais dons de Deus, que com muito fervor de espírito disputam contra os gentios seus deúdos e parentes,

<sup>118</sup> Sobre a trajetória do Padre João Rodrigues Tçuzu, ver: COOPER, Michael... *Op. Cit.* ; HINO, Hiroshi, “Alguns aspectos da onomatologia japonesa na arte breve da autoria do padre João Rodrigues Tçuzu” In *Estudos Orientais III*, Lisboa, 1992

<sup>119</sup> TÇUZZU, João Rodrigues. *A Arte da Lingoa de Japan*. Com Licença do Ordinário, e Superior em Nagansaqui no Collegio de Japão da Companhia de IESU, 1608. *Apud.* SÁ, Michelle Eduarda Brasil de. *A Arte da Lingoa de Japam de João Rodrigues “Tçuzzu”*. (UFRJ)

<sup>120</sup> FRÓIS, Luís - *Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão*. [S.J.] : Instituto Português do Oriente, 2001.

provando-lhes com razões a ley do Criador ser a verdadeira e a sua errada, e acha-se tal que quando não pode defender com razões o quer defender por armas se os padres não o impedirem<sup>121</sup>.

Outro elemento importantíssimo para a compreensão do impacto da missão no Japão está nas análises das cartas escritas por Anjirô, japonês convertido ao catolicismo e batizado com o nome de Paulo de Santa Fé, bem como o estudo da trajetória do irmão Lourenço, japonês convertido que viria a ingressar na Companhia. É importante lembrar que as cartas escritas por estes japoneses passavam certamente por filtros, considerando que, no caso de Lourenço, ele nunca aprendera o idioma português, além de quase não enxergar, e que devido a isso a carta provavelmente fora redigida por Gaspar Vilela, como sugere Juan Ruiz-de-Medina<sup>122</sup>, o fato de dispormos de cartas escritas por japoneses – que em certa medida ajudaram a compreender não apenas sua própria cultura, mas a recepção da nova cultura *nanban* e de sua religião cristã - é de grande valia para este estudo.

Podemos também destacar o caráter recíproco das intermediações culturais promovidas por estes encontros. Se por um lado, japoneses convertidos como o irmão Lourenço e Paulo de Santa Fé têm o seu discurso intermediado pelos jesuítas, uma vez que elementos como a ignorância da língua portuguesa ou mesmo de conceitos ocidentais muito distantes de suas realidades, tornava necessária a intervenção de portugueses em suas cartas, há também a intermediação dos japoneses no discurso dos inicianos.

Como destaca José de Acosta, três elementos são essenciais para qualquer missionário que visa a salvação das almas: “interidad de vida, doctrina sana y facultad de la palabra<sup>123</sup>”. A importância do conhecimento da língua local era considerada não apenas por Acosta, mas pelos missionários em geral. Dessa maneira, era importante “cultivar sem descanso o idioma” nativo, uma vez que a pregação e os sermões eram parte fundamental no modelo missionário jesuítico<sup>124</sup>.

Nos primeiros contatos entre os jesuítas e japoneses, enquanto os missionários ainda não dominavam a língua local, era comum o uso de nativos para a tradução e pregação da doutrina cristã: os chamados *línguas*. Paulo de Santa Fé e o Irmão Lourenço foram de grande ajuda para os

<sup>121</sup> Carta do padre Mestre Mechior Nunes Barreto ao padre Inácio de Loyola. Entre Goa e Cochim, 1554. In: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A descoberta...* p.210

<sup>122</sup> *Documentos Del Japon* (dir. de Juan Ruiz de Medina SJ), 2vols, Roma, 1990-1995. p. 264-265 *Apud.* COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o Cristianismo...* *Op.Cit.* p.102

<sup>123</sup> ACOSTA, José de. *De Procuranda...* *op.cit.* p. 347.

<sup>124</sup> PÉCORA, Alcir. “Sermões: a pragmática do Ministério”. In: *Antônio Vieira: Sermões*, tomo 2. São Paulo: Hedra, 2001.

jesuítas nos momentos em que se faziam necessários debates e o idioma japonês ainda não era dominado pelos missionários.

Podemos observar isso nos debates ocorridos nos trabalhos evangelizadores, como assinala o irmão jesuíta Pero de Alcaçóvar em 1552: “Porque como o padre começa alguma disputa grande, logo ele [irmão Lourenço] toma, e por ter grande juízo e língua para falar as cousas de Deus, deixa-o o padre disputar com os japões”<sup>125</sup>. A importância deste japonês fica evidente nas negociações com Oda Nobunaga, em junho de 1569, e com Toyotomi Hideyoshi, em 1583. Assim, o domínio da língua local era uma peça chave não apenas para a propagação da fé, mas também para a manutenção do equilíbrio político em que se assentava a missão no arquipélago, principalmente após o início do processo de centralização política.

#### **1.4. O período dos Reinos Combatentes: O Japão na *Sengoku Jidai*.**

Como foi posto anteriormente, o arquipélago nipônico passou por um processo de centralização política similar ao vivido pelos Estados Modernos europeus, embora o Japão estivesse durante muito tempo “descansando em sua insularidade”<sup>126</sup>, sem o menor contato com povos ao ocidente de Malaca, e até mesmo dos de origem islâmica, que tanto percorreram o Índico. Tal insularidade vigorou durante um longo período de tempo, sendo quebrada apenas com os primeiros contatos com os europeus em 1543. Ao contrário da China, que manteve contatos com o Ocidente (mesmo que esporádicos – desde o período do Império Romano, com os gregos<sup>127</sup> e posteriormente com o veneziano Marco Polo – que foi testemunha do triunfo do mongol Kubilai Cã sob a dinastia Sung no século XIII). Como resume Costa, o Japão estava no período dos primeiros contatos com europeus “completamente ignorado não só pela cristandade, mas também pelo Islã e pelo mundo indiano”<sup>128</sup>

Não estamos aqui afirmando que as cortes e instituições do Celeste Império foram influenciadas pelos europeus devido a estes efêmeros e esporádicos encontros. Mas é importante salientar que o Japão contaria com pouquíssima influência estrangeira – salvo as influências chinesas, que certamente constituíram a base da cultura primitiva nipônica, e de elementos como o budismo, que apesar de originário da Índia, também teve sua entrada no Japão por intermédio

<sup>125</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o Cristianismo... Op.Cit.* p. 428

<sup>126</sup> THOMAZ, Luis Filipe. *Nanban jin...op.cit.* p. 20

<sup>127</sup> GERNET, Jacques. *Le monde Chinois*. Paris: Armand Colin, 1972

<sup>128</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. Japão. In: Marques, A.H.Oliveira. *História dos Portugueses... Op.Cit.* p.380.

do Celeste Império. Esta resistência a tudo que fosse estrangeiro pode ser exemplificada pelo desinteresse pelas atividades marítimas demonstrado pelo povo japonês, como observamos na descrição de Tomé Pires em sua “Suma Oriental”, primeiro texto europeu a tratar sobre o Japão.

A ilha de Japão, segundo todos os chins dizem é maior que a dos léquios e o rei mais poderoso e maior, e não é dado à mercadoria nem seus naturais. É rei gentio vassalo do rei de China; saem poucas vezes por ser longe e eles não terem juncos nem serem homens do mar <sup>129</sup>.

Considerando tais características da cultura japonesa, é curioso observar como seu processo de centralização política e consolidação de seu Estado sob a égide do poder xogunal se desenvolveu de maneira tão similar ao europeu. Não são poucos os exemplos de historiadores que colocam a centralização política japonesa ao lado do processo de formação dos Estados Nacionais do Velho Mundo, como faz Barrington Moore, em “As origens da ditadura e da democracia”. Ao estudar a passagem de sociedades agrárias a industriais, Moore dedica parte de sua obra ao processo de ascensão do poder xogunal no Japão, destacando elementos similares ao europeu <sup>130</sup>. Outro autor que dedica um apêndice de sua obra ao tema é Perry Anderson. Em “Linhagens do Estado Absolutista”, o autor faz uma análise estrutural acerca do processo de centralização política que levou à formação no Japão, equiparando-o a uma Monarquia Absoluta <sup>131</sup>, após a consolidação do clã Tokugawa no poder. Apesar dos autores acima não buscarem desenvolver uma análise específica e aprofundada da formação do Estado unificado japonês, devemos considerar como eles desenvolveram seus estudos de modo a traçar paralelos entre os processos de centralização política na Europa e no Japão. Ou seja, embora ambas as obras abordarem superficialmente o processo centralizador japonês, elas são importantes para pensarmos até que ponto os processos políticos e as organizações institucionais podem encontrar similaridades no Extremo Oriente e no Velho Mundo.

O período em que os portugueses atracaram pela primeira vez no Japão é conhecido como *Sengoku Jidai* <sup>132</sup>. Tal contexto é conhecido também como época de *Guerra Civil* no Japão. O imperador conseguira por algum tempo centralizar o arquipélago durante os séculos VII e VIII,

<sup>129</sup> CORTESÃO, Armando. *A Suma... Apud.* COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A descoberta...Op. Cit.* p. 163.

<sup>130</sup> MOORE JR, Barrington. *As Origens sociais da ditadura e da democracia.* Editora Martins Fontes: São Paulo, 1983.

<sup>131</sup> Não nos esquecendo das já inúmeras críticas ao termo Monarquia Absoluta tecidas por diversos autores. HESPANHA, António Manuel. “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime”. In: *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime.* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1982. pp. 7-89. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno.* São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Ou, Norbert. *O processo civilizador.* Volume 2. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1994 entre diversos outros autores.

<sup>132</sup> Numa tradução livre “Era dos Reinos Combatentes”

através da importação de modelos administrativos e culturais chineses. É neste momento em que a religiosidade Xinto passa a conviver com o elemento confucionista e budista, influenciando inclusive a arquitetura política japonesa<sup>133</sup>. Pode-se observar, como fez Costa, que a partir do século VIII há um gradual aumento das tendências regionalistas<sup>134</sup>. Estas tendências se agravaram no século X, onde tem a ascensão dos samurais em decorrência da generalizada insegurança<sup>135</sup>, caminhando então para o período da guerra civil, que se tornou generalizada no século XVIII.

Norbert Elias, em “O Processo Civilizador”, nos auxilia a compreender o processo de formação dos Estados na Europa. Como defende o autor, a explosão de lutas intestinas nos diversos territórios europeus foi um mecanismo importante de formação de hegemonias através da acumulação de propriedades e territórios, fornecendo assim bases financeira e militar para a consolidação do Estado centralizado. Segundo Elias: “Campanhas como as empreendidas por Luís VI contra outros senhores feudais, dentro de um único território, representam os primeiros passos para a posterior consolidação da posição monopolista da monarquia”<sup>136</sup>.

Dessa maneira, na Europa, o rei constituiria apenas mais um nobre, que teria saído deste processo de lutas internas, que constituiu o feudalismo, como o único vitorioso num processo definido pelo autor como “lutas de eliminação<sup>137</sup>”, onde fatores como a seleção social, as qualidades pessoais e outros elementos “acidentais” determinariam o triunfo de uma casa nobre e seu posterior monopólio político militar e econômico sobre um território.

De maneira similar, onde o mais fraco é absorvido pelo mais forte e as forças centrípetas dos senhores de guerra mais poderosos levavam à formação do sistema que viria a ser conhecido como xogunato. Sobre o período denominado *Sengoku Jidai*, Costa afirma:

O Japão era, então, o país dos samurais. Estes constituíam um grupo aberto, em que a ascensão era possível aos bons soldados; o caso mais significativo foi o de Toyotomi Hidetoshi (...) para muitos outros a guerra foi também a forma de enriquecer e subir degraus, tanto na hierarquia militar como

---

<sup>133</sup> Estas medidas de importação de elementos religiosos do Império possuem também objetivos políticos, uma vez que o budismo e o confucionismo oriundos da China recaem muito mais comodamente para a propagação de uma mentalidade subserviente e de aceitação à implantação de um poder centralizador, ao contrário dos cultos animistas do Xintoísmo. Iremos analisar mais profundamente os aspectos da religiosidade japonesa no tópico 2.5. Sobre s elementos religiosos do Japão, ver: YUSA, Michiko. *Op.Cit.*

<sup>134</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A descoberta...* *Op.Cit.* p.51

<sup>135</sup> *Idem.* p. 52-54

<sup>136</sup> ELIAS, Norbert. “O processo...” *Op. Cit.* p. 89

<sup>137</sup> *Idem* p. 90

na social. (...) Esta lógica estendia-se aos dáimios e presidia às suas relações com os vizinhos: cada um procurava sempre a forma de aumentar os territórios à custa daqueles que o rodeavam<sup>138</sup>.

Após o esvaziamento do poder imperial que fornecia a necessária força para manter a centralização do país, o Japão caminhou para a guerra civil, de modo que: “Quando a habilidade política se manifestou insuficiente, recorreu-se então à luta armada para obter a autoridade do país”<sup>139</sup>. Dessa maneira, assim como os diversos clãs senhoriais se digladiavam e absorviam na Europa medieval, no Japão feudal a fragmentação política só teve fim quando o xogunato Tokugawa conseguiu centralizar sob seu comando desde instituições religiosas como os templos budistas ou mesmo políticas como a corte imperial e até domesticar os diversos *daimyos*.

Até mesmo se considerarmos as reflexões e críticas que podemos fazer acerca do conceito “Estado Absolutista”, encontramos similaridades entre os casos ocidentais e orientais. Elias atenta para a dependência dos monarcas em relação a seus funcionários quando afirma que: “Se essa sociedade inteira, ou mesmo parte considerável dela, levantar-se contra ele, ele ficará impotente, como ficará qualquer pessoa ante a pressão de uma cadeia inteira de pessoas interdependentes”<sup>140</sup>. Conclui ainda o autor que: “Logo o monarca seria como um mediador de forças e tensões na sociedade, de maneira extrema, seu poder depende da máquina das relações sociais, seu poder é tudo, menos absoluto”.

De maneira análoga, o xogunato Tokugawa também exerceu sua supremacia, apoiando-se em um equilíbrio que misturava coerção social, domínio e submissão política e militar dos nobres, assim como vigilância político-social. Como defende Perry Anderson:

O xogunato Tokugawa impôs a unidade do Japão, sem centralismo. Ele de fato estabilizou uma espécie de condomínio entre o regime xogunal suserano baseada na capital Edo, e os governadores daimios autônomos em seus feudos provinciais. Os historiadores japoneses denominaram, por conseguinte, a época de sua dominância como o período *Baku-han*, ou combinação do poder do *Bakufu* – o complexo de governo Tokugawa – e o *han*, ou casas baronais em seus próprios domínios<sup>141</sup>.

Podemos observar que assim como o processo de unificação política e alguns elementos estruturais das monarquias absolutas europeias possuem características análogas ao xogunato, o poder centralizador em ambos os casos também se apoia no equilíbrio e negociação com diversas outras instâncias de poder, principalmente com as casas nobiliárquicas. No período *Sengoku*, estas

<sup>138</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A descoberta...* Op.Cit. p. 61-62.

<sup>139</sup> *Idem*. p. 53

<sup>140</sup> ELIAS, Norbert. “O processo civilizador...” *Op Cit* p.150.

<sup>141</sup> ANDERSON, Perry. *Linhagens...* Op Cit .p. 440

casas guerreiras possuíam uma importância vital para a compreensão do *devir* da História japonesa. Os *daimios* são peças fundamentais da sociedade japonesa da Era *Sengoku*, uma vez que acumulavam poderes administrativos econômicos e militares a nível local – comportando-se como verdadeiros senhores feudais.

Estes senhores locais constituíram muitas vezes as bases de apoio dos jesuítas que atracaram no Japão após 1549. Assim que estabeleceram os primeiros contatos com os nipônicos, os inacianos compreenderam a importância do apoio dos principais senhores japoneses. O caminho percorrido por Francisco Xavier durante sua estadia no Japão mostra a busca do jesuíta pelo apoio dos *daimyos*. Esta preocupação foi seguida pelos jesuítas que posteriormente trabalharam nas missões evangelizadoras no arquipélago. Como afirma Madalena Ribeiro em sua obra que trata da nobreza cristã de Kyushu:

Após o baptismo do senhor de um território, seguia-se, caso um conjunto de circunstâncias o permitisse, o baptismo das populações locais. Foi o que aconteceu em algumas ilhas de Hirado, mas também nos territórios de Ômura, de Arima, de Amakusa, no Sul da província de Higo e, em menor grau, na de Bungo (...). A situação inversa demonstra, simultaneamente, a validade da teoria: em zonas onde os jesuítas não converteram o poder político-militar, ou não adquiriram a simpatia e benevolência das autoridades, a missão definhou e/ou desapareceu, como aconteceu em Yamaguchi (província de Suô) e Kagoshima (Satsuma) <sup>142</sup>.

Assim, a busca pelo apoio dos senhores locais mostrou-se uma opção eficaz em diversos momentos, principalmente nos primeiros anos da presença jesuíta no arquipélago. Na ausência de um poder central bem consolidado – uma vez que, como já foi dito, o poder imperial encontrava-se esvaziado – a referência de autoridade japonesa para os jesuítas eram os *daimyos*. Entre os primeiros senhores a apoiarem o cristianismo, encontra-se Shimazu Takahisa, senhor de Satsuma e anfitrião de Francisco Xavier. Este *daimyo* manteve boas relações com os jesuítas, segundo alguns autores defendem <sup>143</sup>, para cooptar os benefícios econômicos trazidos pela nau do trato, assim como mais tarde viria a se corresponder com o vice-rei da Índia na intenção de se reaproximar dos comerciantes <sup>144</sup>. Na carta enviada por Cosme Torres escrita em Yamagushi em 29 de setembro de 1551, podemos observar indícios das razões que levaram o *daimyo* da região de Hirado (referida por ele como Firando) a oferecer uma boa recepção aos jesuítas. Francisco

<sup>142</sup> RIBEIRO, Madalena Teutónio Pereira Burbon. *A nobreza cristã de Kiushu...op. cit.* p.17

<sup>143</sup> Tal ponto é defendido por: BOXER Charles Ralph, *Great Ship from Amacon, annals of Macao and the old Japan trade, 1555-1640*. Lisboa: CEHU, 1963. p.316-317. Assim como em: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o cristianismo...Op.Cit.* p.112

<sup>144</sup> SCHURHAMMER, Georg, S.J. *Francisco Javier, su vida y su tiempo*. 4 vols., Pamplona, 1992. Volume IV p. 75-83. *Apud* RIBEIRO, Madalena Teutónio Pereira Burbon. *A nobreza cristã de Kiushu...Op. Cit.* p.35

Xavier busca logo no início dos trabalhos missionários, alcançar a capital do reino Miaco (atual Quioto), a fim de contatar o “rei do Japão”. Quando seus planos são adiados pelas exortações de Ouchi Yoshitaka, que o aconselha a não viajar para a cidade “por haver nela contínua guerra, mas que deveríamos esperar até se acabar<sup>145</sup>”, Xavier decide partir para outra região vendo que ali não faziam “muitos frutos”, partem para Hirado. Esta região viria a ser um dos principais portos, recebendo as embarcações portuguesas nos primeiros anos de sua presença no arquipélago e, devido a razões geográficas, tornar-se-ia ponto de atracação da nau do trato durante relativo tempo<sup>146</sup>. Quando os jesuítas chegam a Hirado são bem recebidos “porque estava então ai um navio de portugueses havia dois meses<sup>147</sup>”. Esta rápida passagem nos dá indícios de como a boa recepção dos senhores locais poderia estar ligada aos benefícios econômicos trazidos pelos portugueses.

Podemos apontar diversos outros exemplos que comprovam os interesses dos *daimyos* no comércio *nanban*, porém estas relações entre os interesses comerciais e a aproximação dos senhores com os mercadores será explorado mais profundamente no capítulo III. O que cabe salientar é que o contexto que os jesuítas encontraram no Japão era de conflito, e que a estratégia jesuítica de cooptar as autoridades locais – como observamos vários momentos – também foi empregada no arquipélago. O foco inicial dos inicianos seria os *daimyos* que se apresentavam como detentores do poder efetivo<sup>148</sup>. Dessa maneira, os jesuítas transitavam entre as principais lideranças do sul do Japão, entrando em contato com os principais senhores, e se estabelecendo nos territórios dos que lhes ofereciam boa acolhida. Apesar de Francisco Xavier deixar claro que visava chegar até Miaco para ter audiência com o “rei do Japão”, a denominação “rei”, num paralelo à monarquia europeia, constitui um equívoco claro de Xavier sobre a situação política em

<sup>145</sup> CE. fl.17.

<sup>146</sup> Até a década de 1560, os mercadores portugueses deram preferência ao porto de Hirado pelas razões geográficas que este apresentava (localização que beneficiava a rota para a China e profundidade da Baía estão entre as principais vantagens apresentadas). Porém, após esta data, os mercadores passam a privilegiar os portos nos domínios dos *daimyos* de Arima e Omura, por razões que apresentaremos a seguir. *O Grande Navio*, pp. 21-28; DJ, vol. II, pp. 653-656; Ana Maria Leitão, *Do Trato Português no Japão. Presenças que se cruzam (1543-1639)*, Lisboa, 1994, [texto policopiado], pp. 104-105; RIBEIRO, Madalena Teutónio Pereira Burbon. *A nobreza cristã de Kiushu...op. cit. p. 35*

<sup>147</sup> CE. fl.17

<sup>148</sup> Devemos repensar aqui o conceito de *poder* aqui empregado. Na ausência de um poder central, os *daimyos* detinham a autoridade equivalente ao príncipe europeu moderno, possuindo prerrogativas jurídicas, legislativas e militares. Porém, havia certas peculiaridades nas estruturas de poder japonesas. O imperador é, por natureza, o detentor do *poder*, tendo “jurisdição nas cousas temporais e espirituais” (Vide nota nota 60). Na cultura política japonesa, há constantes exemplos de preocupação com a legitimidade do poder e dos cargos ocupados. No caso do Império, as estruturas simbólicas de poder como a família imperial e as cortes são mantidas, apesar de esvaziadas de poder efetivo. Em diversos exemplos, como no *bakufu* Kamakura, ou mesmo no xogunato de Hideyoshi, encontramos a preocupação destes *daimyos* de se afirmarem como “representantes” do império, o que apesar de não significar uma submissão, denota um respeito às instituições tradicionais de poder.

que se encontrava o Japão. Apesar de Miaco ser então uma capital cosmopolita, centro de referência político, militar e artístico, o *bakufu* não exercia grande influência para além dos limites centrais do Japão<sup>149</sup>.

Poderemos concluir que o período de guerra civil no Japão em muito se assemelhou à ordem feudal europeia, uma vez que observa-se em ambos os casos a nítida fragmentação política acompanhada por guerras constantes entre as diversas casas senhoriais. Estas constantes batalhas gerariam um movimento centrípeto, onde as famílias que saíssem vitoriosas destes conflitos acumulariam considerável poder, que tornaria possível a formação de um Estado centralizado.

Não ignoramos, porém, as armadilhas que correlações generalizadoras podem causar. Devemos então tomar os devidos cuidados ao compreender as particularidades das instituições japonesas. O próprio conceito de Estado não era utilizado pelos japoneses, assim como instituições diferentes das europeias podiam ser encontradas no Japão do *Sengoku*, sendo difícil traçar paralelos que dão conta completamente das especificidades de ambas as realidades. Os próprios conceitos de poder xogunal ou o *bakufu* se apoiam em bases completamente diferentes das utilizadas por Maquiavel, Bodin, ou Hobbes para os soberanos na Europa<sup>150</sup>. As similaridades entre os contextos europeu e japonês podem ser observadas mais nas formas que nos conteúdos, ou seja, a correlação entre as estruturas políticas do Japão e da Europa parecia ser mais superficial para os observadores europeus do período, desprovidos dos elementos necessários para uma compreensão mais profunda das estruturas políticas japonesas. Não podemos negar o fato de estes observadores apresentarem seus “filtros” no momento de interpretar estas estruturas. Podemos até nos arriscar aqui a pensar como não só a religião foi traduzida pelos jesuítas, como já visto acima – mas as estruturas políticas e sociais também foram recebidas, interpretadas e explicadas tendo como referência os princípios que norteavam a cultura política dos jesuítas.

Porém, mesmo não compreendendo profundamente as nuances e detalhes culturais, sociais e políticos mais profundos da sociedade japonesa, os jesuítas souberam se valer da situação

---

<sup>149</sup> O processo de unificação política teve início apenas por volta de 1556, sob a égide de Oda Nobunaga que, apesar disso, apenas lançou as sementes da centralização política conquistando algumas províncias próximas, o que seria continuado por Toyotomi Hideyoshi e consolidado por Tokugawa Ieiasu.

<sup>150</sup> Nicolau Maquiavel (1469-1527), Jean Bodin (1530-1596) e Thomas Hobbes (1588-1679) são três intelectuais que se destacaram no pensamento político no início da Era Moderna. Os três sustentaram doutrinas que justificaram o pensamento absolutista e viriam a se tornar referências fundamentais sobre o assunto até nossos dias. Entre as principais obras dos autores podemos citar respectivamente: MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Cultrix, 2011.; BODIN, Jean. *Os Seis Livros da República*. São Paulo: Ícone, 2011. (Vol. I, II, III, IV, V e VI.) e HOBBS, Thomas. *O Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo, Nova Cultural, 1998.

política em que se encontrava o Japão no período. Buscando estabelecer relações mais estreitas com os *daimyos* das regiões em que atuavam e posteriormente com os agentes envolvidos no processo de unificação em andamento, os jesuítas foram não apenas observadores, mas atores importantes no processo de formação do poder centralizado no Japão.

## Capítulo II

### O contexto político e religioso no Japão durante o processo centralizador e as relações luso-nipônicas

#### 2.1 A unificação política.

##### 2.1.1 Oda Nobunaga: o início da centralização.

Oda Nobunaga é, sem dúvida, uma das mais importantes figuras na história japonesa, principalmente quando analisamos seus feitos políticos e principalmente militares. Após a morte de seu pai em 1551, recebe aos 17 anos o reino de Owari, em Honshu, região central do Japão. Nobunaga inicia então um processo expansionista, que seria o primeiro passo para a centralização política do arquipélago japonês. Nas palavras do padre Luis de Fróis:

Elle [Nobunaga] por sua habilíssima indústria de quatro annos a esta parte tem sujeitado debaixo do seu império dezessete ou dezoito reinos: e os oito principais, que é todo o reino de Iamaxiro, onde está o Miacó, e outros comarcas, conquistou em sete ou oito dias<sup>151</sup>

Não é o objetivo do presente trabalho fazer uma análise pormenorizada das relações entre Nobunaga e os jesuítas. Esta já foi muito bem feita por Johanes Laures, assim como nos artigos de João Paulo de Oliveira e Costa, Fujiki Hisashi e George Elison<sup>152</sup>. O que nos cabe aqui é explorar alguns aspectos elementares do processo de centralização política iniciado por Nobunaga, principalmente quando relacionados à postura do *daimyo* para com os jesuítas e os monges budistas. Uma vez que buscamos demonstrar que a centralização política influenciou diretamente o destino dos jesuítas no Japão e o discurso sobre as dificuldades da missão, torna-se fundamental conhecermos um pouco mais sobre a figura que deu início a este processo.

O início da unificação do arquipélago foi empreendido por Nobunaga por via da guerra. Segundo Luis Filipe Thomaz, Nobunaga seria – comparado aos seus sucessores Hideyoshi e Tokugawa – o mais *militar* dos Xoguns<sup>153</sup>. Esta característica é confirmada na documentação

<sup>151</sup> CE. fl. 258.

<sup>152</sup> LAURES, Johannes. *Nobunaga und das Christentum*. Tokyo : Sophia-Universitat, 1950.; COSTA, João Paulo de Oliveira e. “Oda Nobunaga e a expansão portuguesa.” In: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o Cristianismo... Op. Cit.*; ELISON, George & HISASHI, Fujiki. “The political posture of Oda Nobunaga”. In: *Japan Before Tokugawa. Political consolidation and economic growth, 1500 to 1650* (ed. John Whitney Hall, Nagahara Keiji e Kozo Yamamura), Princeton, 1981. pp.149-193

<sup>153</sup> LAURES, Johannes. *Nobunaga und das Christentum*. Tokyo : Sophia-Universitat, 1950.; COSTA, João Paulo de Oliveira e. Oda Nobunaga e a expansão portuguesa. In: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o Cristianismo...Op. Cit.*; ELISON, George & HISASHI, Fujiki. “The political posture of Oda Nobunaga.” In: *Japan Before Tokugawa. Political consolidation and economic growth, 1500 to 1650* (ed. John Whitney Hall, Nagahara

jesuítica, que enaltece constantemente suas habilidades militares. O momento de guerra civil que passava o arquipélago era propício para as habilidades de Nobunaga. Como é exposto anteriormente, a ascensão de um líder pela via militar era uma consequência provável, se considerarmos os movimentos centrípetos que geravam as constantes lutas entre as diversas casas senhoriais do Japão e, de maneira análoga, a Europa durante a formação dos Estados Modernos.

Dentre as diversas demonstrações de gênio militar, Nobunaga se destacou pelo uso de uma nova tecnologia trazida pelos portugueses: a espingarda. A introdução das armas de fogo já tinha se dado no Japão desde o primeiro contato com os lusos em 1543. Porém, Nobunaga utiliza este novo artifício de maneira inovadora, através da técnica de saraivadas contínuas, dividindo seus esquadrões de espingardeiros em grupos, disparando de forma alternada, de maneira que enquanto um grupo atirava, permitia que o outro carregasse as espingardas em segurança. Costa destaca que esta tática só seria empregada na Europa na última década do XVI e generalizada no último quarto do XVII<sup>154</sup>.

Após depor o último Xogum da dinastia Ashikaga em 1573, Nobunaga empreende uma série de vitórias militares que lhe permitem dominar boa parte do centro do arquipélago japonês. Seu desempenho em campo de batalha e sua ferocidade para com os inimigos deram espaço para algumas análises, como a de George Sanson, que definia Nobunaga como um “bruto sem coração nem piedade”<sup>155</sup>. Tal perspectiva não pode ser negada se considerarmos o caráter militar do *daimyo*. Porém, Nobunaga não discrepava de seus contemporâneos, uma vez que a belicosidade característica dos senhores japoneses, influenciados pela lógica do *bushidô*<sup>156</sup>, não diferia seus princípios dos de outros *Sengoku daimyo*. Sendo assim, a ferocidade com que o *daimyo* perseguia seus inimigos e ampliava o seu poder era característica do momento da *Sengoku Jidai*.

Além da importância histórica da figura de Nobunaga para o processo de centralização política, ele também se destacou pela boa receptividade aos jesuítas. As boas relações com os inicianos transparecem na documentação, onde é possível observar um vínculo estreito com o *daimyo*, apesar deste nunca ter se convertido ao cristianismo. Ao descrever Nobunaga, Fróis destaca algumas características interessantes:

---

Keiji e Kozo Yamamura), Princeton, 1981. pp.149-193; THOMAZ, Luis Filipe de. *Nanbanjin...op.cit.* p. 104. Apesar de Nobunaga nunca atribuir para si o título de Xogum, preferindo a alcunha de “senhor da Tenka”.

<sup>154</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o cristianismo...*p. 113-114

<sup>155</sup> SANSON, George. *Historie Du Japon*. Paris: Edition Fayard. 1974. p. 675

<sup>156</sup> Caminho do Guerreiro.

Será este rei de Voàri [Owari] de idade de trinta e sete anos, homem alto de corpo delgado de pouca barba e voz muito entoada [...] sagacíssimo nos ardis da guerra, pouco ou nada sujeito a disciplina e conselho dos seus. Em extremo grau temido e venerado de todos, não bebe vinho [saquê], áspero em seu tratamento, a todos os Reis e Príncipes do Japão despreza e lhe fala por cima do ombro como a seus inferiores e é de todos obedecido sumamente como senhor absoluto<sup>157</sup>.

Diferentemente de Hideyoshi, que posteriormente adotaria o título de Kanpaku<sup>158</sup>, ou de Tokugawa que se intitularia Xogum<sup>159</sup>, Nobunaga toma para si o título de “senhor da Tenka”, que significaria literalmente “o mundo”, o que denota um caráter mais abrangente de sua ambição. Notamos, porém, que nesta carta, escrita ainda em 1569, Nobunaga já se apresenta como “senhor absoluto”, e que sua posição de destaque frente outras autoridades políticas no Japão já se encontrava consolidada. Apesar disso, é importante ressaltar que o *daimyo* nos é apresentado como “rei de Voàri [Owari]”. Apesar de Nobunaga conquistar inúmeras vitórias militares e dominar os territórios do Japão central próximos à Owari e Miaco, muito ainda se fazia necessário para unificar efetivamente todo o território japonês, o que só foi conseguido pelos Tokugawa no início do XVII.

Nobunaga manteve suas atividades na região central do Japão, pouco avançando na ilha de Kiushu, parte meridional do arquipélago. Sendo assim, as relações que o *daimyo* estabeleceu com os portugueses se deram através dos missionários, que visaram, desde sua chegada, alcançar a região central do Japão, ao contrário dos comerciantes. Isso porque boa parte de Honshu, principalmente nas proximidades de Miaco, se encontrava em guerra, e os produtos disponíveis no centro do arquipélago eram muito semelhantes aos comercializados no sul, não oferecendo maiores lucros aos mercadores. A lógica que movia os jesuítas, porém, era outra. Como já mencionado, a estratégia de empreender uma conversão a partir das elites era uma postura defendida abertamente pelos jesuítas, como podemos observar na documentação, pois desde sua chegada os missionários buscavam encontrar o “rei do Japão”. Para isso, os jesuítas não mediram esforços para alcançar o centro do arquipélago e entrar em contato com as camadas dirigentes da região. Esta estratégia de buscar uma evangelização *pelo alto* pode ser observada em várias regiões em que se estabeleceram missões<sup>160</sup>, adquirindo destaque no Japão.

<sup>157</sup> HJ. Vol. III p. 248

<sup>158</sup> Regente ou conselheiro - mor do Imperador

<sup>159</sup> General, supremo chefe militar do Império.

<sup>160</sup> No caso de outras missões como no Tibete, onde os inicianos se encontravam dependentes dos poderes locais, uma vez que não contavam com o apoio do Estado representado por instituições coloniais nem de forças militares

As boas relações dos inacianos com Nobunaga podem ser melhor compreendidas se considerarmos dois aspectos importantes deste líder: sua destacada curiosidade em relação às novidades trazidas pelos *nanban* e sua hostilidade em relação ao poder secular dos monges budistas. O primeiro aspecto pode ser evidenciado na grande abertura de Nobunaga em relação às novidades trazidas pelos estrangeiros. Mostrando-se um “ávido colecionador de raridades<sup>161</sup>”, um homem muito mais curioso e interessado nas novidades estrangeiras que seus contemporâneos – e inclusive que seus sucessores – Nobunaga parecia ver nos jesuítas uma fonte de informações, muito mais do que os responsáveis pela salvação de sua alma. As diversas audiências e longas conversas com os padres Luís de Fróis e Organtino, assim como com o Irmão Lourenço, demonstram o apreço deste líder aos jesuítas. Os missionários também não tardaram em aprender como agradar Nobunaga, oferecendo-lhe presentes que aguçariam o seu interesse pelo desconhecido<sup>162</sup>.

A aproximação de Nobunaga com os missionários contrastou com sua postura para com o budismo. Ao contrário dos recém-chegados missionários, que estavam à mercê das vicissitudes da guerra e da boa vontade dos *daimyos* de oferecer acolhida, os bonzos<sup>163</sup> gozavam de um considerável poder político e militar. Desde o período Kamakura,<sup>164</sup> diversas seitas budistas do Japão entravam em constantes conflitos. Diferentemente do estereótipo de tranquilidade, paz e harmonia relacionada às práticas budistas (especialmente as de denominação Zen), os diferentes templos organizaram verdadeiras milícias religiosas. Discípulos das seitas Nichiren e Verdadeira Terra Pura se enfrentaram em conflitos armados constantemente durante o período *Sengoku*. Contando com alguns exércitos de monges-soldados (*Sohei*), estes religiosos atuavam como verdadeiros *daimyos*, várias vezes inclusive estabelecendo alianças com senhores de guerra, incluindo os da região central do arquipélago.

---

para garantir sua segurança. Sobre a atuação jesuítica no Tibete e suas relações com o poder central ver: SOALHEIRO, Bruna. Entre o governo dos reis e a ascensão dos Lamas: Hierarquia social, disputas políticas e missionação no Tibete no século XVII. In: TAVARES, Célia Cristina da Silva & RIBAS, Rogério de Oliveira [org.]. *Hierarquias, raça e mobilidade social Portugal, Brasil e o império colonial português (século XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Companhia das Índias, 2010.

<sup>161</sup> ELISON, George & HISASHI, Fujiki. “The political posture of Oda Nobunaga...” *Op.Cit.* p.175

<sup>162</sup> Fróis, em seu primeiro encontro com Nobunaga, presenteia-o com “um espelho mui grande de Europa, e uns formosos rabos de pavão, um sombreiro de veludo e uma cana de Bengala, por serem cousas que não há em Japão” In: HJ, II, p. 266 *Apud.* COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o cristianismo...*p. 121

<sup>163</sup> Como os inacianos denominavam os sacerdotes budistas.

<sup>164</sup> Entre os anos de 1192 e 1333, de acordo com o calendário cristão.

Nobunaga enfrentou abertamente as comunidades armadas budistas, principalmente a da seita Verdadeira Terra Pura, próximo à Osaka<sup>165</sup>. A invasão do monte Hiei em 1571, um centro monástico armado, encontra-se entre as diversas medidas hostis ao budismo que marcariam os constantes conflitos entre o *daimyo* e os bonzos. Fróis continua em suas cartas descrevendo Nobunaga como “de bom entendimento e claro juízo, desprezador dos Camis e dos Fotoques”<sup>166</sup>. Na mesma documentação, o jesuíta descreve a atitude de Nobunaga de demolir um templo budista e construir em seu lugar uma fortaleza “cousa nunca vista no Japão até agora”, onde trabalhariam cerca de “vinte e cinco mil homens”. Durante estas obras, Nobunaga mandaria “desfazer muitos ídolos de pedra e com cordas ao pescoço arrastados os traziam para as obras, que punha estranho terror e espanto a essa gente de Míaco, póla grande veneração que tem a seus ídolos<sup>167</sup>”. A carta de Fróis é rica em detalhes quanto à postura de Nobunaga de empreender a destruição do templo junto com os “camis e fotoques”. Ou seja, numa clara estratégia de Nobunaga de afrontar os sacerdotes budistas. Quanto ao fim do templo, Fróis afirma que: “Finalmente nada lhe aproveitou, tudo lhe derribarão, de que os bonzos se punham em pranto, [...] Assim que este foi o infeliz sucesso deste arrogante e luciferino templo, queira nosso Senhor que o tenham mais próspero suas almas”<sup>168</sup>.

Devemos esclarecer, porém, que a decisão de derrubar o templo se deu por razões alheias a qualquer intenção do senhor da Tenka de propagar o cristianismo ou algo semelhante. Apesar de Nobunaga permitir a propagação de focos de missionação por todas as regiões sob seu poder, o cristianismo não se apresentava *oficialmente* dentro do programa de consolidação de poder de Nobunaga. Costa é claro em definir a relação de Nobunaga com os cristãos: “Neste contexto as atitudes de Nobunaga para com os missionários fazem sentido: dominava-os, mas protegia-os e prestigiava-os, ao mesmo tempo que estes lhe davam meios de ostentação do poder, acentuado sua singularidade entre os Japoneses, e lhe asseguravam a lealdade dos fiéis”<sup>169</sup>.

Apesar das descrições dos inicianos sobre Nobunaga se mostrarem destacadamente positivas, inclusive sendo referido como “anjo<sup>170</sup>” da missão no Japão, devemos ressaltar que desde as primeiras impressões do povo nipônico, escritas por Baltazar Gago em 1555, um dado da

<sup>165</sup> YUSA, Michiko. *Op.Cit.* p.74

<sup>166</sup> CE. p. 258

<sup>167</sup> *Idem.* p. 259

<sup>168</sup> *Idem.* p. 259

<sup>169</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o cristianismo...*p.124.

<sup>170</sup> HJ, II. p. 247

religiosidade japonesa se apresentou assaz curioso. Para além das devoções ao budismo ou aos cultos animistas do xintoísmo, Gago observou que entre os japoneses havia aqueles que defendiam que “(...) não hay nada, nem criador, nem alma nem demônio, nem cousa alguma depois desta vida”<sup>171</sup>.

Assim, observamos que havia no Japão aqueles que não acreditavam em nada no pós-vida, e entre eles encontrava-se Nobunaga que “manifestadamente prega não haver autor do universo, nem imortalidade da alma nem coisa alguma depois da morte”<sup>172</sup>. O senhor da *Tenka* demonstrava ver nos cristãos uma forma de incrementar seu poder político, destacando-se sobre os outros senhores e reafirmando sua autoridade<sup>173</sup>. Nobunaga parece então desprender um interesse pragmático em relação tanto à nova religião quanto ao já estabelecido budismo. Michiko Yusa aponta oportunamente como a espiritualidade medieval japonesa dá lugar ao pragmatismo das estratégias militares no período *Sengoku*<sup>174</sup>. Nobunaga é então o exemplo mais ilustrativo deste modo de pensar e agir característico do seu tempo.

A descrição de um homem com o “sentido da História” empregado por Costa, ou de um “bruto sem coração e sanguinário” de Sansom, são facetas deste personagem riquíssimo que foi Oda Nobunaga. Como já afirmamos, sua trajetória é ampla e complexa demais para ser descrita no presente trabalho, por isso nos atemos apenas nos aspectos mais pontuais e relevantes para esta dissertação, cujo objetivo é compreender as estratégias de estabelecimento dos jesuítas e suas relações com as autoridades japonesas.

### 2.1.2 Toyotomi Hideyoshi: continuidade do processo centralizador

Traído pelo *daimyo* de Ômi, Akechi Mitsuhide, Nobunaga morre em 1581, deixando dúvidas sobre seus reais planos para o cristianismo no Japão. Após sua morte, os jesuítas perdem o protetor mais poderoso que a missão nipônica contaria até sua extinção no século seguinte. Como foi dito, o apoio das autoridades locais – quando não era possível sua conversão – era imprescindível para a atuação missionária em regiões que não contavam com o apoio político-

<sup>171</sup> CE. fl. 40v

<sup>172</sup> CE. fl. 258

<sup>173</sup> MONTEIRO, Sandra Amaral. “A Morte de Oda Nobunaga: causas e conseqüências (um retrato de Luís Fróis)”. In: CARNEIRO, Roberto & MATOS, A. Teodoro de. (dir). *O Século Cristão do Japão: atas do colóquio comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão 1543-1993*. Lisboa: Barboza e Xavier Ltda, 1994. p.451

<sup>174</sup> YUSA, Michiko. *Op.Cit.* p.72.

militar do Estado europeu. Os missionários não tardaram em analisar o contexto em que o Japão se encontraria após a morte de seu protetor, uma vez que a postura do sucessor do senhor da *Tenka* para com a propagação do cristianismo mostrava-se cada vez mais decisiva para a permanência dos jesuítas no Japão. Dessa maneira, a "História do Japão" de Luis de Fróis torna-se importantíssimo para a compreensão deste período, uma vez que encontra-se entre as poucas fontes históricas que narram este período da história japonesa<sup>175</sup>.

Após a morte de Nobunaga, a sucessão caberia a seu filho Oda Nobutaka<sup>176</sup> que, junto com alguns *daimyos* fiéis à sua sucessão, entra em conflito com um guerreiro, antigo vassalo de Nobunaga: Toyotomi Hideyoshi. Fróis descreve com detalhes os eventos que levaram a subida de Hideyoshi ao poder. Quanto ao conflito com o filho de Nobunaga, Fróis descreve:

Sanxichidono [Oda Nobutaka] filho de nobunaga, que por nenhum caso podia ver-se sujeito e feito criado de hum criado de seo pay, e sendo senhor do reino de Mino, se levantou duas vezes contra Faxiba [Hideyoshi]. E sabendo que ia sobre elle, por não ter gente para lhe resistir, desamparando a fortaleza aonde estava, que fora do príncipe seu irmão, e fugindo para se socorrer a outro senhor, [131v] os seus próprios criados que o acompanhavam o mataram no caminho, para com este serviço receberem de Faxiba alguma assinalada mercê<sup>177</sup>.

Hideyoshi pretendeu exercer o poder não como um usurpador e, para tanto, buscou legitimar suas ações: empreendeu uma suntuosa cerimônia funerária para Nobunaga, “com grande pompa e aparato”<sup>178</sup>, de acordo com as tradições budistas. Hideyoshi ainda se valeu de um artifício político importante para legitimar seu poder. Como afirma Fróis:

A segunda coisa que fez, foi que, porquanto ficou uma criança de um ano ou dois, Neto de Nobunaga e filho do príncipe seu herdeiro e sucessor [Ode Nobutada, primogênito de Nobunaga], para mostrar que ele não usurpava o domínio da Tinha, nem o aplicava a sua mesma pessoa como senhor absoluto antes como tutor e ayo daquele príncipe até ele ser de idade para lhe entregar o governo<sup>179</sup>.

Não estava nos planos de Hideyoshi, porém, entregar o poder para o neto de Nobunaga, uma vez que em pouco tempo enviou-o para viver em uma área rural para crescer “(...) como

<sup>175</sup> FRÓIS, Luis de. História de Japam [ Ed. De José Wicki]. 5 vols., Lisboa, 1976-1984.

<sup>176</sup> Oda Nobutaka (1558-1583), seria o sucessor de Nobunaga, uma vez que seu irmão mais velho e primogênito de Nobunaga, Oda Nobutada morreria na mesma emboscada feita no templo de Honnoji, em Miaco, que levava a morte do pai.

<sup>177</sup> HJ. p. 30-31

<sup>178</sup> *Idem.* p.30

<sup>179</sup> *Idem.* p.31-32

qualquer pessoa particular, sem estado, memória nem esperança de o mandar criar para o fazer senhor da Tenca”<sup>180</sup>.

A imagem pintada pelos jesuítas deste novo senhor divergiam drasticamente com a de seu antecessor. Se Oda Nobunaga era apresentado como um “anjo” de caráter forte, justo e ponderado, Hideyoshi era descrito de uma forma claramente pejorativa: “Depois da morte de Nobunaga, ficou *tiranicamente* com o governo da Tenca hum seu criado por nome Faxiba Chicugendono, bom cavaleiro e expedito na guerra, *mas falto de nobreza e fidalguia*” <sup>181</sup>.

A posição de Hideyoshi para com os missionários não fora de hostilidade, ao menos nos primeiros momentos. Fróis deixa claro que a postura de Hideyoshi não é de acabar com o cristianismo, nem de expulsar os missionários, porém, de certa forma, suas políticas prejudicavam a missão no Japão. Isto porque Hideyoshi optou por uma estratégia que visava desterrar alguns nobres e realocá-los em outras regiões, diminuindo assim sua influência e poderio militar naquele território. O problema para os missionários é que quando um nobre cristão era desterrado, a missão naquele domínio era fatalmente prejudicada, uma vez que os jesuítas dependiam do apoio dos *daimyo* para empreenderem seus trabalhos. Ainda segundo Fróis:

e como para fazer isso a seo salvo, havia de deitar fora os senhores que neles primeiro estavam, dos quaes alguns dos principais cabeças eram cristãos, e a maior e mais antiga crmandade que se tínhamos no Goquinay, era a destes reynos [...] todos os cristãos que estavam amparados à sua sombra se desparciam por diversas partes, buscando entre os gentios remédios para podermos viver. As igrejas foram destruídas, as cruces tiradas e assim se inhabilitou o frequente uso que os padres tinham de os cultivar ainda que muito pela bondade de Deus não deixam de preservar na fé; [...] Assim que dado que isto não foi perseguição manifesta e violenta, como ser tacita pela maneira que temos dito, não deixou de ser das penetrantes e huma das que mais arruinaram aquella crmandade, que quazi todas as outras manifestas que até ali tinham precedidas.<sup>182</sup>

Hideyoshi até este momento não havia empreendido, de acordo com o jesuíta, “perseguição manifesta e violenta”. Em carta escrita em 1584, Fróis relata que Hideyoshi aparenta demonstrar uma ligeira apreciação à religião cristã:

Faxiba Chicugendono se não mostra contrário as cousas de Deus, mas antes ao que mostra a tem por mais verdadeira que as próprias seitas dos bonzos; e confia nos chistãos e se alegra em ver que os filhos dos grandes que estavam sempre perto delle se fazerem christãos, e muitas vezes falla

---

<sup>180</sup> *Idem.* p. 32

<sup>181</sup> *Idem.* p. 30. Grifo nosso.

<sup>182</sup> *Idem.* p. 33

sobre Uncodono espantando-se de sua vida tão exemplar parecendo-lhe coisa mui dificultosa haver tanta preservação em um homem mancebo<sup>183</sup>.

Notadamente, Hideyoshi não empreende uma repressão aos cristãos, porém certas medidas passam a interferir diretamente nas atividades missionárias. A atuação dos jesuítas esteve fortemente ligada ao apoio dos mercadores. Desta forma, Nagasaki funcionava como o maior centro de articulação do cristianismo, dado sua extensa população e importância comercial, uma vez que desde 1571 era o porto principal no Japão, onde ancorava a Nau do trato<sup>184</sup>. Após 1587, com o édito anticristão, Hideyoshi incorpora Nagasaki, ponto nevrálgico das atividades missionárias, à administração central, demonstrando uma postura mais rígida quanto ao controle da propagação da fé cristã. O édito não fora efetivamente posto em prática: mesmo prevista em lei, não houve perseguição real aos cristãos. Porém, a decisão de Hideyoshi foi emblemática, pois marca o início de uma escalada nas hostilidades com os cristãos, que culminaria em eventos como os martírios de Nagasaki, em 1597, e na definitiva expulsão e perseguições posteriores empreendidas pelos Tokugawa.

Deve-se ressaltar que Hideyoshi estaria dando continuidade à obra de Nobunaga, porém o *Kampaku* atuou de maneira mais sistemática na região de Kiushu. Diferentemente de seu antecessor, Hideyoshi parecia ver nos jesuítas uma ameaça mais real, tanto à centralização política, quanto a manutenção do *status quo* social. A influência que os jesuítas possuíam sobre estes nobres não era algo a ser ignorado, e muitas vezes a fidelidade aos padres suplantava a observação dos princípios do *bushidô*.

As medidas hostis de Hideyoshi, porém, não se deram em escalada contínua. Podemos observar momentos de alternância entre permissividade e proibições nas atitudes do *Kanpaku* em relação aos jesuítas. Em uma carta escrita por Luís de Fróis em 4 de maio de 1586, um ano antes do édito de proibição do cristianismo, o jesuíta descreve uma audiência com Toyotomi Hideyoshi onde ele, seguido do vice-provincial, Gaspar Coelho, e de Justo Takayama Ukon<sup>185</sup> (1552-1615),

---

<sup>183</sup> *Idem.* p. 97

<sup>184</sup> A cidade de Nagasaki fora concedida, junto com o porto de Mogi, aos missionários pelo *daimyo* Omura Sumitada Bartholomeu, que visava manter em suas terras os cristãos, junto com os mercadores portugueses e suas rendas. Sobre este assunto ver: RIBEIRO, Madalena. *A nobreza cristã em Kiushu... Op. Cit.*

<sup>185</sup> *Daimyo* de Takatsuki convertido ao cristianismo. É constantemente referido na documentação do padre Luis de Fróis e torna-se figura emblemática do cristianismo no Japão ao permanecer fiel à fé católica quando Hideyoshi passa a hostilizar o cristianismo. Tem seus bens e terras confiscados devido a isso e passa a viver isolado em regiões periféricas do arquipélago até se exilar em 1614 em Manila. Sobre Justo Takayama Ukon veja-se: LAURES, Johannes S.J., *Takayama Ukon und die anfänge der Kirche in Japan*. Münster: Westfallen, 1954. E ainda sobre a

estabelecem importantes conexões com o *Kanpaku*. Hideyoshi oferece aos padres um tratamento acolhedor, “louvando muito a intenção com que os padres estavam em Japão, pois se via que não se pretendiam outro interesse mais que manifestarem e estenderem sua ley, e isto repetiu algumas vezes”<sup>186</sup>.

Luis Filipe Thomaz aponta Hideyoshi como o mais político dos Xoguns, articulando e unindo os *daimyos* de diferentes regiões contra inimigos em comum: a China e a Coréia<sup>187</sup>. O interesse expansionista do *Kanpaku* fica claro quando ele envia duas expedições – que fracassam em seu intento – contra a Coréia, em 1592 e em 1597. Costa aponta como estas expedições tiveram o objetivo também de centralizar politicamente o arquipélago, uma vez que eram enviados para a guerra nobres politicamente indesejados e caídos em desgraça, entre eles grande parte convertidos ao cristianismo<sup>188</sup>.

O plano de Hideyoshi de invadir a China e Coréia influencia na sua postura para com os cristãos, uma vez que estes funcionariam como intermediários entre o *Kanpaku* e o acesso a novas tecnologias bélicas dominadas pelos mercadores portugueses. Ou seja, podemos observar que havia ainda uma continuidade de interesses por parte das autoridades japonesas em obter armas e tecnologia através dos jesuítas. Isto fica claro nesta carta de Fróis que afirma que Hideyoshi:

determinava consertar as coisas de Japão de maneira que tomassem assento, e que feito isso, o entregaria a seu irmão Minodono e ele entenderia na conquista dos reinos de Coreia e da China, e que para isso mandava cortar madeira para della fazer duas mil embarcações, em as quais passasse seu exército. E que para sua pessoa não queria ajuda dos Padres mais, que negociarem-lhe duas naos grandes bem aparelhadas as quais tão pouco queria de graça, senão pagá-las, e tudo necessário por elas: e que fossem os oficiais bons aos quais daria renda e prata<sup>189</sup>

Notadamente, a tecnologia náutica portuguesa se mostrava muito superior que a dos chineses e japoneses no século XVI. A velocidade de manobra dos navios lusos daria grandes vantagens aos japoneses. A carta acima citada se estende, e o jesuíta afirma que Hideyoshi:

E se lhe sucedesse bem e os Chinas se lhe viessem sujeitar e dar a obediência, não queria delles outra coisa nem havia de ficar lá nem tomar-lhes as terras, mas que sujeitá-los a seu império; e que então levantaria em todas as partes igrejas e mandaria que todos se fizessem desta nossa ley, e assim se tornaria para o Japão. E dizendo mais que ainda havia de fazer christãos a metade ou a maior parte do Japão<sup>190</sup>.

---

relação do cristianismo com a nobreza nipônica: RIBEIRO, Madalena Teutónio Pereira Burbon. *A nobreza cristã de Kiushu...Op. Cit.*

<sup>186</sup> HJ. IV p. 228

<sup>187</sup> THOMAZ, Luis Filipe de. *Nanbanjin...Op.Cit.* p.110-111

<sup>188</sup> COSTA. João Paulo de Oliveira e. Japão. *Op.Cit.* p. 411

<sup>189</sup> HJ. IV p. 229

<sup>190</sup> *Idem.* p. 229

Observamos então como o *Kanpaku* utiliza-se dos interesses dos inacianos para conseguir benefícios e dar cabo de seus planos, neste caso o acesso aos navios bem equipados. Devemos então destacar que ao prometer “fazer cristão a metade ou a maior parte do Japão” Hideyoshi se insere em um jogo de interesse com os jesuítas, manejando as expectativas dos inacianos e buscando com isso seu apoio. Devemos destacar também que os japoneses, apesar de terem acesso ao fabrico das armas de fogo, não conheciam as técnicas de construção ou uso de artilharia, presentes nas naus portuguesas<sup>191</sup>.

Fróis aponta a boa acolhida de Hideyoshi aos jesuítas e sua ação permissiva em relação à propagação da fé católica. Em 20 de junho de 1586, o *Kanpaku* assina um decreto onde permite a propagação do cristianismo em todo o Japão:

Acerca de morarem os Padres em todas as terras de Japão, dou licença para isso, e privilégios para ficarem livres de os soldados se agalzarem em suas casas, e de todas as obrigações que há nos mosteiros dos bonzos. E acerca da propagação da sua ley não haja estorvo nem impedimento<sup>192</sup>.

A esta decisão seguem outros *daimyos* que aprovam a propagação da fé católica, obedecendo aos ditames de Hideyoshi. Para Luis Filipe Thomaz, a promessa do vice-provincial, padre Gaspar Coelho, de convocar os *daimyos* cristãos de Kiushu contra os inimigos internos e externos de Hideyoshi, assim como de conseguir apoio militar da Índia para auxiliá-lo nas campanhas expansionistas, faz com que o *Kanpaku* percebesse que os cristãos tornaram-se, assim como os bonzos, uma força política<sup>193</sup>.

Esta política de apoio aos cristãos não duraria muito tempo, uma vez que em 1587 Hideyoshi assina o édito de proibição ao cristianismo, que culminaria na apostasia de diversos nobres cristãos. O édito, como já foi dito, não foi aplicado e os permaneceram ampliando a expansão da religião cristã no arquipélago. Podemos perceber que o édito se resume apenas na proibição do *cristianismo* e não se aplica aos comerciantes ou aos portugueses em geral. Podemos considerar a hipótese de que a hostilidade de Hideyoshi contra os jesuítas não foi mais dura devido ao receio de afastar os mercadores do arquipélago e, junto com eles, suas rendas.

A postura de Hideyoshi vem a apresentar novas variações quando este recebe a embaixada enviada da Índia em 1590, presidida pelo italiano Alexandre Valignano. Hideyoshi foi cordial com os religiosos e não citou em momento algum o édito de 1587. Concedeu inclusive novamente

<sup>191</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. Japão. *Op.Cit.* p. 420

<sup>192</sup> HJ. IV p.238

<sup>193</sup> THOMAZ, Luis Filipe de. *Nanbanjin...Op.Cit.*p.112

o direito de pregarem por todo o Japão, levando os religiosos a acreditarem que o Édito de Hakata estaria suspenso<sup>194</sup>. Porém, Hideyoshi entrou em conflito outras vezes com os cristãos e foi protagonista de um episódio que levou ao martírio de 26 cristãos em Nagasaki<sup>195</sup>.

Apesar do édito de Hakata, assim como outras medidas hostis de Hideyoshi, parecer inesperado, é consenso entre os historiadores a sua dimensão política. Michael Cooper e Joseph Moran admitem que o *Kanpaku* não receava os cristãos numa perspectiva teológica, mas, como afirma Boxer, viam na fidelidade entre os *daimyos* e os jesuítas uma ameaça aos seus planos centralizadores<sup>196</sup>. Costa coloca ainda as dimensões religiosas em jogo, uma vez que certos valores do cristianismo trariam ameaças à organização social de fidelidades pautadas no *bushidô* e nos valores xintoísta e confucionista. Podemos considerar, porém, que as dimensões religiosas e políticas não se encontravam tão separados. Os juramentos de fidelidade ao suserano eram feitos através de uma cerimônia com elementos xintoístas e budistas, assim como os bonzos teriam papel importante em diversos aspectos da sociedade<sup>197</sup>. Dessa maneira, as alterações consequentes da introdução do cristianismo poderiam desagradar às autoridades japonesas no que tange a diversas esferas.

É importante salientar que o processo de centralização política, iniciado por Nobunaga e seguido por Hideyoshi, diminuiu as opções dos jesuítas. Nos anos de guerra civil, os missionários poderiam optar pela acolhida deste ou aquele *daimyos* e sua atuação só poderia ser restringida pelas ações locais dos senhores que os hostilizavam. Se fossem perseguidos em uma cidade, poderiam partir para outra e iniciar a missão do zero. Assim, durante a era *Sengoku*, onde os *daimyos* locais que detinham o poder efetivo, as medidas hostis só poderiam afetar pontualmente a missão, não havendo uma perseguição em nível mais amplo. Da mesma forma, o apoio à missão poderia ser conseguido entre os diversos senhores. Com a ascensão de Nobunaga e Hideyoshi, e

---

<sup>194</sup> HJ. V p. 318

<sup>195</sup> Após a atracação do galeão San Felipe em 1596, e de uma série de desentendimentos o navio fora tomado pelas autoridades japonesas. Os tripulantes espanhóis ameaçaram se vingar afirmando que o rei de Espanha conquistaria o país, e que este já sabia sobre as condições do Japão, uma vez que estava sendo informado pelos missionários. Este evento gera uma crise que culmina na prisão e crucificação por ordem do *Kanpaku* de 26 cristãos na cidade de Nagasaki, dando início a perseguições mais duras ao cristianismo. Sobre o assunto ver: THOMAZ, Luis Filipe de. *Nanbanjin...Op.Cit*; BOXER, Charles Ralph. *The Christian century ...Op. Cit.* E ainda COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão... Op. Cit.*

<sup>196</sup> COOPER, Michael. *Rodrigues, o intérprete ...Op. Cit.* pp. 93-94; MORAN, Joseph Francis. *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century. Japan.* Londres e Nova York: Routledge, 1993. p. 113-114. Boxer afirma ainda que Hideyoshi duvidava da fidelidade do súdito cristão Justo Takayama Ukon, que tivera inclusive sua fidelidade testada por Nobunaga anteriormente, o que ressalta o receio de ambos os Xoguns em relação aos *daimyos* cristãos. BOXER, Charles Ralph. *The Christian century ...Op. Cit.* p.151

<sup>197</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A descoberta...Op. Cit.* p. 225

posteriormente de Tokugawa, os inicianos não encontrariam outra opção senão conseguir o apoio do Xogum, que representava o poder central no Japão e poderia conceder apoio e financiamento da missão ou promover a sua perseguição e extinção.

O entendimento, portanto, do processo de centralização política do arquipélago sob a égide destes chefes militares é crucial para compreendermos as estratégias de estabelecimento dos jesuítas no arquipélago. Hideyoshi pode ser representado como um elemento intermediário entre a proteção oferecida por Nobunaga e a perseguição aplicada por Tokugawa.

### 2.1.3 Tokugawa Ieyasu: consolidação da centralização.

Com a morte de Toyotomi Hideyoshi em 1598, tornou-se impossível afirmar seus reais objetivos em relação ao cristianismo no Japão. Após o falecimento do *Kanpaku*, sem um representante do poder central, o arquipélago estaria ameaçado outra vez pela guerra civil e fragmentação política. O governo deveria ficar então entregue a uma junta dos cinco *daimyos* mais poderosos do Japão (*Tairô*), que regeriam o país durante a menoridade do sucessor de Hideyoshi, Toyotomi Hideyori.

Fazia parte desta junta, Tokugawa Ieyasu, figura de maior destaque do conselho. O padre Diogo Mesquita chega inclusive a defini-lo como “el governador mayor que sucedio a taico [Hideyoshi] y esta quasi como señor de todo Japon”<sup>198</sup>. Tokugawa lograria, através da batalha de Sekigahara, suprimir o *Tairô* e comandar o processo final de centralização política. Em 1603, ele iniciaria uma nova dinastia xogunal que duraria mais de 250 anos, concentrando amplos poderes em suas mãos<sup>199</sup>. Como afirma João Paulo de Oliveira e Costa:

Deste modo, ao impedir uma nova fragmentação política do Japão, Ieyasu concluiu a obra de Oda Nobunaga e de Toyotomi Hideyoshi e consumou a viragem estrutural, que ganhara contornos mais nítidos ao longo do último quartel quinhentista, e que lançava agora o país do Sol Nascente para uma nova era. Fechava-se, assim, um ciclo na história japonesa, e um outro começava com o raiar da centúria seiscentista<sup>200</sup>.

<sup>198</sup> Carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. Nagasaki, 7 de Março de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 306v. *Apud* COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão...Op.Cit.* p. 288.

<sup>199</sup> Sobre a biografia de Tokugawa Ieyasu veja-se: TOTMAN, Conrad, *Tokugawa Ieyasu:shogun*, Heian, 1990; SADLER, A.L., *The maker of modern Japan. The life of shogun Tokugawa Ieyasu*, Tôkyo, 1992, 1ª edição, 1937.

<sup>200</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão...Op.Cit...*p. 286

Foi também na virada do século XVI para o XVII que os jesuítas tiveram que enfrentar a concorrência acirrada de outros europeus no âmbito religioso: a dos franciscanos espanhóis que atuavam em Manila. Já os protestantes holandeses passaram a disputar as relações comerciais. Os embates entre franciscanos e jesuítas muitas vezes prejudicavam a missão japonesa, uma vez que os confrontos entre as duas ordens pelo domínio na propagação da fé só desgastava a imagem dos católicos frente às autoridades japonesas<sup>201</sup>. Este elemento será parte fundamental do discurso jesuíta sobre os percalços da cristianização do arquipélago, como observaremos no capítulo III. Os holandeses, por sua vez, chegam em 1600 no navio *Liefde*, que atracou em Bungo pilotado pelo Inglês Willian Adams, que logo conseguiria autorização do xogum para os neerlandeses estabelecerem um posto comercial permanente em Hirado<sup>202</sup>.

Tokugawa Ieyasu atribui desde o começo de seu governo grande importância ao comércio marítimo, talvez por isso tenha se mostrado receptivo ao padre Organtino nos primeiros anos de seu governo, assinando inclusive patentes autorizando a prática do cristianismo nos territórios de Osaka, Kioto e Nagasaki<sup>203</sup>. Como já apontamos anteriormente, a boa disposição dos senhores para com os cristãos era muitas vezes guiada pelos interesses financeiros, uma vez que as rendas trazidas pelo comércio com os portugueses eram suficientemente atrativas para as autoridades tolerarem as atividades dos missionários. Como afirma Janeira, apesar de se interessar pelos benefícios comerciais trazidos pelos europeus, Tokugawa receava uma invasão estrangeira, receio este agravado pela má-fama atribuída aos portugueses, que, desde a conquista de Malaca em 1511, eram vistos como “conquistadores” e “usurpadores de terras”<sup>204</sup>.

Não devemos exagerar o peso político e social que os cristãos possuíam no Japão, nem imaginar que a fama militar dos portugueses era extensa o suficiente para causar grandes temores no xogunato. Mas devemos considerar que, de certa forma, o cristianismo trazia elementos que perturbavam a ordem social do Japão e que, cedo ou tarde, entraria em conflito com as medidas unificadoras do xogunato e com a manutenção da ordem hierárquica.

O *Bakufu* de Tokugawa ditava regras nos âmbitos mais pessoais da sociedade. Desde vestimenta até a etiqueta e o casamento, o xogunato impôs leis que visavam estabelecer a coesão social. Logo, é fácil supor que o cristianismo não se enquadraria neste modelo organizacional

---

<sup>201</sup> *Idem*, p. 313.

<sup>202</sup> JANEIRA, Armando Martins...*Op. Cit.* p.74.

<sup>203</sup> *Idem*, p. 75.

<sup>204</sup> *Idem* p.76.

estabelecido por Tokugawa. A fidelidade de certos *daimyos*, como Justo Takayama Ukon, ao cristianismo, não agradaria o Ieyasu e contribuiria para o governo ampliar as medidas anticristãs.

Como afirma Costa, assim que os holandeses atracaram no Japão, buscaram atrair a simpatia do xogum Tokugawa, tentando provar que eram melhores comerciantes que os lusitanos<sup>205</sup>. Os batavos representariam uma série de vantagens a Tokugawa, que contribuiriam para a escalada das medidas anticristãs e pela opção pelo comércio holandês em detrimento do português.

Em primeiro lugar, como já foi dito, apesar de protestantes, os holandeses que ali desembarcaram não possuíam o ideal missionário nem tinham a intenção de alargar a sua fé. Os comerciantes neerlandeses se limitavam a comercializar e não tratavam de assuntos religiosos. Este elemento pode ser considerado como favorável para que, mais tarde, o xogunato optasse por nomear os holandeses como únicos intermediários entre seu país e o Ocidente.

Paulatinamente, alguns incidentes envolvendo cristãos e japoneses também contribuíram para o desgaste da imagem dos missionários na região, levando as autoridades xogunais a enrijecer as políticas xenofóbicas que levariam o Japão a se fechar para o resto do mundo. Entre os incidentes mais comentados entre católicos e autoridades japoneses está a perseguição de cristãos pela família de Arima. Após as autoridades locais ordenarem em 1613 a execução de vários cristãos, uma multidão de partidários da religião reuniu-se para cantar e rezar diante das fogueiras. Segundo historiadores, esta atitude dos cristãos teria irritado Tokugawa Ieyasu, que enxergaria na manifestação uma afronta ao *Bakufu*<sup>206</sup>. Outros eventos também contribuíram para desgastar a imagem do cristianismo no Japão, porém não cabe aqui nos estendermos muito nas descrições destes incidentes uma vez que já foram tão bem trabalhados por diversos historiadores<sup>207</sup>.

Como já apontamos a presença de holandeses no arquipélago, desde os primeiros anos do século XVII, prejudicou a presença portuguesa no Japão, não apenas pela concorrência comercial,

<sup>205</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o cristianismo...Op. Cit.* p.82.

<sup>206</sup> Carta de Jerónimo Rodrigues para o Padre Geral. Nagasaki, 18 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 33 *Apud* COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão...Op.Cit.* p. 378.

<sup>207</sup> As ações de Sebastian Viscaíno, enviado pelo Vice-rei do México, e sua postura prejudicial para a missão japonesa, a participação de cristãos em casos escandalosos como o caso do fabricante de moedas falsas, condenado à morte ou o *daimyo* simpatizante do cristianismo que desviava recursos do *Bakufu*, são apenas alguns dos vários exemplos de casos que auxiliaram na degradação da imagem dos cristão na Terra do Sol Nascente. Sobre estes casos veja-se JANEIRA, Armando Martins...*Op.Cit.* e BOXER, Charles Ralph. *The Christian century... Op. Cit.*

mas também devido às informações negativas que os neerlandeses prestariam contra os portugueses frente às autoridades xogunais. O piloto da Nau *Liefde*, como já foi dito, logo conseguiu apoio do xogum, recebendo autorização para comercializar em Hirado. Além disso, Ieyasu se mostraria muito receptivo ao inglês, fazendo dele seu conselheiro particular. A proximidade de Will Adams com o xogum foi um elemento importante para a escalada hostilidade contra os portugueses e espanhóis, pois ele apresentaria para Tokugawa, pela primeira vez, o ponto de vista protestante das sangrentas guerras religiosas que assolavam a Europa. Apesar de não contarmos com relatos precisos sobre o que o inglês teria contado para Tokugawa Ieyasu, devemos considerar que sua influência não deve ter sido favorável aos portugueses. As dissensões entre católicos e protestantes, a concorrência mercantilista, que certamente levava os holandeses a desejar os portugueses longe do comércio japonês, as hostilidades entre Holanda e Espanha – que neste momento estava unida a Portugal em decorrência da União Ibérica, formaram um leque de razões suficientes para considerarmos os holandeses como ferrenhos adversários dos portugueses, interessados em sua saída do arquipélago. É importante lembrar que tal concorrência teve desdobramentos em outras regiões, como as invasões holandesas no Brasil, nos anos de 1624 e 1630 e em Angola em 1641.

Neste contexto, o xogum decretou a expulsão dos missionários estrangeiros do Japão em 1614, exigindo ainda que todos os cristãos do arquipélago apostatassem de sua religião e ingressassem em algum templo budista. Tokugawa apontaria os cristãos como “inimigos dos deuses e do Buda” e de “terem vindo ao Japão não apenas para enviarem os seus barcos mercantes para trocarem mercancias, mas também para espalharem a má lei, derrubaram a verdadeira doutrina, para assim poderem mudar o Governo e dominarem o país”<sup>208</sup>, ou seja, podemos observar que Tokugawa parecia temer possíveis ambições políticas por parte dos jesuítas.

Diferente das medidas anticristãs de Hideyoshi em 1587 o édito de Tokugawa seria aplicado de maneira efetiva. No ano de 1614, 90 missionários foram enviados de volta a Macau através de navios portugueses. Embora o édito proibisse a presença de missionários cristãos no país, alguns religiosos continuariam a atuar durante alguns anos na clandestinidade.

Tokugawa Ieyasu, porém, não se mostrava interessado em extinguir as relações comerciais com os *nanban* o que talvez o levasse a manter, durante certo tempo, uma postura permissiva em relação aos portugueses. Podemos considerar que a expulsão dos missionários poderia afetar o

---

<sup>208</sup> THOMAZ, Luis Filipe. *Nanbanjin... Op.Cit.* p. 78

comércio Macau-nagasaki, empreendido exclusivamente pelos lusitanos, o que levou o xogum a tolerar durante mais de uma década a propagação da religião católica. Isto fica claro quando observamos que, em relação ao comércio a posição de Tokugawa era clara após o édito de 1614: decretava o fim da presença dos missionários e da religião cristã, mas não desejava o fim das relações mercantis. Janeira sobre isso aponta que: Quando chegou o barco de Macau no mesmo ano de 1614, Ieyasu contente com a chegada mostrava-se apreensivo sobre se os portugueses continuariam o comércio depois da expulsão dos padres<sup>209</sup>.

Embora Ieyasu tenha empreendido uma perseguição real contra os cristãos, sua postura, principalmente em relação aos negociantes, não foi tão rigorosa como a de seus sucessores. O xogum aparentava grande interesse no comércio com os portugueses, que ainda se mostravam os mais eficazes intermediários entre o comércio com a China. Sua hostilidade, portanto, se restringiu aos religiosos católicos presente no arquipélago. Podemos destacar inclusive que nenhum missionário europeu foi executado no Japão durante o governo Tokugawa Ieyasu, apesar do lançamento do édito de proibição. Porém, as medidas anticristãs de seu filho, Tokugawa Hidetada, que assumiu o poder após a morte de Ieyasu em 1616, se mostraram mais severas, ampliando as perseguições e empreendendo inúmeras execuções.

Após assumir o xogunato, Hidetada não tardou a tomar medidas mais rigorosas contra o cristianismo. Como já afirmamos, apesar do édito de Tokugawa ter expulsado um grande número de cristãos do arquipélago, havia ainda alguns missionários atuando disfarçadamente. Devido a isso, Hidetada confinaria todos os estrangeiros no porto de Nagasaki, visando melhor controlá-los<sup>210</sup>. Em 1617, três missionários executados, um jesuíta, um franciscano e um dominicano. Com o passar dos anos, estas perseguições só viriam a endurecer, resultando no conhecido “grande martírio de Nagasaki” em 1622, quando vinte e dois cristãos, entre eles missionários estrangeiros, foram executados. Hidetada manteve a postura anticristã durante todo o seu governo, promovendo constantes perseguições, proibindo a entrada de livros referentes à religião estrangeira e forçando os nativos a apostatarem da fé cristã. Hidetada governou de fato o Japão até 1632, quando em razão de sua morte seu filho, Tokugawa Iemitsu, empreenderia as mais violentas perseguições aos cristãos naquela região.

---

<sup>209</sup> JANEIRA, Armando Martins...*Op.Cit.* p. 78

<sup>210</sup> *Idem.* p. 79

Iemitsu liderou o *Bakufu* entre 1632 e 1651, e em seu governo o cristianismo foi praticamente abolido no arquipélago, sendo, os missionários através de suas rigorosas medidas, afetivamente expulsos da região. A revolta de Shimabara (1637-1638) pode ser considerada o último ato coletivo promovido por cristãos no Japão da Idade Moderna, marcando o fim da presença da religião no arquipélago. Como historiadores já comprovaram, as razões que levaram a revolta estão associadas à situação de opressão vivida pelos camponeses da região sul do Japão, sufocados por altos impostos e medidas autoritárias do governo militar<sup>211</sup>. Kiushu era caracterizada neste período pela grande concentração de cristãos, dado que os missionários ali empreenderam suas atividades mais sistematicamente. Dessa forma, o sentimento de solidariedade entre os camponeses que viviam em situação de exploração contribuiu para a eclosão da revolta constituída majoritariamente por camponeses católicos. Sob bandeiras representando símbolos religiosos, os camponeses se organizaram contra as autoridades xogunais iniciando a batalha que culminaria no efetivo fim da presença do cristianismo no Japão.

O xogunato respondeu com um contingente militar cinco vezes superior à quantidade de revoltosos, que não passariam de poucas dezenas de milhares. O governo contaria também com canhões dos navios holandeses, uma vez que os japoneses ainda não dominavam as técnicas de fabricação e uso de artilharia. A batalha teve fim com a destruição da fortaleza de Hara, ocupada pelos revoltosos, e com a execução de 37 mil sobreviventes. O apoio dos holandeses em Shimabara é ilustrativo para pensarmos a aproximação dos batavos com o governo dos Tokugawa por um lado, e da intolerância do xogunato em relação aos católicos por outro.

Após a revolta, os poucos cristãos sobreviventes passaram a exercer sua fé ocultamente, longe dos olhos de qualquer autoridade xogunal. O governo de Iemitsu seguiria em sua política anticristã de modo extremo, estabelecendo em 1640 uma espécie de controle confessional, onde os japoneses deveriam provar não professarem a religião estrangeira, pisando em imagens sacras católicas, a chamada cerimônia do *efumi*<sup>212</sup>.

Embora não tenha tido a participação de missionários, Iemitsu atribui a revolta de Shimabara à influência estrangeira, o que contribuiu para o recrudescimento de suas medidas<sup>213</sup>. Com o endurecimento nas perseguições, a presença de missionários estrangeiros no Japão foi

---

<sup>211</sup> Sobre a revolta de Shimabara ver: Charles Boxer. *The Christian Century...Op. Cit.*; GOODMAN, Grant Kohn. *The Dutch Impact on Japan (1640 – 1853)*. Londres: Brill, 1967. E ainda: JANEIRA, Armando Martins...*Op.Cit.*

<sup>212</sup> YUSA, Michiko. *Op.Cit.* p.80

<sup>213</sup> JANEIRA, Armando Martins...*op.cit.* p. 62

definitivamente extinta. Os poucos religiosos que eventualmente aportavam clandestinamente no arquipélago após 1640, logo eram descobertos e mortos pelo *Bakufu*.

Estes episódios são importantes para compreendermos a situação dos jesuítas no Japão durante o governo dos Tokugawa, e como se deu a escalada de hostilidades contra os cristãos. Desenvolvemos então aqui esta exposição acerca do desgaste nas relações entre os missionários e o xogunato Tokugawa visando contribuir para a compreensão do discurso dos jesuítas acerca destes eventos.

## 2.2 Religiões no Japão séculos XVI-XVII

Antes de considerarmos a religiosidade encontrada no Japão, é necessário um esclarecimento sobre o próprio termo. Sendo *religião* um conceito cristão, nos é apresentado um grande problema semântico, uma vez que a própria expressão seria estranha à sociedade japonesa. Como Nicola Gasbarro afirma os cristãos tendem a pensar religião como: “um sistema mais ou menos ortodoxo de fé-crenças que orienta necessariamente as práticas; ao ponto que qualquer questão que de alguma forma diz respeito ao “sentido de vida e morte” é um problema para nós implicitamente ‘religioso’”<sup>214</sup>.

Assim como o autor, devemos considerar que nem todas as sociedades possuem tal pressuposto. Principalmente por não apresentarem uma estrutura dogmático-teológica próxima a dos grandes monoteísmos, é difícil compreendermos, em sua totalidade, as concepções destas expressões de espiritualidade. Distante do caráter proselitista e messiânico do catolicismo recém-introduzido, as práticas xinto-budistas do Japão do século XVI encontram dificuldades em se adequarem ao nosso vocabulário recorrente. Dessa forma, trabalharemos aqui com o conceito de *religião*, como um conjunto de crenças, símbolos, ritos e regras de sociabilidade inerentes neste caso também ao budismo, xintoísmo e outras formas de pensamento presente no Japão admitindo, porém, as limitações do termo.

Antes de analisarmos as relações dos jesuítas com os sacerdotes japoneses, seria interessante apresentarmos um panorama explicando a arquitetura religiosa que os inicianos encontraram ao desembarcar no Japão. Para tal, é imprescindível compreendermos os princípios

---

<sup>214</sup> GASBARRO, Nicola. *Op. Cit.* p. 70

do xintoísmo, do budismo e, mais importante ainda, a integração única entre estas duas correntes religiosas que era encontrada no Japão.

Segundo Yusa Muchiko, no Japão da Era Sengoku, as expressões religiosas de maior vulto seriam o xintoísmo e o budismo. Porém, não devemos compreender estas duas religiões como antagônicas, mas antes como crenças interligadas, ainda segundo a autora:

A religiosidade tradicional japonesa é basicamente uma mistura de xintoísmo e budismo, com outros elementos religiosos retirados do confucionismo, do taoísmo popular e das religiões populares entretidas no enquadramento das práticas budistas e xintoístas<sup>215</sup>.

Sendo assim, se faz importante compreender ao menos de maneira resumida, como estas religiões se estabeleceram no Japão, e como se deu seu processo de integração, para compreendermos melhor como se estabeleceriam as relações dos japoneses com os novos sistemas de crenças trazidos pelos missionários europeus.

### 2.2.1 Xintoísmo

O xintoísmo é considerado a primeira religião japonesa. Vigente desde a antiguidade constitui um culto animista que considera algumas dádivas, como a riqueza, a felicidade e a saúde, sinais de proteção dos *Kamis*. Estes seriam deuses, ou espíritos venerados, que representariam forças da natureza, ou mesmo tudo aquilo que fosse digno de admiração. Nas palavras de um sábio japonês chamado Motoori Norinaga (1730-1801), kami seria:

as divindades do céu e da terra que aparecem em antigos relatos, bem como espíritos kami dos santuários em que são venerados. É óbvio que neles se incluem os seres humanos e também objetos como pássaros, feras, árvores, plantas mares, montanhas e por aí por diante. Na antiga linguagem chama-se kami tudo aquilo que era invulgar, que possuía um poder superior ou que inspirava respeito. Aqui, a eminência não se refere meramente à superioridade ou a nobreza, à bondade ou às ações meritórias. Também o mal e as coisas misteriosas, se forem extraordinárias e horríveis se chamam kami. Não será necessário dizer que entre os seres humanos a quem chamam kami estão incluídas as sucessivas gerações de imperadores<sup>216</sup>.

Motoori toca nesta citação em um ponto central de nossa análise: a relação entre o xintoísmo e o poder imperial. Os próprios jesuítas, já nos primeiros anos de estadia no arquipélago, constataram a importância do Imperador como símbolo religioso, como observou o japonês recém-convertido Paulo de Santa Fé, afirmando que o imperador “(...) é entre eles como

<sup>215</sup> YUSA, Michiko. *Op.Cit.* p. 12-16

<sup>216</sup> TSUNODA, Ryusaku, THEODORE, Willian, KEENE, Donald [org]. *Sources of Japanese traditions*. New York & London: Columbia university press, 1971 p. 24-24 *Apud* YUSA, Michiko *Op.Cit.* p.19

entre nós o Papa e tem jurisdição nas cousas temporais e espirituais”<sup>217</sup>. Dessa maneira, apesar do poder político da casa imperial estar esvaziado durante a Era *Sengoku*, o peso cultural e religioso que a figura do imperador carregava ainda era um elemento essencial no Japão. Devemos lembrar inclusive que o próprio título de *Kanpaku* adotado por Hideyoshi fora concedido pelo Imperador, assim como o título de Xogum que a dinastia Tokugawa tomou para si, nada mais significa do que o “Chefe militar do Império”<sup>218</sup>.

O Imperador não constituía um mero representante, mas um *Kami* vivo. Devemos considerar, inclusive, que, apesar das significativas mudanças na história política e social do Japão, a qualidade divina do Imperador perduraria até o fim da segunda guerra mundial. Como lembra Armando Martins Janeira, o próprio imperador fora obrigado a declarar “não sou um deus” em pleno século XX, após o fim da segunda guerra<sup>219</sup>. A percepção do imperador como representante da tradição xintoísta, porém, não impediu a integração desta religião com os preceitos budistas.

Este aspecto é ilustrativo para compreendermos as relações dos japoneses com a religião cristã. Eles possuíam um caráter muito mais agregador do que a tradição do cristianismo moderno. As práticas xintoístas, que tinham como referencial religioso o Imperador, se mesclavam dentro da sociedade com práticas budistas sem maiores problemas. O padre Luis de Almeida observa este fato quando afirma que os japoneses “(...) rezam aos kamis pedindo longevidade, saúde, riqueza, fama e todos os outros benefícios terrenos, voltando-se para Hotoque [Buda] para implorar sua salvação religiosa pessoal”<sup>220</sup>.

Dessa maneira, como afirma Michiko, o xintoísmo e o budismo interagiriam inúmeras vezes e de maneiras diversas na história japonesa e conseguiriam, a “nível popular”, uma “cômoda divisão de tarefas”<sup>221</sup>. Ou seja, partilhariam dos espaços simbólico-religiosos japoneses, configurando uma religiosidade híbrida, que carregaria elementos de diversas correntes, em especial estas duas já citadas.

A visão dos jesuítas é também eloquente ao se referir a relação entre as duas religiões. Os missionários, dado seus filtros culturais e o pouco conhecimento da história japonesa, imprimem

---

<sup>217</sup> Vide nota 106 do Capítulo I.

<sup>218</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão...Op.Cit.* p. 817

<sup>219</sup> JANEIRA, Armando Martins... *Op.Cit.* p.194

<sup>220</sup> HJ. Vol. 3 p. 285.

<sup>221</sup> YUSA, Michiko. *Op.Cit.* p. 17

em suas cartas uma visão generalizadora da religião xintoísta. Em diversas cartas inicianas, que descrevem a propagação do evangelho naquela região, os religiosos se referem a queimas de “camis e fotoques”. Se ponderarmos que o primeiro se refere às divindades xintoístas, e o segundo a representação de Buda, fica claro como os religiosos enxergavam o xintoísmo e o budismo como expressões de religiosidade unificada, o que de certa forma não constitui um erro, uma vez que no século XVI os símbolos religiosos de ambos os sistemas de crença estavam integrados em diversos níveis.

O xintoísmo se manterá como expressão religiosa japonesa durante séculos a fio. Mesmo com a introdução do budismo, confucionismo ou mesmo com as ideias cristãs que se propagariam principalmente no sul do arquipélago, o xintoísmo manteve seu lugar dentro dos sistemas simbólico-religiosos do Japão. Um dos motivos que auxiliaram no enraizamento dos princípios xintoístas e da adoração aos *kamis* são os eventos ocorridos durante as tentativas de domínio por parte do império chinês, governado pela dinastia mongol Yuan. A derrota, graças a uma oportuna atividade ciclônica, da frota de juncos enviada para o arquipélago ajudaria a propagar a ideia de que o Japão seria uma região protegida pelos deuses (*kami*) que enviariam ventos (*kases*) para defenderem o arquipélago dos invasores. Devemos então considerar que estes sistemas se estabeleceram em consonância com outras formas de religiosidade, como foi dito, principalmente o budismo. Mesmo quando Tokugawa Ieiasu impôs o sistema *danka*, os pressupostos xintoístas se mantiveram agregados a outras correntes religiosas.

### **2.2.2 O budismo e suas interações com o xintoísmo.**

Como já foi citado, o xintoísmo pode ser considerado uma religião nativa japonesa, uma vez que se cria e desenvolve dentro dos limites do arquipélago, paralelamente à formação de sua sociedade. Porém, após o século VI d.C., o budismo foi introduzido no Japão através da China e da Coreia. A religião budista, oriunda da Índia, ganha grande importância na sociedade japonesa a partir de então, relacionando-se com as práticas xintoístas de diversas maneiras. Com o desenvolvimento do xogunato Kamakura (1192 – 1333), o budismo adquiriu maior vulto no Japão e foi neste período também que se deu de forma mais consistente sua integração com o xintoísmo.

Não cabe aprofundar aqui os detalhes da religião budista, mas sim compreender como as práticas espirituais japonesas se apresentavam, visando a compreender o contexto que os missionários encontraram ao atracarem na região, esclarecendo assim os seus discursos sobre as

suas relações com o clero nativo. É importante para isso compreendermos como se dava a recepção de novas doutrinas pelos japoneses.

Em vias gerais, tanto os budistas monásticos quanto os leigos obedeciam aos seguintes preceitos: não matar, não cometer adultério, não mentir, não roubar, não tomar substâncias intoxicantes<sup>222</sup>. Podemos dizer que, em vias gerais, se apresentam de maneira similar aos dez mandamentos bíblicos. Isto pode ser comprovado pelo fato dos japoneses terem se mostrado extremamente receptivos e curiosos em relação ao cristianismo<sup>223</sup>. Ao que parece, inclusive, em um primeiro acreditaram que a nova religião trazida pelos missionários era apenas outra versão do budismo da Índia<sup>224</sup>.

Como foi apontado, o Budismo foi introduzido no Japão no século VI. Em meados do século VIII, durante o período Nara, o imperador Shomu iniciou a ereção de diversos mosteiros, estreitando as relações entre o xintoísmo nativo – representado pela figura do Imperador – e a nova doutrina budista. Cabe salientar aqui que, apesar do budismo ser financiado pelo Estado imperial neste momento, não houve a troca da religião nativa pelo budismo, mas sim uma interação. Embora, a primeira vista, os sacerdotes xintoístas se mostrarem resistentes com as práticas budistas, a integração se fez de maneira paulatina. Durante o fim do século VIII e início do IX, os Kami xintoístas passariam a ser protetores do *Dharma*<sup>225</sup> budista e os principais fundadores das diversas seitas budistas nutririam um profundo respeito aos espíritos *Kami*<sup>226</sup>.

Não obstante os inicianos ignorarem a construção histórica que definiu o panorama religioso do Japão do século XVI, esforçaram-se para compreendê-lo. Como afirma Paula Monteiro, o trabalho missionário foi, por excelência, “uma atividade de classificação e

---

<sup>222</sup> SCOSS, Merle. SMITH, Huston. *Religiões do mundo: Nossas grandes tradições de sabedoria*. São Paulo: Cultrix, 2001. p.113. No caso japonês, o último preceito se mostra uma negativa mais contundente ao hábito generalizado de tomar saquê, bebida destilada a base de arroz. Apesar de ser um dos preceitos básicos do budismo, o consumo desta bebida é inúmeras vezes referido pelos jesuítas (que o refere como vinho) HJ. vol. IV. p. 122

<sup>223</sup> A curiosidade dos japoneses é um ponto constantemente destacado por Francisco Xavier em suas primeiras missivas. Devemos salientar, como já foi dito anteriormente, que os primeiros jesuítas, ao se estabelecerem no arquipélago, acreditaram que o Japão seria um terreno fértil para a propagação da fé católica. Vide nota 38 cap. 1

<sup>224</sup> YUSA, Michiko. *Op.Cit.* p. 77

<sup>225</sup> Tradições do budismo elaboradas por Buda e executada pelos seus discípulos. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-Asiático*. Lisboa: Academia da Ciência, 1983 p.153

<sup>226</sup> YUSA, Michiko. *Op.Cit.* p. 63

comparação das diferenças”<sup>227</sup>. Desta forma, poderemos perceber nos discursos dos jesuítas diversos elementos que permitem melhor compreender a religiosidade japonesa.

O padre Cosme Torres, em carta escrita em Yamagushi em 29 de setembro de 1551, dirigida aos superiores na Índia, dissertou acerca das diferentes expressões religiosas encontradas naquela região:

Há nesta terra muitas maneiras de idolatrias: alguns há que adoram um ídolo que se chama Xaca, dizem que este nasceu mulher e que serviu as gentes antes de nascer de sua mãe, para se fizer santo mil anos, trazendo lenha e água, e outras coisas necessárias para serviço dos homens. Esta é o mais principal que estes adoram, porque dizem que elle declarou as leis passadas. Há alguns que adoram este somente, chamam-se Fotquéixos. Outros há que adoram este, e todos os demais<sup>228</sup>.

Na continuação da carta, Cosme Torres apresenta as relações entre o budismo (apontado acima) e a tradição xintoísta:

Outros adoram outro Ídolo, que se chama Amida<sup>229</sup>: uns o pintam como homem outros como mulher. Há grandíssimo numero destes, porque bons e maus pela grande facilidade de seita cuidam se salvam: e desses há em duas maneiras também, uns adoram este somente chamam-se Itcócos<sup>230</sup>, outros a este e aos demais: outros há que adoram o Sol, e a Lua, dizendo que o Sol e a Lua são Deus, e assim adoram a todas as coisas, até adorar ao demônio, porque dizem que o demônio também é Deus por ser sua criatura<sup>231</sup>.

A coexistência de diversas correntes do budismo e sua integração com outras crenças ficam claras nas missivas dos jesuítas. Tanto nas descrições dos padres europeus quanto dos japoneses convertidos, tal como Paulo de Santa Fé, podemos observar que, ao menos em um primeiro momento, os religiosos budistas foram receptivos à nova fé. Paulo afirma inclusive que:

Com a ajuda de Deus espero que grande parte dos japões se convertam a nossa santa fé Catholica: porque folgam de me ouvir quando falo das coisas de Jesus Cristo. *E também os bonzos do Japão não estranham nenhuma coisa mas antes mostram contentamento quando lhes falo da lei dos cristãos*<sup>232</sup>.

Podemos observar indícios de uma relativa abertura à nova religião, não apenas dos japoneses em geral, mas inclusive dos próprios sacerdotes budistas. Esta abertura não duraria muito tempo, uma vez que, nas cartas que se seguem, os jesuítas apontam os bonzos como os maiores opositores da propagação do cristianismo. É possível que esta crescente hostilidade

<sup>227</sup> MONTEIRO, Paula. “Introdução: Missionários, índios e mediação cultural” In: MONTEIRO, Paula [org.] *Op. Cit.* p. 10

<sup>228</sup> CE. fl. 18.

<sup>229</sup> Epíteto de Buda ou personificação do paraíso; mas o povo considera Amida como divindade. Os escritores ocidentais atribuem-lhe o gênero feminino. In: DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário... Op. Cit.* p. 32

<sup>230</sup> Ikko-shu, seita forte em Osaka, que teve como organizador Ren’nyo, também conhecida no ocidente como Verdadeira Terra Pura. SCOSS, Merle. SMITH, Huston. *Religiões do mundo... Op. Cit.*

<sup>231</sup> CE. fl. 18.

<sup>232</sup> Carta de Paulo de Santa Fé, 5 de novembro de 1549. CE. 16v. Grifo nosso.

estivesse relacionada com a postura dos missionários em relação às demais religiões. O proselitismo dos inacianos que, como já observamos, era acompanhado pela queima e destruição dos templos budistas seria algo completamente diferente dos sistemas religiosos vigentes no Japão. Dessa maneira, o choque cultural resultante deste encontro de religiosidades pode ter causado uma maior resistência dos bonzos em relação ao missionarismo católico.

Cabe salientar, porém, que a seita budista *Nichiren* possui um caráter diferente da grande maioria das outras encontradas no Japão: era a única seita violentamente proselitista. Armando Martins Janeira defende que:

A penetração do budismo, pela própria natureza da nova religião, pois desde o começo ela admitiu os deuses japoneses sem dificuldade [...] isto, que acontecia antes do *Shotoku* continuou a verificar-se até os nossos dias, com exceção da seita *Nichiren* (1222-1282), que caracterizou até hoje o caráter proselitico e agressivo, marcado pelo seu fundador<sup>233</sup>.

Janeira é categórico em afirmar que a “a principal característica da vida religiosa japonesa sempre foi, e é, a tolerância e o compromisso”<sup>234</sup>. Devemos, porém, relativizar este espírito de aceitação e tolerância como inerente à sociedade Japonesa. Sabemos inclusive dos percalços que Francisco Xavier e Cosme Torres encontraram durante os anos de tentativa de evangelização do arquipélago, sobretudo quando foram apedrejados e ridicularizados na cidade de Yamagushi<sup>235</sup>. Mas não podemos negar, porém, que a aceitação de novas doutrinas e a coexistência entre diferentes correntes de pensamento são características marcantes da sociedade nipônica, a exemplo da inter-relação orgânica entre o xintoísmo, o budismo e, mais tarde, o confucionismo.

Na documentação jesuítica não faltam descrições sobre estes sacerdotes budistas, o que nos fornece subsídios importantes para compreendermos o panorama religioso-social vigente. Se por um lado os jesuítas se ocupam profundamente em criticar os bonzos, por outro, consideram algumas das suas qualidades, mesmo indiretamente. Cosme Torres, por exemplo, descreve algumas práticas dos monges budistas como equivalentes à “venda de indulgências” existente na religião católica. Como o religioso aponta:

Muitas outras maneiras há, que tem semeadas os padres da terra, todas para tirarem dinheiro dos seculares, dando-lhes a entender, que se neste mundo lhes darem muito dinheiro, que eles lho darão em o outro: e também lhe dão a entender, que qualquer alma que levar a cédula dos padres deste

<sup>233</sup> JANEIRA, Armando Martins... *Op. Cit.* p.196

<sup>234</sup> *Idem.* p. 203

<sup>235</sup> “Em lugares e cidade onde chegavão, muitas vezes erão apedrejados dos moços, pólas ruas e praças, com tudo isso pregava e manifestava a nossa santa fê católica.” CE. fl. 17.

mundo para o outro, os demônios a deixam passar, sem lhe fazer dano algum: e estas cédulas custam muito dinheiro, e os mais dos seculares antes que morram a tomam<sup>236</sup>.

Cosme Torres tece outras críticas, como o homossexualismo disseminado entre os monges e seculares, a não observância de diversos preceitos da sua própria religião, entre diversas outras. O jesuíta afirma inclusive que, apesar de possuírem grande poder e influência, os monges budistas não são bem vistos pela população em geral por “seu mal viver”<sup>237</sup> e práticas escandalosas, sendo estes bonzos “homens muito sensuais”<sup>238</sup>. O jesuíta admitia, porém, o espírito “racional”: não apenas como um traço dos japoneses convertidos, mas também dos sacerdotes gentios. Cosme Torres deixa claro esta característica dos monges ao afirmar que:

Outros há que chamam de Ienxús, e destes há em duas maneiras: são homens de grande meditações, por esta causa é necessário que os padres que houverem de vir a estas partes, sejam letrados para os tirar de suas falsidades e para os confundir<sup>239</sup>.

Como já observamos, no Japão quinhentista havia uma grande variedade de seitas budistas atuando de maneira muito próxima também com a tradição xintoísta. É no período Kamakura, porém, que estas diversas seitas budistas se propagam pelo Japão, sendo as mais importantes a Terra Pura, Verdadeira Terra Pura, Zen e a Nichiren<sup>240</sup>. Em relação a esta propagação de seitas, devemos ressaltar que a difusão de variadas denominações budistas não representou, necessariamente, conflitos entre elas.

Dessa forma, podemos concluir que, tanto nas relações entre o xintoísmo e o budismo quanto nas relações entre as diversas seitas budistas, estas diferentes expressões de religiosidade japonesa possuíam um caráter mais “tolerante” em relação à coexistência mútua, do que seus contemporâneos católicos e protestantes na Europa, por exemplo. Apesar dos bonzos praticarem debates doutrinários, visando reafirmar sua seita como a mais legítima e correta, ou em certos momentos se envolverem em conflitos com seitas diferentes, a relação entre as várias vertentes interpretativas do budismo no Japão era consideravelmente mais tolerante que as diferentes interpretações do cristianismo na Europa. Com exceção da seita Nichiren, cujos membros constantemente entravam em conflito com outras denominações budistas visando reafirmar seu sistema de crença como o único e verdadeiro<sup>241</sup>, as demais denominações budistas entravam em

---

<sup>236</sup> CE. fl. 18

<sup>237</sup> *Idem.* fl. 18v

<sup>238</sup> *Idem.* fl. 18v

<sup>239</sup> *Idem.* fl. 18

<sup>240</sup> YUSA, Michiko. *Op.Cit.* p. 13

<sup>241</sup> *Idem.* p. 70

conflito por motivos diferentes. A belicosidade dos monges no Japão da Era *Sengoku* muitas vezes estava ligada à defesa da autonomia dos monastérios e não à luta pela hegemonia de sua seita como representante de um único sistema de crença. Na realidade, como foi dito, o fervo missionário e a busca pela conversão de novas almas era um elemento estranho para as concepções budistas.

Podemos observar na descrição dos jesuítas indícios que demonstram que a presença de diferentes seitas não afetava diretamente a “legitimidade” umas das outras, ou seja, as várias denominações religiosas não se apresentariam como concorrentes com o objetivo de se estabelecerem como religião única, tal como nos exemplos europeus, mas coexistiriam como diferentes opções de uma mesma matriz religiosa: a integração xintó-budista. Tokugawa Ieyasu, em uma carta ao vice-rei do México em 1612, resumiu bem o estranhamento dos japoneses e dos budistas em relação ao proselitismo nazareno:

A doutrina seguida no vosso país difere completamente da nossa. Estou convencido por isso que não nos serviria. Nas seitas budistas diz-se que é difícil converter aqueles que não estão dispostos á conversão. É melhor que por consequente pôr termo à pregação da vossa doutrina neste país. Podereis, porém, aumentar as viagens dos navios de comércio e assim promover os interesses e relações mútuas. Os vossos barcos podem entrar nos portos japoneses sem exceção. Já dei ordens estritas nesse sentido<sup>242</sup>

Dessa maneira, Tokugawa deixa claro as diferenças entre o cristianismo e os preceitos budistas, enfatizando como o missionarismo cristão incomodava o governo xogunal e parecia estranho à tradição religiosa japonesa. O contexto social e político que o Japão passava também pode explicar, de certa maneira, outro aspecto de alguns segmentos daquela sociedade: a indiferença em relação à religião, ou mesmo a inexistência de crença no pós-vida.

Como expomos anteriormente, os jesuítas observaram algumas vezes que certos japoneses não acreditavam em nada<sup>243</sup> numa perspectiva transcendental. O jesuíta José de Acosta, quando busca justificar os trabalhos de evangelização junto aos indígenas no Novo Mundo, associa a idolatria dos nativos a uma religiosidade incipiente.

que por ocultar sus ídolos o tesoros escondidos mueren muchas veces con gusto y prefieren dar su vida y fortuna antes que manifestar lós arcanos de la supertición de sus padres. ¿por qué hemos de creer al diablo más poderoso que Cristo en defender su opinión? ¿O que lós hombres criados y redimidos por Dios han de tener más constancia en ló falso y pernicioso que en ló

<sup>242</sup> MURDOCH, James *History of Japan, the Story of Will Adams*. Londres, Harvill Press, 1956. p. 600. *Apud* JANEIRA, Armando Martins...*op.cit* p.75.

<sup>243</sup> Ver notas 161 e 162.

verdadero y saludable? Dadme para lós índios varones apostólicos, y yo os daré de lós índios frutos apostólicos<sup>244</sup>.

A defesa de que a idolatria dos nativos se apresentava para os missionários como uma expressão de fé, e possibilidade de salvação, é defendida por inúmeros estudiosos das missões<sup>245</sup>. Nicola Gasbarro, ao discorrer sobre os ritos indígenas observados pelos missionários, defende que eles seriam para os jesuítas um veículo, que auxiliaria a “reconduzir” os nativos à “verdadeira fé”<sup>246</sup>. Ao estudar atuação do missionário jesuíta Giuseppe Bressani no século XVII entre os índios huronianos na América do Norte, observa a posição do religioso em relação à falta de fé:

Li em muitos autores que combateram o ateísmo que este pecado é contrário à natureza que coloca em nós algo como *certo Instinto da divindade*. Eu tinha certeza disso; mas o que eu vi entre nossos Selvagens confirmou para mim novamente esta opinião. Ainda que eles pareçam não ter recebido nenhuma cultura, e que só encontremos neles a pura natureza em seu estado de degradação, eles têm, no entanto, sentimentos bem diferenciados dos nossos libertinos e nossos ateus<sup>247</sup>.

Os japoneses que mantiveram contato com os missionários manifestaram, como já notamos, inúmeras expressões de espiritualidade e uma das características observadas constantemente pelos jesuítas era a falta de crença de alguns nativos. Oda Nobunaga pode neste caso ser um exemplo que ilustra esta face da sociedade japonesa. Como foi dito, o *daimyo* evitava qualquer sistema de crença e via na religião mais uma ferramenta para alcançar seus objetivos do que um meio para a salvação de sua alma. Outros líderes japoneses também agiriam desta forma, ora apoiando os monges budistas, devido à sua influência política e ao seu apoio militar, ora os cristãos, visando cooptar as rendas do comércio português. Este pensamento pragmático, longe de qualquer perspectiva espiritual, fica ainda mais claro se considerarmos as exigências geradas e pela guerra civil vigente no Japão.

Michiko Yusa sintetiza bem a indiferença nas relações dos japoneses com a religião de modo geral ao citar o comentário de uma dama da corte de Heian, Sei Shonagon, que escreveu:

<sup>244</sup> ACOSTA, Jose de. *De procuranda... Op. Cit.* p.133

<sup>245</sup> Entre eles podemos citar: POMPA, Cristina. *Religião como tradução.... Op. Cit.*; GASBARRO, Nicola. “Il linguaggio dell’idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva”. In *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n.s.XX, ½, 1996; MONTEIRO, Paula [org.] *Op. Cit.*, entre outros.

<sup>246</sup> GASBARRO, Nicola. *Op.Cit.* p. 97.

<sup>247</sup> BRESSANI, Francesco Giuseppe. Relation abrégée de quelques missions des Pières de la Compagnie de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle France, traduit de l’italien ET augmenté d’un avant-propos, de la Biographie de l’auteur et d’un grand nombre de notes et de gravures, par Le R.P.F. MARTINS s.j. Les Jésuites-Martyrs Du Canadá. Montreal: Compagnie d’imprimerie Canadienne, 1877. p.37. *Apud.* GASBARRO, Nicola. *Op. Cit.* p. 83-84.

Um pregador deve ser bem parecido. Porque para compreender convenientemente os seus dignos sentimentos teremos de manter nele os nossos olhos enquanto o ouvimos falar; se os desviarmos, poderemos esquecer nos de ouvir. Assim, um pregador feio pode bem ser uma fonte de pecado<sup>248</sup>.

Devemos considerar, dessa forma, que o panorama religioso do Japão era consideravelmente fragmentado e heterogêneo. O budismo e o xintoísmo dividiam espaços na espiritualidade da população junto com elementos de outras práticas diversas como o confucionismo e o taoísmo. O próprio budismo não se mostrava homogêneo, sendo fragmentado em diversas seitas como a Nichiren, Terra Pura, Verdadeira Terra Pura, Zen, entre outras. Junto a estas várias denominações religiosas, encontramos também uma considerável ausência de crença em certos estratos da população, o que não diminuiu o ânimo missionário dos jesuítas durante os primeiros anos da missão. O cristianismo se integraria, ao menos em determinadas regiões, a estas diversas expressões religiosas, muitas vezes sendo apropriado pelos nativos a partir de suas próprias perspectivas, como iremos observar. Assim, apesar do enorme otimismo dos jesuítas e do enaltecimento do fervor e do zelo às práticas católicas dos japoneses recém-convertidos, estas se mostraram mais superficiais do que os missionários tentaram mostrar.

Outro aspecto que a propagação das seitas budistas nos apresenta, e que é um ponto crucial para a compreensão de certos eventos relacionados à presença dos jesuítas no Japão, é a contrastada militarização dos monastérios. Muitos líderes religiosos agiam como verdadeiros *daimyos*, possuindo seus próprios exércitos, renda e fortalezas, como veremos a seguir.

### **2.2.3 Relações entre clero budista e autoridades leigas.**

Como apontamos anteriormente, as seitas budistas no Japão durante o período *Sengoku* eram divididas em diversas denominações, que entravam em conflito entre si e com outras autoridades. Os monastérios funcionavam como organizações autônomas, verdadeiros feudos, contando inclusive com suas próprias unidades militares, monges-soldados (*Sohei*)<sup>249</sup>. O poderio militar destas ordens monásticas era algo a ser considerado pelas autoridades xogunais. Para se ter uma dimensão dos recursos militares destes monges, podemos citar o incidente ocorrido em 1536, quando membros da seita *Nichiren* entraram em conflito com um monge do monte Hiei, que reuniu aliados e organizou um exército de 60 000 homens para atacar o templo *Nichiren* em

<sup>248</sup> YUSA, Michiko. *Op. Cit.* p. 68

<sup>249</sup> *Idem.* p.67

Kioto, que se defenderia com um exército de 20 000 soldados<sup>250</sup>. Os combates duraram uma semana e geraram enorme destruição na cidade de Kioto.

Podemos observar então que algumas seitas budistas, em especial a *Nichiren*, que chegaria inclusive a ser proibida durante certo período da cidade de Kioto<sup>251</sup>, eram dotadas de uma mentalidade proselitista e caracterizada pela violência em suas ações. A filiação militar destes monges com *daimyos* poderosos, e o grande poder temporal acumulado por alguns deles, poderia inclusive ameaçar o monopólio da força militar pretendido pelos senhores de guerra. Esta filiação dos bonzos com diferentes esferas de poder e autoridades leigas não se limitava a laços com grandes senhores ou outros empreendimentos militares. Em carta escrita por Luis de Fróis em 1588, quando o jesuíta narra coroação do *Dairi*<sup>252</sup>, entre o suntuoso cortejo podemos observar, entre outras coisas:

No terceiro lugar hiam os reis e príncipes, e senhores de título illustres de diversos reynos, que também erão setenta em número e hião todo vestidos de hua certa maneira de roupas a que chamam de caravori, muito lustrosas e ricas, e cada hum deles levava duzentos e trezentos criados, e hum moço d'esperas vestindo branco junto ao cavalo.

No quarto lugar hiam 17 coches charoados e marchetados ricamente para os bonzos principais, que são parentes do *Dairi*, ou tem alguma dignidade insigne em sua casa<sup>253</sup>.

Observamos no relato de Fróis que, seguindo importantes autoridades leigas (reis e fidalgos, neste caso o jesuíta provavelmente se referia a *daimyos*), se encontravam monges budistas, que e possuíam influência na corte imperial e gozavam de prestígio junto ao imperador, alguns deles ainda estavam ligados por relações de parentesco. Apesar do poder imperial não constituir *de fato* a autoridade no país, devemos considerar que a figura do imperador e da corte, embora de esvaziadas de poder político efetivo, detinham de grande poder simbólico, influenciando, ainda que indiretamente, os rumos do Japão<sup>254</sup>. Os inacianos, por sua vez, não contariam com filiações tão fortes. Apesar de se esmerarem em estabelecer relações com o poder central, tendo missionários europeus como Fróis, ou mesmo japoneses como o Irmão Lourenço, atuando dentro das cortes dos Xoguns, as bases de apoio político dos jesuítas eram extremamente

<sup>250</sup> *Idem.* p.67

<sup>251</sup> Entre 1536 e 1541, AKIO, Okada, *et al.*, *Nion no rekishi*. Tokio: Yumiuri Shimbunsha, 1959. p. 184-185. *Apud.* YUSA, Michiko. *Op. Cit.* p.67

<sup>252</sup> Imperador.

<sup>253</sup> HJ, vol. 5 p. 69

<sup>254</sup> Para confirmar tal posição, basta pensar que o imperador se mantém como detentor das tradições e dos rituais, inclusive sob toda a Era Edo, inaugurada por Tokugawa. Da mesma forma, os títulos de *Xogum* e *Kampaku* são concedidos pelo Imperador, o que pode denotar a persistência de certa autoridade em sua figura, ainda que no campo simbólico.

frágeis, especialmente se comparadas às redes já estabelecidas pelos bonzos, atuantes no arquipélago há séculos.

A grande variedade de seitas budistas é observada pelo padre Luis de Fróis. O jesuíta descreve algumas destas vertentes na região próxima a Sacai, tentando traçar uma descrição de cada uma, como podemos observar:

Huma destas religiões se chama Cóa, onde haverá 3 ou 4 mil bonzos. Seu fundador foi Cóbodaixi, que ali mandou se enterrar vivi haverá obra de setecentos anos. Estas seitas se chamam Xingonju<sup>255</sup>. Está situada esta religião de Coya em uns montes altos em grande campinas em riba e lugares de sua recreação. [...] A segunda religião que há naquele reyno se chama Cocava<sup>256</sup>, e é de muito menos gente e aparato que a sobredita. [...] a terceira seita ou religião é de uns bonzos que se chamam nengoros, os quais posto que fossem primeiros uma mesma coisa que os Cóa, depois apartando-se deles fizeram outra seita sobre si<sup>257</sup>.

Sobre os Nengoros, o jesuíta confirma o caráter belicoso destes monges e suas características peculiares:

Têm estes bonzos algumas coisas notáveis com que diferem totalmente de todas as outras seitas do Japão, porque sua profissão é contínuo exercício militar, e tem por regra de seu estatuto fazerem cada dia uma flecha, e o que mais faz merece. Andam vestidos como soldados seculares com seus quimões<sup>258</sup> de seda, e como são ricos e tem muita renda, trazem os traçados e adagas bem guarnecidos de ouro. E não se dividão nos trajes dos outros seculares mais, que em não trazerem cataguim<sup>259</sup> sobre os quimões – os quais já dissemos, tratando dos vestidos dos japões, que é uma maneira como sambenito ralo com que se ornã – e juntamente trazem o cabelo da cabeça compridos como nazareus<sup>260</sup> até meias costas, soltos engrenhados sem usarem de nenhuma maneira de barrete<sup>261</sup>.

O jesuíta defende que este caráter extremamente belicoso e distanciado dos símbolos sagrados – enquanto se aproximam muito mais dos seculares, no que tange a suas indumentárias, cabelo e barba<sup>262</sup>, ou mesmo a relação com as armas – era peculiaridade destes monges, diferindo “totalmente de todas as outras seitas do Japão”. Devemos, porém, relembrar da belicosidade da seita Nichiren, já destacada acima, bem com o militarismo da seita Verdadeira Terra Pura, que inclusive organizaria no período *Sengoku*, um território independente conhecido como *Ikko Ikki*,

---

<sup>255</sup> Shingon

<sup>256</sup> Kokawa, antigo templo em Kii, da seita Tendai, com particular culto à deusa Kannon (nota de José Wikki)

<sup>257</sup> HJ, vol. IV, p. 173.

<sup>258</sup> Quimono, traje japonês.

<sup>259</sup> *Kataginu*. Vestido curto, sem mangas, posto sobre outro vestido. Nota de José Wikki.

<sup>260</sup> Judeus que outrora se dedicavam particularmente ao culto de Deus, não bebiam licor nem cortavam a barba ou os cabelos. Nota de José Wikki

<sup>261</sup> HJ, vol. IV, p. 174

<sup>262</sup> Sabemos que, para se ordenar nos mosteiros como sacerdote, o costume disseminado era a tonsura da barba e dos cabelos, como “rapar a barba e a cabeça como bonzo” HJ, p. 365. Lembrando inclusive na obra cinematográfica de Akira Kurosawa, “Os Sete Samurais” onde o protagonista, em um estratagema visando enganar um sequestrador, raspa os cabelos para se disfarçar de monge, conseguindo se aproximar dele e matá-lo.

durando de 1488-1580, usando suas próprias forças militares para se defender<sup>263</sup>. Na mesma documentação, Fróis aponta inclusive as características da seita budista de Saica<sup>264</sup>. Sobre estes monges, o jesuíta afirma que são homens nada inferiores aos nengoros no exercício militar assim por mar quanto por terra, e pelas coisas valorosas que sempre na guerra fizeram, têm adquirido grande nome em Japão de muito esforçados e belicosos<sup>265</sup>.

Podemos considerar então que, apesar dos nengoros levarem ao extremo a belicosidade, inclusive influenciando em seus hábitos e vestimentas, o militarismo monástico não era exclusividade deles, podendo ser encontrado em outras seitas budistas.

Os monges, como já dissemos, estabeleciam muitas vezes relações com os senhores de guerra. Luis de Fróis constatou este fato na continuação da carta:

Quando os senhores e príncipes de Japão por aqueles reinos confins ao Miaco têm guerra, como em Europa os Tudescos, por serem nela mui exercitados, espacialmente em espingarda e flechas de que sempre neles há contínuo exercício, e com os que lhe fazem melhor partido com estes se lançam<sup>266</sup>.

Nas palavras de Fróis, fica clara a relação prática entre os senhores de guerra e os monges militarizados. Nos momentos de necessidade de apoio bélico, os *daimyos* recorriam a estes sacerdotes como espécie de “mercenários”. Podemos compreender estes monges como figuras ilustrativas do período em que o Japão passava. A fragmentação política favorecia o surgimento de autoridades locais. As necessidades geradas pela guerra civil, por sua vez, permitiam o sucesso deste tipo de organização, enquadrando-se no contexto político-militar japonês do período.

Como já foi afirmado anteriormente, Oda Nobunaga empreendeu uma perseguição às ordens budistas, que devido a seu poder e influência ameaçariam a consolidação da unificação japonesa. Os monges de Saiga, denominados pelos jesuítas de *ycoxos*, eram uma das seitas perseguidas pelo Senhor da Tenka devido ao seu caráter belicoso. Fróis aponta o desenrolar deste empreendimento militar ao destacar que:

Nobunaga sabia que, destruindo Saica, não podia permanecer Ozaca que tantos anos havia tido cerco, duas vezes, como temos dito, intentou cometê-la: em uma meteu o resto de seu poder em que levou perto de cem mil homens, da outra, setenta mil, mas pelo lugar de si ser fortíssimo, de ambas as vezes saiu sem conseguir seu desejo e com alguma perda de sua gente<sup>267</sup>.

<sup>263</sup> YUSA, Michiko. *Op.Cit.* p. 64.

<sup>264</sup> Saiga, em Kii, possuindo um templo em Osaka.

<sup>265</sup> HJ. vol. IV. p. 175

<sup>266</sup> *Idem.* p. 174

<sup>267</sup> *Idem.* p. 175

Nobunaga, segundo Fróis, subestimou a capacidade defensiva da fortaleza dos monges budistas, que estavam situados em uma região, em suas palavras, “inexpugnável”<sup>268</sup>, falhando em seu intento de dominar a fortaleza<sup>269</sup>. Não apenas Nobunaga, mas Hideyoshi também buscou dominar esta seita e o padre Luis de Fróis foi um espectador do expressivo empreendimento militar do *Kampaku*:

Faxiba, que tudo isto sabia<sup>270</sup>, congregou de diversos reinos seus exércitos. E pelas experiências que tinha das dificuldades e trabalhos em que Nobunaga se achou em Saica, determinou de pôr nesta empresa o último de sua potência. Para cujo efeito levou por mar grande número de embarcações ligeiras bem preparadas, [...] e ele se partiu de Ozaca, ao sábado santo, e passou pelo Sacay ao meio dia com seu exército formado, que dizem passava de cem mil homens<sup>271</sup>.

Fróis continua a carta descrevendo pormenorizadamente as características do exército reunido por Hideyoshi. A invasão da fortaleza se dá através de violentas batalhas, onde os sacerdotes “pelejaram com tão valoroso ânimo, que mataram passante de mil homens aos da parte de Faxiba<sup>272</sup>”. A violência do combate é continuamente descrita por Fróis, que afirma que ao adentrarem a fortaleza, os soldados de Hideyoshi agiram impiedosamente “[...] de maneira que nem cão, nem gato, nem cavalo, ou outra coisa viva que dentro houvesse escapou: e morreram obra de seis mil pessoas entre homens, mulheres e meninos”<sup>273</sup>.

A campanha, segundo Fróis, se estenderia a várias outras fortalezas monásticas, que, temendo a invasão e violência de Hideyoshi, foram abandonadas por seus ocupantes. Dessa forma, o senhor da Tenca empreenderia uma vitória militar sobre os bonzos, anteriormente ambicionada por Nobunaga, visando com isso dar mais um passo para a unificação política do Japão.

Podemos concluir que as relações entre as autoridades leigas e os bonzos no período *Sengoku* e durante o processo de unificação do arquipélago se caracterizava muitas vezes por certo pragmatismo. Se por um lado os daymios utilizavam-se dos serviços militares prestados por estes monges, por outro o *Bakufu* temia o poder bélico acumulado por estes sacerdotes. Percebemos então que as relações entre os bonzos e as autoridades leigas se dariam de forma tensa, entre aproximações e hostilidades, variando de acordo com o contexto e as necessidades

<sup>268</sup> *Idem.* p. 175

<sup>269</sup> As campanhas militares se estendem por seis anos, entre 1574-80. HJ. II. p. 21, 27 e 30.

<sup>270</sup> O nível de dificuldade desta empresa, dada as condições geográficas e militares que beneficiavam a fortaleza de Saica.

<sup>271</sup> HJ. vol. IV. p.176 tal campanha militar se deu no ano de 1585, contando inclusive com alguns senhores cristãos.

<sup>272</sup> *Idem.* p. 178

<sup>273</sup> *Idem.* p. 179

durante a era *Sengoku*. Posteriormente, como iremos notar, durante a Era Tokugawa, o budismo iria assumir o papel de *religião oficial do Estado*, enquanto o cristianismo passaria por subsequentes perseguições até ser praticamente extinto do arquipélago.

#### **2.2.4. Confronto entre sacerdotes cristãos e budistas.**

Os embates entre sacerdotes budistas e os missionários cristãos são diversas vezes expostos na documentação dos jesuítas. Como foi dito anteriormente, a destruição de templos e a queima de imagens sagradas dos budistas eram práticas comuns entre os católicos quando estes tinham a oportunidade de fazê-lo. A difamação por ambas as partes era recorrente, e tanto bonzos quanto jesuítas buscavam denegrir a imagem dos rivais e angariar apoio dos nobres locais. Os debates entre os budistas e os missionários também eram acirrados e cada parte buscava garantir o aumento de seu séquito.

Uma prática habitual entre os jesuítas eram os debates teológicos públicos, fundamentais para a pedagogia missionária dos jesuítas, chamados também de “disputa”<sup>274</sup>. Dada à formação humanista dos religiosos, o espírito valorizador da razão se apresentava em traços nítidos durante estas práticas. Debates semelhantes também eram habituais na tradição budista: conhecidos como *Shorun*, as exposições de diferentes doutrinas eram uma tradição antiga no Japão<sup>275</sup>. Foi através destas exposições doutrinárias que muitas vezes se deram as relações entre sacerdotes cristãos e budistas, ilustrando bem as tensões entre estes grupos religiosos.

Um episódio curioso destes debates, carregados muitas vezes de hostilidade, é contado pelo padre Luis de Fróis. O jesuíta descreve que, na frente da Igreja erigida em Osaka, funcionava um mosteiro, onde estaria sendo promovida uma cerimônia. Um japonês cego convertido, chamado irmão Damião, entrou no mosteiro e se mostrou interessado em ouvir a pregação do monge, afirmando que “caso o conseguisse convencer, se faria bonzo”<sup>276</sup>. Ambos estabelecem um extenso debate, que não cabe analisar pormenorizadamente os seus argumentos teológicos,

---

<sup>274</sup> LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas...Op. Cit.* p. 167.

<sup>275</sup> YUSA, Michiko. *Op.Cit.*

<sup>276</sup> HJ. vol. V. p.129

mas mais importante é ressaltar que o monge tentou expulsar o irmão cego do mosteiro e fechar as portas, sendo impelido por este, porém, a continuar o debate<sup>277</sup>.

O clima de animosidade desprendido por ambas as partes parece ter começado logo na chegada dos jesuítas ao Japão. Logo que Cosme Torres chegou à cidade de Yamagushi, em 1551, tratou de iniciar a pregação do evangelho e já fica claro em seu relato a desconfiança dos monges em relação à doutrina cristã:

Começaram a vir toda a maneira de gente, uns para ouvir a lei de Deus, e para tomar, outros para ver se haveria alguma coisa que pudessem repreender especialmente os padres da terra, os quais se aborrecem em grandíssima maneira nossa santa fé, a qual proíbem tudo o que eles fazem<sup>278</sup>.

As pregações em Sacai, no ano de 1587, também têm os bonzos como interlocutores que continuamente tentam dissuadir os jesuítas através do estabelecimento de debates: “Os bonzos mandaram alguns discípulos seus para argumentarem por modo de porfia e perturbação, mas foi-lhe sempre tão mal que, por facilmente ficarem convencidos e envergonhados desistiam da continuação”<sup>279</sup>.

Devemos considerar que, devido às circunstâncias frágeis em que os padres se encontravam, sem apoio logístico do Estado português, a argumentação e o diálogo eram as armas disponíveis para auxiliar no sucesso dos trabalhos missionários. Apesar do caráter panfletário das missivas jesuítas, podemos observar indícios de certa “admiração” em relação a alguns bonzos. O triunfalismo inaciano, que em sua documentação nunca permite apresentar uma derrota sequer durante os debates doutrinários, pode ser questionado se considerarmos a visão que os jesuítas tiveram, nas entrelinhas, dos sacerdotes budistas.

Os que ca ouverem de vir, hão de ter ciência para responder às perguntas, ás vezes muito altas e muito dificultosas, que fazem desde a manhã até a noite. São em perguntar muito importunos, que desde o dia que o padre Mestre Francisco chegou a esta cidade, que vai agora em cinco meses, nunca houve um dia que desde a manhã deixasse de haver, *padres ou seculares*<sup>280</sup>, para perguntar todo gênero de perguntas<sup>281</sup>.

Consideramos aqui, assim como em outras passagens<sup>282</sup>, que os inacianos admitiam, geralmente de maneira implícita, o valor de seus adversários e concorrentes, mesmo

---

<sup>277</sup> *Idem.* p. 131

<sup>278</sup> CE. fl. 17v

<sup>279</sup> HJ. vol. IV, p. 333

<sup>280</sup> Grifo nosso.

<sup>281</sup> *Idem.* p. 17

<sup>282</sup> Ver nota 25 deste capítulo.

denominando-os “ministros do demônio”<sup>283</sup>. Os questionamentos dos monges em relação à doutrina cristã eram recorrentes, como afirma Jean Lacouture sobre a passagem de Francisco Xavier em Yamagushi:

Estávamos continuamente ocupados em responder as perguntas ou em pregar. Numerosos eram os padres japoneses, as monjas e fidalgos, bem como outras pessoas que vinham [...] fiz um grande esforço para saber se, em alguma época existiu no Japão algum conhecimento de Deus ou de Cristo. Segundo o que diz suas escrituras e o que diz o próprio povo, estabeleci que jamais tiveram tal conhecimento [...] eles nos fizeram tantas perguntas e nós lhes demos tantas respostas que reconheceram que as Leis dos Santos nos quais acreditavam, são falsas e que a Lei de Deus é a verdadeira<sup>284</sup>

Estes debates, e a exposição da doutrina católica, correspondiam a elementos essenciais utilizados como ferramentas de expansão da fé católica no Japão. Era comum em certos momentos, *daimios* permitirem a propagação do cristianismo, muitas vezes coexistindo com as práticas budistas, como no caso de D. Francisco de Bungo descrito por Fróis em 1584:

Intentou el-rey Francisco neste mesmo ano quebrar um antigo encantamento que havia naquela cidade de Funay, o qual era não se fazer nela há muitos anos nenhum cristão dos cidadãos e naturais da mesma cidade. E para os incitar mandou fazer um portal formoso na entrada do nosso colégio, [...] mas que não os obrigava a se fazerem cristãos, porém que se houvessem algum que secreta ou manifestadamente impedisse a outros que se não batizassem que pelo mesmo caso fosse desterrado<sup>285</sup>.

Como podemos observar os moradores da cidade não eram obrigados a se converterem à fé católica, ficando proibido apenas que qualquer pessoa *impedisse* a conversão de outrem. O mesmo não ocorreu em outros casos, como na criação do porto de Yokoseura, doado pelo *daimyo* Omura Sumitada Bartholomeu aos cristãos em 1563. Nesta região, como afirma Romulo Ehalt, foram os “monges budistas expulsos e os cultos animistas proibidos”<sup>286</sup>. Yokoseura se transformou num florescente porto cristão, desenvolvendo importantes relações comerciais e trazendo riquezas para a região de D Bartolomeu. Sabemos que a destruição do porto de Yokoseura se deu em certa medida graças ao descontentamento dos *daimyos* vizinhos, incomodados com a preferência dada pelas naus ao porto de Omura<sup>287</sup>. Porém, as autoridades leigas foram instigadas a invadir o porto cristão pelos bonzos expulsos da região<sup>288</sup>.

<sup>283</sup> HJ. p.180

<sup>284</sup> *Correspondance* (1535-1552), apresentada por Hugues Didier, Paris, Desclée de Brouwer, 1987. p. 367. *Apud* LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas...Op. Cit.* p. 167.

<sup>285</sup> HJ. vol. IV, p. 83

<sup>286</sup> EHALT, Romulo *Sob a sombra da cruz de São Pedro....Op Cit.* p.46

<sup>287</sup> Região onde se situava o porto de Yokoseura, domínio de Omura Sumitada Bartholomeu. A destruição do porto de Yokoseura é muito bem explicada e comentada na monografia de Romulo Ehalt. EHALT, Romulo *Sob a sombra da cruz de São Pedro....Op Cit.*

<sup>288</sup> PACHECO, Diego. *El hombre que forjo Nagasaki*. Madrid: Editorial apostolado de la Prensa, 1973. p. 86-87.

Apesar dos relatos de Luis de Fróis estarem certamente carregados de interesses panfletários, como já dissemos, é interessante observar o fervor religioso que os jesuítas atribuem aos japoneses recém-convertidos. Não nos eximimos aqui em considerar até que ponto este fervor é assim tão expressivo<sup>289</sup>, mas fica claro que, em certa medida, algumas autoridades convertidas adotaram o caráter proselitista dos inacianos. Um claro exemplo desta postura é exposto por Fróis ao descrever um evento ocorrido com D. Paulo, japonês convertido, herdeiro da casa de Xinga. O avô de Paulo, Doqui, que segundo Fróis seria “um dos maiores inimigos que temos em Bungo” nas palavras de Fróis é categórico em criticar a adoção do neto à nova religião. Queixando-se ao Príncipe, Doqui afirma que o neto: “Deixando a adoração dos camis e fotoques que todos seus antepassados aumentarão, ele por sua cabeça o quer agora assolar, e assim dizem que o vai pondo por obra e que começa a destruir os templos e persuadir os bonzos que se façam cristãos”<sup>290</sup>.

Fróis continua a exposição sobre as perseguições de D. Paulo aos templos budistas e dá voz ao avô do fidalgo cristão, que ao ver o neto tão resoluto em destruir os templos budistas pede a ele que: “[...] já que sou velho e gentio, que deixe ficar intacto dois templos que aqui estão que foram de nossos antecessores, para que em minha morte os bonzos façam meu enterrar e exéquias”<sup>291</sup>. A resposta de D. Paulo é categórica:

Eu não posso consentir ofensas de Deus antes pelas evitar vou queimando as varetas como vedes, porque isso seria tornar de novo a consentir na adoração do demônio [...] Como, tão pouco amor me tendes todos que estais pedindo para mim aquilo que, sendo eu cristão, basta para, se o fizer, me lançar ao inferno?<sup>292</sup>

Podemos considerar que o hábito, constantemente descrito pelos missionários de destruição e queima dos templos e imagens budistas, certamente contribuiu para agravar as tensões entre os bonzos e os cristãos.

Algumas vezes, porém, as relações entre jesuítas e monges budistas não se restringem apenas à hostilidade. Fróis apresenta alguns casos de conversão de bonzos na cidade de Funay, em Bungo, no ano de 1586.

[...] batizaram-se pelas aldeias e lugares do termo de Funay 2550, entre os quais quinhentos foram ycoxos, gente afeiçoadíssima a sua seita, que estavam perto de Tacata,. E Tomou Deus Nosso Senhor por meio de sua conversão uma diferença que uma grande parte deles teve com o seu bozó,

<sup>289</sup> A questão acerca da qualidade e profundidade das conversões dos japoneses será explicada mais profundamente nos tópicos seguintes deste capítulo.

<sup>290</sup> HJ. vol. IV. p. 154

<sup>291</sup> *Idem.* p. 158

<sup>292</sup> *Idem.* p.158

pelo qual se dividiram em duas partes e os contrários dos bonzos, sendo persuadidos de alguns cristãos e movidos de Deus, ouviram as pregações e se batizaram; e pouco a pouco fazendo-se as amizades, se converteram alguns dos outros<sup>293</sup>.

Devemos salientar que no ano anterior, Hideyoshi, como apontamos, havia empreendido uma vitória militar sobre esta seita, causando imensa destruição na região de Saica e promovendo pânico entre os monges sobreviventes. É necessário ponderar também que, até então, Hideyoshi não havia tomado nenhuma postura mais hostil contra os cristãos, só vindo a fazê-lo no ano seguinte. Dessa forma, podemos considerar que talvez estas conversões estejam ligadas às perseguições empreendidas pelo senhor da Tenca contra os bonzos que, temendo as perseguições, adotariam o budismo como alternativa para a própria sobrevivência.

Não podemos, porém, confirmar estas assertivas, uma vez que nos falta na documentação qualquer indício sobre as reais intenções dos bonzos ao se converterem ao catolicismo, salvo as visões jesuítas. Porém, cabe salientar que, na documentação, os casos de monges convertidos são poucos, ainda mais se compararmos com as vastas referências à sua resistência em aderir à fé católica. Salvo quando havia conversões forçadas, determinadas por um senhor converso. Em linhas gerais, os monges se mantiveram, durante toda a estadia dos missionários no arquipélago, como os mais constantes opositores à propagação da fé católica.

Podemos concluir então que, apesar da relativa tolerância da maioria das denominações budistas, a relação dos bonzos com os sacerdotes cristãos se dera de forma tensa. As razões para isto podem ser compreendidas se considerarmos as características das atividades missionárias empreendidas pelos jesuítas. A violência, tanto nos discursos quanto contra as estruturas físicas dos templos budistas (quando os jesuítas possuíam apoio dos senhores locais para empreender perseguição e proibição dos cultos budistas em suas terras), fez crescer gradualmente as hostilidades dos bonzos para com os missionários. Os desterros e queima de templos e imagens sagradas para os budistas só contribuiriam para aumentar o ódio destes sacerdotes contra os missionários. Os bonzos constituiriam assim um dos grandes propagandistas da imagem negativa que os cristãos possuiriam no Japão, o que certamente contribuiu para sua expulsão.

### **2.2.5 A opção do xogunato pelo budismo e o confucionismo.**

---

<sup>293</sup> HJ. vol. IV. p. 209

O xogunato Tokugawa, como é sabido, promoveu inúmeras reformas visando manter a coesão social do Japão. Uma vez unificado, o xogum empreendeu reformas nos âmbitos mais privados da vida dos súditos. Como afirmou Janeira:

As “regras para as Casas Militares” (*Buke Sho Hatto*) contêm, além de várias regras de caráter menos particular, outras sobre a frugalidade obrigatória da vida dos samurais, prescrições estritas quanto ao casamento dos senhores, que não podem ser contratados sem a aprovação do xogum sobre as pessoas que possem viajar de palanquin, e até mesmo sobre os vestidos a usar, proibindo “cores e desenhos extravagantes”. A proibição de usar sedas aos comerciantes, que depois do período Genroku se tornaram dos mais ricos cidadãos do reino, durou até meados do século XIX<sup>294</sup>.

Não é então de se estranhar que este governo, que se imiscuiu nas mais específicas áreas da vida privada do povo japonês, não aceite de bom grado a propagação de uma religião estrangeira, que se desenvolvia há décadas de maneira autônoma no seio da sociedade japonesa. Devemos considerar também o possível receio de uma invasão, por parte dos Europeus, ao reino do Japão. Tokugawa, assim como seus antecessores, pouco sabia sobre a realidade do Velho Mundo, salvo as informações trazidas pela embaixada japonesa enviada à Europa décadas atrás<sup>295</sup>. O que as autoridades nipônicas sabiam com certeza era que os *nanban* contavam com uma tecnologia náutica superior, que os permitiu contornar o globo e também que os portugueses contavam com uma tecnologia poderosa e perigosa, que até o momento os japoneses não haviam dominado: a artilharia. Estes elementos podem ter contribuído para o receio e as hostilidades por parte dos líderes japoneses para com os missionários europeus.

O que ressaltaremos neste tópico, porém, é como as características da religião cristã, em muitos aspectos, desagradavam às autoridades japonesas. O antecessor de Tokugawa, Toyotomi Hideyoshi, no momento de lançar o édito de Hakata, proibindo, ainda que apenas oficialmente, a propagação da fé cristã, critica duramente o “zelo missionário” dos jesuítas, ao dizer que:

porque vós outros fazeis cristãos nesta terra de Japão da maneira até aqui o fizeste? Melhor fora que vos acomodareis aos bonzos das outras seitas os quais pregam em suas casas e templos, mas não andam com tanta sede incitando a gente de huma parte outra que se façam de sua seita como vós outros. Pelo qual daqui em diante vos recolhei todos cá no Ximo<sup>296</sup> e não cureis de propagar vossa seita, mais que pela via ordinária com eu os religiosos bonzos de Japão procedem<sup>297</sup>.

Nitidamente, notamos aqui o incômodo de Hideyoshi em relação ao caráter proselitista da religião católica que, diferentemente das seitas budistas, tem como ponto fundamental a expansão

<sup>294</sup> JANEIRA, Armando Martins... *Op. Cit* p.194

<sup>295</sup> Sobre este assunto ver: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *Portugal e o Japão... Op Cit. e* BOSCARIOL, Mariana Amabile. “A embaixada Japonesa como parte da metodologia missionária no Japão.” In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. ANPUH: São Paulo, julho 2011.

<sup>296</sup> Kiushu

<sup>297</sup> HJ. p. 401

da fé e a conversão dos “infieis”. Este elemento certamente influenciou Tokugawa em sua política anticristã.

Por outro lado, certos elementos do pensamento budista e confucionista se enquadravam melhor nos anseios centralizadores dos senhores de guerra. O budismo se espalhou no Japão financiado pelos grupos dirigentes, uma vez que entendiam esta forma de organização religiosa benéfica para a coesão social e a legitimação do poder central. O que mais atraía os governantes era o ideal budista do “rei que faz a roda girar” (*Chakravartin*)<sup>298</sup>, que utilizavam este preceito para reafirmar sua autoridade uma vez que atribuíam para si este conceito de rei ideal. Ou seja, para o budismo o governo benevolente traria o paraíso na terra, o que legitimaria a autoridade central.

Como percebemos, porém, a crescente autonomia e militarização dos mosteiros tornariam os xoguns hostis a esta organização independente dos templos budistas. Esta situação dos mosteiros budistas se assemelhava em parte à autonomia dogmática dos cristãos, que nem sempre exerciam suas práticas em consonância com os interesses do xogunato, o que certamente não agradaria as autoridades. Dessa forma, a postura tomada pelo Xogum em relação ao cristianismo já é conhecida, sendo iniciadas a partir de 1614 as perseguições violentas contra a religião estrangeira, uma vez que a introdução do pensamento cristão ameaçava a coesão social tão desejada pelo xogunato.

Em relação ao budismo, porém, o xogum adotou uma estratégia significativamente diferente. Tokugawa não optou por extirpar a crença dos bonzos do arquipélago, mas antes buscou domesticá-la. Para isso, desenvolveu um engenhoso método conhecido como “sistema *Danka*”. Tokugawa obrigaria todas as famílias japonesas a apresentar uma espécie de “certificado de apostasia” que seria emitido pelos templos budistas. Ou seja, o xogum obrigava todos os japoneses a aderirem à religião budista, tornando-a uma espécie de “religião do Estado”<sup>299</sup>. O budismo se tornaria uma instituição formal, ligada ao governo, isto é, uma ferramenta de coesão social e organização político-social, a serviço do Estado. Muito diferente do budismo da Era *Sengoku*, o sistema *Danka* permitiu ao xogunato o controle social através da fiscalização das filiações religiosas da população até o ano de 1868.

---

<sup>298</sup> YUSA, Michiko. *Op.Cit.* p. 37

<sup>299</sup> *Idem.* p.70

A introdução do budismo como “religião do Estado” foi acompanhada da integração com os pressupostos confucionistas, que, como apontamos anteriormente na citação de Janeira, funcionava como uma perfeita ferramenta ideológica de subordinação dos súditos ao poder do Estado xogunal. As ideias confucionistas de obediência e subordinação, onde cada indivíduo tinha, devido ao nascimento, seu lugar rigidamente fixado dentro da sociedade, se mostrava conveniente para os interesses xogunais. Desta forma, a opção das autoridades xogunais, logo após a consolidação da centralização política do arquipélago, foi favorecer as ideias confucionista e certas ordens monásticas budistas através do sistema *Danka*, em detrimento do cristianismo.

Quanto à religião cristã, a perseguição fora atroz. Além da expulsão e execução de grande número de cristãos, o xogunato instituiu a prática chamada de *efumi*, literalmente “pisar em imagens”, na região de Kiushu. Esta medida era uma espécie de cerimônia onde uma imagem sacra católica, de madeira ou metal, era colocada sobre o chão e os súditos deveriam pisarem sobre elas, provando assim a sua apostasia. Esta prática tornou-se inclusive parte do ritual de ano novo, integrando-se na cultura social da região de Kiushu, marcando o fim da presença do cristianismo no Japão<sup>300</sup>.

### CAPÍTULO III

#### **O discurso jesuíta sobre os percalços da cristianização do Japão.**

---

<sup>300</sup> A exceção dos chamados “cristãos ocultos”, que cultuavam o cristianismo em segredo, muitas vezes em cavernas e lugares isolados na região sul do Japão. Apesar do caráter curioso destes resistentes, seu número era extremamente diminuto comparado ao número de cristãos durante a virada do século XVI para o XVII, 14 anos antes das medidas anticristãs.

Assi que pressuposto, que se colhe cá muito mel, fica entendido as picaduras de abelhas que nisso se sofre<sup>301</sup>.

### 3.1 Os senhores japoneses segundo os jesuítas

Para tentar analisar o discurso dos jesuítas sobre os percalços da missão japonesa, devemos considerar o caráter heterogêneo e variante destes relatos. Já destacamos aqui a importância dos daimyos para a evangelização do arquipélago, logo, as diferentes visões dos jesuítas sobre estes senhores contribuirão para compreendermos os sucessos e os reveses da missão. Os diversos jesuítas que atuaram no arquipélago, ao longo de várias décadas, demonstraram percepções particulares acerca dos daimyos, assim como das diferentes maneiras de conduzir as atividades missionárias. Dessa maneira, não é nossa intenção neste tópico traçar uma visão geral dos diferentes senhores que dominavam o Japão e, menos ainda, delinear um padrão das descrições dos jesuítas sobre os senhores cristãos. Antes de tudo, devemos considerar que as perspectivas acerca de um mesmo senhor poderiam variar de religioso para religioso, assim como mudar de acordo com suas atitudes, que muitas vezes eram influenciadas pelas vicissitudes tão comuns no Japão da Era Sengoku.

De acordo com George Elison, os daimyos foram o elemento decisivo, tanto para o sucesso quanto para o fracasso, dos jesuítas no Japão. Os daimyos foram, de acordo com o autor, o principal elemento sob o qual os jesuítas apoiaram as suas atividades, e sua acolhida foi fundamental para a presença dos missionários no Japão. Por outro lado, os daimyos na Era Tokugawa representaram uma força coercitiva amplamente utilizada pelos xoguns para a extirpação do cristianismo no arquipélago. Percebendo que as redes estabelecidas pelo xogunato, sozinhas, não seriam suficientes para acabar com a influência ocidental, os Tokugawa se utilizaram dos poderes e influências em âmbito local destes senhores para conseguir exterminar os últimos rastros de cristianismo. Dessa maneira, a atuação dos daimyos, segundo Elison, determinaria a presença dos jesuítas no Japão<sup>302</sup>.

---

<sup>301</sup> CE. Carta do padre Belchior de Figueiredo. Hakata, 28 de Setembro 1576.

<sup>302</sup> ELISON, George. "Jesuits and Daimyos". In: HALL, John Whitney (ed.). *The Cambridge...Op. Cit.* p. 372

A importância destes senhores não passou despercebida pelos jesuítas da época, que dedicaram bastante espaço em suas cartas para a descrição destes chefes militares. É simples supor que a adesão ao cristianismo, o apoio aos missionários e a hostilidade aos bonzos eram elementos fundamentais para a construção da imagem dos daymios pelos jesuítas. Porém, embora estes elementos sejam de vital importância, não necessariamente permitem que as visões sejam unânimes frente a um mesmo senhor.

Como já foi apontado, desde o início da missão, com os padres Francisco Xavier e Cosme Torres, o objetivo era buscar o apoio das autoridades japonesas. Para os jesuítas, o nível de “civilização” e “humanidade” estaria diretamente ligado à maior ou menor receptividade dos nativos à doutrina cristã. Dessa forma, fica claro que a descrição dos jesuítas, de uma maneira geral, era diretamente condicionada pela adesão dos daimyos à religião cristã.

Um exemplo claro desta relação pode ser encontrado na descrição feita por Luís de Fróis de Toyotomi Hideyoshi. Devemos lembrar que os anos que antecederam o édito de Hakata são caracterizados por uma constante fé no crescimento da religião cristã. Em carta de 1584, Fróis deixa a entender que Hideyoshi possuía uma visão positiva do cristianismo. De acordo com carta de Luis de Fróis, o *Kanpaku* afirma que: “Eu me faria christão se os Padres me permitissem ter muitas mulheres, porque só nisso acho ser a ley de Deus dificultosa”<sup>303</sup>.

Devemos considerar que, neste tempo, Hideyoshi possuía uma relação complexa com o cristianismo. Por um lado, não atacava diretamente a religião estrangeira, nem proibia a pregação dos padres, assim como recebia com cordialidade os seus representantes, como o próprio Luis de Fróis e o japonês irmão Lourenço. Por outro, não se converteu ao cristianismo e nem permitiu maiores liberdades aos cristãos, uma vez que colocou Nagasaki sob sua tutela e, muitas vezes, desterrou alguns daymios convertidos (o que certamente prejudicava a missão). Embora demonstrasse pouca inclinação para os assuntos espirituais, e muito menos alimentasse esperanças de ser convertido, Hideyoshi dava certa expectativa aos jesuítas, apoiando-os em alguns aspectos. Suas incursões contra os monges Nengoros em 1585 e a patente expedida em 1586<sup>304</sup>, que permitia a pregação do cristianismo em todo o território japonês<sup>305</sup>, contrabalançaram certas atitudes prejudiciais à missão. Isto se reflete na documentação deste período, que, embora não

---

<sup>303</sup> HJ. Vol, VI. p. 99

<sup>304</sup> *Idem* p. 172-182 e p.238 respectivamente.

<sup>305</sup> Embora Hideyoshi não tivesse ainda empreendido efetivamente a centralização política e militar completa do arquipélago, que só seria efetuada pelos Tokugawa no XVII.

enalteça Hideyoshi como os jesuítas fizeram com Nobunaga, não apresenta um perfil completamente negativo do daimyo, mas o descreve como uma figura passível de ser persuadida a apoiar o cristianismo.

No momento anterior ao edito de Hakata, ainda em 1586, o jesuíta descreve o senhor da Tenka da seguinte forma:

Não deixa de ter posta em grande admiração aos japões, ver hua cousa tão exorbitante e extraordinária, como foi de tão escuro e baixo de sangue subir este homem tão de repente e em breves annos a tanta sublimidade e eminência, como para o Japão tem adquirida. Porque, segundo a experiência o mostra como evidencia clara, veio a exceder seu antecessor, cujo criado era, no estado, no poder, na honra e nas riquezas. No estado porque, se serve com muito aparato; no poder porque tem mais gente e senhoreado mais reinos; em honra porque nunca Nobunaga, com quanta valia e poder teve, pode chegar a essa dignidade de se fazer Quambaco, que é depois do Vo [imperador] de Japão a imediata e mais illustre pessoa; em riqueza porque parece que o grosso e medula destes reinos, assim de ouro e prata, como de todas as mais couzas preciosas que nelles tem valia, se vão alli reconstituir, posto que não com a equidade e justiça que nos têm os reys catholicos. Em extremo hé temido e obedecido à risca, porem isto à força de violência e tirania.<sup>306</sup>

Embora estas descrições não sejam de forma alguma enaltecidas, como as oferecidas à Nobunaga ou à Justo Takayama Ukon, e que o termo “escuro e baixo de sangue” possui um grande peso negativo, não podemos nos esquecer de que Hideyoshi, filho campones, tinha origem nas camadas mais pobres da sociedade nipônica e que foram as oportunidades oferecidas pela situação de guerra civil que lhe permitiram ascender a mais alta patente militar e política possível a alguém com suas origens, através de méritos próprios. Diferente de Nobunaga, senhor de Owari e nobre de berço, Hideyoshi teria conquistado seu lugar na sociedade japonesa através unicamente de seus talentos políticos e militares. Dessa maneira, para os jesuítas, imbuídos de uma mentalidade de Antigo Regime, onde o defeito mecânico em certa medida definia o papel do indivíduo na sociedade, a origem camponesa de Toyotomi Hideyoshi certamente seria um ponto a ser criticado de uma forma ou de outra. Mesmo apontando negativamente suas origens, o jesuíta dá uma descrição mais amena que a feita posteriormente, em 1587, logo após o édito anticristão.

É com o édito de Hakata de 1587 que Hideyoshi dá mostras de uma hostilidade mais aberta em relação aos jesuítas. Sua gradual oposição em relação aos inicianos é acompanhada de uma descrição cada vez mais negativa do *Kanpaku* pelos mesmos;

homem de pequena estatura e de muito ruim fisionomia. Tinha seis dedos em uma mão, os olhos deitados para fora, de pouca barba como os chinas; nunca teve filho nem filha. Sagaz, ardiloso, e quanto sua potência, estado e riqueza se foram prosperando e aumentando tanto sem comparação se tem acumulado nele mayor numero de vícios e maldades; porque alem de soberbo em supremo

---

<sup>306</sup> HJ. Vol. VI. p 222

grau, de todos os seus e dos estranhos é mau quisto e raramente se acha quem não lhe tenha ódio [...] É supra modum ingrato e desconhecido a todos os serviços que se lhe fazem, e ordinariamente aos mais qualificados neste gênero remunera com desterros, injúrias e opróbrios Na cobiça excessivo, e esta, como raiz de todos os males, o tem feito cruel, invejoso, falso, enganador, mentiroso, mudável e fazer cada dia tantas injustiças e tiranias, que a todos tem posto em admiração. É fingido e cheio de versucias e jacta-se de fazer enganar<sup>307</sup>

A missiva do jesuíta se estende em várias páginas de críticas ao caráter de Hideyoshi, onde ele aparece como um desregrado que “Toma as filhas dos reis, e dos príncipes, dos fidalgos e gente plebeia sem nenhuma vergonha nem temor”. A mudança no tom das descrições dos jesuítas acompanha as posturas mais hostis de Hideyoshi em relação à missão e aos cristãos japoneses, com o édito de 1587. Esta decisão de Hideyoshi proibiria a propagação do cristianismo e ordenaria a expulsão dos cristãos do reino.

Por outro lado, as descrições de Fróis acerca de daimyos cristãos, especialmente os que possuíam relações mais próximas com a doutrina e seus sacerdotes, eram extremamente positivas. Os senhores japoneses que apresentavam maior “fidelidade” no apoio à propagação do cristianismo eram enaltecidos em diversos aspectos como sua grande fé, honra e coragem<sup>308</sup>.

É prudente notar o caráter panfletário das cartas de Luis de Fróis. É de conhecimento geral que o jesuíta coloca em suas letras todo seu furor missionário e suas observações possuem uma veemência muito mais destacada as demais fontes. Por outro lado. O jesuíta João Rodrigues Tcuzzu (1561-1633) nos apresenta tons menos enfáticos em seus discursos sobre os daimyos pró-cristianismo. A descrição que Rodrigues elabora do senhor de Bungo, Otomo Sorin Yoshishige, possui um caráter diferente das descrições feitas por Fróis. Rodrigues enaltece o caráter curioso do daimyo, interessado em assuntos religiosos desde a chegada de Francisco Xavier, embora sua boa relação com os jesuítas também estivesse ligada a interesses expansionistas e ao objetivo de consolidar laços mais fortes com autoridades ultramarinas<sup>309</sup>. Embora a importância do apoio dos daimyos para o sucesso da evangelização fique explícita, e que a adesão destes senhores à missão católica seja determinante para a construção de sua imagem nas cartas, os jesuítas tinham diferentes percepções da realidade que os cercava. Como já observamos, podemos notar um tom dramático nas cartas de Fróis, em contraste com a análise mais objetiva de João Rodrigues.

<sup>307</sup> *Idem.* p. 399

<sup>308</sup> Um caso claro desta construção de imagem se dá com as descrições do filho de um daimyo cristão, D. Dário Takayama: D. Justo Takayama Ukon, que os jesuítas se esforçaram em descrever como um verdadeiro herói, dotado de todas as qualidades cavalheirescas da cultura moderna. Sobre a sua vida, ver: LAURES, Johannes. *Takayama Ukon und die anfänge der kirche in Japan*. Münster; Westfalen, 1954. *Apud* RIBEIRO, Madalena Teotônio. *Op.Cit.* p. 144

<sup>309</sup> Como defendeu ELISON, George. *Op. Cit.* p. 316

Se recuarmos no tempo, e observarmos a documentação produzida pelos primeiros jesuítas, como Cosme Torres, Francisco Xavier e João Fernandes, poderemos também notar tons diversos nas descrições dos religiosos. Como afirma Carmelo Lisón Tolosana, Cosme Torres e Francisco Xavier possuíam temperamentos diferentes, o que influenciaria em seus discursos, seus procedimentos e suas missivas. Sobre o assunto, Tolosana remonta a um mesmo evento, descrito tanto por Xavier quanto por Torres. Assim que desembarcaram no Japão pela primeira vez, Anjirô<sup>310</sup> realizou uma visita protocolar ao senhor local, Shimasu Takahisa. Nesta ocasião, os jesuítas trouxeram alguns presentes ao daimyo, que “folgou muito com eles e se fez muita honra, e lhe perguntou muitas coisas acerca dos costumes e valia dos portugueses”. Quando o jesuíta lhe entregou uma imagem de Nossa Senhora, Xavier afirma que o senhor de Shimasu “se pôs de joelhos diante da imagem, e a adorou com muito acatamento e reverência, e mandou a todos que fizessem o mesmo”.<sup>311</sup>

Tolosana destaca que o gesto de prostrar-se era desconhecido pelos jesuítas, o que teria feito Xavier pensar que tal postura seria evidência de adoração à imagem cristã e, mais ainda, um bom sinal para o futuro da propagação do cristianismo, uma vez que tal gesto destacaria uma boa receptividade à religião<sup>312</sup>. Tal situação demonstra uma clara falta de conhecimento dos elementos semióticos daquela sociedade da parte dos inacianos. Por outro lado, Cosme Torres nada fala do ocorrido, além do fato de que “O Rey daquela terra, depois de o haver visitado e dado algumas coisas [...] nos prometeu dar embarcação para [...] Míaco”<sup>313</sup>.

A descrição de Torres acerca dos japoneses em uma carta escrita em 8 de outubro de 1561, cujo padrão é o mesmo presente em outros escritos do missionário, corrobora as interpretações de Tolosana. Nesta carta, o jesuíta descreve o Japão, o seu clima, o poder secular, as atribuições dos daimyos, do Xogum e do Imperador, as seitas xinto-budistas e as atividades missionárias empreendidas no Japão até então. Embora o jesuíta confirme que a “bondade”<sup>314</sup> dos senhores locais seja fundamental para seu estabelecimento, ele não se aprofunda nas descrições valorativas ou pejorativas destes senhores. Nas cartas de Torres, podemos notar em diversos momentos a busca pela compreensão dos usos e costumes da religião e da cultura japonesa. Ao descrever a

<sup>310</sup> Batizado como Paulo de Santa Fé.

<sup>311</sup> DJ. p. 225.

<sup>312</sup> TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La fascinación de la diferencia : la adaptación de los jesuítas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Madrid: Akal, 2005

<sup>313</sup> DJ. Carta de 29 de setembro de 1551, PP. 225-226. *Apud*. TOLOSANA, Carmelo Lisón. *Op.Cit.*, p. 15

<sup>314</sup> CE. f. 75v

sociedade nipônica e os daimyos, Torres demonstra um considerável otimismo, embora de maneira mais contida que Xavier.

Tolosana define Torres como um dos baluartes da defesa da mediação cultural no Japão, uma vez que demonstrava uma visão muito positiva dos japoneses, de seus fidalgos e senhores<sup>315</sup>. Mais tarde, o jesuíta Gaspar Vilela, que também atuaria no Japão, falaria sobre a postura de Torres em relação à cristianização do arquipélago: “A terra em que mais seja necessário conformar com os costumes da gente é o Japão”. E assim dizia o padre Gaspar Vilela, que uma das coisas que lhe encomendou mestre Torres fora esta:

Não sendo coisa que fosse ofensa do senhor parece que seria de muito proveito não mudar nada que depois de mudado se ver não ser tanto serviço do senhor do que era dantes. Isto asi do vestir, comer e semelhantes cousas, que de si não são nada, e mudadas dão matéria de escândalo<sup>316</sup>.

Assim como Cosme Torres, Xavier se mostrara otimista em relação aos japoneses, defendendo a adaptação à sua cultura. Demonstra, porém, um discurso demasiado rígido, talvez devido à sua curta estadia no arquipélago, que não permitira uma compreensão mais apurada daquela sociedade. Podemos, no entanto, citar o incidente em Yamaguchi, já bastante trabalhado pelos historiadores que se dedicaram ao período<sup>317</sup>. Visando se encontrar com o senhor de Yamagushi, Ôuchi Yoshitaka, Xavier teve audiência com o daimyo vestindo o hábito dos inacianos, puído e desgastado. Ao se deparar com a figura simples de Xavier, trajando roupas sem qualquer adorno, o senhor daquelas terras demonstrou pouco interesse no jesuíta. Consequentemente, a primeira reunião fora um fracasso. Após este episódio, Xavier trocou a imagem de humildade, que agradava à sensibilidade dos europeus, pela que despertava o interesse e o respeito dos nipônicos: cobriu-se de ornamentos ricos e ofereceu a Ôuchi Yoshitaka faustuosos presentes.

Podemos observar que desde cedo os jesuítas perceberam a importância de conseguirem o apoio das autoridades locais, e que sem ele a missão certamente seria prejudicada. Historiadores como Charlotte de Castelnau l'Estoile, Elisa Frühauf Garcia, Maria Regina Celestino de Almeida, Cristina Pompa, Paula Monteiro entre outros, buscam também dentro de seus trabalhos analisar as alterações sofridas pelos projetos missionários visando se adequar à conjuntura local e promover

<sup>315</sup> TOLOSANA, Carmelo Lisón. *Op. Cit.* p. 35

<sup>316</sup> SCHURHAMMER, *op.cit.*, IV. p. 308. *Apud.* TOLOSANA, Carmelo Lisón. *Op. Cit.* p. 34

<sup>317</sup> Sobre este episódio ver: LACOUTURE, Jean. *Op.Cit.* e COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O cristianismo no Japão... Op.Cit.*

uma evangelização mais eficaz<sup>318</sup>. Estes esforços são extremamente caros à historiografia, pois buscam quebrar antigos paradigmas que pregam uma suposta rigidez metodológica por parte dos inacianos. Outro elemento fundamental destas obras é a metodologia de análise das fontes que, embora produzidas quase que exclusivamente pelos missionários, demonstram implicitamente o nativo como membro atuante do processo evangelizador. Dessa maneira, os jesuítas estariam inseridos em realidades específicas e muitas vezes precisariam do apoio das autoridades locais para atuar de forma mais eficiente. Charlotte de Castelnau l'Estoile destaca em sua obra, *Operários de uma vinha estéril, os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil*, como os paradigmas de atuação dos jesuítas foram se alterando conforme a realidade que missão se deparava. Nesta obra, a adaptação e a acomodação cultural, típica do procedimento jesuíta, são destacadas na atuação dos missionários no Brasil. Tal flexibilidade, como a autora destaca, se tornou alvo de críticas das autoridades jesuíticas na Europa aos missionários na colônia. Sendo assim, era comum nas diversas partes do globo onde atuavam estes religiosos se integrarem à sociedade local, especialmente nas camadas aristocráticas. O caso da missão japonesa, como já apontamos, não foi exceção a esta prática, e cedo os religiosos notaram a importância do apoio dos daimyos. Anos após a atuação de jesuítas como Cosme Torres e Gaspar Vilela – grandes defensores das práticas de acomodação cultural – o Visitador Alexandre Valignano buscou normatizar a atuação missionária no Japão, tendo como referencial metodológico a adaptação à cultura japonesa, assim como a busca do apoio das autoridades locais. Porém, foi com a ascensão de Nobunaga que Valignano percebeu o quão fundamental era este apoio para a missão no arquipélago. Suas medidas em relação às autoridades locais são ilustrativas para pensarmos o papel dos daimyos na manutenção do catolicismo no Japão.

Em 1579, o jesuíta napolitano Alexandre Valignano chegou ao Japão na qualidade de visitador, investido de grandes poderes pelo Geral da Companhia, padre Mercuriano, encarregado da tarefa de sistematizar o processo missionário e unificar as suas práticas<sup>319</sup>. O jovem visitador

---

<sup>318</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Op. Cit.*; GARCIA, Elisa Frühauf. *Op. Cit.*; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.; POMPA, Cristina. *Religião como tradução...Op. Cit.*; MONTEIRO, Paula. "Introdução..." *Op. Cit.*

<sup>319</sup> Sobre o Visitador e sua trajetória ver: MORAN, Joseph Francis. *Japanese and the jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*. London: Routledge, 1992; M. Antoni J. Üçerler. "Alessandro Valignano: man, missionary, and writer". In: *Renaissance Studies*. v. 17, september 2003. p. 337-366; LUCA, Augusto. *Alessandro Valignano: la missione come dialogo con i popoli e le culture*. Bologna: EMI, 2005 e TAVARES, Célia Cristina da Silva. "Alessandro Valignano: 'o progresso' da Companhia de Jesus nas Índias Orientais". ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005.

demonstrou uma grande sensibilidade em relação à situação da Companhia no Japão, tomando medidas específicas para aquele caso. Em carta ao arcebispo de Évora, Valignano destacou a importância de buscar o apoio dos daimyos através de presentes e audiência com estes senhores: “fora mister mui grossa renda, e grande gasto pera se sustentar porque o modo de viver de Japão não sofre outra coisa porque elle há de dar infindos presentes a senhores Cristãos e gentios, a huns pera que favoreçam, e a outros pera que não contrariem a conversão”<sup>320</sup>.

Durante uma audiência com Oda Nobunaga em 1580, Valignano ficou impressionado com o poder do senhor da Tenka e logo percebeu que seu apoio era fundamental para o futuro da missão. Dessa forma, o visitador agiu não apenas como religioso, mas também como diplomata, levando para Nobunaga valiosos presentes<sup>321</sup>. É notável a estratégia política de Valignano, que logo percebeu a situação de dependência dos cristãos em relação aos senhores gentios e concluiu que a consolidação de uma boa relação entre os jesuítas e estes senhores era uma das prioridades da missão. Valignano continua a carta resumindo que: “O povo do Japão depende tanto de seus senhores que se não pode fazer nada sem o favor delles”<sup>322</sup>.

Valignano, porém, somente corrobora a visão de jesuítas já ali estabelecidos, que já percebiam na figura de Nobunaga uma esperança para a expansão da fé e para a pacificação do arquipélago, uma vez que as guerras constantes prejudicavam as ações missionárias. Nobunaga então aparece na documentação jesuítica como uma espécie de herói, protetor da missão. As campanhas do senhor da Tenka contra os nengoros fez com que o jesuíta João Francisco descrevesse Nobunaga como um valoroso guerreiro que traria “paz e quietação com que se possa fazer guerra ao demônio”<sup>323</sup>. O demônio, neste caso, se apresentaria em diversas formas, especialmente como os monges budistas hostis aos religiosos estrangeiros, que tanto ameaçavam a missão.

O superior da missão, padre Gaspar Coelho, embora possuindo diferentes estratégias para a consolidação do cristianismo no Japão, também compreendia a importância dos daimyos para a missão. O jesuíta empreenderia uma política que seria denominada pelo historiador jesuíta Josef

---

<sup>320</sup> CE. fl. 477

<sup>321</sup> HJ. vol. III. 245-247

<sup>322</sup> CE. fl. 478

<sup>323</sup> *Idem.* fl. 394v

Franz Schütte como “*political willfulness*”<sup>324</sup>. Tal política seria caracterizada pela busca incansável do jesuíta pelo apoio dos líderes japoneses, utilizando-se de métodos que muitas vezes se afastariam dos princípios defendidos pelas *Constituições*, ou mesmo das diretrizes tridentinas, especialmente no que tange às relações com as autoridades seculares. Coelho tentaria articular os senhores cristãos em uma espécie de coligação e, para isso, se envolveria em questões políticas e militares visando consolidar as bases do cristianismo no Japão. Para isso, utilizaria diversos artifícios, que passariam do apoio militar (com a concessão de artilharia, salitre, entre outros elementos fundamentais para a guerra em troca de apoios e conversões) à pressão e penitências espirituais aos daimyos (cristãos) que não o apoiassem. Coelho se empenharia em tentar evitar os conflitos entre os senhores cristãos e em usar o poder destes chefes militares contra senhores hostis ao cristianismo, buscando articulações políticas que, embora bem engendradas, muitas vezes fracassavam<sup>325</sup>. Dessa forma, Coelho criaria uma imagem de cada senhor de acordo com as articulações políticas elaboradas por ele. Atuando nos bastidores do poder das Cortes de Miyako, o jesuíta teria uma visão consideravelmente pragmática destes senhores, ou seja, ressaltando o caráter positivo dos daimios que se enquadrassem em sua “*political willfulness*”.

Outro jesuíta que mantinha relações estreitas com os senhores japoneses é o padre Luis de Fróis. A imagem construída pelo jesuíta da relação marital do daimyo Otomo Yoshishige também é ilustrativa para pensarmos como o discurso dos inacianos e a construção das imagens dos daimyos poderia variar de acordo com o contexto. A esposa deste daimyo seria uma fervorosa seguidora das crenças xinto-budista e opositora do cristianismo<sup>326</sup>. Fróis retrata esta mulher apenas pela alcunha sugestiva de “Jezebel”<sup>327</sup> e, nas linhas seguintes, relata como Otomo Yoshishige seria “vítima” do temperamento violento de sua esposa gentia e buscaria conforto nos braços de uma nobre que serviria à “rainha”. Tal nobre, devido às suas boas qualidades cristãs, encantara o rei de Bungo, com quem mantinha um caso extramarital. Abandonando sua antiga

---

<sup>324</sup> LUCENA, Alfonso de, SJ. *Erinnerungen aus der Christenheit von Omura: De algumas cousas que ainda se alembra o p' Alfonso de Lucena que penencem a Christandade de Omura (1578-1615)*. Editado e traduzido por: Josef Franz Schutte SJ. *Bibliotheca Instituti Historici S.I.* Vol. 34. Roma: Institutum Historicum S.I., 1972. *Apud*. ELISON, George. *Op. Cit.* p. 353

<sup>325</sup> Sobre o assunto ver: ELISON, George *Op. Cit.* p. 347-352. Embora as estratégias políticas de Coelho muitas vezes se mostrassem infrutíferas, devemos considerar como os jesuítas podiam se enquadrar não apenas no papel de observadores, mas de atores importantes que contribuiriam para os rumos da política no Japão.

<sup>326</sup> George Elison alude para o fato de esta mulher ser ainda filha de um renomado sacerdote do templo de Nara Hachiman e que, por esta razão, seria uma ferrenha opositora da doutrina forasteira. ELISON, George *Op. Cit.* p. 336

<sup>327</sup> HJ Vol, 2 capítulos 2 e 3.

mulher, e também sua antiga fé, Otomo Yoshishige, daimyo de Bungo, se batizaria como D. Francisco e desposa sua amante que também se converte com o nome de D. Julia em 1578<sup>328</sup>.

Embora se tratando de um caso de traição e envolvimento extraconjugais, a construção da imagem deste evento foi cuidadosamente elaborada pelo jesuíta, que tratou de retratar, por um lado, a antiga “rainha” como uma influência “venenosa” devido à sua natureza gentílica. Por outro lado, descreve D. Francisco como um herói, defensor da cristandade e líder ideal. Sobre isso, George Elisson afirma que:

Para eles [os jesuítas] sua conversão foi um triunfo, que foi celebrado ao logo de seus estabelecimentos na Ásia portuguesa com grandes missas, sermões edificantes e procissões solenes. Em Cochim, por exemplo, foi motivo de representações dramáticas que despertava sentimentos de “gratidão, exultação e devoção.” Foi lá que o Matteo Ricci, um jovem missionário em seu caminho para os memoráveis palácios da China, escreveu que ele e seu amigo se enchiam de esperança de que com o batismo de Sorin [Yoshishige], “não apenas todos seus reinos, entre cinco ou seis serão convertidos, mas todo o Japão”<sup>329</sup>.

Podemos então concluir que as imagens construídas pelos jesuítas dos poderosos japoneses variavam de acordo com o perfil de cada religioso, e também de acordo com o contexto em que este senhor se inseria e sua posição em relação aos missionários. Notamos também que principalmente os interesses destes senhores em relação aos religiosos guiavam suas posturas em relação ao cristianismo. Quando interessados, se demonstravam receptivos aos jesuítas e até à sua religião. Quando, porém, a presença dos inacianos parecia não lhes interessar, eram muitas vezes ríspidos e autoritários.

### 3.2 Interesses seculares e a missão japonesa

Como já foi dito anteriormente, as razões que levariam os senhores japoneses a se aproximarem da religião católica não podem ser descritas de forma única, como se todos os daimyos fossem guiadas pelos mesmos interesses. Porém, considerar a heterogeneidade das motivações que levaram estes homens a se aproximarem do cristianismo também é importante para problematizarmos as fontes jesuíticas, que tendem muitas vezes a nos apresentar justificativas demasiadamente simples acerca dos interesses dos dirigentes japoneses. Dessa maneira, não buscaremos aqui tentar provar que os senhores japoneses que apoiaram a nova

<sup>328</sup> Neste caso, aplicava-se uma prática muito recorrente entre os missionários no Japão, o *casus Apostoli* ou Privilégio paulino, que consistia na anulação do casamento entre não cristãos (nunca entre cristãos ou entre cristãos e não cristãos, os chamados casamentos mistos) Neste caso, a Igreja permitia o primeiro a abandonar o antigo cônjuge e contrair novas núpcias. Sobre a aplicação do *casus Apostoli* no Japão veja: RIBEIRO, Madalena Teotônio. *Op.Cit.* p. 22

<sup>329</sup> ELISON, George *Op. Cit.* p. 337

religião o fizeram *apenas* motivados por interesses seculares (como os benefícios econômicos e militares possíveis de serem conseguidos com o apoio dos jesuítas). Por outro lado, tampouco devemos cair na armadilha de analisar as fontes jesuíticas de maneira rígida a ponto de não considerarmos os possíveis interesses envolvidos na adesão destes senhores à religião estrangeira. Dessa maneira, embora devamos considerar a complexidade de motivações, os interesses não religiosos não devem ser negligenciados. Sua análise merece especial atenção, uma vez que nas documentações eles aparecem de modo menos nítido.

Desde o começo das atividades jesuíticas, o sucesso da missão parecia estar diretamente relacionado a variadas condições, entre elas, as vantagens trazidas pelos *nanbans*. Entre estas vantagens podemos apontar várias, como o progresso tecnológico (nos mais variados campos), inovações culturais e sociais, benefícios econômicos advindos do comércio, assim como avanços militares. Não apenas no caso japonês, mas nas diversas partes onde os jesuítas atuaram os interesses seculares muitas vezes motivaram as conversões de alguns nativos, especialmente as classes dirigentes. Como destaca Jonathan Wright:

Os jesuítas exploravam com habilidade o assombro e o medo que dominava os invasores europeus, assim como descaradamente douravam a pílula da conversão com promessas de acesso a alianças europeias militares ou mercantis. Algumas vezes deixava-se mais do que claro que oferecer suporte à missão jesuíta, permitindo que pregasse em seus domínios ou, ainda melhor, permitindo a conversão, representava uma chance de fazer uma média junto aos soldados e mercadores europeus.<sup>330</sup>

Em certo sentido, Wright apresenta uma percepção muito genérica, uma vez que a Companhia não era um grupo homogêneo e as práticas de barganha entre espaço para missionação e benefícios seculares aos nativos nem sempre foi completamente aceita por todos os seus membros. Tais práticas tampouco estavam previstas nas *Constituições* ou em qualquer paradigma metodológico oficial da Ordem. As afirmativas do autor, porém, nos levam a uma série de reflexões. A metodologia missionária dos inicianos, especialmente nas primeiras décadas após a sua fundação, ainda estaria sendo construída, e o modelo missionário seria elaborado concomitantemente às experiências dos religiosos com as diferentes realidades locais. Ou seja, de acordo com as realidades encontradas, e com as possibilidades de atuação, os religiosos traçariam suas estratégias de atuação, observando sempre os elementos da cultura local que poderiam beneficiar a expansão da fé católica. É a partir deste tipo de mentalidade que os jesuítas observam

---

<sup>330</sup> WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões mitos e histórias*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2004. p. 111-112

o contexto japonês, onde os interesses seculares dos nativos em relação aos religiosos poderiam servir de apoio para a atuação dos missionários na região.

Como já apontamos, os portugueses consideravam o povo japonês curioso e extremamente interessado nas novidades trazidas do outro lado do mundo. Os conhecimentos no campo da astronomia, navegação e artes, por exemplo, encantavam os japoneses, que construiriam de certa forma uma imagem de admiração dos recém-chegados. Percebendo tal interesse, os jesuítas logo se ajustaram a esta realidade: ainda em 1551, o padre Cosme Torres exortava que se enviassem apenas padres “letrados” e que os missionários selecionados deveriam ser homens de muita “ciência”<sup>331</sup>.

Dessa forma, durante os primeiros contatos entre jesuítas e japoneses, Cosme Torres já deixava claro que era desejável o envio de padres letrados a fim de responder às “perguntas mui difficultosas”<sup>332</sup> elaboradas pelos japoneses, que versavam sobre todos os tipos de assunto. Certamente incluíam temas religiosos, mas também, como afirma João Fernandes em carta do mesmo ano, passava por assuntos como filosofia, astrologia, origem da matéria, entre outros<sup>333</sup>. Perguntas estas elaboradas não apenas nas disputas teológicas contra os bonzos, mas por “nobres e letrados” do Japão, que vinham às casas dos jesuítas para inquiri-los acerca dos mais variados assuntos.

O missionário Francisco Xavier também atentou para o fato de que a qualidade na formação dos religiosos enviados ao Japão seria fundamental para o sucesso ou fracasso da missão. Dessa forma, em carta enviada a Inácio de Loyola em 1552, o apóstolo do Oriente afirma que:

A necessidade que ha de mandar padres da Companhia as Universidades de Japão, é porque os seculares se desculpam de seus erros, dizendo que também elles tem seus estudos, e letrados; e os que lá forem não de ser mui perseguidos, porque não de ir contra todas as suas seitas e não de se manifestar ao mundo, e declarar como são enganosos os modos, e maneiras que tem os bonzos para tirar dinheiro dos seculares: e nisso não não de ter paciência, principalmente quando dizem que não podem tirar as almas do inferno, porque disto vivem. [...] Eu escrevo ao padre M. Simão e em sua ausência ao Reitor do Collegio de Coimbra, que não mande de lá pessoas a estas Universidades, senão aprovadas e vistas por vossa santa caridade. [...] ser mui importunados com visitas, e perguntas, em todas as horas do dia, e parte da noite, e chamados a casas de pessoas principais, de que não se podem escusar: não não de ter tempo para orar, meditar, e contemplar, nem para nenhum recolhimento spiritual: não podem dizer missa polo menos aos princípios: continuamente não de ser

---

<sup>331</sup> *Idem.* fl.16-18

<sup>332</sup> *Idem.* fl. 18v

<sup>333</sup> *Idem.* fl. 19v

ocupados em responder perguntas: para rezar o officio divino lhes ha de faltar tempo, e para comer e dormir<sup>334</sup>.

Xavier, assim como Torres e Fernandes, evidenciam que o interesse dos japoneses em relação às novidades trazidas da Europa era elemento fundamental para o sucesso da missão. É importante também notar que os três ressaltam que o maior ou menor domínio destes missionários “letrados” sobre os novos conhecimentos seria peça fundamental para o futuro da missão, dessa forma a “qualidade” dos religiosos enviados da Europa influenciaria no sucesso da cristianização do arquipélago.

Como já mencionado, outro elemento que em diversos momentos atraiu a atenção dos nativos, e funcionou como ferramenta para aproximação dos japoneses da religião católica através dos jesuítas, foram as novidades militares trazidas pelos portugueses. Entre estas, devemos ressaltar duas tecnologias ainda desconhecidas no arquipélago. A primeira era a espingarda: esta nova arma parece ter revolucionado os campos de batalha japoneses e acelerado o processo de centralização política<sup>335</sup>. Como destaca Fernão Mendes Pinto sobre o assunto:

Dos catorze portugueses, naufragados na enseada de Nanquim, Simão Borrvalho, Diogo Zeimoto e eu tomámos o navio dum corsário, que no levou à ilha de Tanegashima, pertencente ao arquipélago japonês. O Nautaquim, príncipe desta ilha, veio ao nosso junco, acompanhado de muitos mercadores e gente nobre. Vendo-nos, aos três portugueses, perguntou que gente éramos, porque, na diferença do rosto e barbas, entendia que não éramos chineses. Espantou-se do que lhe contámos de Portugal, mandou-nos agasalhar em sua casa e banqueteu-nos largamente. Como não tínhamos em que nos ocupar, gastávamos o tempo em caçar, pescar e ver os seus templos, que eram muito ricos. Diogo Zeimoto atirava, por vezes, com uma espingarda. Aconteceu, um dia, ir a um pau, onde havia muitas árvores, e matar vinte e seis patos. Os japoneses, vendo aquilo, levaram a novidade ao Nautaquim, o qual ficou muito espantado, porque nunca vira uma espingarda. Zeimoto, vendo-o tão pasmado, deu, perante ele, três tiros, com os quais matou um milhano e duas rolas. Acabou por lhe oferecer a arma, e ensinou-o a fazer pólvora. E como, dali por diante, todo o gosto do Nautaquim era atirar com a espingarda, vendo os seus aquilo, mandaram fazer, por aquela, outras semelhantes, de tal maneira que, quando de ali partimos, seis meses e meio depois, já havia na terra mais de seiscentas<sup>336</sup>.

Embora, como destacou Pinto, as espingardas logo se disseminaram por todo o Japão<sup>337</sup>, nas primeiras décadas da presença jesuítica certamente os missionários foram importantes para o

<sup>334</sup> *Idem*. fl. 21v-22

<sup>335</sup> Como foi dito no capítulo I, pp. 25, 53.

<sup>336</sup> PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. Lisboa : Ferreira 1908-1910. 4v. capítulo 134. Embora Pinto tenha uma visão questionável dos eventos ocorridos no Japão e que diversos autores sejam receosos em considerar a precisão de seus relatos, historiadores renomados como Luis Filipe Thomas, João Paulo Oliveira e Costa e Charles Boxer deixam claro que, embora sua narrativa seja um tanto incerta, sua obra *Peregrinação* contribui para o conhecimento da sociedade e cultura japonesa no período *Sengoku*. COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o Cristianismo...* *Op.Cit.* p. 111; THOMAZ, Luiz Filipe. *Nanbanjin*. *Op. Cit.*

<sup>337</sup> Devemos aqui lembrar do diploma imperial de 1558, que homenageava o governador de Tanegashima pela “introdução da pólvora e da espingarda” SCHURHAMMER, Georg. *Op. Cit.* p. 532. *Apud* COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o Cristianismo*. *Op.Cit.* p.72

acesso dos nativos ao fabrico e manuseio das armas e, principalmente, da pólvora. Isto por que, embora não tivessem a função de trazer armamento e munição para o arquipélago, os missionários atuavam como intermediários entre os nativos e os comerciantes portugueses. Como sabemos, os jesuítas seriam, na época, os únicos europeus a se estabelecerem *de fato* no litoral – uma vez que os mercadores permaneciam por períodos curtos, ditados pelas monções, e não estavam autorizados a estabelecerem feitorias. Os religiosos também estavam entre os poucos europeus que conheciam a língua nativa, o que os tornavam peças fundamentais para o intercâmbio.

Havia, porém, um equipamento bélico ainda mais importante dentro do jogo de interesses de jesuítas e daimyos: as armas de cerco. Embora o uso de espingarda tenha se tornado ordinário logo nas primeiras décadas após a chegada dos portugueses,<sup>338</sup> Luis Filipe Thomaz ressalta que os japoneses não sabiam fundir canhões. Os *nanban*, por sua vez, não se mostravam dispostos a distribuí-los, emprestá-los ou ensinar seu fabrico, salvo raras exceções a alguns “amigos próximos”<sup>339</sup>. Nestas exceções poderemos observar que os jesuítas sabiam de sua importância como facilitadores do acesso a estes recursos e como a possibilidade de se beneficiar desta vantagem militar atraiu alguns senhores para o seio da religião cristã, numa convergência de interesses.

Como certos autores já destacaram, Omura Sumitada (1533-1587) era um *kokujin*<sup>340</sup>, que não gozava de vastos poderes e estava numa frágil situação político-militar, embora contasse com a vantagem do bom posicionamento geográfico de seu território. Mesmo após se converter, em 1563, Alexandre Valignano define o senhor de Omura, em carta de 1579, como “mui frio e mal cristão”<sup>341</sup>. É importante lembrar que Omura Sumitada, batizado como D. Bartholomeu, foi o responsável pela doação do porto de Nagasaki e da região de Mogi. A princípio, tal atitude pode parecer uma medida de generosidade e fidelidade à missão, mas os interesses presentes na concessão do porto para a Companhia foram mais complexos do que pode parecer. Nos anos anteriores à concessão do porto, as terras de Omura estavam sendo ameaçadas pela sede expansionista do daimyo Riuzoji Takanobu. Nagasaki e Mogi se encontravam nas terras de

<sup>338</sup> Luis de Fróis inclusive não menciona a introdução das armas de fogo pelos portugueses, mas antes pensa que esta já estava presente antes dos contatos com os europeus. Em seu Tratado, Luis de Fróis ressalta que as armas de fogo já estão difundidas no Japão e parece desconhecer a relação desta com os portugueses, certamente dada à rápida difusão da tecnologia, resultado do estado de guerra civil e suas demandas militares. FRÓIS, Luis de. *Tratado. Op. Cit.*

<sup>339</sup> THOMAZ, Luiz Filipe. *Nanbanjin. Op. Cit.* p. 119.

<sup>340</sup> *Kokujin*, que significa literalmente “as pessoas da terra”; referia-se a pequenos guerreiros que exerciam a sua autoridade sobre um território igualmente diminuto. Cf. “Kokujin” in DHJ, vol. I, pp. 1587-1588. *Apud.* RIBEIRO. Madalena Teotônio. *Op.Cit.* p. 16.

<sup>341</sup> Carta de Alexandre Valignano ao Geral da Cia de Jesus. Koshinotsu. 10/12/1579. In: ARSI. Fl. 244v.

Sumitada e sua doação, segundo George Elison, foi uma saída estratégica do senhor de Omura para evitar que suas terras caíssem nas mãos de Takanobu. Houve, então, um cálculo militar: os jesuítas poderiam contar com as peças de artilharia das naus portuguesas, que possuíam uma considerável vantagem bélica na época<sup>342</sup>. Embora com a concessão Bartholomeu perdesse parte das rendas de suas terras, também impedia que elas caíssem nas mãos de seu inimigo, o que já o beneficiava política, econômica e militarmente.

Elison destaca a importância dos jesuítas, em especial Alexandre Valignano, na negociação do porto de Nagasaki, mostrando como os inacianos se mostravam mais que observadores: eram *atores* dentro daquele contexto da *Sengoku*. E também que estes mesmos jesuítas atuavam na defesa e ampliação das fortificações de Nagasaki, especialmente com o uso de artilharia leve, exercendo grande papel no quadro militar da região<sup>343</sup>.

Carmelo Lisón Tolosana também destaca a importância de Valignano como articulador e negociador dentro do contexto de guerra do Japão. De acordo com o autor, pouco após chegar ao arquipélago, o visitador encontrou um cenário extremamente conturbado, onde a cristandade, embora já estendida e em processo de expansão, vivia sob cerco dos senhores hostis e constantemente ameaçada:

Otomo Yoshimune, hijo y heredero del piadoso D. Francisco, vuelve, a principios del 79, a las “idolatrías e supersticiones pasadas” y se alía con los enemigos de la cristiandad. En Yamagushi los cristianos han sido perseguidos y en Hirado un señor principal bien dispuesto a la conversión muere y los cristianos vuelven a sus creencias primeras; se rebelan unos señores contra Otomo Sumitada [...] en Arima, su Cristiana fortaleza es arrasada y en las tierras de Amakusa y en las islas de Goto, etc. la cristiandad está en sumo peligro.<sup>344</sup>

Dessa forma, o visitador se via obrigado a auxiliar as campanhas militares dos senhores que favorecessem a atuação dos missionários em suas regiões. Foi pautado neste pensamento que Valignano auxiliou, por exemplo, o daimyo D. Protásio de Arima. O jesuíta: “[...] mandou socorrer também as fortalezas [...] provendo-as com [...] alguma prata [...], provendo-as também com chumbo e salitre, de que tinha feito com a nao bom provimento para este efeito e gastando nestas couzas perto de seiscentos cruzados.<sup>345</sup>”

Sendo assim, parece que os daimyos consideravam os jesuítas não apenas emissários de uma nova crença estrangeira, mas também um elemento importante dentro do campo de

<sup>342</sup> ELISON, George *Op. Cit.* p. 328-330

<sup>343</sup> *Idem.* p. 331

<sup>344</sup> TOLOSANA, Carmelo Lisón. *Op. Cit.* p. 85

<sup>345</sup> HJ. vol. III. P. 145. *Apud.* TOLOSANA, Carmelo Lisón. *Op. Cit.* p. 85

articulações políticas e militares. Uma vez que estes religiosos possuíam acesso a tecnologias que poderiam trazer vantagem no campo de batalhas, os senhores logo perceberam os benefícios de se aliar aos missionários. Assim como os jesuítas estavam conscientes de seu papel dentro do cenário de guerra, e buscaram utilizar esta vantagem “para maior honra e glória de Deus”, ou seja, beneficiar os daimyos que apoiassem a missão em seus territórios com recursos militares europeus.

Sendo assim, podemos concluir que os recursos militares oferecidos pelos jesuítas formavam parte da estratégia de sua atuação no arquipélago. Mais tarde, com a consolidação do poder central através do clã Tokugawa e com a concorrência holandesa e inglesa a partir do início do XVII, esta situação viria a mudar. O monopólio destes recursos já não estaria mais nas mãos dos portugueses e a concorrência se tornaria uma das queixas recorrentes dos jesuítas a Roma.

Embora os interesses militares, culturais e sociais dos daimyos estivessem muitas vezes entre as razões de sua aproximação dos jesuítas, os benefícios comerciais oferecidos pela nau do trato certamente são os mais evidentes. Diferente de seus sucessores, o primeiro unificador do Japão, Oda Nobunaga, pareceu se interessar muito mais pelos aspectos culturais e sociais dos inacianos. Diversas razões podem explicar isto: em primeiro lugar, a personalidade de Nobunaga, que sempre se apresentou como um homem curioso e desprendido da rigidez de valores tradicionais. Como também outros historiadores defendem, foi a curiosidade particular de Nobunaga pelas novidades artísticas que o aproximaram dos jesuítas<sup>346</sup>. Outro elemento que devemos ressaltar é que Nobunaga morre antes de dominar os territórios de *Kiushu*, campanha que só foi empreendida por Hideyoshi em meados de 1587<sup>347</sup>. Dessa maneira, a sua zona de influência não alcançava as regiões onde os mercadores se concentravam<sup>348</sup>. Porém, como

---

<sup>346</sup> João Paulo de Oliveira e Costa o define como um “homem com sentido de História”, ou seja, constantemente interessado pelo mundo e os acontecimentos ao redor dele, por novas culturas, tecnologias e concepções políticas. COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o cristianismo...Op. Cit.* p.115. Carmelo Lisón Tolosana destaca o grande interesse do chefe militar em relação aos presentes trazidos por Alexandre Valignano, bem como pelas novidades artísticas, como os quadros com pinturas a óleo (introduzidos pelos portugueses), relicários, enfeites, vestimentas, entre outros elementos que seriam novidade para a cultura japonesa. TOLOSANA, Carmelo Lisón. *Op. Cit.* p. 113

<sup>347</sup> Mesmo momento, não por coincidência, em que o *Kampaku* proíbe o cristianismo. Analisaremos este ponto a seguir.

<sup>348</sup> Como Luis Filipe Thomaz apontou, os mercadores portugueses se estabeleceram apenas no litoral sul japonês, evitando as regiões mais ao norte, uma vez que os perigos do contexto de guerra e a inexistência de ofertas de produtos diferentes em Honshu tornava desinteressante a expansão dos mercadores portugueses para além de Kiushu. A proteção dos senhores cristãos e a maior influência dos jesuítas também eram elementos que manteriam os mercadores no sul do Japão, uma vez que em pontos mais distantes eles não poderiam gozar destes benefícios. THOMAZ, Luiz Filipe. *Nanbanjin. Op. Cit.*

afirmamos anteriormente, a morte prematura do Senhor da Tenka, em 1581, não nos permite considerar a totalidade de seus planos em relação aos jesuítas.

Hideyoshi, por outro lado, tomou medidas que nos permitem refletir melhor sobre suas possíveis intenções em relação aos europeus e, especialmente, aos jesuítas. O Édito de Hakata deixa claro que se trata de uma lei *anticristã* e não *antieuropeia*. Luis de Fróis em sua "História de Japan" aponta 19 determinações do *Kampaku*<sup>349</sup>. Entre elas, podemos observar a destruição de igrejas, a proibição do uso de símbolos cristãos em embarcações, a expulsão dos padres do Japão, o confisco dos bens adquiridos pelos jesuítas, a tomada da cidade de Nagasaki pelo *Bakufu*. Devemos considerar que todas estas determinações implicavam no fim da presença do cristianismo, mas não das relações comerciais com os portugueses como mais tarde determinaria Tokugawa Iemitsu.

Para nossa análise, uma patente de Hideyoshi merece destacada atenção. Como Luis de Fróis afirma Hideyoshi;

Mandou uma patente sua [...] para que os pobres e miseráveis de Nangazaqui (que apenas se podem sustentar, por não terem renda mais, que viverem dos alugueres de suas casas quando alli chega a não da China, e muita parte do ano andão os pobres cavando e desenterrando raízes de ervas para pelos matos para se sustentarem), que lhe mandassem por estes dois homens<sup>350</sup> quinhentos ychimaís<sup>351</sup> de prata para ele, e cinquenta ichimas para ambos os dois<sup>352</sup>.

Devemos repensar a afirmativa do jesuíta de que os cristãos de Nagasaki viviam uma situação de extrema pobreza em 1587, uma vez que, segundo diversos historiadores, esta era uma cidade próspera, que contava com um crescimento contínuo graças às atividades mercantis com a China<sup>353</sup>. A medida de Hideyoshi de taxar os cristãos de Nagasaki em seiscentos *Ichimaís* de prata<sup>354</sup> destaca como o *Kanpaku* considerava a prosperidade dos cristãos da região, uma vez que

<sup>349</sup> HJ. Vol. IV. pp. 417-419

<sup>350</sup> Funcionários de Hideyoshi especialmente enviados para coordenar a passagem da cidade de Nagasaki para as mãos do *Bakufu*, deveriam derrubar as fortificações que cercavam a cidade e confiscar as terras de Mogi e Urakami.

<sup>351</sup> Moeda japonesa. Do japonês *ichi-mai* literalmente "uma moeda". DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário... Op. Cit.* p. 462.

<sup>352</sup> HJ. Vol. IV. p. 418.

<sup>353</sup> BOXER, Charles R. *Great Ship from Amacon. Op. Cit.* p.35. ELISONAS, Jurgis.S.A. "Nagasaki: The Early Years of an Early Modern Japanese Citie." In: BROCKEY, Liam Matthew[ed.]. *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, Farnham, Ashgate, p. 69

<sup>354</sup> O que, segundo o jesuíta, equivaleria por volta de 2580 cruzados. Ou seja, uma grande soma de recursos; para termos de comparação a totalidade da esmola oferecida anualmente à missão pela Coroa seria de pouco mais de 1600 cruzados. In: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O cristianismo e o Japão... Op. Cit.* p. 131. A soma cobrada pelo *Kanpaku*, sem contar a propina paga pelos religiosos, equivaleria a mais de seis vezes o valor do ordenado anual de um inquisidor em Goa. In: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. Rio de Janeiro: Roma Editora, 2004. p. 171.

o Édito de expulsão contou com uma multa exclusiva aos cristãos e à *Igreja* de Nagasaki, o que não ocorreu em outras partes do Japão, onde houve apenas o desterro dos padres e queima das igrejas. Foi inclusive o jesuíta Gaspar Coelho que se encarregou de tentar subornar os emissários de Hideyoshi, para que não destruíssem os templos da cidade:

E como estes gentios sobretudo pretendiam peitas, e os pobres christãos não tinham possibilidade assim para os peitar a eles, como para contribuir com a imposição do tirano, foi necessário do que havia para sustentação da Companhia peitá-los primeiro grossamente; e assim não fazião descortezia à Igreja, somente derribarão as paredes por derredor da povoação por comprimento, mas não derribaram as cruzes nem as Igrejas de Nangazaki<sup>355</sup>.

O vice-provincial também negociou com os funcionários do *Kanpaku* e buscou, junto com Fróis e as lideranças cristãs japonesas, articular uma negociação com Hideyoshi. É importante aqui salientar como Hideyoshi aplicou seu édito diretamente voltado para a atividade missionária e, mais do que isso, ele parecia ver na cidade e em seus moradores cristãos, entre outras coisas, uma possível fonte de recursos a ser explorada.

Outro exemplo ilustrativo dos interesses seculares dos daimyos em relação aos jesuítas está no caso do senhor de Hirado, Matsuura Takanobu (1529-1599). Geograficamente, Hirado era um porto vantajoso. Situado no noroeste de *Kiushu*, era uma porta de entrada para as naus que vinham da China. Desde os primeiros contatos com Francisco Xavier, Takanobu manteve os jesuítas na expectativa de sua conversão, o que nunca ocorreu. Como inclusive afirma Cosme Torres em carta de 1551, os jesuítas foram “mui bem recebidos porque estava então hum navio de portugueses avia dous meses, fazendo carga”<sup>356</sup>. Dessa maneira, os jesuítas em Hirado estariam conscientes da importância do comércio para a boa recepção oferecida pelos daimyos. Porém, devido a uma revolta em Yamaguchi (1556-1557)<sup>357</sup>, o Takanobu decide expulsar os jesuítas da região. A falta de apoio do senhor de Hirado impossibilitou a ação dos missionários e, em 1560, o padre Cosme Torres pede a Melchior Nunes Barreto que interceda junto ao Vice-Rei sobre uma questão comercial. Torres solicita então que as naus que atracarem no Japão não se dirijam ao porto de Hirado, uma vez que este já não oferecia boa acolhida aos jesuítas, e se encaminhem aos portos de senhores simpatizantes ao cristianismo:

Muito folgaríamos os que aqui estamos que se houvesse uma provisão do senhor Vice-Rei para que os portugueses que vêm a estas partes do Japão não fossem comerciar ao porto de Hirado, por se

<sup>355</sup> HJ. vol. IV. p. 423.

<sup>356</sup> CE. Carta de 29/01/1551 p. 228

<sup>357</sup> RIBEIRO. Madalena Teotônio. *Op. Cit.* p. 38

haverem feitas nele – e fazem – muitas ignomínias aos cristãos que lá moram, fazendo-os renegar a lei de Deus, e se não o querem, desterram-nos da terra<sup>358</sup>.

Devido a um incidente ocorrido com o navio de Fernão de Souza em Hirado, que levou ao linchamento de seu capitão e acarretou a morte de 13 de seus companheiros<sup>359</sup>, os mercadores portugueses suspendem suas atividades na região em 1561, poucos anos depois da expulsão dos jesuítas. Dada estas circunstâncias, os mercadores recorrem ao senhor de Omura, Omura Sumitada, para atracarem as naus portuguesas em suas terras. Madalena Ribeiro é categórica em afirmar que:

Foi a debilidade político-militar de Sumitada em humor que o levou a aproximar-se dos missionários. Estes eram um potencial elo entre o guerreiro e os comerciantes *nanban* que o abasteceriam de material para a guerra e, simultaneamente, proporcionariam alguma prosperidade comercial aos seus territórios pela transação de uma série de outras fazendas<sup>360</sup>.

Como já foi apontado anteriormente, o Senhor de Omura se converteria rapidamente e, de acordo com o posicionamento de alguns historiadores, parece que esta conversão teria sido motivada por interesses militares e comerciais. O porto de Yokoseura, no território de Omura, logo substitui Hirado como ponto de recepção dos navios portugueses vindos da China. Hirado já não era uma cidade segura para os portugueses, especialmente para os cristãos. Fazia-se necessário recorrer a um território seguro para exercer a missionação. Assim, o superior da missão, Cosme Torres, e o Irmão Luis de Almeida articulam com o Senhor de Omura a negociação da concessão para a atracação da nau do trato em seu território. Como afirma Juan Ruiz-de-Medina: “Não foi uma chamada espontânea, mas sim fruto de um projeto secreto de Cosme de Torres e Luís de Almeida em busca de uma alternativa ao porto de Hirado para desviar dali a chegada das naus portuguesas”<sup>361</sup>.

Podemos então considerar o fato de, em diversos momentos, interesses comerciais moveram o apoio dos *daimyos* ao cristianismo. Da mesma forma, os jesuítas eram conscientes destes interesses e se valiam deste recurso para expandir a fé cristã. Seguindo esta lógica, Matsuura Takanobu, ao perceber a saída dos mercadores de Hirado, recorre a uma nova estratégia: busca aproximar-se dos jesuítas. Em meados de 1562, a relação dos jesuítas com o daimyo começa a apresentar sinais de melhora e, em carta do irmão Luis de Almeida deste ano,

<sup>358</sup> DJ. p. 282.

<sup>359</sup> HJ. vol. I. p. 274

<sup>360</sup> RIBEIRO. Madalena Teotônio. *Op. Cit.* p. 52-53

<sup>361</sup> DJ. p. 533.

Cosme Torres visitaria Hirado “porque assim o desejava o senhor de Firando, por lhe parecer que com o padre ir lá tornava em amizade com os Portugueses”<sup>362</sup>.

Não é o caso aqui de analisar todos os casos de interesses seculares dos senhores japoneses em relação aos jesuítas. O importante é assinalar que os poderosos demonstravam ver, em alguns momentos, os inacianos não apenas como sacerdotes de uma religião estrangeira, mas como intermediários que poderiam trazer benefícios materiais diversos. Seja o interesse no campo cultural, como demonstrou Oda Nobunaga, ou militar e financeiro, como Omura Sumitada, Hideyoshi e diversos outros senhores, estas motivações estiveram presentes, em graus variados, desde a chegada dos jesuítas até a sua expulsão.

Por outro lado, devemos nos preocupar em evitar polarizações exageradas. Os benefícios materiais obtidos por um daimyo através da conversão não excluem a existência de motivações espirituais. Ou seja, não devemos separar completamente os benefícios econômicos, militares e culturais de uma possível nova perspectiva religiosa por parte destes senhores.

O que nos cabe salientar neste ponto do trabalho é que, independente dos interesses dos senhores japoneses, era fato que os jesuítas eram conscientes do poder de barganha que eles possuíam. Entender isto nos leva a pensar como se construiu o plano de evangelização por parte dos inacianos, que em muitos momentos estava pautado na troca de benefícios materiais por apoio dos *daimyos*. Medidas como as adotadas por Alexandre Valignano, Cosme Torres e, especialmente, Gaspar Coelho, comprovam que os religiosos possuíam estratégias de expansão da missão pautadas na concessão de benefícios a certos daimyos em troca do apoio dos mesmos ao cristianismo no Japão.

Considerar que os religiosos eram conscientes de seu papel no arquipélago e, mais ainda, que possuíam uma *estratégia* de missionação é fundamental para o presente trabalho. Isto porque, compreender que havia um plano de missionação, mesmo que constantemente construído, fornece elementos para entender o discurso dos jesuítas sobre o as dificuldades encontradas na cristianização do arquipélago, uma vez que, se estes planos não fossem seguidos (ou fossem atrapalhados por alguma razão), esta seria a justificativa fundamental apontada pelos religiosos para o fracasso da missão japonesa.

### 3.3 Construindo um plano missionário.

---

<sup>362</sup> CE. fl. 118

Se situarmos o amadurecimento da Companhia de Jesus como instituição missionária e sua atuação no Oriente, percebemos que estes eventos foram concomitantes. Durante os primeiros anos de missionação no Japão, a Companhia ainda era uma Ordem recente e seus procedimentos estavam em construção. O primeiro missionário a atuar no Japão, Francisco Xavier, era um dos fundadores da Companhia, que havia sido criada por Loyola e seus primeiros seguidores pouco antes do Concílio de Trento. Dessa forma, o modelo missionário aplicado no Japão, ou seja, a *estratégia* de missionação foi construída ao longo de décadas de convívio com aquela sociedade e somente a experiência poderia produzir tais conhecimentos.

De acordo com Carmelo Lisón Tolosana, foi apenas com o visitador Alexandre Valignano que se deu uma efetiva homogeneização das práticas missionárias no arquipélago, quando foi traçado um plano de ação evangelizador<sup>363</sup>. Embora o jesuíta Cosme Torres, assim como outros missionários já experientes como João Fernandes, tenha tentado empreender alguns esforços visando orientar os missionários sobre o modo de proceder no arquipélago, com Valignano, a partir de 1579, é que há uma efetiva tentativa de sistematização das práticas missionárias.

Foi durante as décadas que se seguiram a chegada de Francisco Xavier ao litoral sul do Japão, concomitantemente à prática missionária, que estes planos foram construídos. Ou seja, foi a experiência missionária, mais do que as diretrizes oriundas da Europa, que orientaram as atividades dos religiosos. Embora Francisco Xavier tenha estabelecido logo nos primeiros momentos os caminhos mais convenientes para a prática missionária no arquipélago, seu pouco tempo de atuação não lhe permitiu uma maior sistematização da conduta dos religiosos. Porém, podemos notar que o seu sucessor como superior da missão japonesa, padre Cosme Torres, deu continuidade ao projeto de missionação e conseguiu, através da experiência adquirida pelos longos anos de vivência no Japão<sup>364</sup>, desenvolver uma metodologia missionária mais consistente. Outros religiosos como Gaspar Vilela<sup>365</sup>, Alexandre Valignano e Luis de Fróis logo perceberam que através da experiência acumulada e de uma maior aproximação com a cultura nativa, os planos missionários poderiam ser traçados de maneira mais eficaz.

---

<sup>363</sup> TOLOSANA, Carmelo Lisón. *Op. Cit.* p. 89-92 e 132

<sup>364</sup> Cosme de Torres (1510-1570) foi o superior da missão jesuíta no Japão de 1551 até o ano de 1570.

<sup>365</sup> Mariana Amabile Boscariol possui um importante trabalho acerca da atuação dos missionários jesuítas no Japão, especialmente o padre Gaspar Vilela. BOSCARIOL, Mariana Amabile. "No que toca aos primeiros passos da missão japonesa: Gaspar Vilela e a língua enquanto elemento privilegiado dentro da metodologia de acomodação cultural (1556-1566)" In: *Revista 7 mares*. Nº 1 Outubro 2012. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2012. p. 75-87.

Mas quais seriam estas estratégias traçadas pelos jesuítas ao longo dos anos? A partir da documentação produzida pelos inacianos, observamos que a experiência levou os jesuítas a considerarem dois fatores como essenciais para executar suas atividades no arquipélago. O primeiro foi a importância do apoio das autoridades japonesas, o segundo, a necessidade de práticas de acomodação cultural. Ambos os fatores estão diretamente relacionados, uma vez que para conseguir o apoio das autoridades locais e o prestígio e respeito necessário para isso, era essencial que os jesuítas se enquadrassem nos usos e costumes autóctones, bem como dominassem as normas de etiqueta fundamentais para a convivência com a aristocracia japonesa.

Considerar que estes elementos se apresentavam como diretrizes primárias no plano de ação jesuítico nos permite compreender quais eram os paradigmas que moviam os missionários e, mais do que isso, analisar as expectativas geradas por estes planos, bem como as frustrações e justificativas dos jesuítas quando a evangelização perdia terreno.

Neste projeto, o apoio dos daimyos ocupava lugar central e os inacianos buscaram em diversos momentos favorecer os senhores favoráveis ao cristianismo com benefícios econômicos e militares em detrimento de outros, como observamos no tópico anterior. Estas estratégias de missão estariam entre as prioridades de jesuítas como Gaspar Coelho, Alexandre Valignano e Luis de Fróis. Atuando em conjunto com as autoridades japonesas e aproveitando-se muitas vezes da situação de guerra, os inacianos buscariam no apoio dos senhores locais a base para exercer suas atividades pastorais no Japão. Uma vez que no tópico anterior já discutimos os interesses seculares dos senhores japoneses, não há necessidade de retomar o assunto com maior profundidade, mas sim de ressaltar que estes interesses poderiam beneficiar os inacianos, uma vez que em várias ocasiões conseguiram apoio para a missão em troca de benesses materiais, ou seja, se enquadravam no plano traçado para a missão japonesa.

Outro elemento fundamental para o sucesso dos trabalhos missionários no Japão, e que logo fora percebido pelos religiosos, era a necessidade de acomodação cultural e adaptação aos costumes dos japoneses. Desde o incidente com o senhor de Yamagushi, onde Xavier precisou se adaptar à cultura nipônica, os jesuítas passaram a modificar sua postura em diversos aspectos.

Esta adaptação, porém, não seria tão fácil e devemos ressaltar o peso que a barreira linguística tinha neste processo. Adone Agnolin já ressaltou a importância da interação linguística nas missões ao afirmar que:

A correlação e o paralelismo entre tradução linguística e conversão religiosa parecem, de fato, tornar-se evidente lá onde o missionário aponta para a “bestialidade da língua” indígena e da, *a*

*priori*, decorrente necessidade de uma catequização desta última, antes do que seus próprios falantes<sup>366</sup>.

Mariana Boscarior desenvolve um importante trabalho acerca do papel dos *línguas* para a missão japonesa, dando destaque às iniciativas de intercâmbio cultural e linguístico do padre Gaspar Vilela<sup>367</sup>. No Japão, houve um duplo esforço por parte dos missionários, tanto na tentativa de aprender a língua nativa quanto de tentar ensinar o latim para os neófitos. Luís de Fróis destaca a importância do ensino da língua latina aos filhos de nobres cristãos, como no caso do seminário de Takatsuki:

Sobre este fundamento e juntamente com a doutrina catholica, que de raiz se lhe vai ensinando, vão começando a aprender latim; e tem tanta facilidade em serem bons escrivães em nossas letras, que pela maior parte o que hum menino aprende nas escolas entre nós em três annos elles em 3 ou 4 meses<sup>368</sup>.

O aprendizado da língua japonesa pelos jesuítas, porém, era a principal prioridade. Uma vez que as inúmeras audiências e negociações com os senhores japoneses, assim como as disputas com os bonzos e a pregação e expansão do evangelho, se faziam na língua nativa, o conhecimento do idioma era um elemento fundamental para a manutenção e ampliação da fé católica no arquipélago. A situação inicial dos jesuítas em relação ao aprendizado da língua foi descrita muito claramente por Francisco Xavier em carta de novembro de 1549:

Agora somos entre eles como huas estátuas, porque falam e praticam de nós muitas coisas, e nosotros por não entender a língua nos calamos. E agora nos cumpre ser como meninos em aprender a língua e provesse a Deus que em verdadeira simplicidade e pureza de ânimo os imitássemos forçandonos a tomar meos e dispormonos a ser como eles<sup>369</sup>.

Esta situação não se estendeu por muito tempo e, paulatinamente, os jesuítas passaram a dominar a língua local, aprendendo-a com profundidade. Dessa forma, nas últimas décadas do século XVI, diferente das Ordens que entraram tardiamente no arquipélago como os franciscanos, agostinhos e dominicanos, os jesuítas já dominariam a língua nativa.

Os hábitos alimentares dos japoneses foram outro elemento ao qual os jesuítas tiveram que se adaptar, e aparentemente isto não foi fácil. Alexandre Valignano afirma que, para missionarem no arquipélago, os jesuítas deveriam “violentar-se no comer e nos costumes”<sup>370</sup>, em uma referência clara às diferenças entre a alimentação japonesa e a europeia. Logo no início das atividades missionárias, Francisco Xavier ressalta elementos diferentes da em relação à comida

<sup>366</sup> AGNONOLIN, Adone. "Catequese e tradução: Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII". In: MONTEIRO, Paula (org.). *Op. Cit.* p. 165

<sup>367</sup> BOSCARIOR, Mariana Amabile. *Op. Cit.*

<sup>368</sup> HJ. Vol. IV. p. 29.

<sup>369</sup> CE. fl. 12v

<sup>370</sup> VALIGNANO, Alexandre S.J., *Sumario de las cosas de Japón (1583)* (ed. José Alvarez-Taladriz), Tòkyo, 1954. fl. 250v

japonesa. “Não matam nem comem coisa que criam, algumas vezes comem pescado. Hay arroz e trigo, ainda que pouco. Há muitas ervas que se mantêm, e algumas frutas ainda que poucas”<sup>371</sup>. Outro elemento importante apontado por Xavier são os hábitos alimentares dos bonzos: “E a causa porque são tidos em muito me parece que é pela grande abstinência que fazem, que nunca comem carne, nem pescado, senão ervas, frutas, e arroz, e isto uma vez a cada dia e muito por regra”<sup>372</sup>.

O jesuíta destaca ainda na carta que os bonzos são “mui obedecidos em aterra donde estão” e isto se deve “pela grande abstinência que fazem”. Dessa forma, Xavier salienta que a obediência da população aos bonzos está relacionada à sua abstinência inclusive na alimentação.

Este ponto da análise torna-se importante quando retomamos o estudo de Tolosana que destaca a estratégia jesuítica em relação à adaptação à cultura local e, principalmente, às práticas dos religiosos xinto-budistas. O autor ressalta como os anos de experiência no Japão levaram Alexandre Valignano a considerar que os jesuítas deveriam se adaptar não apenas aos hábitos e costumes culturais da sociedade japonesa, mas também imitar em muitos aspectos a conduta dos bonzos. Para Valignano, os padres da Companhia eram “os bonzos da religião cristã”<sup>373</sup>. Notemos o peso destas palavras e como as concepções de acomodação cultural do jesuíta tomam uma proporção tão abrangente e liberalizante. Não iremos descrever aqui todas as medidas de adaptação cultural defendidas por Valignano, uma vez que Tolosana já o fez de forma admirável. O importante a salientar é que, se este projeto de adaptação se encontrava dentro das estratégias dos jesuítas, sua não execução seria mencionada como um dos argumentos sobre o fracasso da cristianização.

Devemos considerar também que a acomodação cultural fazia parte da *práxis* inaciana e, portanto, não era uma particularidade da missão japonesa. A adaptação de hábitos litúrgicos e a utilização da língua nativa, entre outros elementos culturais dos japoneses eram marca clara do modo dos jesuítas encaminharem as conversões. Como já afirmou Agnolin sobre a conversão dos ameríndios:

De fato, na nova direção da atividade apostólica jesuítica que se desprendia da nova espiritualidade dos *Exercícios* inacianos confluíram várias estratégias de evangelização: nelas encontramos o esforço de se adaptarem a “um outro mundo” – realmente novo – que impunha a necessidade de

<sup>371</sup> CE, fl. 13.

<sup>372</sup> *Idem*, fl. 13v

<sup>373</sup> SCHÜTTE, Josef Franz, S.J., *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*. « Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão » di Alexandro Valignano S.J.. Roma, 1946. p. 124. TOLOSANA, Carmelo Lisón. *Op. Cit.* p. 156.

renunciar (parcialmente) à própria língua, para aprender e usar uma nova e, com esta última, para adquirir novos modos de pensar e pregar o evangelho<sup>374</sup>.

O que tornava o Japão peculiar, em comparação a estas diferentes partes do globo, é a situação frágil em que os jesuítas se encontravam. Se na América o início da atividade missionária também foi bastante precário, com o tempo os inacianos puderam contar com o território das reduções<sup>375</sup> para desenvolver seus trabalhos e, ainda que muitas vezes sujeito a negociações, com o apoio do governo colonial. No Japão, porém, os jesuítas dependiam das autoridades nativas para lhe concederem espaços para a ereção de igrejas, permitirem a evangelização dos vassallos ou mesmo garantir a presença dos religiosos em seu território.

A opção missionária pelo estabelecimento de aldeamentos, como ocorreu no Brasil, seria impensável no Japão. No arquipélago, os inacianos estavam privados de territórios próprios, com exceção de Nagasaki e Mogi, que por um curto período de tempo puderam ser chamados de “colônia jesuíta”<sup>376</sup>. As reduções, embora também não fossem espaços rigidamente controlados pelos jesuítas e os missionários precisassem atuar de maneira negociada com os nativos,<sup>377</sup> estas se apresentavam mais estáveis do que diversas regiões onde os jesuítas atuaram no Japão. De uma maneira geral, apesar dos diversos percalços, foi possível aos missionários atuarem na América de maneira continuada com a implantação das reduções. No Japão, porém, as vicissitudes da guerra civil e as inúmeras mudanças nas lideranças, ameaçavam constantemente os missionários, que diversas vezes viam o trabalho de anos ser completamente destruído e a missão dissipada, tendo que reiniciar as atividades em outras regiões. Mesmo Nagasaki, que mostrou possuir um

<sup>374</sup> AGNONOLIN, Adone. *Op. Cit.* p. 154

<sup>375</sup> Embora tenhamos a consciência de que os aldeamentos nem sempre se mostravam seguros para os religiosos e a prática missionária – especialmente nas primeiras décadas de atuação – se daria de forma consideravelmente negociada com os nativos. Acerca da historiografia clássica, Maxime Haubert desenvolve um importante trabalho para a reflexão acerca da atuação dos missionários jesuítas nas reduções indígenas. HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões – séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras. 1990. Historiadores e antropólogos mais recentes também desenvolvem análises sobre a atuação dos missionários nas reduções indígenas. Devemos aqui dar destaque à obra de Charlotte de Castelnau-L’Estoile: CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Op. Cit.*, onde a autora destaca o receio das autoridades em relação aos aldeamentos, nos quais não se salvariam a alma dos índios e se perderiam a dos padres.

<sup>376</sup> A doação de Nagasaki e da província de Mogi (1580), feita pelo daimyo Omura Sumitada, seria resultado de uma manobra política do senhor feudal e não resultado de pressões militares dos portugueses. O termo “colônia jesuíta” foi cunhado por Georg Ellison, uma vez que o autor defende que a cidade de Nagasaki e Mogi não estariam sob jurisdição política ou militar de autoridades leigas portuguesas, mas sob o controle dos religiosos. A doação das regiões citadas por Sumitada destinou-se exclusivamente aos jesuítas, e não à Coroa lusa. Dessa forma, estes territórios ganharam um caráter diferencial, uma vez que não havia a atuação de autoridades portuguesas não-religiosas, mas apenas a influência dos missionários jesuítas. Sobre o assunto, ver: ELLISON, George. “Jesuits and daimyos”... *Op. Cit.* p. 333

<sup>377</sup> Sobre a rearticulação cultural e social dos povos indígenas e as atividades missionárias nos aldeamentos ver: CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Op. Cit.*; MONTEIRO, Paula (org) *Op. Cit.*; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op. Cit.* .

cristianismo que se enraizaria por mais tempo, sofreu diversos golpes, como a dominação e controle por parte de Hideyoshi em 1587.

Nesta cidade – embora uma comunidade durante muito tempo essencialmente católica – se manteria diversas características tradicionalmente japonesas<sup>378</sup>. Muitos religiosos buscaram atuar como verdadeiros “bonzos católicos” adaptando-se na alimentação, fala, argumentação, andar, sempre à maneira dos bonzos, ou seja, se integrando culturalmente aos hábitos dos religiosos locais<sup>379</sup>. Como sabemos, porém, tais práticas não eram exclusividade da missão japonesa. Maxime Haubert desenvolve uma análise pertinente sobre a atuação dos missionários jesuítas nos aldeamentos do Paraguai e como esta buscou se inserir dentro da realidade indígena<sup>380</sup>. Historiadores mais recentes como Cristina Pompa vão mais além, observando como os religiosos atuavam muitas vezes como verdadeiros xamãs nas colônias americanas, adaptando elementos da religiosidade indígena à liturgia católica visando facilitar a adesão dos nativos ao cristianismo<sup>381</sup>. Charlotte de Castelnaud L’Estoile também desenvolve esta questão, ao analisar o trabalho dos missionários jesuítas no Brasil e sua adaptação à cultura local, sendo esta, segundo a autora, alvo de crítica por parte de lideranças eclesiásticas na Europa, que viam na integração dos jesuítas na sociedade e cultura nativa, uma ameaça à integridade e ao “espírito” da Companhia<sup>382</sup>.

Nem todos os religiosos, porém, seguiam estas estratégias de adaptação cultural e acabavam colocando em risco a missão japonesa. Em alguns momentos, o estranhamento causado entre as práticas dos estrangeiros e a cultura autóctone causavam prejuízos à missão. A cultura japonesa se diferenciava da europeia em muitos aspectos, entre eles podemos citar as discrepâncias nos hábitos alimentares, já mencionadas acima. O relato de Luis de Fróis em seu "Tratado" é ilustrativo para explicar esta diferença entre portugueses e japoneses: “Nós fugimos de cães e comemos vaca; eles fogem da vaca e comem lindamente os cães por mezinha”<sup>383</sup>. Sabemos também que os religiosos japoneses se abstinham de comer carne bovina, o consumo deste alimento era considerado estranho para a população japonesa.

Isto se torna claro na fala de Luis de Fróis quando aponta as razões para a expulsão dos jesuítas do arquipélago. Nele, o religioso dá voz a Toyotomi Hideyoshi que, justificando o édito de expulsão elenca três razões principais para a medida hostil contra os missionários. A primeira

<sup>378</sup> BROCKLEY, Liam Matthew. *Op. Cit.* p. 95

<sup>379</sup> TOLOSANA, Carmelo Lisón. *Op. Cit.* Capítulo VI. p. 149 e *passim*

<sup>380</sup> HAUBERT, Maxime, *Op. Cit.*

<sup>381</sup> POMPA, Cristina. *Religião... Op. Cit.*

<sup>382</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de...*Op. Cit.*

<sup>383</sup> *Tratado.* p. 41

delas estaria relacionada aos hábitos alimentares dos europeus, que seriam estranhos aos japoneses. Sobre isso o Kanpaku questiona:

qual é a razão porque vós outros comeis cavalos e vacas, sendo couza tão fora de razão: porque os cavalos são feitos para os homens aliviarem seu trabalho nos caminhos, e para acarretarem o fato e servirem na guerra; e os bois para lavrarem as terras com eles, e são instrumentos para os lavradores cultivarem a terra; mas, se vós outros os comerdes, ficarão os reynos de Japão defraudados destas duas ajudas que para os homens são tão principais<sup>384</sup>.

O jesuíta se defende, afirmando que:

nos reinos donde vínhamos não era costume comer cavalos, nem outras couzas que os japões comiam, scilicet, bugios, gatos, ratos, raposas, adibes e outras semelhantes; mas que era verdade que se comia vaca por ser antiquíssimo costume no mundo, e que se usava disto em nossas terras sem nenhum detrimento das repúblicas, nem da agricultura, porque se criavam para este effeito grande multidões de gados<sup>385</sup>.

esta citação de Fróis, podemos observar o choque cultural entre japoneses e jesuítas, assim como os seus desdobramentos negativos para os cristãos. O segundo elemento apontado por Hideyoshi que justificaria a sua atitude de expulsar os jesuítas em 1587 seria a venda de escravos japoneses:

Eu [Hideyoshi] tenho sabido que os portugueses e os sioens e cambojas que vem a estas partes fazer suas fazendas, compram grande número de gente e a levam cativa para seus reinos, desnaturando os japões de sua pátria, de seus parentes, filhos e amigos, e isto é coisa insufrível. Pelo que o padre faça que todos os japões que até agora se venderam para a Índia e para outras partes remotas, sejam outra vez restituídos a Japão; e quando isto não for possível por estarem longe em reinos remotos, ao menos os que agora os portugueses tem comprados os ponham em sua liberdade, e eu darei a prata que lhe custaram<sup>386</sup>.

Para historiadores como Iwao Selichi, a venda de escravos no comércio Macau-Nagasaki era algo comum no século XVI<sup>387</sup>. Porém, para historiadores que trabalham com documentações jesuíticas, este assunto é consideravelmente difícil, dado a omissão dos religiosos sobre o tema<sup>388</sup>.

Fróis é claro em negar o apoio da Companhia a tal prática e defende que:

este era um dos pontos principais que o Padre [Gaspar Coelho] trazia em uns apontamentos para pedir mercê a Sua alteza, que mandasse com muy rigorosas penas prohibir isto, por que realmente era grande descrédito e abatimento de gente de tanto primor e honra, como são os japões, venderem-se uns aos outros, nem entre sy nem para fora de seus reinos;[...] e que bem de trabalho tinham padecido nossos Padres nesta matéria, trabalhando por impedirem esta venda e cativeiro: mas que o que principalmente era necessário, havia de ser a exata proibição dos Tonos, senhores dos portos, onde vem os navios dos estrangeiros fazer suas fazendas<sup>389</sup>.

<sup>384</sup> HJ. Vol IV p. 401

<sup>385</sup> *Idem.* p. 402

<sup>386</sup> *Idem.* p. 402

<sup>387</sup> SELICHI, Iwao. *Sakoku (Nihon ho Rekishi)*. Vol. IV Tóquio: Chuokoronsha; 1971. p. 81-83. *Apud.* YUSA, Michiko. *Op.Cit.* p. 75.

<sup>388</sup> Sabemos, porém, que em 1571 o Rei de Portugal, D. Sebastião, proibia a compra e venda de escravos japoneses e que, no ano seguinte, esta determinação real chegaria ao conhecimento dos padres da Companhia. WICKI, Joseph. *O livro o pai dos cristãos* / Joseph Wicki. - Lisboa : Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969 . p. 90-93.

<sup>389</sup> HJ. Vol IV p.403

O terceiro argumento que Hideyoshi aponta como justificativa para a expulsão dos jesuítas do Japão é mais abrangente e toca diretamente na ideologia dos inacianos, longe de ser um “problema” facilmente contornado por medidas adaptadoras. O *Kanpaku* questiona o proselitismo dos jesuítas, tão estranho, como já apontamos, à cultura Japonesa.

qual é a razão [questiona Hideyoshi] porque vós outros fazei [christãos] nesta terra de Japão de maneira até aqui o fizeste? Melhor fora que vós acomodaeis aos bonzos das outras seitas, os quais pregão em suas casas e templos, mas não andam com tanta sede incitando a gente de huma parte a outra que se façam de sua seita como vós outros. Pelo qual daqui por diante vos recolhei todos cá no Ximo [*Kiushu*] e não cureis de propagar vossa seita, mas que pela via ordinária com que os religiosos bonzos de Japão procedem: e se não quizerdes fazer isto, podei-vos todos tornar para China<sup>390</sup>.

O jesuíta se defende afirmando que:

era verdade que nós vinhamos de Europa com muitos trabalhos, perigos e despezas somente a pregar aos japões a lei do Criador dos ceos e da terra, e do verdadeiro caminho que os homens poderão se salvar, sem nunca fazer força a pessoa alguma, por não haver nação no mundo, ao que se parece, que nesta parte seja mais livre que os japões, e a quem se possa menos fazer força, e que somente a razão e a verdade eram os que faziam; e que por serem os japões naturalmente muito racionais, convencidos do que ouviam desta lei, deixavam com facilidade de adorar seus ídolos por entenderem não haver neles salvação<sup>391</sup>.

Podemos observar um duplo sentido na resposta de Fróis. Primeiramente, o padre não desmente o caráter expansionista da religião cristã e como esta se mostrava diferente das práticas dos bonzos. Ao contrário, enaltecia este elemento. Em segundo lugar, o jesuíta aponta que os japoneses são levados a aderirem à nova religião, não pela força, mas pelo convencimento e pela argumentação dos religiosos. Estas afirmativas nos ajudam a compreender a estratégia dos jesuítas, consideravelmente diferente de certas regiões. Embora a argumentação e o convencimento estivessem presentes em outros pontos onde os jesuítas atuaram – como nas Américas – e que de acordo com as diretrizes de Roma, não era permitida a conversão pela força, no Japão esta alternativa era fundamental, dada a frágil situação dos inacianos no arquipélago<sup>392</sup>.

Como apontam outros estudos<sup>393</sup>, um aspecto que incomodava Hideyoshi nas atividades jesuíticas, além do proselitismo, era o intenso esforço que os religiosos faziam em tentar cooptar para o seio da Igreja os poderosos do Japão. Diferentes das seitas Nichiren e Verdadeira Terra Pura, muito difundidas no Japão, os inacianos tinham um interesse particular nos poderosos, o que teria incomodado o *Kanpaku*. Além disso, o proselitismo nazareno era uma característica sem

<sup>390</sup> *Idem.* p. 401

<sup>391</sup> HJ. Vol IV p. 402

<sup>392</sup> Veja-se: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *Os portugueses.... Op. Cit.*

<sup>393</sup> JANEIRA, Armando Martins. *Op. Cit.*, THOMAZ, Luiz Filipe. *Nanbanjin. Op. Cit.*, HALL, John Whitney (ed.). *The Cambridge... Op. Cit.* entre outros.

equivalente no Japão quinhentista, causando, em alguns momentos, espanto e admiração, em outros, estranhamento e hostilidade.

Mais tarde, Luis de Fróis afirmaria que Hideyoshi teria lançado o édito “não por amor aos pagodes, mas por furor de ódio, gerado por maldizeres dos cristãos”<sup>394</sup>. Embora em vários momentos Fróis descreva a decisão de Hideyoshi como fruto de sua própria vaidade, e ódio pessoal aos cristãos, a historiografia possui um olhar diferente sobre o assunto<sup>395</sup>.

O fato é que, após o lançamento do Édito de Hakata, os jesuítas continuaram suas atividades no arquipélago. Porém, este foi o primeiro golpe real vindo de uma autoridade central do Japão e esta experiência fez com que os religiosos passem a exercer suas atividades com mais cautela. Experiências como esta contribuiriam para estender a presença dos missionários na Terra do Sol Nascente, uma vez que paulatinamente os inacianos aprenderiam a lidar melhor com as autoridades nativas.

O bispo do Japão, Luis de Cerqueira, era também consciente acerca das peculiaridades daquela cristandade e buscava exercer seu episcopado baseado na acomodação cultural. As atividades pastorais de D. Luis de Cerqueira dentro das comunidades cristãs japonesas foram caracterizadas por uma considerável prudência, uma vez que o bispo buscou adequar as exigências espirituais ao contexto encontrado em cada comunidade. Como exemplo, podemos considerar a formulação elaborada por Cerqueira do primeiro calendário litúrgico do Japão. O bispo buscou elaborar o calendário respeitando o nível de enraizamento do cristianismo em cada comunidade. Podemos observar isso em uma carta de 20 de fevereiro de 1599, onde, falando sobre a organização do calendário, ele afirma que:

se assentaram algumas cousas boas e se deu ordem as festas e jejuns, e modo de administrar os sacramentos, que se haviam de guardar por ora nesta christandade, tendo respeito a ser nova e a diversa disposição que ha em diversas partes dela accomodandonos a cada parte<sup>396</sup>

Dessa forma, em regiões onde o cristianismo já estaria estabelecido há mais tempo, como em Nagasaki, o bispo buscou estabelecer uma vivência cristã de maneira mais ostensiva, onde as práticas litúrgicas se dariam de forma similar a qualquer cidade europeia. Foram fixadas então 28

---

<sup>394</sup> HJ. Vol IV p.410

<sup>395</sup> O edito de proibição se deu logo após o vice-provincial Gaspar Coelho tentar negociar com Hideyoshi o provimento de navios aparelhados com canhões e munição, em troca do apoio do *kanpaku* ao cristianismo. De acordo com historiadores como Luis Felipe Thomas, George Elison e João Paulo de Oliveira e Costa, esta exibição do poderio militar português, poderia ter levado Hideyoshi a acreditar que os padres estariam se tornando no Japão uma força política e militar maior do que o conveniente para seu *bakufu*. Sobre esse assunto ver: THOMAZ, Luiz Filipe. *Nanbanjin. Op. Cit.*; COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o Cristianismo. Op.Cit.* E ainda: ELISON, George *Jesuits and daimyos Op. Cit.*

<sup>396</sup> Archivum Romanum Societatis Iesu, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 54. *Apud*: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o cristianismo...Op.Cit.* p. 234 grifo nosso

festas que deviam ser observadas pelos cristãos de Nagasaki, além dos domingos<sup>397</sup>. O bispo considerou, porém, que cidades como Omura, Goto, Amakusa, Hirado e Arima teriam uma cristandade mais recente, embora razoavelmente instalada se comparadas a outras regiões mais dispersas. Nestas regiões, o calendário litúrgico foi estabelecido de forma menos rigorosa, contando apenas com 15 festas além dos domingos<sup>398</sup>. As demais comunidades deveriam celebrar apenas cinco festas: Natal, Páscoa, Pentecostes, Epifania e Ascensão. Dessa forma, o bispo adequava o calendário litúrgico à suposta “maturidade” das comunidades cristãs instaladas no Japão, tomando Nagasaki como referência de comunidade cristianizada.

A adaptação por parte dos jesuítas também se dava em diferentes escalas. Fróis, relatando as atividades missionárias em Bungo, descreve a atenção que os nativos convertidos dão para certos elementos, muito mais ligados à tradição budista do que a cristã. O jesuíta afirma que assim que alguns japoneses foram convertidos:

Alevantaram logo uma cruz, a qual posto que é das melhores que há em Bungo, todavia porque a queriam pôr em um lugar que parecesse de longe, em um monte redondo que allí está, pediram licença a El-rey Francisco para, *de um certo pinhal proibido* pudessem cortar dois pinheiros de duas ou três braças em roda para fazerem a cruz que haviam de pôr em riba.<sup>399</sup>

Em outra situação, também na região de Bungo, Fróis descreve a postura de um bonzo convertido ao cristianismo em relação ao corte de árvores sagradas:

E mandou o bonzo derribar certas árvores muito grossas, que estavam a par de hum templo dedicadas ao mesmo pagode, lhe foram certos gentios à mão, dizendo-lhes por que rezão derribava as árvores que eram dos camis? A isto respondeu o bonzo por ironia: “Os camis não estão agora aqui; quando vierem eles falarão e se queixarão; deixe-as cortar”<sup>400</sup>.

Podemos aqui perceber as interações culturais entre o cristianismo e a o sistema simbólico-religioso local. Na doutrina budista a árvore possui uma importância simbólica destacada, inclusive, nas construções dos primeiros pagodes, era muito comum a representação de Buda como uma árvore em alusão à *figueira-dos-pagodes* (ficus religiosa). Tratava-se da árvore de Bodi, onde ele teria alcançado a iluminação na região de Bodigaia, na Índia. Sobre o assunto David Crow afirma:

<sup>397</sup> São elas: Natal, Circuncisão, Epifania, Anunciação, Páscoa, Santa Cruz, Ascensão, Pentecostes, Corpo de Deus, Santíssima Trindade, Purificação de Nossa Senhora, Visitação, Assunção, Nascimento de Maria, Todos os Santos, S.Miguel Arcanjo, os Santos Apóstolos, S.João Baptista, São Lourenço e Santo Estevão, e ainda os primeiros dois dias da Oitava da Páscoa e do Pentecostes. Os fiéis deviam observar jejum Quinta e Sexta-Feira Santa, assim como nos sábados da Quaresma, nas quatro Temporas, nas festas dos apóstolos, de São Lourenço, da Assunção e no Natal; à Sexta-Feira e Sábado deviam observar abstinência durante todo o ano *Idem*: p.54v

<sup>398</sup> Natal, Circuncisão, Epifania, Páscoa, Ascensão, Pentecostes, Corpo de Deus, Santíssima Trindade, Purificação de Nossa Senhora, Anunciação, Assunção, Nascimento de Nossa Senhora, Todos os Santos, S.João Baptista e S.Pedro e S.Paulo.

<sup>399</sup> HJ. Vol IV p. 128.

<sup>400</sup> *Idem*. p. 140

No *Bhagavad-Gita*, o Senhor Khrishna diz: “Estou presente nas plantas na forma de aswat, se quiserem me render homenagem, rendam ao aswat.” Aswat é o *Ficus religiosa*, a árvore Bodhi sob a qual o Buda alcançou o nirvana. Muitos hindus adoram essa árvore, oferecem-lhe água e evitam o uso de sua madeira<sup>401</sup>.

Da mesma forma, os sacerdotes budistas no Japão pareciam compartilhar este sentimento em relação a certas árvores sagradas, inclusive atribuindo a elas em alguns momentos propriedades especiais. O fato destes japoneses recém-cristianizados optarem pelo uso da madeira sagrada do “pinhal proibido” destinado ao templo budista para a construção da cruz – sagrada no cristianismo – nos leva a crer que havia uma correlação entre suas antigas crenças e os novos preceitos cristãos. Mais importante do que observar a presença destes elementos de continuidade de suas antigas crenças, é perceber que, na fala do jesuíta, isto não constituía elemento negativo. Era, ao contrário, motivo de regozijo por parte dos religiosos, que espalhavam o cristianismo por aquelas terras – mesmo que influenciado por certos hábitos e crenças nativas.

Podemos considerar, então, que as estratégias de adaptação e acomodação cultural por parte dos jesuítas adquiriram diversas formas. Desde os primeiros contatos, os inacianos aprenderam a observar os hábitos dos japoneses e entenderam a necessidade de se inserir na lógica simbólico-cultural dos nativos para ali propagarem sua religião. É importante salientar que estas estratégias foram construídas de modo paulatino, de acordo com a experiência e a melhor compreensão da cultura japonesa. Como já foi dito, este “plano” de adaptação e aculturação só seria sistematizado por Alexandre Valignano e, mesmo assim, encontraria em diversos momentos oposições, principalmente por parte das autoridades romanas<sup>402</sup>. A implantação deste plano foi feita em diversas esferas, seja em uma perspectiva macro, como nas medidas de articulação político-militar de Gaspar Coelho, nas atividades pastorais voltadas para as particularidades locais de Luis de Cerqueira. Ou micro, como no uso de certa madeira específica para a confecção de cruzeiros, na substituição do vinho por saquê e na utilização da seda para a confecção dos hábitos.

Cabe ainda lembrar o papel dos dógicos<sup>403</sup> nas estratégias jesuíticas para a conversão dos japoneses. Jorge Cardoso Leão desenvolve um importante trabalho acerca das interações culturais entre os jesuítas e estes japoneses, demonstrando o papel destes auxiliares para a manutenção e

<sup>401</sup> CROW, David. *Em busca do Buda da medicina: uma jornada ao Himalaia*. São Paulo: Pensamento, 2004. p. 114.

<sup>402</sup> Como demonstrou Tolosana, na consulta de Valignano ao geral da Companhia Cláudio Aquaviva em 1585-86, Aquaviva se mostra preocupado com a pureza da Companhia, visando a homogeneidade e a universalidade de suas práticas, criticando as medidas demasiado heterodoxas e particularistas do visitador. TOLOSANA, Carmelo Lisón. *Op. Cit.* p. 177-179

<sup>403</sup> Para uma descrição veja-se a nota 114.

expansão da fé católica no arquipélago<sup>404</sup>. Mariana Boscarior também desenvolve uma pertinente análise da embaixada japonesa enviada à Europa, e seu papel na metodologia missionária, ressaltando que esta estaria dentro das estratégias de expansão do catolicismo no arquipélago<sup>405</sup>.

Embora ainda possamos apontar inúmeras outras medidas de acomodação cultural por parte dos jesuítas, o importante aqui é salientar que, durante os anos de presença no arquipélago, os inacianos desenvolveram, através de suas experiências, um conjunto de práticas missionárias convenientes para o contexto japonês. Sendo eles detentores destes conhecimentos, o sucesso da missão estaria, para estes religiosos, relacionado a estas práticas.

Este era o contexto da missão na virada do XVI para o XVII, quando o monopólio jesuíta – no campo religioso – e português – no campo comercial – foi quebrado. Sendo ameaçados por novos rivais que não conheciam o *modus operandi* para a conversão no arquipélago, estes concorrentes ameaçariam não apenas a hegemonia jesuítica, mas também os pilares da missão, que foram construídos através da aplicação do conhecimento adquirido em cinco décadas de experiência.

### 3.4 Percalços da cristianização e o discurso jesuíta

Podemos dizer que os soldados de cristo na terra do sol nascente atuavam em inúmeras “frentes” para tornar possível a evangelização do arquipélago. Não somente se aproximando do Xogum, ou da população mais pobre, mas também dos daimyos como já vimos. O caso da apostasia do senhor de Omura é importante para pensarmos a reação dos jesuítas frente a um golpe duro na cristandade.

Sabemos da importância dos senhores feudais para a missão e, especialmente, da casa de Omura, de D. Bartolomeu, senhor responsável pela concessão de Nagasaki aos jesuítas. Dessa forma, a apostasia de Omura Yoshiaki Sancho constitui mais um golpe nos planos de expansão e manutenção do cristianismo no Japão. Até 1606, data de sua apostasia, Omura Yoshiaki Sancho e seu clã se mostravam receptivos e, inclusive, protetores do cristianismo<sup>406</sup>. Eventos envolvendo o domínio de terras vizinhas à Nagasaki, porém, levaram ao desgaste das relações com os

<sup>404</sup> LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *A Arte de Evangelizar... Op. Cit.*

<sup>405</sup> BOSCARIOR, Mariana Amabile. “A embaixada Japonesa...” *Op. Cit.*

<sup>406</sup> RIBEIRO, Madalena Teotônio. *Op.cit.* p. 68

missionários. Sabemos que, desde 1587, Nagasaki se tornou propriedade do poder central do Japão e assim permaneceu após a subida de Tokugawa ao Xogunato. Na certidão de D. Luis de Cerqueira sobre a apostasia de D. Sancho, o bispo dá detalhes sobre o incidente que levou ao desentendimento do daimyo com a Igreja. Como o jesuíta afirma, a comunidade mercantil de Nagasaki havia crescido em direção aos domínios de D. Sancho, que estariam sob a jurisdição das leis aplicadas pelo clã Omura. O crescimento da cidade de Nagasaki e os desentendimentos acerca de jurisdições fizeram com que o assunto chegasse aos ouvidos de Tokugawa. A decisão do Xogum foi pragmática: anexaria parte dos domínios de Omura à autoridade do governador de Nagasaki e, em compensação, concederia terras de outras regiões à D. Sancho, evitando assim os motivos de discordâncias.

Porém, tal medida não agradou D. Sancho, que preferia a situação anterior, uma vez que:

padecia muito a dita povoação de Nangasaqui por nam ter dentro de sy nem ao redor como outrosy he notório nem varzeas pera arroz, nem campo algu pera pasto, nem terra pera ortalica, nem agua de fontes pera beber, nem rio pera lauar a roupa, nem mato pera lenha. Nem lugar algum pera tomarem pedra, e terra de que usão em seus ediffiçios senão <dentro> nas terras de Omurandono, cujos Ministros uendo por hua parte a necessidade grande que os moradores de Nangasaqui tinhão destas cousas, e por outra, moidos do interesse proprio lhes fazião nestes particulares alguns agrauos, e auexações, de que auia queixumes e occasiões de discordias, e desauenças, sem nunca se poderem acabar de conçertar pretendendo <o> muito os que gouernauão a pouoação de Nangasaqui<sup>407</sup>.

Fica claro que a cidade de Nagasaki, embora sendo próspera devido ao rico “cômerçio da Nao dos Portuguezes, e de outros navios que de muitas partes concorrem a este porto”<sup>408</sup>, era carente de recursos naturais. Recorria, então, às terras de Omura para se abastecer, gerando lucros ao seu senhor. O importante a salientar neste episódio é que as negociações para a troca de terras de D. Sancho, feitas na corte em Miaco, tiveram a participação de um jesuíta influente, o língua de Tokugawa, padre João Rodriguez. D. Sancho, que segundo Cerqueira teria ficado “nesta troca muito defraudado, assy per o que lhe deram não ser equivalente no rendimento ao que lhe tomarão”, teria visto na figura de Rodriguez o responsável por suas perdas, acreditando que este:

tinha entrado neste negocio e se unira com os gouernadores de Nangasaqui contra elle, e que pois o dito padre tinha como elle sospeitaua entrado nisto, nam deuia ser sem consentimento do superior da Companhia, e assy se indignou Omurandono muy grauemente não somente contra o dito Padre Joam Rodriguez mas tambem contra o Padre Viçe prouinçial da Companhia e pollo conseguinte contra toda a Companhia dando logo mostras de sua indignação<sup>409</sup>.

D. Sancho demonstraria a sua indignação expulsando todos os membros da Companhia de Jesus de suas terras e proibindo a propagação do cristianismo pelos padres europeus em Omura.

<sup>407</sup> Certidão de D. Luís Cerqueira acerca da apostasia de Omura Yoshiaki. Nagasaki, 6 de Março de 1606 in ARSI, *Jap-Sin* 21 I, fl. 95

<sup>408</sup> *Idem.* fl. 95

<sup>409</sup> *Idem.* fl. 95

Deste evento, podemos considerar que em momento algum o bispo critica a postura de Rodriguez ou do provincial em se imiscuir em assuntos temporais. Ao invés disso, afirma que a razão da decisão de D. Omura Yoshiaki Sancho de expulsar os padres da Companhia de suas terras seria devido às influências negativas externas e ao caráter intempestivo do daimyo:

E como ele naturalmente é tenaz em suas apreensões, deixando-se dificultosamente render aos conselhos e razões que lhe dão, e per outra parte tinha então consigo, e de presente tem ruins conselheiros pouco afeiçoados a Companhia e não faltarão maus homens línguas terceiras que no discurso deste negocio lhe foram meter nas orelhas per suas particulares pretensões algumas cousas alheias da verdade<sup>410</sup>.

Ou seja, podemos considerar que os jesuítas, tanto no caso da apostasia de Omura quanto no caso anterior, no Édito de Hakata, apontam suas justificativas para elementos *externos* ao cristianismo: maus conselheiros, gentios inimigos da fé ou mesmo características negativas dos líderes japoneses. É fato que a influência de Rodriguez foi importante para as decisões de Tokugawa<sup>411</sup> e que a interferência de jesuítas nos assuntos seculares japoneses nem sempre beneficiaram a missão<sup>412</sup>, mas, para os inacianos, suas atitudes eram justificáveis e eram eles os mais preparados para exercer esta função. Porém, as justificativas dos jesuítas começam a mudar quando um novo elemento entra em cena: a concorrência de outras Ordens.

Sabemos que a presença dos jesuítas no Japão foi caracterizada por descontinuidades e é difícil estabelecer uma trajetória linear que marca o fim do sucesso e o início do fracasso de maneira clara. O que podemos observar na história da Ordem no arquipélago é que as décadas de sua estadia foram marcadas por inúmeras vitórias e derrotas, que ocorriam ao sabor das vicissitudes da fragmentação política e do estado de guerra civil que a era pré-Edo oferecia. Dessa forma, ao longo do século XVI, o crescimento do cristianismo era muitas vezes concomitante às perseguições aos padres por parte dos senhores hostis, assim como a aproximação dos jesuítas de alguns daimyos se dava em paralelo com o desterro de certos senhores cristãos, o que dava à missão japonesa um caráter extremamente instável.

O Édito de Hakata marca a primeira ofensiva contra os inacianos, oriunda de uma autoridade central do Japão e não de um senhor local, e é um evento importante para ilustrar o início das perseguições contra a Ordem. É importante salientar que esta determinação de Hideyoshi nunca seria revogada pelos seus sucessores e seria acompanhada por uma série de outras derrotas do cristianismo.

---

<sup>410</sup> *Idem*, fl. 95v

<sup>411</sup> Sabemos da influência no Japão do padre principalmente através do trabalho de Michael Cooper: COOPER, Michael, ed. *João Rodrigues's Account of Sixteenth-Century Japan*. London: The Hakluyt Society, 2001.

<sup>412</sup> Como no caso do padre Gaspar Coelho, que observamos no primeiro tópico deste capítulo.

Como já observamos, os jesuítas justificariam o Édito de Hakata como fruto da (má) índole de Hideyoshi e de alguns de seus assessores. As destruições de templos cristãos devido à hostilidade de certos senhores também seriam justificadas como resultado do caráter pessoal desses senhores, como Ryûzôji Takanobu, daimyo hostil ao cristianismo. Se até certo momento, para os jesuítas, o que impedia o crescimento da cristandade japonesa eram figuras como Hideyoshi e Takanobu, daimyo “de tão vivo engenho e entendimento tão delgado para cometer maldades”<sup>413</sup>, e não a atividade dos europeus no arquipélago, isto viria a mudar com o início da concorrência com Ordens estrangeiras, em 1593.

A presença de Ordens mendicantes vindas das Filipinas, fomentada pela união das Coroas Ibéricas, resultou em uma série de embates, que se estenderiam por anos e auxiliariam a agravar a situação do cristianismo no Japão. Os inicianos não pareciam dispostos a abrir mão de suas prerrogativas no arquipélago, assim como os franciscanos, agostinhos e dominicanos se recusariam a suspender suas atividades missionárias. As tensões entre jesuítas, representantes do padroado português, e mendicantes, vindos da rota de Manila ligados à Espanha, se mantiveram acirradas por anos<sup>414</sup>. O discurso jesuítico sobre os percalços da cristianização do Japão sofre mudanças com este novo contexto.

As cartas do bispo do Japão, D. Luis de Cerqueira, que logo se preocupa com a presença de outras Ordens, oferecem importantes indícios para compreendermos a construção do discurso sobre o fracasso. De acordo com o bispo, os mendicantes que atuavam no Japão estariam indo contra a bula papal de Gregório XIII. O bispo ressalta ainda:

ter proibido o Bispo Dom Pedro [Castilho, seu antecessor] com escomunhão que não trouxesse nenhuns religiosos de Manilha, nem tambem lho consintirão os mesmos marinheiros Jappões pollo temor que tem do Tayco. Porem tendo comodidade de Embarcação bem se deixa entender que não desistirão se Sua Santidade de novo lho não prohibir muy rigorosamente, por dizerem a boca cheia que os não obriga o breve de Gregório .13 por ser subrepticio<sup>415</sup>

Esta situação seria motivo de grandes conflitos, uma vez que a bula de Gregório XIII, que concedia aos inicianos e ao padroado português o monopólio das atividades missionárias, teria

<sup>413</sup> HJ. Vol. IV. p. 50

<sup>414</sup> Sobre os conflitos entre missionários jesuítas e mendicantes ver: CARNEIRO, Roberto & MATOS, Arthur Teodoro de. (coord.) “A rivalidade luso-espanhola no oriente e a querela missionológica no Japão.” in: *O século cristão no Japão actas do colóquio comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal- Japão (1543-1993)*. Lisboa 1994. p. 477-524.

<sup>415</sup> Carta de D. Luís Cerqueira ao Padre Geral. Macau, 2 de Julho de 1598 in ARSI, Jap-Sin 13 I, fl. 141.

sido revogada por Sisto V, segundo os frades franciscanos. Na verdade, conforme Costa, a bula de Sisto V criara uma situação ambígua, uma vez que:

Na verdade, Sisto V não mencionara o breve do seu antecessor e ao referir-se à área de intervenção dos franciscanos de Manila citava a China, mas não o arquipélago nipônico; quer isto dizer, que a bula de 1586 nem revogava o breve de Gregório XIII nem considerava explicitamente que o Japão podia ser evangelizado a partir das Filipinas<sup>416</sup>.

O bispo insistia, porém, na invalidade do argumento dos franciscanos, uma vez que a bula de Gregório XIII não teria sido revogada e a entrada de religiosos deveria ser feita através da rota da Índia e Macau, ou seja, dominada pelos portugueses e não “polla via das Philippinas, nem de qualquer outro porto da coroa de Castella, senão polla de Portugal”<sup>417</sup>. Esta situação se estenderia durante anos, agravada pela morosidade das comunicações com a Santa Sé, pelos apelos de ambas as partes a Roma e pela renitência tanto de espanhóis quanto de portugueses<sup>418</sup> em abrir mão de seus direitos evangelizadores.

Como foi dito anteriormente, devemos salientar que os inicianos acreditavam deter o conhecimento daquela sociedade e consideravam que a experiência adquirida por eles ao longo dos anos os tornaria os responsáveis por excelência pela cristianização. Como defende Tolosana, em diversos momentos os jesuítas apontam a importância da “experiência” vivida no arquipélago, que auxiliou na construção de um saber metodológico das práticas missionárias naquela região<sup>419</sup>. Ou seja, além da bula papal de Gregório XIII, os jesuítas atribuíam o conhecimento que possuíam da cultura japonesa, adquiridos através da experiência, à legitimidade do monopólio de ação no arquipélago, defendendo inclusive que a entrada de outras ordens poderia prejudicar grandemente a situação dos cristãos no Japão.

Este ponto pode ser observado na correspondência de Cerqueira, onde critica abertamente os frades franciscanos. A carta, de 28 de fevereiro de 1600, enviada pelo bispo ao reitor de Manila sobre a atuação de um frei chamado Jerônimo, é bastante ilustrativa sobre sua postura em relação à atuação dos franciscanos.

Ya por otra uia tengo escripto a V. R. de como Fray Jeronymo hizo y publico una nueua traduccion de la doctrina Christiana diuersa de la que con autoridad del Santo officio y del ordinario andaua impressa, y como ni el aun sepa bien la lengua del Japon, ni lós que le siguen tengan sufficiente intelligencia de las cosas de nuestra santa fee que para esto se requiere, muchas cosas se hallan no conformes al texto; hizo tambien um Calendario muy diuerso de lo que hasta aora corria que era el

<sup>416</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O cristianismo no Japão... op. cit.* p. 210-211.

<sup>417</sup> Carta de D. Luís Cerqueira ao Assistente. Nagasaki, 20 de Janeiro de 1604 in ARSI, *Jap-Sin* 20 I, fl. 169v.

<sup>418</sup> No que tange a questões missionárias, quando nos referirmos a “portugueses” e “espanhóis” nesta discussão, leia-se jesuítas e outras Ordens (dominicanos franciscanos e agostinhos) oriundos da rota de Manila, ou seja, trabalhamos aqui com a ideia de pertença ao sistema de padroado português ou espanhol.

<sup>419</sup> TOLOSANA, Carmelo Lisón. *Op. Cit.* p. 72

Romano, y allende de otras cosas que dexo, uj en el que sola con su propria authoridad sin mas consejo ni aprobacion del Obispo, da a San Francisco por [dia] de guarda a toda esta Jglesia. Las quales nouedades no pueden dexar de no causar turbacion y desunion entre estos tiernos Christianos. [À margem esquerda deste último parágrafo, com outra letra:] “publicou huã introducã noua a hu calendario cheo de erores. Deu de guarda alguas festas sem aprobac[a]m.”<sup>420</sup>

Em outra carta, o bispo faz comentários ainda mais duros sobre a atuação de Jerônimo e sua Ordem no Japão: “Não sey dizer a V. R. a inquietação que estes Religiosos descalcos de S. Francisco Dos Luções qua nos dão especialmente frey Jeronimo de quem agora [sic] soube que era Christão Novo nascido em Lisboa E assim ia me não espanto das embrulhadas deste homem”

421

Por trás das críticas às “embrulhadas” de Jerônimo, podemos observar outro elemento nos franciscanos, em especial neste frei, que parecia perturbar o jesuíta. Posto que Tokugawa surgia como “senhor universal do Japão”<sup>422</sup>, a presença de franciscanos e, em especial, do frei Jerônimo se mostrava ameaçadora, uma vez que os mendicantes se instalaram em Miaco (região central do Japão, próxima ao centro de poder xogunal) e que o frei Jerônimo gozava de uma boa proximidade com Tokugawa.

Como já foi dito, os jesuítas logo perceberam a importância do apoio do *Bakufu* para o sucesso da missão e que o golpe sofrido pela cristandade com o édito de Hakata ratificaria a ideia de que se deve agir com prudência em relação ao poder central (recentemente construído). Dessa forma, os jesuítas se mostraram conscientes de que o apoio de Tokugawa era fundamental para a missão e defenderam que a imprudência (fruto da inexperiência) franciscana poderia colocar a missão em risco, uma vez que:

Daifusama [Tokugawa] Señor uinuersal de Japon ninguna afficion tiene a nuestra Santa Ley, antes auersion como tenemos uisto en muchas cosas particulares que se pudieran apuntar, y por breuedad las dexo, y por lo contrario es muy afficionado a Su Secta, y Bonzos, que son los mayores enemigos que nuestra Santa Ley tiene en Japon.<sup>423</sup>

Ou seja, o bispo já alerta ao Vice-provincial das Filipinas que a situação da Companhia era frágil no Japão, uma vez que Ieyasu não se mostrava simpatizante do cristianismo, e se ele tinha se mostrado acolhedor com os franciscanos até o momento não era por nada:

sino por razon de las esperanças del comercio de nueua España, y otras cosas que deseaua del gouernador de la Manila, con lo qual el dicho padre fray Jeronimo le fue entreteniendo, y con las promessas, que los dichos religiosos de S. Francisco le hizieron, que irian nauios de los Luções a

<sup>420</sup> Carta de D. Luís Cerqueira ao Reitor de Manila. Shiki, 28 de Fevereiro de 1600 in ARSI, *Jap-Sin* 20 II, fl. 66

<sup>421</sup> Carta de D. Luís Cerqueira ao Assistente. Nagasaki, 20 de Outubro de 1600 in ARSI, *Japonica-Sinica* 20 II, fl. 70

<sup>422</sup> Carta de D. Luís Cerqueira ao Padre Geral. Nagasaki, 1 de Março de 1601 in ARSI, *Jap-Sin* 20 II, fl. 81

<sup>423</sup> Carta de D. Luís Cerqueira a D. Diogo Garcia, Vice-provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas. Nagasaki, 22 de Outubro de 1602 in ARSI, *Jap-Sin* 20 I, fl. 114a

sus reinos de Quanto, imaginando el dicho Daifû que ternia de aqui grandes prouechos, y intereses<sup>424</sup>.

Cerqueira alerta para os perigos das estratégias dos mendicantes, que estariam oferecendo benefícios comerciais ao Xogum em troca de apoio à suas atividades. O bispo era consciente que o Xogum tolerava a presença dos religiosos devido a suas relações com os comerciantes europeus<sup>425</sup>. As negociações dos mendicantes se mostravam muito perigosas: o risco de não conseguir o prometido poderia levar à fúria do Xogum, prejudicando ainda mais a situação da missão. E é exatamente isso que parece ter ocorrido, uma vez que o bispo afirma que Tokugawa:

Tambien se indignò mucho contra los padres franciscos quando uio que tardava tanto el navio que le havian prometido que vendria a Quanto, llamandoles mintirosos, puesto que despues que oyo que havia llegado a Bungo por no poder tomar a Quanto, se aplaco algun tanto con la esperanza que continuarian los dichos nauios<sup>426</sup>

O bispo alerta as autoridades das Filipinas sobre os perigos de se negociar com as autoridades japonesas já que: “este negocio de prometer ou dar esperanças a estes Tonos que lhes virão navios a suas terras é perigoso modo de negociar, ainda pera o que se pretende pois muitas vezes não esta nas mão[s] de quem promete o cumprir.”<sup>427</sup>

Embora a atuação dos franciscanos ferisse o monopólio jesuítico no Japão, e as argumentações de Cerqueira certamente também visassem à manutenção da hegemonia inaciana no arquipélago, os pontos apresentados pelo bispo não são infundados. Outro elemento que parecia preocupar Cerqueira era a imagem que os japoneses tinham dos espanhóis. Como já afirmamos anteriormente, os jesuítas possuíam uma imagem extremamente negativa na região central do arquipélago, sendo associados muitas vezes a “demônios” ou “canibais”, imagem que foi difundida – de acordo com os inacianos – pelos bonzos “inimigos da Santa Ley”<sup>428</sup>. Porém, a imagem que os franciscanos possuíam entre as autoridades japonesas se mostrava muito ameaçadora para o cristianismo no Japão, uma vez que segundo o bispo:

Daifû, y cõmunmente los Señores Japones gentiles, (y aun tambien a algunos Christianos con dificultad se les persuade lo contrario) tienen el mismo concepto, y sospecha que tuvo Taico su antecessor .scilicet. que los Españoles de los Luçones y nueva España *es gente conquistadora que*

<sup>424</sup> *Idem.* fl. 114a

<sup>425</sup> Não apenas espanhóis, mas também portugueses: “Y de la misma manera con los Padres de la compañía ser tan antigos en Japon, y tener tantos Señores Japones amigos, si en este tiempo Daifû les hizo algunos faoueres dandoles liciençia para estar de assiento con casa y iglesia em Nangasaqui, Vozaca, y Miaco con los estados de Arima, y Vomura por ser Chrjstianos antigos, *no es, sino por razon de la naue de los Portugueses que uiene de la China de la qual todo Japon recibe tan notables prouechos*” grifo nosso *Idem.* fl. 114a

<sup>426</sup> Carta de D. Luís Cerqueira a D. Diogo Garcia, Vice-provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas. Nagasaki, 22 de Outubro de 1602 in ARSI, *Jap-Sin* 20 I, fl. 114a

<sup>427</sup> Carta de D. Luís Cerqueira ao Arcebispo de Manila. Nagasaki, 6 de Março de 1605 in RAH, *Cortes* 9/2665, fl.89v

<sup>428</sup> HJ. Vol. IV

*anda siempre con las armas en las manos*<sup>429</sup>, y que su principal pretención en estas partes, trazendo por exemplo la misma Manila, y nueva España, es apoderarse de reinos agenos, y que la predicación del Euangelio es invención, y ardil de conquista, persuadiendose (por lo que dixo inconsideradamente el Piloto del galeón San Philippe, que los años passados se perdió en el reino de Tosa, a uno de los gobernadores de Taico, del qual dicho los Señores Japones se avuerdan muy bien) que el modo con que los Españoles conquistaron en el nuevo mundo tantos reinos, fue mandando delante religiosos que prediquen el Evangelio, y hagan christianos a la gente de la tierra, la qual despues se une con los Españoles contra sus Señores naturales levantandose contra ellos, y metiendo de posse de sus reinos a los dichos Españoles. Y puesto que los Señores Japones tienen tanto brio, y concepto de sus armas, y valor, que pienso ternan para si que los vicinos no les conquistaran su reino, antes podran ellos conquistar otras naciones:<sup>430</sup>

Podemos notar o receio de Cerqueira em relação aos espanhóis, que possuem no Japão uma imagem belicosa, ligada à expansão e conquista. O incidente com o galeão San Felipe ajudou a consolidar a imagem dos religiosos como membros de um plano de expansão política e militar no Japão. É importante pensarmos que este incidente foi resultado de uma série de fatores, entre eles a imprudência do capitão da nau espanhola que, como o próprio bispo lembrou, teria se vangloriado da extensão dos domínios do rei de Espanha, que se expandiria graças à atuação dos missionários<sup>431</sup>.

É pautado nestas argumentações que Cerqueira defende com todas suas forças a observância do breve de Gregório XIII e tenta a todo custo evitar o desembarque no Japão de mais religiosos vindos “pela via das Filipinas”. Em carta aos vice-provincial das Filipinas, o jesuíta afirma que:

si estos religiosos no quisieren sino insistir en continuar esta jornada semejantes a los que succidieron en tiempo de Taico [Hideyoshi] quando mando crucificar los seis religiosos de san francisco con algunos hermanos de la compañía, y otros christianos, y destruir las iglesias, y que se fuessen fuera de Japon, no solamente los otros Padres franciscos que quedaron, mas tambien los de la compañía, exceptuando algunos pocos que permitia quedassen en Nangasaqui para correr con los Portugueses: enfin puso pena de muerte, que ninguno predicasse, ni recibiesse nuestra Santa Ley. Y esto parece significou Daifū [Tokugawa] quando sabiendo agora de la uenida de tantos religiosos de lós Luçones [Manila], dixo como arriba queda apuntado. quieren que los mande otra uez crucificar? ni puede uinir bien a la Manila irritar a este hombre con la uenida de tantos religiosos pues hasta el presente corrio con ella amigablemente, y uiniendose a indignar le puede hazer mucho mal<sup>432</sup>.

No fragmento, Cerqueira se refere ao martírio de Nagasaki em 1596, quando 26 cristãos foram crucificados a mando de Hideyoshi<sup>433</sup>. Podemos notar na narrativa de Cerqueira o receio de

<sup>429</sup> Grifo nosso

<sup>430</sup> Carta de D. Luís Cerqueira a D. Diogo Garcia, Vice-provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas. Nagasaki, 22 de Outubro de 1602 in ARSI, *Jap-Sin* 20 I, fl. 114av

<sup>431</sup> Como afirma José Yamashiro, “As palavras do capitão contêm certa dose de verdade, porque os catequistas da época consideravam a exploração de novas colônias, conquistando os pagãos, uma obra sagrada, destinada a alargar os domínios do Papa” YAMASHIRO, José. *Choque Luso no Japão dos Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Ibrasa, 1989. p. 73

<sup>432</sup> Carta de D. Luís Cerqueira a D. Diogo Garcia, Vice-provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas. Nagasaki, 22 de Outubro de 1602 in ARSI, *Jap-Sin* 20 I, fl. 114b

<sup>433</sup> Vide nota 218.

que o evento se repita, caso haja uma indisposição de Tokugawa com os cristãos, já que, como o próprio bispo viria a afirmar: “[...] depois de Deus depende [de Tokugawa] a conservação da dita Christandade.”<sup>434</sup> O martírio de Nagasaki mostrou como a hostilidade do poder central poderia ser fatal para o cristianismo, uma vez que, diferente do édito de Hakata, esta decisão do *Kanpaku* apresentou consequências muito mais drásticas. Da mesma forma, este evento levou os jesuítas a buscarem ainda maior cautela no que tange às relações com o poder central, prudência que os franciscanos (de acordo com os jesuítas) não aparentavam ter.

Mas não apenas as possíveis negociações frustradas com o Xogum por parte dos franciscanos causavam receio nos jesuítas. A imprudência de alguns freis nos processos de conversão de novos fiéis também os chocava. Como já foi ressaltado por Costa e Tolosana, no Japão, a maior arma evangelizadora dos missionários era o convencimento pela razão<sup>435</sup>. Costa cria o termo “*diálogo* civilizacional”, assim como Tolosana nos relembra que os japoneses viam os europeus como “toscos” e “bárbaros” – *nanbanjin* – ressaltando ainda que, na perspectiva de jesuítas experientes, a melhor estratégia dos missionários seria *japonizar-se*, *bonzificar-se*, ou seja, agir de forma mais parecida o possível com os japoneses para evitar escândalos e não parecerem ridículos aos olhos dos nativos<sup>436</sup>. Isto porque, para os olhos dos missionários, mesmo os primeiros a entrar em contato com os nativos, os japoneses se mostraram sempre muito orgulhosos de sua etiqueta, entendendo-se como mais racionais e educados que os estrangeiros<sup>437</sup>. Devemos pensar então que a experiência dos jesuítas levou os missionários a agirem com prudência em relação não só às lideranças japonesas, mas também com a população em geral, adaptando-se a sua liturgia e hábitos para melhor convertê-los.

De acordo com o jesuíta bispo D. Luís de Cerqueira, porém, os franciscanos eram desprovidos de tal experiência, o que levava a medidas imprudentes por parte de certos freis. Sobre isso, podemos citar um caso que ocorreu próximo a Miaco, envolvendo um missionário franciscano que visava converter holandeses náufragos que haviam aportado no Japão. Sobre a conduta do frei, Cerqueira afirma que:

Folgo que se vai entendendo nessa corte pelo que estes religiosos la fazem e dizem, o trabalho que cá nos poderão dar em Iappão se não forem doutro pano e prudência que esses, como na verdade o não são alguns dos que cá estão, como V. R. pode conjeituro [sic] do que os meses passados fez um

<sup>434</sup> Certidão de D. Luís Cerqueira acerca da apostasia de Omura Yoshiaki. Nagasaki, 6 de Março de 1606 in ARSI, *Jap-Sin* 21 I, fl. 95

<sup>435</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Japão e o cristianismo... Op.Cit.* p. 379; TOLOSANA, Carmelo Lisón. *Op.Cit*

<sup>436</sup> *Idem* cap. VI

<sup>437</sup> Vide fontes do capítulo I que tratam das primeiras relações com os japoneses, em especial os relatos de Cosme Torres, Francisco Xavier e do irmão João Fernandes.

destes religiosos, e he superior de três, que estão o Quantó. Pos se a disputar com não sei quantos hereges holandeses [...] e não se rendendo eles á verdade, veio a cousa a proua de milagres oferecendo se o religioso a os fazer em confirmação da fee ou no sol, ou no passar dalgum monte pera outra parte, ou no mar, aceitarão os holandeses a do mar, parece por estar mais á mão, e chegando o dito religioso a praia com um companheiro seu frade leigo, e com os ditos hereges concorrendo juntamente grande multidão de gentios, E alguns christãos, que ali havia ao espetáculo, porque se divulgou na povoação que havia de haver milagre na praia, entrou no mar levando na mão uma Crus na qual trazia pintado um crucifixo, E começando a caminhar, a água fez seu efeito, e o molhou muito bem, sem lhe dar firme passagem como fez a S. Pedro, nem se lhe dividir como aos filhos de Israel, o que vendo os circunstantes, e que a água lhe ia chegando aos joelhos, E aos peitos, e cobria já os ombros, e que não sucedida milagre os Holandeses lhe acudirão com embarcações por se não afogar, e o tirarão pera fora bem molhado á vista de toda aquela gente, a qual bem se deixa ver quão pouco fruto, e edificação receberia sendo os christãos tenros na fé, e os outros gentios de uma ação tão imprudente, e impertinente como esta<sup>438</sup>.

Este evento, embora peculiar, é ilustrativo para pensarmos como os jesuítas atribuíam à falta de tato de alguns frades descalços com a sociedade japonesa o possível malogro da missão no arquipélago. Desde os primeiros anos, os jesuítas notaram a necessidade de se converter os japoneses pela razão e boa argumentação, considerando que esta tarefa só seria possível com muita paciência e perseverança<sup>439</sup>. Logo, de acordo com os jesuítas, era fundamental evitar atos como este, que levariam ao ridículo os missionários cristãos uma vez que:

A cousa foi notória, nem o dito religioso a nega, nem pode negar. Isto parece cousa de riso, porem aos que temos cuidado destas almas, e procuramos quanto nos é possível de persuadir, e autorizar as cousas de nossa santa fé assim a estes novos christãos, como aos gentios não podem deixar de dar muita pena semelhantes sucessos.<sup>440</sup>

Se considerarmos as críticas do bispo neste conjunto de cartas, podemos perceber que, segundo a visão dos jesuítas, em diversos momentos a imprudência dos franciscanos ameaçava o “bom andamento” da missão japonesa. Apesar de ter recebido duros golpes, como o édito de proibição de 1587, para os jesuítas, a experiência adquirida nestas cinco décadas de missão tornaram os filhos de Santo Inácio os mais bem preparados para este empreendimento. Por outro lado, a imprudência de membros de outras ordens, mesmo que motivada por boa vontade, botaria em risco a missão. Dessa forma, conforme a concorrência com outras ordens vai se tornando mais acirrada, o ônus da derrocada da missão vai sendo atribuído à imprudência dos recém-chegados, que não conheceriam os métodos de ação mais adequados àquela sociedade.

O não reconhecimento da legitimidade da ação de outras ordens no arquipélago é justificado canonicamente pela bula de Gregório XIII, mas reforçado pela falta de habilidade dos religiosos vindos das Filipinas que, por não serem habituados com a sociedade nipônica, poriam a

<sup>438</sup> Carta de D. Luís Cerqueira ao Assistente. Nagasaki, 20 de Janeiro de 1604 in ARSI, *Jap-Sin* 20 I, fl. 169-172

<sup>439</sup> Basta lembrarmos-nos da já citada carta de Cosme Torres que destaca as perguntas incessantes e difíceis que os japoneses faziam sobre a fé católica e os escárnios que faziam muitas vezes dos hábitos dos religiosos europeus. CE. fl 16v-18v

<sup>440</sup> Carta de D. Luís Cerqueira ao Assistente. Nagasaki, 20 de Janeiro de 1604 in ARSI, *Jap-Sin* 20 I, fl. 170v.

perder o sucesso até o momento obtido no Japão. O discurso jesuítico é elaborado por diversos personagens ao longo do século em que estes permaneceram no Japão, assim como passa por diversas mudanças. Não é apenas após o Édito de Hakata ou das posteriores posições anticristãs de Hideyoshi e dos Tokugawa que os inicianos se expressaram acerca do fracasso ou do sucesso da missão.

Desde os primeiros anos, os jesuítas buscaram traçar estratégias que os ajudariam a fazer prosperar a fé cristã no arquipélago. Estas, porém, não estariam prontas e seriam elaboradas de acordo com as experiências no arquipélago e com o maior conhecimento da sociedade japonesa. O discurso sobre os reveses da missão atravessa diversos elementos, inclusive estas estratégias, já que, se houve o fracasso havia um projeto, que levaria ao sucesso, e os problemas da missão seriam resultado do não cumprimento deste projeto.

Este plano estaria ancorado em alguns elementos fundamentais que já apontamos anteriormente. Em primeiro lugar, era de conhecimento dos jesuítas que o apoio das autoridades japonesas era fundamental para o sucesso da missão. Como já apontamos, este fato foi observado logo nos primeiros anos por Francisco Xavier. Embora não possamos comprovar, provavelmente o destino do cristianismo seria diferente se a casa Tokugawa tivesse se convertido ao catolicismo no século XVII.

Outro elemento fundamental que os inicianos notaram foi a necessidade da missão japonesa adaptar-se às peculiaridades daquela sociedade. Numa perspectiva pragmática, embora a flexibilidade e acomodação cultural sejam marcas da *práxis* dos filhos de Santo Inácio, foi a necessidade conjuntural que impeliu os religiosos a buscarem uma adaptação cultural tão profunda como houve no Japão. Podemos comprovar este elemento ao observarmos as diferentes posturas que os jesuítas tinham, num mesmo período, no Japão e em regiões como o Brasil, por exemplo.

Se considerarmos uma comparação, com todas as ressalvas contextuais possíveis, entre a ação missionária dos jesuítas no Japão e na América portuguesa a partir de 1549, poderemos observar que os inicianos norteariam suas atividades de acordo com o contexto encontrado em cada região. É nítido para a historiografia que a atuação dos religiosos em cada extremo do globo se deu de forma diferente e a peculiaridade de cada projeto seria definida de acordo com a situação da região a ser convertida. Tanto no Novo Mundo quanto no Japão, os jesuítas encaravam desafios hercúleos para a expansão da fé entre os nativos, mas tais desafios nem sempre eram os mesmos. Por um lado, o Geral da Companhia, Cláudio Aquivava, resumia a

missão na América como uma “vinha tão estéril, laboriosa e perigosa”<sup>441</sup>, em uma referência à imagem difundida na Europa sobre o barbarismo dominante entre os nativos. Por outro, o povo “de razão” que habitaria o Japão parecia, aos primeiros olhos, muito atrativo, porém, se mostraria difícil de controlar e mesmo de se desprender de suas práticas e costumes ancestrais, assim como a hostilidade das autoridades locais paulatinamente tornaria a atuação dos jesuítas mais difícil.

É importante então notar as diferentes estratégias de expansão da fé católica nos diversos pontos do Império. Se na América a estratégia do aldeamento, que – ao menos almejava – separar os nativos convertidos dos colonos, no Japão a missão se deu de modo a fomentar as relações entre os nativos e os mercadores portugueses, estreitando laços comerciais entre *daimyos* e comerciantes, visando, com o apoio das autoridades locais, estabelecer mais solidamente a missão.

A negociação na atuação missionária se deu tanto no Ocidente quanto no Oriente. No caso japonês esta necessidade de adaptação aos costumes da sociedade, tão difundida pelos jesuítas, pode ser associada à situação frágil da missão no Japão, que, diferentemente da América, não contaria com o suporte de instituições coloniais, como aponta Costa<sup>442</sup>. Por fim, a presença de novos elementos no contexto da missão japonesa, como a ascensão de um poder centralizado e a concorrência com outras ordens religiosas, tornou mais claro os alertas dos jesuítas sobre os elementos que poriam em risco a missão. Apresentando-se como os únicos que dominavam o verdadeiro modo de proceder na região, os jesuítas atribuiriam à presença de outros europeus, primeiro espanhóis e depois holandeses, a origem da ameaça ao bom andamento da missão. Se até o início da última década do XVI os jesuítas se mantinham detentores do monopólio do *capital religioso* cristão<sup>443</sup>, e os golpes sofridos pela Igreja no Japão eram associados não à incapacidade ou imprudência dos inicianos, mas à impiedade de alguns senhores ou de bonzos “inimigos da fé”, com a perda deste monopólio, os jesuítas viriam a associar os seus novos concorrentes às perdas sofridas pela cristandade.

Também devemos compreender o papel que a unificação empreendida pela casa Tokugawa possuiu no fim da atuação da Companhia de Jesus no Japão. Se para Bourdieu, o florescimento de novas doutrinas religiosas em uma sociedade é resultado da instabilidade social, que vê no *profeta* uma esperança nos momentos de incerteza, uma vez que as instituições

<sup>441</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Op. Cit.*

<sup>442</sup> Como também aponta: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O cristianismo no Japão... Op. Cit.*

<sup>443</sup> BOURDIEU, Pierre. *Op. Cit.* 38-39.

religiosas vigentes não se mostram suficientes<sup>444</sup>, o cristianismo no Japão pode ter seguido lógica semelhante. Durante a Era Sengoku, o medo causado pela situação de guerra era um elemento constantemente presente na sociedade e a falta de esperança nas instituições religiosas também foi característica do período<sup>445</sup>. Assim, o cristianismo se apresentava como uma possível resposta às mazelas daquela sociedade, o que contribuiu para o seu sucesso, que se estendeu durante toda a Era da Guerra Civil e facilitou o trabalho dos missionários. Porém, como também aponta Wilson D. Wallis: “quando a prosperidade nacional refloresce, a esperança messiânica se esvai”<sup>446</sup>. Dessa forma, a segurança e estabilidade oferecida pela unificação do Japão provavelmente colocariam em risco a missão japonesa.

Este elemento foi compreendido pelos jesuítas e o bispo Luis de Cerqueira inúmeras vezes ressaltou a importância que o apoio do Xogunato tinha para o sucesso da missão. A influência de outras Ordens, que não possuíam o conhecimento adquirido pelos jesuítas da sociedade japonesa, poderiam causar estorvos à missão e, como disse Cerqueira ao Padre Geral sobre a situação da Companhia no Japão no início do XVII, logo após a subida de Tokugawa ao poder: “me convém ainda proceder com a devida moderação, e cautela, como sempre convém fazer em terras sujeitas a gentios, e especialmente em Iappão onda [sic] a inconstância das cousas tanto reina”<sup>447</sup>. Moderação que para o bispo e outros filhos de Santo Inácio, seria característica dos jesuítas, contrastando com a imprudência dos novos concorrentes europeus.

---

<sup>444</sup> *Idem.* p. 60-61

<sup>445</sup> Como observamos nos relatos jesuíticos e mesmo na crescente secularização dos mosteiros budistas durante o período.

<sup>446</sup> WALLIS, Wilson D. *Their Role in civilization*. Washington: American Councils of public affairs, 1943. p. 142. *Apud.* BOURDIEU, Pierre. *Op. Cit.* p. 74

<sup>447</sup> Carta de D. Luís Cerqueira ao Padre Geral. Nagasaki, 1 de Março de 1601 in ARSI, *Jap-Sin* 20 II, fl.81v

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou compreender como foi construído o discurso jesuítico acerca dos percalços da cristianização no Japão. Buscamos nos capítulos iniciais analisar elementos importantes que nos auxiliariam a compreender as condições em que se encontravam estes religiosos no arquipélago. Entender como se deu a trajetória dos portugueses no extremo Oriente até chegarem à terra do sol nascente nos permitiu observar com mais clareza as diferentes estratégias elaboradas pelos agentes da expansão ultramarina em regiões tão distantes do reino.

Especialmente no caso japonês, a atuação da Companhia de Jesus é fundamental nesta expansão, visto que os inicianos constituíram *grosso modo* os únicos europeus a se fixarem efetivamente no Japão de 1543 até o fim do século XVI. Esta situação peculiar em que se encontravam os jesuítas tornava o caso desta missão muito interessante, uma vez que nos permitiu observar as estratégias tomadas pelos religiosos para buscar contornar a situação frágil em que se encontravam no arquipélago.

Ao analisarmos as documentações produzidas pelos inicianos, observamos que o discurso acerca das dificuldades encontradas na cristianização não se mostrava homogêneo, mas que, ao contrário, foi sendo progressivamente alterado de acordo com o contexto por eles encontrado. Da mesma maneira, percebemos que os membros da Ordem nem sempre atuavam em consonância com as autoridades romanas, mas que, em alguns momentos, as estratégias missionárias poderiam variar de acordo com o temperamento de cada religioso, assim como com seus vínculos com os poderes locais ou ainda em relação à receptividade dos nativos à nova religião.

A presença cristã no Japão pode ser considerada extremamente ilustrativa para pensarmos a atuação missionária principalmente por dois motivos. O primeiro é a ainda incipiente formação da Companhia de Jesus, que começa a atuar no Japão poucos anos após sua fundação, tendo como primeiro Superior da missão um dos membros fundadores da Ordem: o futuro santo Francisco Xavier. Este fator pode ser considerado uma das razões para estas constantes alterações nas práticas missionárias. Embora alguns elementos característicos dos jesuítas nunca tenham sido abandonados, a Companhia atuou no Japão de forma extremamente flexível. O segundo motivo é o isolamento em que se encontrava o Japão. É bem verdade que o mesmo ocorria naquele período em outras regiões do Oriente, onde os missionários também se encontravam isolados geograficamente, pois as navegações se davam ao sabor das monções e a comunicação com o poder central em geral eram morosas, levando algumas vezes anos para se obter uma resposta da

Europa. Porém, no Japão, os jesuítas não podiam contar com uma comunidade europeia estabelecida na região, nem com representantes seculares da coroa ou sequer com feitorias. Os comerciantes europeus atuavam de maneira sazonal no arquipélago, de modo que os jesuítas, por muitas décadas, eram os únicos europeus que atuavam ostensivamente no Japão. Esta situação levou à quase ausência de conflitos entre jesuítas e autoridades leigas europeias atuantes na região<sup>448</sup>, diferentemente de outras regiões em que este tipo de conflito mostrava-se recorrente.

Dessa maneira, embora os jesuítas contassem com uma relativa liberdade, também se encontravam numa situação frágil, já que não dispunham de suporte militar de autoridades coloniais. Embora não precisassem se preocupar com conflitos com autoridades coloniais, inúmeras vezes os religiosos entraram em confronto com as lideranças nativas hostis ao cristianismo, pois dependiam do seu apoio para a continuidade dos trabalhos missionários. Esta situação enfrentada pelos jesuítas em muitos aspectos definiu as primeiras décadas de evangelização, tanto a estratégia de missão quanto o discurso sobre os reveses da missão. Isto porque, logo nos primeiros anos de sua presença na região, os jesuítas notaram a grande necessidade de atuarem junto às autoridades locais, como fizeram Francisco Xavier, Cosme Torres, Luis de Fróis, Alexandre Valignano, Gaspar Coelho, entre vários membros de destaque na Ordem. De maneira semelhante, esta dependência também estaria entre as justificativas para os fracassos encontrados pelos jesuítas no Japão, atribuídos às hostilidades de alguns daimyos.

Os percalços encontrados pelos jesuítas seriam atribuídos, nos primeiros anos da missão, às autoridades japonesas que hostilizavam a atuação destes religiosos, em especial Hideyoshi, cujo édito de Hakata, em 1587, desferiu o primeiro golpe contra os jesuítas em larga escala<sup>449</sup>. Sendo assim, a experiência missionária teria ensinado a estes religiosos as formas de atuar na região, dando especial destaque à acomodação cultural – já tão característica da Ordem – e às boas relações com as autoridades locais. A experiência adquirida ao longo do tempo, como vimos, deixou claro no discurso dos inacianos que eles seriam os mais qualificados para atuarem na região, uma vez que outras Ordens religiosas não teriam tais conhecimentos. Após o início da concorrência com os franciscanos, dominicanos e agostinhos, no início do século XVII, os inacianos passariam a atribuir as perdas sofridas pela cristandade nipônica a este novo elemento, que segundo eles, seria pernicioso à missão.

---

<sup>448</sup> Salvo em raras exceções, como no que tange ao tráfico de escravos japoneses, ou alguns conflitos entre comerciantes europeus e autoridades japonesas que seriam mediados pelos inacianos.

<sup>449</sup> Embora como vimos, este édito não tenha sido plenamente observado.

O presente trabalho buscou contribuir para a historiografia do tema, especialmente pela pouca produção sobre o assunto fora de Portugal e Japão. Sendo assim, buscamos desenvolver novos enfoques sobre a presença dos jesuítas no Japão e seu discurso sobre o fracasso da cristianização. Seguindo linhas historiográficas recentes como as de Cristina Pompa, Paula Monteiro, Nicola Gasbarro, entre outros, buscamos aqui também compreender através da documentação as impressões dos japoneses em relação aos estrangeiros, compreendendo que este encontro constituiu, como afirma João Paulo de Oliveira e Costa, um *diálogo*<sup>450</sup> entre os dois povos. Dessa maneira, buscamos nos debruçar sobre a documentação de maneira mais ampla e observar também parte da visão que tinham estes japoneses dos missionários europeus. Por um lado, certamente é difícil afirmar que é possível criar um quadro completo e fiel da imagem que os japoneses possuíam dos jesuítas. Por outro, porém, os fragmentos encontrados na documentação permitem, ao menos, contemplar um mosaico que, embora descontínuo e fragmentado, nos ajuda a compreender as relações luso-nipônicas no período.

Podemos concluir que o discurso dos jesuítas sobre as dificuldades da missão evoluiu principalmente de acordo com a situação política em que se encontrava o Japão e com o advento da concorrência de outras Ordens no arquipélago. A importância do apoio do poder central já estava enraizada na mentalidade dos jesuítas e, de acordo com eles, a imprudência destes religiosos poderia criar animosidades entre os católicos e as autoridades centrais.

Diante deste estudo, devemos por fim considerar os recursos que os jesuítas buscaram para contornar os problemas por eles encontrados. Isto nos parece fundamental, uma vez que nos fornece ferramentas de comparação da atuação dos jesuítas nas diversas partes do globo onde estes religiosos encontraram situações diferentes. Dessa forma, a análise das estratégias missionárias dos jesuítas no Japão pode servir como base de comparação com regiões como o Brasil do mesmo período, contribuindo desta forma para o enriquecimento de nossa própria história.

---

<sup>450</sup> COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A descoberta... Op.Cit.* p. 379

## BIBLIOGRAFIA:

### 1. Fontes impressas:

ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute: Predicación Del Evangelio en las Indias*. Madrid: Ediciones España Misionera, 1952.

BODIN, Jean. *Os Seis Livros da República*. São Paulo: Ícone, 2011. 6 vols.

FRÓIS, Luis de. *Historia de Japam* (ed. José Wicki S.J.), 5 vols., Lisboa, 1976-1984

GUERREIRO, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas suas missões nos anos de 1600 a 1609*. Nova ed. dirigida e prefaciada por Artur Viegas. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930-1942.

HOBBS, Thomas. *O Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo, Nova Cultural, 1998.

LOYOLA, Santo Inácio de. *Obras completas*. Madrid: La editorial Católica, Biblioteca de autores cristianos, 1982.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Cultrix, 2011.

MEDINA, Juan Ruiz de [dir.] *Documentos Del Japon*. 2vols, Roma, 1990-1995.

PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. Lisboa : Ferreira 1908-1910. 4v.

VALIGNANO, Alexandre. *Sumario de las cosas de Japón (1583)* (ed. José Alvarez-Taladriz, Tôkyo, 1954.

### 2. Obras consultadas

ABREU, Capristano Cabral, Valle [orgs]. *Cartas jesuíticas 1 e 2*. São Paulo/ Belo Horizonte: Edusp/ Editora Itatiaia, 1931

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens – a negociação da fé*. São Paulo: Humanitas, 2007.

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise, the Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond, 1540- 1750*. Stanford, 1996.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo. Brasiliense, 1985.

ASSUNÇÃO, Paulo. *Negócios Jesuíticos*. São Paulo: Edusp, 2009.

BERNABEU, Salvador. El gran Norte Ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenários (1992-2006). In: BERNABEU, Salvador [coord.]. *El gran Norte Mexicano: Indios Misioneros y pobladores entre El mito y la História*. Madrid: C.S.I.C., 2009.

BOSSONG, George. O elemento português no Japonês. In: MENDES, Marília, *a língua portuguesa em viagem: Actas do Colóquio Comemorativo do Cinquentenário do Leitorado de Portugêses da universidade de Zurique*. Frankfurt: Teo Ferrer de Mesquita, 2003.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. *O Poder Simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1992.

BOXER, Charles Ralph. *The Christian century in Japan 1549-1550*. Manchester, 1993.

\_\_\_\_\_. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. Companhia das letras, 2007[1971].

\_\_\_\_\_. *O império Marítimo português: 1415-1825*. Tradução de Inês Silva Duarte. Lisboa: edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. *Great Ship from Amacon, annals of Macao and the old Japan trade, 1555-1640*. Lisboa: CEHU, 1963.

BROU, Alexandre. *Saint François Xavier*. Paris: Beuchesne, 1922.

BUENO, André. Onde Nasce o sol de Platão. In: *Discutindo Filosofia Ano 3 nº. 14*. São Paulo: Escala Educacional, 2009.

CARDIM, Pedro. La aspiración imperial de la monarquía portuguesa (siglos XVI y XVII) In SABATINI, Gaetano (org). *Compreendere la Monarchie iberiche Riorse materiali e reppresentazioni Del potere*. Roma: Viella, 2010.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários e uma vinha estéril. Os jesuítas e conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Edusc, São Paulo, 2006.

CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte de, COPETE, Marie-Lucie, et ZUPANOV, Ines (dirs.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVIIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Editions de la Casa de Vélasquez, 2011.

CERTAU, Michel de. La reforme de l'intérieur au temps d'Aquívava 1581-1615. In: *Les jésuites. Spiritualité Et activités. Jalons d'une histoire*. Paris: Beauchesne; Roma Centrum Ignatium, 1974.

CHAUNU, Pierre. *O tempo das Reformas (1250-1550)* Lisboa: edições 70, 1993. vol.1.

COOPER, Michael, ed. João Rodrigues's Account of Sixteenth-Century Japan. London: The Hakluyt Society, 2001.

COSTA, João Paulo de Oliveira e. *Portugal e o Japão: o século Nanban*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.

\_\_\_\_\_. *A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses*. Macau: Instituto Cultural de Macau / Instituto de história de Além-Mar, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luis de Cerqueira Dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa.* Universidade Nova de Lisboa: Lisboa, 1998.

\_\_\_\_\_. Do sonho manuelino ao realismo joanino : novos documentos sobre as relações luso-chinesas na terceira década do século XVI, in: *studia*. Lisboa: n° 50, 1991, pp. 121-156.

DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-Asiático*. Lisboa: Academia da Ciência, 1983.

DERRIDA, Jacques, *Margens da Filosofia*. Lisboa: Reis, 1986.

ELIAS, Norbert. Sobre a sociogênese do Estado. In: *Processo civilizacional*, volume 2 Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1994.

ELISON, George. *Deus destroyed: the image of Christianity in early Jesuit in Japan and China*. Cambridge Mass. 1973.

ELISON, George & HISASHI, Fujiki. The political posture of Oda Nobunaga. In: *Japan Before Tokugawa. Political consolidation and economic growth, 1500 to 1650* (ed. John Whitney Hall, Nagahara Keiji e Kozo Yamamura), Princeton, 1981.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad: la incorporación de los índios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. IFEA. Lima, 2003.

GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GERNET, Jacques. *Le monde Chinois*. Paris: Armand Colin, 1972.

GOODMAN, Grant Kohn. *The Dutch Impact on Japan (1640 – 1853)*. Londres: Brill, 1967.

HANDA, Francisco Aparecido. *Tradição cristã e adaptação às condições locais na missão jesuítica pela evangelização do Japão - Um modelo missionário para o oriente* in: *Revista Voz Lusíada n°5*. São Paulo: Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes, 1996.

HESPANHA, António Manuel. Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime. In: *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1982.

HINO Hiroshi, Alguns aspectos da onomatologia japonesa na arte breve da autoria do padre João Rodrigues Tçuzu. In: *Estudos Orientais III*, Lisboa, 1992.

JANEIRA, Antonio Martins. *O Impacto Português sobre a Civilização Japonesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

LI, Kangying. *The Ming Maritime Trade Policy in Transition, 1368 to 1567*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.

LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas Volume 1 Os Conquistadores*. Porto Alegre: L&Pm editora. 1994.

LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *A Arte de Evangelizar: jesuítas, dojokus e mediações culturais no Japão (1549-1587)* Dissertação de Mestrado. São Gonçalo: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2010.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas escrita e missão no século XVI In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 11-32 2002.

MARQUES, A.H. de Oliveira [ Dir.]. *História dos portugueses no extremo Oriente*. 1º volume tomo II. De Macau à Periferia. Marques. Lisboa; Fundação Oriente. 2000.

MARTINEZ, Maria Elena. “Iberian Precedentes: Purity, race and Creolism in seventeenth and eighteenth century in New Spain.” In: *Genealogical Fiction. Limpieza de Sangre Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford; Stanford University Press, 2008.

MARTINS, Maria Manuela d’Oliveira [coord. Geral] *Encomendas Nanban: os portugueses no Japão da Idade Moderna*. Lisboa: Fundação Oriente, 2010.

MOLINARI, Carla Maria de Mendonça. *Cartas do Japão: a conversão dos Japões no corpus epistolar jesuítico português (1548-1588)*. Rio de Janeiro, 2000. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MONTEIRO, Paula [org.] *Deus na aldeia: missionários índios e mediação cultural*. São Paulo: editora Globo, 2006.

MONTEIRO, Sandra Amaral. “A Morte de Oda Nobunaga: causas e conseqüências (um retrato de Luís Fróis)”. in CARNEIRO, Roberto & MATOS, A. Teodoro de. (dir). *O Século Cristão do Japão: atas do colóquio comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão 1543-1993*. Lisboa: Barboza e Xavier Ltda, 1994.

MOORE JR, Barrington. *As Origens sociais da ditadura e da democracia*. Editora Martins Fontes: São Paulo, 1983

MURAI Shosuke. *Umi Kara Mita Sengoku Nihon (O Japão em guerra civil visto do mar)*. Tóquio: Chikuma Shinsho, 1997.

MURDOCH, James *History of Japan, the Story of Will Adams*. Londres, Harvill Press, 1956.

NORTON, Luís. *Os portugueses no Japão: 1543-1640: notas e documentos*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952.

PACHECO, Diego. *El hombre que forjo Nagasaki*. Madrid: Editorial apostolado de la Prensa, 1973.

PÉCORA, Alcir, A união faz a Carta. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro. Ano 7, nº81 (junho 2012).

\_\_\_\_\_. “Sermões: a pragmática do Ministério”. In: *Antônio Vieira: Sermões*, tomo 2 . São Paulo: Hedra, 2001.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial*. Bauru-SP, Edusc, 2003.

PTAK, Roderich, “O transporte do Sândalo para Macau e para a China durante a dinastia Ming” In: *Revista de cultura*. - N.01 (Abril/Junho 1987).

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: Irmandade de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*. São Paulo: Alameda casa Editorial, 2011

RIBEIRO, Madalena Teutónio Pereira Burbon. *A nobreza cristã de Kiushu redes de parentesco e acção jesuítica*. Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII). Lisboa: 2006.

RUSSEL-WOOD, A.J.R. *Um mundo em movimento: portugueses na África na Ásia e na América (1415-1808)*. Lisboa: DIFEL, 1998.

SÁ, Michele Eduarda Brasil de. *Primeiras relações comerciais entre Portugal e Japão (1543-1639): convergência de interesses, choque de culturas*. Textura (Canoas), v. 13, p. 49-56, 2006.

SADLER, A.L., *The maker of modern Japan. The life of shogun Tokugawa Ieyasu*, Tôkyo, 1992, 1ª edição, 1937.

SANTOS, Catarina Madeira. «Goa É a Chave de Toda a Índia». *Perfil Político da Capital do Estado da Índia (1505-1570)*, Lisboa, CNCDP, 1999.

SANSON, George. *Historie Du Japon*. Paris: Edition Fayard.

SCHURHAMMER, Georg, S.J, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des Hl. Franz Xaver*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1962.

SCOSS, Merle. SMITH, Huston. *Religiões do mundo: Nossas grandes tradições de sabedoria*. São Paulo: Cultrix, 2001.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SOALHEIRO, Bruna. Entre o governo dos reis e a ascensão dos Lamas: Hierarquia social, disputas políticas e missionação no Tibete no século XVII. In: TAVARES, Célia Cristina da Silva & RIBAS, Rogério de Oliveira [org.]. *Hierarquias, raça e mobilidade social Portugal, Brasil e o*

*império colonial português (século XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Companhia das Índias, 2010.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. Rio de Janeiro: Roma Editora, 2004.

THOMAZ, Luiz Filipe de. *Nanbanjin. Os portugueses no Japão*. Lisboa: CTT Correios 1993.

TOTMAN, Conrad, *Tokugawa Ieyasu:shogun*, Heian, 1990.

TSUNODA, Ryusaku, THEODORE, Willian, KEENE, Donald [org]. *Sources of Japanese traditions*. New York & London: Columbia university press, 1971.

VILIER, John. Vasco da Gama, o Preste João das Índias e os cristãos de São Tomé. In: *Oceanos: Vasco da Gama*. Lisboa, nº 33, jan-mar 1998.

WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões mitos e histórias*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2004.

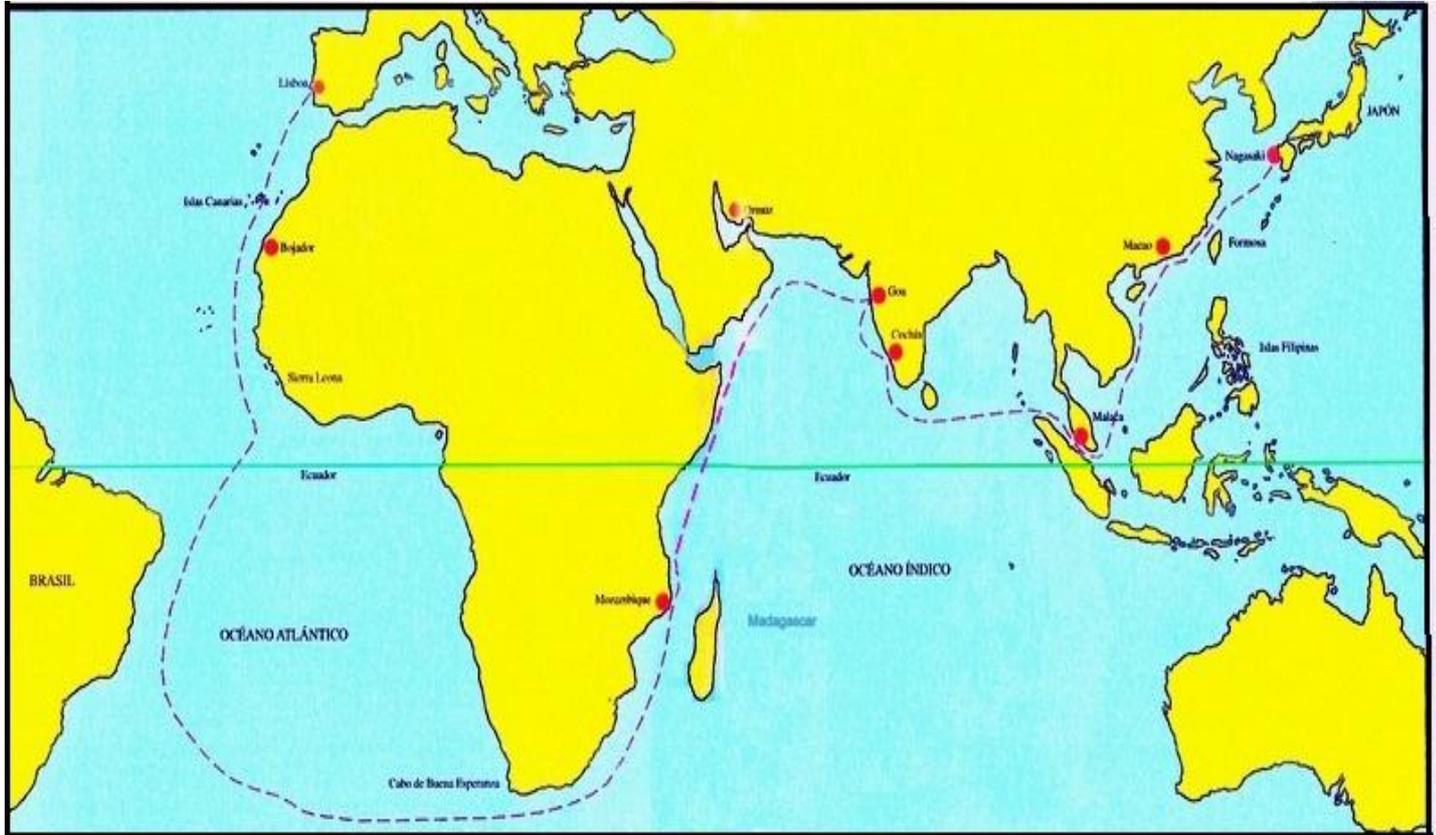
XAVIER, Ângela Barreto. Itinerários Franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e de método. In: *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 18 (2006).

YUSA, Michiko. *Religiões no Japão*. Edições 70. Laurence King Publishing. 2002.

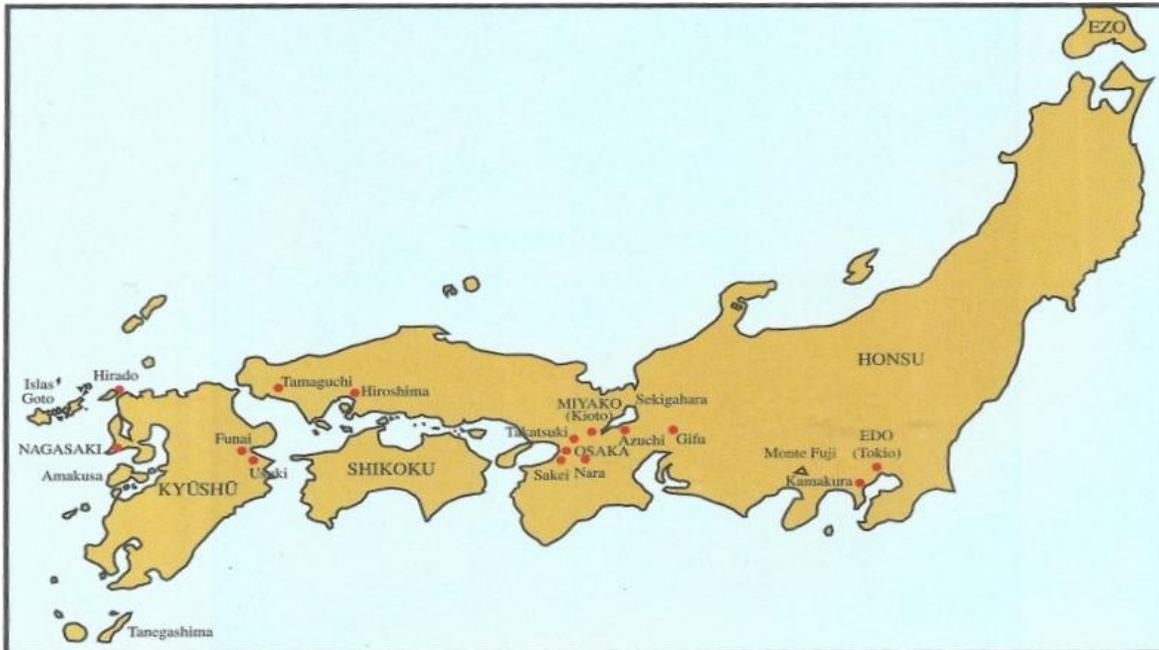
## ANEXOS

## ANEXO I

## Percurso Lisboa-Japão



TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La fascinación de la diferencia: la adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Madrid: Akal, 2005. p. 106-107

**ANEXO II****Principais províncias japonesas no século XVI**

TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La fascinación de la diferencia: la adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Madrid: Akal, 2005. p. 108

