



Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em História

JORGE HENRIQUE CARDOSO LEÃO

A COMPANHIA DE JESUS E OS PREGADORES JAPONESES

Missões jesuíticas e mediação religiosa 1549-1614

Niterói
2017

JORGE HENRIQUE CARDOSO LEÃO

A Companhia de Jesus e os Pregadores Japoneses
Missões jesuíticas e mediação religiosa 1549-1614

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Departamento de História, da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutor em História. Área de Concentração: História Social. Setor Temático: História Moderna.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Elisa Frühauf Garcia

Niterói
2017

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

L437 Leão, Jorge Henrique Cardoso.

A Companhia de Jesus e os pregadores japoneses: missões jesuíticas e mediação religiosa (1549-1614) / Jorge Henrique Cardoso Leão. – 2017.

319 f.; il.

Orientadora: Elisa Frühauf Garcia.

Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de História, 2017.

Bibliografia: f. 276-288.

1. Jesuíta; aspecto histórico. 2. Japão. 3. Clero. 4. Período Nanban. I. Garcia, Elisa Frühauf. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

JORGE HENRIQUE CARDOSO LEÃO

A Companhia de Jesus e os Pregadores Japoneses
Missões jesuíticas e mediação religiosa 1549-1614

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Departamento de História, da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutor em História. Área de Concentração: História Social. Setor Temático: História Moderna.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Elisa Frühauf Garcia (orientadora)
Universidade Federal Fluminense, UFF

Prof^ª. Dr^ª. Célia Cristina da Silva Tavares (arguidora)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ-FFP

Prof^ª. Dr^ª. Patrícia Souza de Faria (arguidora)
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas (arguidor)
Universidade Federal Fluminense, UFF

Prof. Dr. Ronald José Raminelli (arguidor)
Universidade Federal Fluminense, UFF

Prof^ª. Dr^ª. Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro Cruz (arguidora)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ (professora visitante)

Prof^ª. Dr^ª. Daniela Buono Calainho (suplente)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ-FFP

Prof^ª. Dr^ª. Eunícia Barros Barcelos Fernantes (suplente)
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-RIO

Niterói
2017

DEDICATÓRIA

*Para Catarina Corrêa Leão, minha filha
E minha mãe, Yeda Cardoso Leão*

In memoriam de

*Yeda Cardoso da Silva Leão (mãe)
Carolina Baptista Leão (avó)
José Leão (avô)
Yeda Cardoso da Silva (avó)*

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, gostaria de fazer um agradecimento póstumo à minha mãe, Yeda Cardoso da Silva Leão por sempre ter me dado apoio as minhas decisões e força para buscar os meus objetivos. Infelizmente por um golpe do destino, ela não poderá mais acompanhar em vida a conclusão desta etapa decisiva da minha trajetória acadêmica, pessoal e profissional.

Em seguida, agradeço a minha filha, Catarina Corrêa Leão, que mesmo com seus oito anos de idade, têm tirado de letra a minha relativa ausência por causa da pesquisa e do trabalho. Passando a tempestade, logo pretendo recuperar o tempo perdido com ela.

Agradecer aos amigos e familiares pelo incentivo e pela paciência é sempre fundamental. Porém, há duas pessoas da família em especial que eu gostaria de destacar, meus tios Edina Pires e Hernani Pires. Ambos ajudaram na construção deste trabalho muito antes do meu ingresso no Programa de Pós-Graduação da UFF, principalmente com os presentes que me traziam de Portugal, livros. Foi através deles também que eu pude concluir uma parte da pesquisa no exterior com mais conforto. Foram ótimos dias do verão lusitano de 2016, no bairro da Ajuda, em Lisboa. Portugal é um país fantástico, foi uma experiência enriquecedora.

Passando pelo ciclo familiar, adentro pelos agradecimentos técnicos e profissionais. Não poderia deixar de mencionar o comprometimento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior por ter honrado com o financiamento da bolsa de doutorado, de caráter ímpar para o desenvolvimento deste trabalho. Obrigado!

Quanto aos profissionais, é hora de um agradecimento especial a todos os meus orientadores. Primeiramente gostaria de agradecer especialmente a minha orientadora, a professora Elisa Garcia (UFF), pelas correções, sugestões, indicações e críticas. Em seguida, agradeço ao professor William Martins (UFRJ), orientador de graduação, e a

professora Célia Tavares (UERJ-FFP), orientadora de mestrado. Esta pesquisa, querendo ou não, também é fruto do trabalho de todos vocês que me acompanharam em momentos diferentes da minha trajetória acadêmica. Agradeço as considerações, aos elogios, as críticas e, principalmente, a paciência de todos vocês.

Agradeço novamente a professora Célia Tavares (UERJ-FFP) e ao professor Ronaldo Vainfas (UFF) pelos apontamentos feitos ao trabalho na etapa do Exame de Qualificação; a professora Patrícia Faria (UFRRJ) e ao professor Ronald Raminelli (UFF) pelas sugestões de leitura ao longo do doutorado; ao historiador e investigador Alexandre Correia do Museu do Oriente, pela receptividade e atenção quanto estive em Portugal; a equipe de bibliotecários do Centro Cultural e Científico de Macau, da Biblioteca Nacional de Lisboa, do Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa, da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e do Real Gabinete Português de Leitura; ao Grupo de Estudos sobre História do Japão da UFF; e por fim, gostaria de agradecer aos historiadores Carmen Palazzo (doutora pela UNB), Romulo Ehalt (doutorando pela Tokyo University) e Victor Oliveira (doutorando pela UFRJ), pelas conversas sobre os jesuítas e os portugueses no Japão e no Extremo Oriente e pela troca de fontes e de material bibliográfico.

RESUMO

A difusão do Evangelho no Japão começou com a chegada dos jesuítas em 1549. Donos de uma cultura peculiar e de uma estrutura social hierarquizada, os japoneses se tornaram alvos da admiração dos missionários, que chegaram a adjectiva-los de *Branços da Ásia*. O Japão estava localizado na zona de periferia do império português, o que acarretou sérias complicações para a evangelização. Além da distância em relação à Goa e a falta de padres e de recursos, havia as disparidades culturais, religiosas e linguísticas, somadas a instabilidade política por conta da Sengoku-Jidai. No século XVI, os jesuítas utilizaram o modelo de cooperação com as elites locais e as diferentes estratégias de adaptação como meios de obter resultados consideráveis para o catolicismo nos arquipélagos de Kyushu e Honshu. No cotidiano dos padres, os percalços quase sempre foram superados com a ajuda dos nativos, levando Companhia de Jesus a pensar na elaboração de um corpo de auxiliares e catequistas, chamados de dógicos, com intuito de dar suporte linguístico e doutrinário aos padres. Entre 1549 e 1578, os catequistas foram largamente utilizados pelos jesuítas, no entanto, sua institucionalização veio somente a partir de 1579, quando Alessandro Valignano instituiu a política de formação desses indivíduos a partir de colégios e seminários. As manobras institucionais do visitador evidenciaram a predileção pelos dógicos, que a partir das décadas de 1580 e 1590 passaram por um processo de aprimoramento educacional com a criação de seminários e colégios no Japão e em Macau. Apesar do relativo sucesso das missões, o início do século XVII foi marcado pelos recuos nessas comunidades cristãs, em consequência da ascensão do xogunato Tokugawa. Entretanto, entre 1598 e 1614, período de atividade do bispo de Funai, D. Luís de Cerqueira, começaram a acontecer as primeiras ordenações de nativos no Japão com a criação do Seminário Diocesano de Nagasaki. Deste modo, o receio do fracasso do cristianismo por conta das reviravoltas políticas levou os jesuítas transformarem os dógicos em um clero nativo, garantindo a sobrevivência de suas comunidades mesmo no auge das perseguições religiosas.

ABSTRACT

The spread of the gospel in Japan began with the arrival of the Jesuits in 1549. Owners of a peculiar culture and a hierarchical social structure, the Japanese became the target of the admiration of the missionaries, who came to adjectives from White of Asia. Japan was located in the periphery of the Portuguese empire, which caused serious complications for evangelization. Apart from the distance from Goa and the lack of priests and resources, there were cultural, religious and linguistic disparities, along with political instability on behalf of Sengoku-Jidai. In the sixteenth century, the Jesuits used the model of cooperation with local elites and different strategies of adaptation as a way to achieve considerable results for Catholicism in the Kyushu and Honshu archipelagos. In the daily life, the mishaps were almost always overcome with the help of the natives, leading Companhia de Jesus to think about the elaboration of a corps of auxiliaries and catechists, called *dógicos*, in order to give linguistic and doctrinal support to the parents. Between 1549 and 1578, the catechists were widely used by the Jesuits, however, their institutionalization came only from 1579, when Alessandro Valignano instituted the policy of training these individuals from colleges and seminaries. The institutional artifice of the visitor showed the predilection for the *dógicos*, who from the 1580s and 1590s underwent a process of educational improvement with the creation of seminars and colleges in Japan and Macao. Despite the relative success of the missions, the beginning of the seventeenth century was marked by retreats in these Christian communities, as a consequence of the rise of the Tokugawa shogunate. However, between 1598 and 1614, the period of activity of the Bishop of Funai, D. Luís de Cerqueira, began the first ordinations of natives in Japan with the creation of the Nagasaki Diocesan Seminary. In this way, the fear of Christianity's failure due to political upheavals led the Jesuits to transform the *dógicos* into a native clergy, guaranteeing the survival of their communities even at the height of religious persecution.

Keywords: Jesuits in Japan - Native Clergy - Nanban Period

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo 1 – A Companhia de Jesus, o Japão e a realidade ultramarina.....	22
1.1 A missionação jesuítica e o problema da comunicação no mundo colonial.....	23
1.2 O Japão no século XVI e a chegada dos missionários jesuítas.....	39
Capítulo 2 – Um novo olhar sobre a Ásia: o apostolado laico nipônico.....	61
2.1 A construção da alteridade pelos jesuítas e o olhar sobre os japoneses.....	62
2.2 A definição do apostolado laico indiano e japonês: uma análise comparativa.....	96
Capítulo 3 – Francisco Xavier, os catequistas asiáticos e a experiência na Índia e no Japão.....	130
3.1 O legado de Francisco Xavier: os catequistas indianos e o Seminário de Goa.....	131
3.2 Anjirô e Francisco Xavier: a inspiração para o modelo de auxiliares nipônicos.....	176
Capítulo 4 – Os catequistas japoneses: cotidiano, formação e tentativas de ordenação.....	198
4.1 Os jesuítas no Japão e a vida cotidiana dos auxiliares nipônicos 1552-1587.....	199
4.2 Os seminários, o Bispado de Funai e a ordenação de japoneses 1580-1614.....	238
Considerações Finais.....	270
Referências.....	276
Glossário.....	289
Anexos.....	300

Introdução

No século XVI, a Igreja Católica havia consolidado um importante espaço entre as monarquias ibéricas e em suas possessões ultramarinas. Apesar da atuação do clero secular, da inquisição e de outras ordens religiosas, a Companhia de Jesus começou a ganhar preferência no projeto missionário na América, na África e na Ásia. A trajetória dos inicianos foi marcada por obstáculos, como o bloqueio natural entre as diferenças geográficas e ambientais e o bloqueio humano, criado pelas disparidades linguísticas, culturais e religiosas. Além desses problemas, havia outros de ordem institucional, a falta de padres e de suporte logístico para o sustento das missões.

Nesse contexto de dispersão pelos impérios ibéricos, a necessidade de superar as barreiras criadas pelo elemento humano e pelo baixo efetivo de padres, levou os jesuítas elaborarem um projeto missionário baseado na introdução de nativos no processo de evangelização, assim como, num plano educacional marcado pela fundação de colégios e de seminários com intuito de formar um clero nativo.

Francisco Xavier chegou à Índia em 1542. Nesta época, a cidade de Goa encontrava-se estruturada, com as instituições religiosas e outras ordens religiosas, como os dominicanos e os franciscanos, atuando na região. Nos primeiros anos, Francisco Xavier recebeu a incumbência de administrar o Seminário de Goa e de fundar um colégio. Tendo observado o trabalho dos franciscanos no seminário, o jesuíta utilizou seus estudantes nativos como intérpretes, auxiliares e pregadores no litoral indiano. Não havia uma regra para o recrutamento desses nativos, mas em geral optou-se por indivíduos do sexo masculino que possuíam certo prestígio em suas aldeias ou vilas, pelos filhos das elites da terra ou por jovens sacerdotes gentios dispostos a conversão – vale lembrar que essas regras também foram aplicadas no Japão.

No tempo em que esteve na Índia e na Insulíndia, Francisco Xavier produziu com a ajuda dos estudantes nativos do Seminário de Goa o *Catecismo Breve*, que logo

foi traduzido para vários idiomas orientais¹. Além da tradução de textos, os colaboradores nativos ajudavam os jesuítas na manutenção das igrejas, na catequese e na preparação de festas e dos rituais religiosos. Apesar da importância que esses indivíduos foram galgando ao longo da evangelização no continente asiático, Francisco Xavier, as futuras gerações de missionários e as autoridades eclesiásticas foram cautelosas quanto à ideia de admissão e de ordenação.

Entre os anos de 1546 e 1549, Francisco Xavier se aproximou de um japonês chamado Anjirô, conhecido pelo nome cristão de Paulo de Santa Fé. Educado no Seminário de Goa, Anjirô foi o grande agente mediador que ajudou os primeiros jesuítas que chegaram ao Japão em agosto de 1549. O padre circulou pelo arquipélago até meados de 1552, e durante esses anos, incutiu nos demais missionários a ideia de que a cristianização no Japão seria possível graças à participação dos nativos. Após sua partida, a segunda geração de padres se dedicou ao recrutamento de novos colaboradores nipônicos. Pela fragilidade das primeiras comunidades cristãs de Kyushu diante da instabilidade política e da carência de padres e irmãos europeus, os jesuítas começaram a utilizar esses indivíduos como catequistas. No início, a falta de compreensão dos códigos linguísticos e religiosos levou os padres e os pregadores japoneses a cometerem sérios erros de interpretação. Nos momentos em que o diálogo era possível, os missionários buscavam por meio de analogias, brechas na cultura japonesa por onde o cristianismo pudesse penetrar.

O cotidiano das missões colocou os jesuítas em contato constante com as estruturas religiosas japonesas, e foi observando a ritualística dos **bonzos** budistas, que eles pensaram em adaptar a ideia que tinham dos auxiliares nativos à moda nipônica. A

¹ ZUPANOV, Ines G. Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia Meridional (séculos XVI-XVII). in HESAPANHA, Antônio Manuel de (dir). *Os Construtores do Oriente Português*. Porto: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998. p.156.

expansão da cristianização fez com que o número de japoneses atuantes aumentasse, levando a Companhia de Jesus a estabelecer critérios para o emprego do apostolado laico nipônico. Segundo a regra utilizada informalmente pelos padres, os colaboradores deveriam ser do sexo masculino, batizados, ter a idade mínima de quatorze anos, eram impedidos de proferir votos, não deveriam ter anseio quanto à ordenação sacerdotal, deveriam praticar os Exercícios Espirituais, a confissão e a penitência, além de se vestirem e de se comportarem conforme os jesuítas. A castidade não era regra obrigatória, mas era uma virtude admirada. Como foi observado entre os **bonzos**, em sinal de vida religiosa, o apostolado laico nipônico deveria raspar seus cabelos, evitar o consumo de carne e de bebida alcóolica e vestir um hábito de cor escura.

Entre as décadas de 1550 e 1570, no momento em que as comunidades cristãs estavam se assentando, os inicianos os chamavam apenas de moços, irmãos ou raspados para evitar qualquer tipo de estranhamento entre os **bonzos** e a população japonesa. Ao passo que os anos foram se passando, sobretudo, a partir da presença dos padres Luís Fróis e Alessandro Valignano, o apostolado laico nipônico passou a ser dividido entre **dógicos**, **kambos** e **gihyacuxás**. Aqueles que atuavam como catequistas, tradutores, intérpretes, artistas, músicos, enfermeiros e ajudavam na pregação foram chamados de **dógicos**². Os **kambos** eram os japoneses que cuidavam da limpeza das residências, atuavam como sacristãos e ajudavam na preparação do batismo e dos rituais funerários³. Já os **gihyacuxás** eram os auxiliares leigos dos jesuítas que realizavam as mesmas funções dos **kambos**, mas ao contrário, não tinham suas cabeças raspadas nem seguiam o modelo da vida religiosa⁴.

² LÓPEZ-GAY, Jesús. Las Organizaciones del Laicos em el Apostolado de la Primitiva Misión del Jápon. in *Commentarii Historici*. Roma: Archivum Historicum Societatis Iesus, 1967. n.36. pp.11-12.

³ BEVANS, Stephen B. e SCHROEDER, Roger P. *Constant in Context: a theology of mission for today*. New York: Orbis Books, 2004. p.186.

⁴ TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan: a study of thier development beliefs and rituals to the present day*. London: Routledge Publisher, 1998. pp.69-71.

Apesar da necessidade e da boa impressão que causaram entre os missionários, as autoridades eclesiásticas tiveram cuidado quanto à admissão como irmãos leigos ou a ordenação sacerdotal. Por mais que as autoridades católicas e os concílios diocesanos fossem a favor da entrada restrita de japonese e chineses, poucos nomes foram indicados para a admissão nos quadros da Companhia de Jesus no século XVI.

Entre Francisco Xavier e Alessandro Valignano, o grande nome das missões foi Luís Fróis. Desde que chegou ao país passou a visitar templos e santuários para ter contato com a liturgia e a ritualística xintoísta e budista. Seu objetivo era examinar as estruturas de funcionamento para corrigir os primeiros equívocos e ensinar aos padres e ao apostolado laico, meios por onde o cristianismo pudesse se adaptar. Mesmo com a ausência de seminários no Japão, Luís Fróis estimulou a educação de japoneses traduzindo textos religiosos e catecismos com a ajuda dos **dógicos**. Na década de 1560, o padre firmou amizade com Oda Nobunaga. O **tenka-fubu**, como também era conhecido, permitiu que os jesuítas voltassem a frequentar o centro do país, oferecendo proteção e liberdade para as ações evangelizadoras. Com o auxílio dos **dógicos** nas pregações, os jesuítas insuflaram os cristãos contra os **bonzos** e os gentios. A partir da Igreja de Nossa Senhora de Kyoto, os grupos liderados pelos padres e pelos seus auxiliares, circulavam pela cidade motivando os japoneses convertidos a destruir os templos e os santuários.

O visitador, Alessandro Valignano, chegou ao Japão pela primeira vez em 1579. Desde o início da sua vida acadêmica e religiosa ele esteve associado à pedagogia e aos estudos linguísticos. Partidário das estratégias de acomodação, o padre defendeu a participação ampla dos **dógicos** na missão japonesa por meio de sua capacitação e de sua intelectualização. Seu projeto veio acompanhado da fundação de colégios e seminários pelo país. Em 1580, fundou o Seminário de Azuchi, o Seminário de Arima,

o Colégio de Funai e o Noviciado de Usuki. Todas essas instituições tinham por objetivo o aperfeiçoamento dos estudos do apostolado laico nipônico, assim como do preparo desses indivíduos para a formação do clero nativo. Alessandro Valignano deixou o Japão em 1582, e cinco anos depois, Toyotomi Hideyoshi promulgou um édito anticristão, abalando o funcionamento do Seminário de Azuchi, que no mesmo ano foi transferido para a cidade de Nagasaki.

Na segunda visita que fez ao arquipélago, Alessandro Valignano defendeu o discurso do monopólio da Companhia de Jesus sobre a cristandade japonesa. Em meio a uma realidade não tão favorável para os jesuítas, tendo em vista as perseguições religiosas e a concorrência de outras ordens religiosas, voltou sua atenção para Macau, onde planejou a criação de um colégio inspirado no modelo europeu para a ordenação dos primeiros japoneses. Em 1594 o visitador fundou o Colégio de Macau, que teve em uma de suas primeiras levas de estudantes alguns **dóxicos** seminaristas.

Outra questão relevante para a formação do clero nativo no Japão, que coincidiu com o projeto de Alessandro Valignano, foi a criação da Diocese de Funai, em 1588, e a chegada do bispo D. Luís de Cerqueira ao país, cerca de dez anos depois. A alternativa de ordenação pelo Colégio de Macau foi criticada pelas autoridades jesuíticas e eclesiásticas. Em razão das dificuldades, no ano de 1601, o bispo inaugurou o Seminário Diocesano de Nagasaki, responsável pelos estudos complementares e pela ordenação de japoneses. Os primeiros nipônicos foram ordenados no Japão entre 1601 e 1604. O aproveitamento dos **dóxicos** seminartistas nas missões e a formação do clero nativo se mativeram vivos até pouco tempo depois do falecimento do padre Alessandro Valignano e do bispo D. Luís de Cerqueira. A partir da década de 1620, as perseguições empreendidas pelo **xogunato** Tokugawa tornaram-se mais duras e a concorrência

holandesa acabou coibindo a presença dos mercadores portugueses em Nagasaki, um dos últimos redutos católicos no Japão do século XVII.

Valendo da relação entre política e religião em prol da construção de um império católico universal, os jesuítas foram designados pelo papado para atuarem fora do continente europeu. Segundo João Paulo de Oliveira e Costa, o fenômeno da dispersão religiosa nos espaços ultramarinos ficou conhecido como diáspora missionária⁵. A ação dos padres poderia variar de região para região. Nos locais em que as estruturas do império português eram mais ativas, os jesuítas usaram de métodos mais rigorosos de conversão. Já nos demais espaços, onde a presença do aparato burocrático e militar lusitano era incipiente, os religiosos optaram por estratégias mais flexíveis e inovadoras.

Tzvetan Todorov considera que é comum entre os seres humanos enxergarem uma cultura estranha a partir do seu próprio ponto de vista⁶, o que levou na época da diáspora missionária, os padres e as populações ultramarinas a possíveis desencontros culturais. No entanto, por mais que o ato de conversão seja considerado um processo etnocêntrico aos olhos críticos das ciências sociais de hoje em dia, alguns pesquisadores levam em conta as tentativas de aproximação empreendidas tanto pelos jesuítas quanto pelos nativos como mecanismos de mediação cultural e religiosa⁷. Paula Monteiro, por exemplo, enfatizou que o modo de ação missionária estimulava a ressignificação da tradição nativa para adaptá-la a novos contextos de intercomunicações culturais trazidos pelo cristianismo⁸. Clifford Geertz definiu cultura como um sistema codificado de símbolos, ritos e práticas que se modificam ou que se tornam permanentes por gerações. A união dessas categorias somada à religião configura o que o próprio considerou como

⁵ COSTA, João Paulo de Oliveira e. A Diáspora Missionária. in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *História Religiosa de Portugal: humanismos e reformas*. Navarra: Círculos de Leitores, 2000. v.2. pp. 255-256.

⁶ TODOROV, Tzvetan. *Nós e os Outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. pp. 21-31.

⁷ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo. Companhia das Letras, 2001. pp. 46-49.

⁸ MONTEIRO, Paula. Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. in MONTEIRO, Paula (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006. p. 32.

ethos, ou seja, a visão de mundo de uma determinada sociedade⁹. Neste sentido, podemos conceber as estratégias de evangelização dos jesuítas como meios de tradução da visão de mundo japonesa.

No Japão, o hiato causado entre uma civilização e outra levou o uso indispensável de nativos por parte dos jesuítas como plano de mediação religiosa para decifrar o *ethos* nipônico. A ideia era produzir chaves de compreensão que facilitassem a penetração do cristianismo. Podemos atribuir aos pregadores nipônicos a categoria de mediadores, como definiu Serge Gruzinski. Ou seja, eram indivíduos capazes de transitar entre um sistema conhecido e outro estranho, sendo capazes de amalgamar no seu imaginário os valores de uma ou mais culturas¹⁰.

Foi graças à boa relação que os padres criaram com o apostolado laico nipônico, sobretudo com os **dóxicos**, que eles puderam acomodar-se àquela realidade exótica, e se tornaram mais sensíveis à percepção dos hábitos do cotidiano, do idioma, da vestimenta, de certos comportamentos dos **bonzos** e do funcionamento das estruturas políticas, sociais e religiosas japonesa.

Para por em prática este processo, os padres buscavam explicar, à sua maneira, os signos culturais e religiosos dos nipônicos valendo-se de modelos de similitudes fornecidas a partir das informações concedidas pelos **dóxicos**. O objetivo da conversão e os ruídos de comunicação entre uma realidade e outra, levavam quase sempre essas associações ao erro. Por outro lado, apesar da relação entre os jesuítas e apostolado laico japonês ter sido construída sobre alicerces frágeis, não podemos negligenciar a relevância da sua participação no processo de evangelização.

Tendo em vista a definição do objeto de estudo e os conceitos previamente discutidos, a presente pesquisa procura analisar o papel desses pregadores nipônicos no

⁹ GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1978. pp. 104-105

¹⁰ GRUZINSKI, Serge (2001). op.cit. pp. 46-49.

decorrer das missões entre os anos de 1549 e 1614. A análise começa com a chegada dos primeiros missionários ao Japão e se encerra com o ano de falecimento do bispo D. Luís de Cerqueira, que lutou pela ordenação desses indivíduos.

Estruturalmente o trabalho está dividido em quatro capítulos, sendo que cada um deles está dividido em dois subitens. No primeiro capítulo, se fará uma discussão acerca as disparidades linguísticas e culturais entre os missionários e as diferentes populações ultramarinas, com ênfase no caso japonês. Em seguida, será feito um levantamento da conjuntura histórica que os jesuítas encontraram quando chegaram ao Japão, destacando elementos da sua história política e militar, da sua formação religiosa e do contato dos primeiros mercadores e missionários com o Extremo Oriente. No capítulo dois será dada ênfase a construção do olhar diferenciado que os missionários tiveram dos japoneses, trazendo para o debate conceitos históricos como de raça, civilização e idolatria com bases nas estruturas mentais quinhentistas. Como resultado de uma análise comparativa, no segundo item do mesmo capítulo será discutida a definição do apostolado laico nipônico, tendo em vista o modelo adotado pelos jesuítas na Índia como contraponto.

O terceiro capítulo da pesquisa terá como enfoque a ação pastoral de Francisco Xavier na Índia e no Japão. O jesuíta que ainda hoje é considerado inspiração tanto para o clero secular quanto para o clero regular, defendeu o uso de colaboradores nativos por onde passou. Na Índia, herdou a administração do Seminário de Goa, e a partir dali, educou e treinou muitos pregadores indianos. Apesar da inexistência de instituições de ensino no Japão, Francisco Xavier foi sensível à necessidade de se contar com o apoio apostolado laico nas missões. Por fim, no quarto e último capítulo, será feita uma trajetória acerca da atuação dos **dóxicos** no Japão, entre 1552 e 1587, quando não constituíam uma função institucionalizada, e, no segundo item, será abordado a política

educacional de formação dos nativos a partir do Colégio de Funai e dos seminários japoneses, além da questão da ordenação como fruto da criação do Bispado de Funai, do Colégio de Macau e do Seminário Diocesano de Nagasaki.

Entre os anos compreendidos para a análise do tema, pode-se dizer que os missionários produziram uma grande quantidade de textos e correspondências abordando, sobre vários aspectos, o fenômeno missionário no Japão. O acervo analisado é composto por fontes impressas de natureza europeia, produzida exclusivamente pelos jesuítas. Uma parte do conjunto documental foi consultada no Brasil e a outra em Portugal. Na cidade do Rio de Janeiro destacam-se a Biblioteca Nacional e o Real Gabinete Português de Leitura. Enquanto em Lisboa visitou-se a Biblioteca Nacional de Portugal, a Fundação Oriente a Biblioteca do Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa e o Centro Científico e Cultural de Macau.

Especificamente sobre o Japão as principais coletâneas de fontes analisadas foram as *Cartas de Évora de 1598*; a *Documenta Indica* editada pelo padre José Wicki; a *Historia do Japam* e o *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão* do jesuíta Luís Fróis; a *Moumenta Historica Japoniae* editada pelo padre Josef Franz Scütte; as *Cartas Ánuas do Colégio de Macau* compiladas pelos historiadores João Paulo de Oliveira e Costa e Ana Fernandes Pinto; a *Carta Ánua da Vice-Província do Japão do Ano de 1604*, do padre João Rodrigues Girão, e editada por Antônio Baião; as cartas do padre Francisco Xavier nas chamadas *Obras Completas*; as *Cartas do Bispo do Japão*, que aparecem como resultado de um projeto coordenado por João Paulo de Oliveira e Costa, pela Universidade Nova de Lisboa; e, por fim, as obras do visitador Alessandro Valignano, como o *II Cerimonial para os Missionários do Japão* e o *Sumário das Coisas do Japão*, a *História do Princípio e do Progresso da Companhia de Jesus nas Índias Orientais* e o *Sumário das Coisas do Japão*. Além

dessas referências, outras fontes impressas tiveram sua consulta necessária ao longo da pesquisa como comparativos para entender a dinâmica dos jesuítas no Japão baseado na experiência que tinham em outras regiões do mundo, como a *História Natural e Moral das Índias* do jesuíta José de Acosta; a *Monumenta Peruana* compilada por Antônio Egaña e Enrique Fernandez; a *Monumenta Brasiliae* do padre Serafim Leite; e a *Monumenta Mexicana* editada por Feliz Zubillaga.

Capítulo 1

A Companhia de Jesus, o Japão e a realidade ultramarina

1.1 A missão jesuítica e o problema da comunicação no mundo colonial

Estruturado a partir de vias marítimas, o império português conseguiu conectar diferentes espaços e populações através do comércio e da religião. Desde os primórdios da Expansão Ultramarina que a busca pela unidade religiosa e pela expansão da fé se tornaram um projeto ambicioso, alimentados pelos monarcas portugueses e legitimado pelo papado. As divergências de interesses entre os funcionários régios, os comerciantes e os religiosos era uma realidade, no entanto, diante dos problemas enfrentados no cotidiano dos espaços coloniais, todas essas categorias acabaram por atuar, muitas das vezes, em conjunto, como mencionou Diogo Ramada Curto e Anthony Russell-Wood¹¹. O consenso diante da necessidade e dos interesses dos poderes temporal e espiritual, como apontou Stuart Schwartz, fundamentou a ideia de unidade religiosa a partir do projeto colonial, sobretudo no século XVI, quando os embates entre católicos e protestantes se tornaram mais expressivos e as resoluções do Concílio de Trento passaram a acentuar a ambição da Igreja Católica na evangelização das populações ultramarinas¹².

Utilizada pela igreja como fonte de propagação do Evangelho, a Companhia de Jesus iniciou seu processo de dispersão pelo mundo entre a segunda metade do século XVI e a primeira metade do século XVII, alcançando a Índia, o Culoão, Malaca, as Ilhas Molucas, o Japão, Macau, a China, as Filipinas e o Tibete na Ásia; o Reino do Congo, o Marrocos e a Etiópia na África; e o Brasil, a América Hispânica e a Nova França no continente americano. Apesar da influente atuação da Companhia de Jesus, o clero secular e os frades franciscanos haviam iniciado suas missões pelo mundo

¹¹ cf. CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas: Editora Unicamp, 2009 e RUSSELL-WOOD, Anthony John R. Os portugueses fora do império. in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dir). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império (1415-1570)*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v.1.

¹² SCHWARTZ, Stuart B. Impérios Intolerantes: unidade religiosa e o perigo da tolerância nos impérios ibéricos da época moderna. in VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (org). *Império de Várias Faces: relações de poder no mundo ibérico da época moderna*. São Paulo: Alameda, 2009. pp.25-34.

anteriormente aos jesuítas. Junto com os desbravadores, aventureiros, mercadores, militares, funcionários régios e a população de origem europeia, esses religiosos se depararam com uma variedade de barreiras que prejudicavam seus respectivos interesses.

Havia vários obstáculos enfrentados pelos europeus e pelos religiosos nos espaços ultramarinos. O primeiro deles se refere à questão da interpretação das línguas, dos dialetos e das formas de escrita, além dos hábitos e dos valores culturais dos autóctones¹³. O segundo ponto relaciona-se ao bloqueio natural, ou seja, a dificuldade com que os estrangeiros tinham em lidar com a geografia física de uma determinada região; outro problema está associado à tenuidade com que os estrangeiros se relacionavam com a copiosidade de interesses e com os variados códigos de conduta das elites locais¹⁴. No limite dessas questões estavam dois problemas de ordem interna, geralmente associados à falta de padres, missionários e apoio logístico as zonas mais afastadas, e as rivalidades entre as ordens religiosas, o clero secular e a inquisição¹⁵. Tirando as questões geradas no íntimo institucional da própria Igreja Católica e das ordens religiosas, considera-se que a questão da comunicação entre os jesuítas e as populações nativas precedem os demais empecilhos a missiões nos espaços coloniais dos impérios ibéricos.

¹³ ALVES, Jorge Manuel dos Santos Alves. *Portugal e a Missiões no Século XVI: o Oriente e o Brasil*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997. pp.27-28.

¹⁴ Em sua investigação a respeito da presença jesuítica nas Ilhas Molucas no século XVI, Maria Odete Martins demonstrou como os percalços enfrentados pelos missionários relacionados às condições geográficas e humanas, além da relação que adquiriam com as instâncias de poder e suas elites nativas, incidiam sobre o modo com que os religiosos construam ou desconstruam suas expectativas de conversão referente a uma determinada população. cf. MARTINS, Maria Odete Soares. *A Missiões nas Molucas no Século XVI: contributo para o estudo da ação dos jesuítas no Oriente*. Lisboa: Centro de História do Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa, 2002.

¹⁵ Como exemplos que ilustram melhor a questão, podemos destacar as considerações da historiadora Célia Tavares sobre o convívio institucional entre a Companhia de Jesus e o Tribunal do Santo Ofício de Goa, assim como o trabalho de Pedro Lage Correia sobre o conflito entre os jesuítas e os franciscanos na missão japonesa, no final do século XVI. cf. TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Editora Roma, 2004 e CORREIA, Pedro Lage Reis. *A Concepção de Missiões na Apologia de Valignano: estudo sobre a presença jesuítica e franciscana no Japão (1587-1597)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2008.

Mais interessado nos seus negócios particulares ou nos possíveis privilégios que poderiam receber da coroa por conta da atividade comercial, os europeus pouco se aprofundaram no entendimento das culturas autóctones. Boa parte dessa literatura, produzida através de documentos administrativos e oficiais, tinha um olhar muito mais sistemático para a guerra e para as diversas maneiras de se obter fortuna, do que para o elemento humano em si¹⁶. Na verdade, a preocupação com os nativos passou a fazer parte da rotina dos estrangeiros quando os missionários entraram em cena. O que não significou uma investigação antropológica acerca dos costumes desses povos, pois como sinalizou Célia Tavares, os missionários tinham uma leitura dessas populações voltadas para seu projeto de evangelização¹⁷.

Ao considerarem o fenômeno missionário num contexto mais amplo, Robert Ricard na década de 1930, e Ângela Barreto Xavier e Patrícia Faria recentemente, averiguaram as atribuições dos franciscanos na América Hispânica e no continente asiático¹⁸. Apesar da distância entre as gerações de historiadores, o que mais chamou a atenção em seus respectivos estudos foi à percepção que teve das iniciativas de mediação cultural praticadas pelos frades, tendo em vista as dificuldades já mencionadas, com objetivo de converter essas populações. Além disso, como percebeu Ângela Barreto Xavier, na Índia, os franciscanos haviam estabelecido uma rede de relações políticas, religiosas e culturais mais cedo do que os jesuítas, o que levou os inicianos a tirarem proveito dessas experiências para por em prática seu projeto de

¹⁶ BETHENCOURT, Francisco. O Contato entre Povos e Civilizações. in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dir). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império (1415-1570)*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v.1. p.102

¹⁷ TAVARES, Célia Cristina da Silva (2004). op.cit. p.95.

¹⁸ cf. RICARD, Robert. *La Conquista Espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes em la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1986; XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2008; e FARIA, Patrícia de Souza de. *A Conquista das Almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

evangelização¹⁹. Por mais que houvesse um objetivo comum entre a função dos jesuítas e a dos franciscanos, não devemos pensar que a relação entre eles foi construída a base da parceria e da cordialidade, principalmente em áreas mais remotas, como o Sudeste Asiático e o Japão, em que a rivalidade institucional e doutrinária aflorava²⁰.

Nos casos da América e da Índia Portuguesa, a colonização ganhou a peculiaridade de ocupação territorial a partir da década de 1530. No Brasil, foi nessa época que se iniciou a ocupação do litoral com o estabelecimento do sistema de capitanias. A cidade de Goa, no subcontinente indiano, começava ganhar aparência de capital portuguesa após duas décadas desde a conquista militar e o plano de fixação de pessoas e de instituições europeias, iniciados por Afonso de Albuquerque²¹. Os franciscanos que haviam se fixado no Oriente desde a década de 1510, testemunharam a criação da diocese de Goa, em 1533, e fundaram conventos, colégios e residências no litoral indiano entre 1520 e 1540. Não obstante, entre 1540 e 1560, a superação das barreiras diplomáticas, linguísticas e culturais ganhou um novo significado com a chegada e a atividade missionária empreendida pelos jesuítas²².

Ao se reportar ao conceito de missão do ponto de vista dogmático, Antônio da Silva Rego enaltece a ideia de que o trabalho dos jesuítas se referia à redenção do mundo diante de Deus e da obrigação da Igreja Católica em expandir o cristianismo para as demais sociedades. Por conseguinte, o campo missionário seria aquele *“no qual a Igreja não se encontrava ainda perfeitamente constituída e consolidada e na qual não existia uma plena igreja particular”*²³. Na visão deste missionólogo e historiador, o

¹⁹ XAVIER, Ângela Barreto (2008). op.cit. pp.109-110.

²⁰ CORREIA, Pedro Lage Reis (2008). op.cit. p.81.

²¹ SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a Chave de toda a Índia: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999. pp. 29-75

²² ZUPANOV, Ines G. A Religião e as Religiões. in SERRÃO, Joel e MARQUES, A. H. de Oliveira (dir). *Nova História da Expansão Portuguesa: o império oriental, 1458-1665*. Lisboa: Editorial Estampa, [não publicado]. t.1. p.17.

²³ REGO, Antônio da Silva. *Lições de Missionologia*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961. p.05.

território missionário estava vinculado a uma realidade geográfica, política e cultural fora de alcance, físico ou espiritual, das autoridades eclesiásticas do clero regular, o que subentendia o papel dos jesuítas na identificação e na elaboração de estratégias para driblar os problemas, no intuito de transmitir o Evangelho e de criar uma cristandade em uma determinada região.

Desde os tempos mais remotos, no livro *Gênesis*, do *Antigo Testamento* da Bíblia, a passagem sobre a Torre de Babel demonstrou a preocupação com a diversidade linguística e cultural dos seres humanos. Essa inquietude acompanhou por diversas épocas a sociedade europeia, em que buscaram em si, critérios para assimilar e rotular o outro, sendo amplamente difundido pelas monarquias ibéricas na Idade Moderna, através da ideia de cidadania cristã construída pelo projeto doutrinário, expansionista e evangelizador da Igreja Católica e das ordens religiosas²⁴. Por mais que os jesuítas tivessem sido inovadores, se levarmos consideração sua proposta educacional, como atribuiu Judi Loach²⁵, os impasses relacionados à compreensão das línguas e dos diferentes esquemas culturais das populações ultramarinas atrapalhavam o andamento das missões.

Do continente americano ao asiático, os inicianos buscaram “*reconhecer a importância do português como uma espécie de metalinguagem do comércio asiático e apostólico*”²⁶. De outro modo, foram eles também que mais investiram no artifício da evangelização através das línguas maternas²⁷. Na Índia Portuguesa, jesuítas como Francisco Xavier e Henrique Henriques tentaram promover o concani e o tâmil, o

²⁴ XAVIER, Ângela Barreto (2008). op.cit. p.149.

²⁵ LOACH, Judi. Revolutionary Pedagogues? How jesuits used education to change the society. in O'MALLEY, John W, BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J. e Kenned, T. Frank (ed). *Jesuits: cultures, sciences and the arts 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2006. v.2. pp.66-68.

²⁶ ZUPANOV, Ines G. Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia Meridional (séculos XVI-XVII). in HESPANHA, Antônio Manuel de (dir). *Os Construtores do Oriente Português*. Porto: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998. p.156.

²⁷ LOACH, Judi. Revolutionary Pedagogues? How jesuits used education to change the society. in O'MALLEY, John W, BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J. e Kenned, T. Frank (ed). *Jesuits: cultures, sciences and the arts 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2006. v.2. p.71.

primeiro por ser mais comum em Goa e o segundo na Costa da Pescaria e no Madurai²⁸. Por se tratar de idiomas com escritas ideográficas, Francisco Xavier inicialmente teria buscado no idioma chinês, semelhanças com língua japonesa, porém essa ideia teria sido rapidamente desfeita. Da Índia ao Estreito de Malaca, entre 1547 e 1549, o contato do jesuíta com o japonês Anjirô – tendo sido batizado em Goa e recebido o nome de Paulo de Santa Fé – e com alguns mercadores portugueses que haviam frequentado o litoral chinês e o Japão, Francisco Xavier percebeu que se tratava de idiomas distintos. Sendo assim, os padres deveriam ter cuidado ao utilizarem os caracteres chineses para estudarem o japonês²⁹. Apesar da experiência dos primeiros jesuítas no Japão, há quem pensasse diferente, o missionário José de Acosta insistia nesse tipo de comparação, justamente por se tratarem de idiomas maleáveis, e que em geral seus ideogramas podiam expressar uma ideia ou uma palavra, ao contrário dos idiomas europeus que eram compostos por letras e sílabas³⁰.

Se por um lado, como os missionários pensavam, a complexidade dos idiomas e das culturas orientais motivou a tenacidade dos membros da Companhia de Jesus, no Brasil, a falta de uma cultura escrita e de uma estrutura social e religiosa mais complexa, acabou influenciando no momento em que atribuíram valores pejorativos a essas sociedades. Estando com os pés na América, na Ásia ou na África, mas com as cabeças na Europa, como lembrou Carlo Ginzburg³¹, os jesuítas se aproximavam perigosamente dessas populações para convertê-las, pois sua forma de conceber o diferente era através de comparativos etnocêntricos, do mesmo modo também que

²⁸ ZUPANOV, Ines G (1998). op.cit. pp.155-165.

²⁹ Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. in GARCIA, José Manuel (ed). *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus Escreveram dos Reinos do Japão e da China. Edição fac-símile das Cartas de Évora de 1598*. Maia: Castoliva Editora, 1997. e Carta de Francisco Xavier de Cochim, 14/01/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (ed). *São Francisco Xavier: obras completas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p.397.

³⁰ ACOSTA, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias*. 1ª Ed., 1590. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006. pp.319-321.

³¹ GINZBURG, Carlo. *History, Rhetoric and Proof: the Menahem Stern Jerusalem lectures*. Hanover and London: University Press of New England, 1999. p.79.

muitas dessas sociedades enxergavam os padres, como foi o caso da China e do Japão³². Pela falta de uma cultura escrita com o qual os missionários julgavam ser uma condição importante para uma civilização, em uma carta endereçada ao padre Martim de Aspilcueta Navarro, o jesuíta Manuel da Nóbrega acabou desqualificando os ameríndios em relação aos asiáticos, dizendo que no Brasil, “*poucas letras se bastavam, porque aqui todos são como papel em branco*”³³.

Ao investigar a maneira de ler e escrever das populações nativas da Nova Espanha, José de Acosta mencionou o fato que entre os astecas havia uma preocupação com a memória, pois o uso restrito da escrita estava relacionado ao poder político e religioso. Com base nessa premissa, o padre observou que alguns indivíduos da nobreza nativa entregavam seus filhos para estudarem nos colégios jesuíticos. Ao contrário do chinês e do japonês, o nauatle expressava seus significados em formas de figuras, que em geral não seguiam um padrão e não se apresentavam como um ideograma. A forma desse vocabulário poderia se alterar facilmente com os significados, e por isso, o jesuíta pensou que os próprios astecas, como membros do clero nativo ou apenas como irmãos leigos, seriam os mais capazes para interpretar e redefinir os significados dos termos cristãos para o idioma local³⁴.

Diante dessas experiências, o critério do idioma foi utilizado pelos missionários como mecanismo para descobrir e definir as populações nos espaços coloniais. A descrição cultural e religiosa que perpassava pelo empeco linguístico, não tinha como objetivo compreender o diferente, mas sim buscar semelhanças e fissuras por onde a doutrina cristã pudesse adentrar, construindo um novo sistema de significados que

³² TODOROV, Tzvetan. *Las Morales de la Historia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1991. p.107.

³³ Carta de Manuel da Nóbrega da Bahia, 10/08/1549. in LEITE, Serafim (ed). *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956. v.1. p.142.

³⁴ ACOSTA, José de (2006). op.cit. pp.322-324.

viabilizasse o entendimento entre os nativos e os jesuítas³⁵. Aos olhos dos inicianos, a sociedade que apresentasse no seu idioma e nos seus costumes uma possibilidade maior de trocas e de analogias passava a ser percebida de maneira diferente daquelas que não possuíam – como foi o caso dos índios da América Portuguesa em relação aos astecas, aos indianos, aos chineses e aos japoneses. Para Tzvetan Todorov, o idioma é a primeira chave de entendimento para qualquer civilização que está motivada a cambiar experiências com a outra³⁶. Porém, apesar do idioma expressar muito da sua acepção e de ser uma das referências para a mediação cultural e religiosa³⁷, ele não pode ser confundido com a própria cultura, quando na verdade, ela deve ser entendida como uma estrutura fracionada em microssistemas. Pensando sobre esse aspecto mais complexo acerca da cultura das populações ultramarinas, os jesuítas desenvolveram dois mecanismos de interação: um baseado no uso do elemento nativo como intérprete. Outro no aperfeiçoamento do próprio corpo de missionários, promovendo uma ampla produção de material impresso³⁸.

O diálogo com as populações do mundo ultramarino por meio dos intérpretes surgiu como motivo de necessidade entre os missionários, as autoridades lusitanas e os mercadores. Era, todavia, uma atividade controversa e que requeria vigilância. No decorrer da primeira etapa da Expansão Portuguesa, entre o século XV e a primeira metade do século XVI, o ofício dos intérpretes era executado por um número restrito de nativos e europeus lançados, como constataram Diogo Ramada Curto, João Paulo de

³⁵ DEL VALLE, Ivonne. *Escribiendo desde los Márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009. pp.43.

³⁶ TODOROV, Tzvetan. *Las Morales de la Historia*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991. pp.109-110.

³⁷ BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna, Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010. p.111.

³⁸ A instrução dos missionários também fazia parte do projeto pedagógico-evangelizador, uma vez que estimulava a conversão cultural pela educação, pois se atualmente a produção jesuítica é utilizada pelos historiadores como fontes para suas pesquisas, na época em que era produzida, ela tinha um sentido pragmático para os membros da instituição, sendo aproveitada como ferramenta de trabalho. FÁRIA, Patrícia de Souza de (2013). op.cit. pp.148-149.

Oliveira e Costa e Teresa Lacerda³⁹. As preocupações com a formação e com a qualidade dos seus serviços se tornaram uma realidade a partir do fenômeno missionário.

Se para os jesuítas a conversão era entendida como um rito de passagem consagrado pelo batismo, a sua internalização era um processo trabalhoso, que demandava tempo e estratégias mais complexas⁴⁰. Por exercerem uma atividade crucial para o desenvolvimento do programa missionário, os inacianos seguiam alguns critérios na hora do recrutamento dos intérpretes nativos. No início optou-se por pessoas adultas do sexo masculino, que, apesar de terem uma capacidade limitada de assimilação da doutrina e dos idiomas europeus, tinham idade suficiente para não se esquecerem da sua língua materna⁴¹. Como demonstraram na sua correspondência, Francisco Xavier, Henrique Henriques, Luís Fróis e Alessandro Valignano na Ásia, e José de Anchieta e Manuel da Nóbrega no Brasil, os inacianos começaram a dar preferência ao recrutamento de jovens e crianças nativas⁴², que desde cedo, eram educadas nos colégios e nos seminários, aos moldes da instituição jesuítica. Dependendo do grau de proximidade que alguns adquiriam com os religiosos, seja pela falta de missionários ou de pessoas de origem europeia que pudessem suprir essa lacuna, muitos se destacaram e passaram a ajudar os padres em tarefas mais complexas, como na confecção de catecismos, ministrando a catequese, colaborando com as tarefas cotidianas das igrejas e

³⁹ cf. CURTO, Diogo Ramada. A Língua e o Império. in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dir). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império (1415-1570)*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v.1. e COSTA, João Paulo de Oliveira e LACERDA, Teresa. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Paulinas Editora, 2007.

⁴⁰ XAVIER, Ângela Barreto (2008). op.cit. p.146.

⁴¹ FERRO, João Pedro. Os Contatos Linguísticos e a Expansão da Língua Portuguesa. in MARQUES, Antônio Henrique R. de Oliveira (dir). *História dos Portugueses no Extremo Oriente: em torno de Macau*. Macau: Fundação Oriente, 1998. v.1. t.1. pp.384-385.

⁴² BOAS, Luciana Vilas. Línguas da Pregação: os meninos da terra e as missões jesuíticas no Brasil (1549-1555). in *Revista USP*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009. n.81. pp.161-172.

das residências, ou servindo de intérpretes no sacramento da confissão⁴³. Na documentação jesuítica as informações sobre os intérpretes, os colaboradores e os catequistas se apresentam de forma muito sutil, e muitas vezes são ofuscadas pelo discurso edificante dos padres. Ao observarmos criticamente as fontes, conseguimos identificar a presença desses indivíduos e a maneira com que os missionários diferenciavam, aqueles realizavam apenas a tarefa de intérpretes, que podia ser remunerada, como no caso dos **topazes** na Índia⁴⁴, daqueles que desempenhavam um papel mais significativo, como foram os casos dos **temachtianos** no México, dos **canacápoles** na Índia e dos **dógicos** no Japão⁴⁵.

Ao passo que os jesuítas se fixavam nos velhos espaços coloniais, ou inauguravam novas missões, o acúmulo de experiências, o entrosamento com os intérpretes e o entendimento da cultura local, permitiram a capacitação do missionário diante dos problemas. Neste período de expansão, os impérios ibéricos abrangiam

⁴³ Apesar dos nativos terem se destacado em inúmeras atividades no processo de evangelização, como lembrou João Paulo de Oliveira e Costa, no caso japonês, tanto no Oriente quanto na América, os padres se mantiveram receosos ao incluir os nativos na realização de alguns sacramentos, como o da confissão, por exemplo. Do México, uma carta anual escrita em abril de 1602, demonstra o posicionamento contraproducente do padre-provincial Francisco Vaz, em cooptar com esta atitude. Para o religioso, os erros ainda cometidos pela população convertida de Pátzcuaro, tinham relação direta com o trabalho limitado desses intérpretes nativos. Além desses exemplos, é possível visualizar outros conflitos na correspondência dos inacianos referentes à Índia e ao Brasil. COSTA, João Paulo de Oliveira e. The Brotherhoods (Confrarias) and Lay Support for the Early Church in Japan. in Japanese Journal of Religious Studies. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2007. n.34. pp.73-75 e Carta de Francisco Vaz do México, ?/04/1602. in ZUBILLAGA, Feliz (ed). *Monumenta Mexicana*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1981. v.7. p.625.

⁴⁴ Conforme o *Glossário Luso-Asiático* de Sebastião Rodolfo Delgado, o termo topaz se popularizou na Índia Portuguesa no século XVII, e nesse período ele estava associado ao vocábulo mestiço. Entretanto, no universo jesuítico do século XVI, ele se referia exclusivamente aos indianos que sabiam falar a língua portuguesa e serviam de intérpretes para os padres. Em geral, esses indivíduos recebiam algum tipo de pagamento, como demonstrou Nicolau de Lancillotto ao redigir uma carta ao governador da Índia, D. João de Castro, em 1547. DELGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-Asiático*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1919. v.2. p.381 e Carta de Nicolau de Lancillotto de Goa, 01/02/1547. in WICKI, José. *Documenta Indica: volume 1 (1540-1549)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972. p.168.

⁴⁵ Da mesma maneira que era comum nas instituições europeias da época, os sacerdotes gentios e as elites da terra também tinham seus auxiliares. Tendo em vista a observação dos jesuítas e a etimologia dos termos, tanto os dógicos, quanto os canacápoles e os temachtianos surgiram de neologismos adaptados à realidade missionária, exercendo o papel multifuncional de catequistas, intérpretes e tradutores. RUIZ-DE-MEDINA, Juan. El Neologismo Dojuku: datos históricos. in *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma: Ed. Archivum Historicum Societatis Iesu, 1999. n.68. pp.183-196, RIBAS, Andrés Perez de. *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe entre gentes las mas barbaras y fieres del nuevo orbe, conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañia de Jesus em las misiones de la Provincia de Nueva España*. 1ª ed., 1645. Madrid: Estudios de la Compañia de Jesus, 1645. p.479 e LUCENA, João de. *Historia da vida do Padre S. Francisco Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Jesus*. Nápoles: Imprensa per Pedro Crasbeeck, 1600. v.2. pp.91-94.

diversos povos, e que nestas áreas de presença europeia, essas civilizações tinham contato e se misturavam. Pelo fato do mundo colonial não se caracterizar como “*uma área cultural unificada ou única, mas que as reunia aos montes, todas elas com suas particularidades*”⁴⁶, os jesuítas utilizaram sua documentação no sentido de estabelecer uma rede burocrática e doutrinária que ligasse esses espaços, dentro e fora do reino, permitindo a produção e a distribuição de material impresso, como dicionários, obras de referência, tratados, catecismos e manuais⁴⁷. Toda essa produtividade tinha como objetivo disseminar entre os jesuítas a ideia das experiências válidas ou dos erros que os futuros missionários não deveriam repetir com determinada população. O que justifica atitudes como as de Antônio Blásquez da Bahia e as de Francisco Vaz e Juan de la Plaza do México, ao pedirem dos seus superiores cópias das cartas produzidas pelos seus companheiros no Japão⁴⁸. No caso da Ásia, o próprio *Catecismo Breve* do padre Francisco Xavier serviu de base e de inspiração para outras gerações de missionários que atuaram no Oriente⁴⁹. Outro exemplo dessa rede foi introdução dos **canacápoles** e dos **temachtianos** como catequistas nativos influenciados pela experiência japonesa dos **dógicos**. No caso do Peru, há passagens do padre Diego Alvarez de Paz se reportando ao geral Cláudio Acquaviva, que ilustra a questão da relevância desse sistema de circulação. Baseado na percepção das missões no Extremo Oriente o padre não

⁴⁶ GRUZINSKI, Serge. Babel no Século XVI: a mundialização e a globalização das línguas. in THOMAS, Werner, STOLS, Eddy, KANTOR, Iris e FURTADO, Júnia (org). *Um Mundo sobre papel: livros, gravuras e impressos flamengos nos impérios português e espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo e Belo Horizonte: EDUSP e Editora UFMG, 2014. p.387.

⁴⁷ cf. a referência que o historiador Fernando Londoño faz sobre a estruturação e o objetivo da documentação jesuítica no seu artigo, *Escrevendo Cartas*. LONDOÑO, Fernando Torres. *Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI*. in *Revista Brasileira de História*. São Paulo: USP, 2002. v.22. n.43. pp.13-21.

⁴⁸ Carta de Antônio Blásquez da Bahia, 31/05/1564. in LEITE, Serafim (ed). *Monumenta Brasiliae (1563-1568)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956. v.4. pp.68-69, Carta de Francisco Vaz do México, 05/12/1600. in ZUBILLAGA, Felix. (1981). v.7. op.cit. p.398 e Carta de Juan de la Plaza do México, 16/04/1602. idem. p.544.

⁴⁹ ZUPANOV, Ines G (1998). op.cit. p.156.

recomendava a admissão dos nativos de Cuzco em relação à situação vivida pelos jesuítas na China e no Japão⁵⁰.

Dependendo do contexto em que alguns padres estavam inseridos, se em regiões onde a presença portuguesa era maior e a Companhia de Jesus desfrutava de uma estrutura administrativa, ou em regiões em que os missionários acabavam por ter uma rotina itinerante, a natureza do território pode ser levada em consideração ao conjecturar os impasses políticos e diplomáticos ou as condições em que as trocas culturais pudessem ocorrer com mais ou menos frequência⁵¹. No Japão, Luís Fróis redigiu os manuscritos da *História de Japam* em Gifu, como hóspede de Oda Nobunaga em seu castelo. No entanto, apesar da proteção que recebia do **tenka-fubu** e de falar muito bem o japonês, desenvolveu um trabalho solitário e tinha sua morada constantemente ameaçada pela **Sengoku-Jidai**⁵². Padres como Pedro Paez na Etiópia, Jean de Brébeuf na Nova França e Antônio de Andrade no Tibete vivenciaram situações semelhantes, atuando em zonas distantes, se aproximando do poder político e religioso local, trocando experiências linguísticas e culturais, no entanto, quase nada puderam fazer diante da hostilidade das populações e das elites autóctones e a falta de apoio institucional para prosseguirem com as missões⁵³.

⁵⁰ Carta de Diego Álvarez de Paz de Cusco, 12/12/1601. in EGAÑA, Antonio e FERNANDEZ, Enrique. *Monumenta Peruana (1600-1602)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1981. v.7. pp.606-607.

⁵¹ FLORES, Jorge Manuel. Zonas de Influência e de Rejeição. in MARQUES, Antônio Henrique R. De Oliveira (1998). v.1 t.1. op.cit. pp.38-39.

⁵² MONTEIRO, Sandra Amaral. A Morte de Oda Nobunaga: causas e conseqüências (um retrato de Luís Fróis). in CARNEIRO, Roberto e 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.450.

⁵³ Todos esses padres acabaram desenvolvendo suas respectivas missões em zonas afastadas dos centros de poder europeus, e não contaram com estímulos para esses empreendimentos. Embora historiadores como Leonardo Cohen Shabot e Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro Cruz tenham demonstrado em suas pesquisas os casos da Etiópia e do Tibete, apesar dos percalços e da falta de apoio que os jesuítas muitas vezes tiveram nessas zonas de rejeição, ainda sim, como resultado de suas experiências pessoais, acabaram se aproximando das elites locais e conseguiram trocar saberes e práticas culturais e religiosas com os nativos. cf. SHABOT, Leonardo Cohen. *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555 –1632)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009 e CRUZ, Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro. *A Missão Tibetana na Correspondência Jesuíta (1624-1631)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

Nas áreas em que a Companhia de Jesus conseguiu fincar alicerces, como no litoral brasileiro e indiano, no México, no Peru, em Macau e no arquipélago japonês de Kyushu, o estabelecimento de residências, igrejas, colégios e seminários dinamizou o trabalho dos inicianos em termos de experiências e de trabalho escrito. Estabelecimentos de ensino como o colégio de Goa e de Macau, os colégios máximos de Lima e de São Pedro e São Paulo do México, os colégios de Puebla, de Oaxaca, da Bahia, do Rio de Janeiro e de Pernambuco, assim como muitos de seus seminários, serviram de laboratórios etnográficos para os jesuítas⁵⁴. Nesses espaços, a proximidade com os nativos permitiu que os inicianos constituíssem uma visão mais aprofundada dessas populações e dos seus hábitos, capaz de impulsionar a diversidade das estratégias missionárias, as diferentes formas de mediação cultural e o estudo dos idiomas nativos a partir da produção material dos padres. Ao apontar o processo de mundialização e integração das línguas, Serge Gruzinski afirmou que:

A exportação e o ensino das línguas ibéricas não ocorriam em detrimento do uso das línguas autóctones. Os missionários, na tentativa de evangelizar os indígenas, viram-se diante da necessidade de estudar sistematicamente as línguas estrangeiras. Para isso, recorreram à elite indígena e aos mestiços, que serviram de ponte intelectual, e logo apareceram os primeiros estudos das línguas vernáculas ameríndias, africanas e asiáticas⁵⁵.

Ao tocar o solo do subcontinente indiano no mês de maio de 1542, Francisco Xavier trouxe consigo documentos oficiais redigidos pelas autoridades da Igreja Católica e da coroa portuguesa, que lhes conferiu autoridade para a introdução da Companhia de Jesus na Ásia. Interessado em implantar seu projeto institucional de educação e de catequese, o padre se aproximou do frade franciscano, Diogo de Borba, para dar início à passagem do recém-criado Seminário de Santa Fé de Goa, para a

⁵⁴ ALVES, Jorge Manuel dos Santos. *Portugal e a Missionação no Século XVI: o Oriente e o Brasil*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1997. p.32.

⁵⁵ GRUZINSKI, Serge. Babel no Século XVI: a mundialização e a globalização das línguas. in THOMAS, Werner, STOLS, Eddy, KANTOR, Iris e FURTADO, Júnia (2014). op.cit. p.393.

responsabilidade legal da congregação inaciana. O seminário teria sido fundado em 1542, mas só em 1548 que os jesuítas criaram o Colégio de São Paulo, no entanto, os anos decorrentes desde a passagem para a Companhia de Jesus, em 1543, até a fundação do colégio, a vida nessa instituição de longe pode ser encarada como um hiato, tal qual Maria de Deus Beites Manso e Célia Tavares mostraram em seus estudos⁵⁶.

Se a linguagem é a chave para a conquista, seja ela política, econômica ou religiosa, como assinalou Tzvetan Todorov no caso da América Hispânica⁵⁷, na Ásia, em uma carta escrita, em setembro de 1542, ao geral Inácio de Loyola, Francisco Xavier elogiou o trabalho inicial do reitor franciscano com seus estudantes indianos – inclusive alguns chegaram a ser empregados no labor dos primeiros jesuítas na Índia como intérpretes, tradutores e catequistas –, e pensou em fazer dos colégios e seminários os alicerces da expansão do catolicismo no Oriente, como locais cosmopolitas em que nativos convivessem e aprendessem com os europeus, e vice-versa. O plano do missionário incluía também transformar esses locais em núcleos de estudo e aprendizagem dos idiomas, de produção de material didático-religioso e de formação de novos evangelizadores, fossem eles nativos ou europeus⁵⁸. Como resultado desse plano, no final de maio de 1542, Francisco Xavier confeccionou o *Catecismo Breve* com a ajuda de alguns estudantes nativos. No decurso das primeiras décadas da ação missionária no Oriente, o catecismo foi traduzido para vários idiomas asiáticos⁵⁹. No corpo do seu texto, o catecismo trazia de forma inteligível as principais orações católicas, fazia referência às principais passagens da vida de Jesus Cristo, aos

⁵⁶ MANSO, Maria de Deus Beites. Convergências e Divergências: o ensino nos colégios jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVII. in *NICPRI: Repositório Digital da Universidade de Évora*. Ed. Caleidoscópio, 2005. p.01-08 e TAVARES, Célia Cristina da Silva. Francisco Xavier e o Colégio de Goa. in *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Brasília: INEP, 2007. v.21, n.78. pp.128-132.

⁵⁷ TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. pp.42-46.

⁵⁸ Carta de Francisco Xavier de Goa, 20/09/ 1542. in BAPTISTA, Francisco de Sales (ed) *Obras Completas de São Francisco Xavier*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.p.115.

⁵⁹ ZUPANOV, Ines G (1998). op.cit. pp.156-157.

mandamentos da igreja, à noção de pecado e às virtudes do bom cristão. Explicava ainda a importância da confissão e promovia a ideia de certo e errado pela dicotomia entre Deus e o Diabo, através da idolatria dos nativos⁶⁰. Além da Índia, o jesuíta esteve em Malaca, nas Ilhas Molucas e no Japão, e por onde passou, fez uso dos naturais para auxiliá-lo na catequese, para aprender os idiomas locais e para ensinar o português⁶¹. Além da relação de proximidade que tinha com os nativos, para Ines Zupanov, a vida de Francisco Xavier já foi bastante explorada por historiadores e hagiógrafos, e *“uma das suas qualidades ‘de santo’, frequentemente repetida, era o dom para as línguas”*⁶². Após seu falecimento, em dezembro de 1552, o trabalho dos jesuítas no continente asiático não recuou. Padres como Henrique Henriques, Luís Fróis e Alessandro Valignano, reconheceram seu mérito como pioneiro. Mesmo com o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício de Goa em 1560, as estratégias missionárias dos jesuítas na Índia e em áreas mais afastadas como no Extremo Oriente, se tornaram cada vez mais flexíveis e adaptáveis à diversidade dos povos. A partir da década de 1560, alguns missionários mostravam-se confiantes no quesito idioma e com a ajuda dos colaboradores, assim como os catequistas autóctones, passaram a elaborar rapidamente gramáticas, textos, orações e dicionários mistos⁶³.

Sobre a proposta de adequação religiosa do Evangelho a partir da ressignificação linguística, o cotidiano das missões jesuíticas nos espaços ultramarinos está cheio de exemplos. Segundo Ines Zupanov, no tempo em que trabalhou na conversão das comunidades indianas nas regiões da Costa da Pescaria e no Madurai, o missionário Henrique Henriques pensou em usar a perspectiva dos nativos a partir do tâmil para

⁶⁰ Carta de Francisco Xavier de Goa, ?/05/1542. in BAPTISTA, Francisco de Sales (ed) *Obras Completas de São Francisco Xavier*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. pp.98-102.

⁶¹ ZUPANOV, Ines G (1998). op.cit. p.156.

⁶² Idem. p.156.

⁶³ TAVARES, Célia Cristina da Silva. Padre Henrique Henriques: modelo de ação cristianizadora na Índia (séculos XVI). in VAINFAS, Ronaldo, SANTOS, Georgina Silva dos e NEVES, Guilherme Pereira das (org). *Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EdUFF, 2006. p.398.

reassignificar o vocábulo céu, muito comum na liturgia cristã. Desse jeito, “*o céu, para o qual Henriques usava um termo comum tâmil, vanam, foi substituído por moquixam, um termo sânscrito usado fundamentalmente no sentido teológico, tanto no hinduísmo como no budismo, para a libertação da alma da cadeia do renascimento*”⁶⁴. No caso japonês, podemos avultar um exemplo desse jogo linguístico, simbólico e interpretativo impresso pela lógica jesuítica, como o do Dainichi Nyoari.

Cultuado pelas principais escolas budistas do Japão, a divindade Dainichi Nyoari, uma das representações de Buda e figura da mandala dos cinco Budas da meditação, foi associada de maneira equivocada pelos jesuítas a imagem nipônica do Deus cristão, por estar no centro da mandala, onde se convergiam as principais vibrações religiosas das outras divindades. De acordo com Jurgis Elisonas, o mal entendido aconteceu nos anos iniciais da missão japonesa, em que o padre Francisco Xavier se encontrou com alguns **bonzos** da doutrina budista Zen, Shingon e Amitaba⁶⁵. Percebendo se tratar de uma divindade nativa, logo Francisco Xavier pediu para que o João Fernandes desfizesse o engano pelas ruas⁶⁶.

Levando em consideração o encontro entre culturas distintas na Idade Moderna a partir do fenômeno missionário, pode-se depreender que as adversidades encontradas pelos jesuítas nos espaços coloniais levaram ao aproveitamento multifuncional dos nativos no decorrer do processo de evangelização. Tendo como propósito a redução ao catolicismo, os padres buscaram mecanismos de tradução religiosa tomando como base seus códigos linguísticos, culturais e doutrinários como superiores em relação aos dos povos gentios, que por sua vez, vinham carregados de interpretações distorcidas,

⁶⁴ ZUPANOV, Ines G (1998). op.cit. p.163.

⁶⁵ ELISONAS, Jurgis. Christianity and the Daimyo. in HALL, John Whitney (dir) *The Cambridge History of Japan: Early Modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. v.4. pp.307-310.

⁶⁶ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (ed. José Wicki). 1ª ed., 1583-1597. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-84. v.1. p.41.

gerando conflagração com as comunidades e com as elites locais. No momento em que os jesuítas começaram a pontificar seus auxiliares nativos nos assuntos da fé católica, surgiu outro problema: até que ponto os padres poderiam confiar nos naturais, sobretudo naqueles que exerciam funções mais complexas, como foi o caso dos catequistas e auxiliares japoneses, sem que estivessem aflitos diante da possibilidade desses indivíduos voltarem a praticar seus antigos rituais religiosos, ou usarem a doutrina católica e os ensinamentos adquiridos no seu tempo de formação, para tirarem proveitos materiais particulares ou promoverem novas heresias? Seriam ainda esses nativos dignos de admissão ou de ordenação sacerdotal? O problema da comunicação e das tentativas de mediação religiosa abre espaço para uma discussão subsequente, isto é, o papel do clero nativo nas missões jesuíticas no século XVI.

1.2 O Japão no século XVI e a chegada dos missionários jesuítas

Ao contrário da Europa que no século XVI lutava pela sua unidade religiosa, abalada com o cisma protestante, desde os períodos mais antigos de sua história, o Japão sempre foi uma terra de muitas crenças. Apesar de toda essa variedade, pode-se dizer que no cotidiano de sua gente, a pluralidade de cultos era facilmente aceita. Como os próprios jesuítas observaram esse nunca foi motivo de discórdia ou de perseguição entre a comunidade japonesa. Havia residências em que seus membros podiam seguir religiões e seitas diferentes sem que isso despertasse intolerância. As disputas religiosas no Japão se restringiam apenas ao campo político e econômico, em que templos e santuários concorriam por territórios e recursos. Sem embargo, o que não pode ser comparado com as querelas religiosas que havia na Europa.

Um dos primeiros elementos formadores da cultura religiosa japonesa foi o budismo. Ele surgiu na Índia por volta do século V ac. e se difundiu por todo o

continente asiático até o início da era cristã⁶⁷. A expansão do budismo pela Ásia o atribuiu uma capacidade maior de incorporar em sua doutrina, elementos religiosos e culturais de outras sociedades, criando no caso do Japão, uma religião singular. As duas principais matrizes budistas são a Theraveda e a Mahayana. No caso da China e do Extremo Oriente, o budismo Mahayana absorveu alguns princípios do taoísmo, criando a escola Zen, por exemplo.

Mesmo dividido em escolas e seitas menores, grosso modo, a doutrina budista tem como princípio o **samadhi**, como forma de romper com o **sansara** para se alcançar o **nirvana**. Como parte de sua visão de mundo, o budismo considera que o sistema universal é composto por uma fusão de planos materiais e espirituais. Para cada um desses microcosmos é atribuído um ciclo com início, meio e fim. Os cinco principais reinos celestiais são os das divindades, dos seres humanos, dos elementos da natureza, dos espíritos desencarnados e do submundo⁶⁸.

Sob a influência do império chinês, o budismo penetrou no Japão no século VI, na era Nara, ganhando rapidamente espaço na corte imperial e nas camadas sociais mais altas do país. No período Heian, as práticas esotéricas e xamânicas oriundas dos cultos xintoístas foram agregadas as primeiras escolas budistas: Tendai e Shingon. Na passagem da era Heian para a era Kamakura, o budismo se popularizou no Japão⁶⁹.

O budismo Tendai foi descrito pelos missionários cristãos como a doutrina da Flor de Lótus. Ela foi introduzida no Japão na segunda metade do século VIII. Sua filosofia tinha como princípio o **dharmā**, também encontrado no budismo tibetano, e as práticas exotéricas de meditação através dos **mantras**. No Japão Kamakura, a doutrina

⁶⁷ YUSA, Michiko. *Religiões do Japão*. Lisboa: Edições 70, 2002. pp.33-34.

⁶⁸ Idem. pp.31-32.

⁶⁹ YAMASHIRO, José. *História da Cultura Japonesa*. São Paulo: Ibrasa, 1986. p.98.

Tendai teve adesão entre as elites japonesas, e a partir dessa projeção política, essa escola conseguiu impedir por um tempo, a ascensão de outras seitas no país⁷⁰.

A escola Shingon foi introduzida no Japão igualmente a Tendai, no século VIII. Para seus seguidores, Buda era a força universal que ditava o ritmo dos fenômenos físicos e espirituais. Além dos **mantras** encontrados no budismo Tendai, o ritual Shingon era composto pelos **mudras**. Os adeptos dessa seita acreditavam que o universo estava sob a regência dos chamados Treze Deidades de Buda, resumidos em preceitos morais, tais como: a sabedoria, a iluminação, a boa conduta, o respeito, a benevolência, a abstenção do mal, a caridade, as virtudes do bem, o ensinamento religioso, a aspiração pelo mundo eterno, à virtude do exemplo, o benefício da vida e o mérito da morte⁷¹. Ainda na era Heian, o budismo Shingon ganhou força entre a aristocracia nipônica da região de Go-Kinai. Entre os séculos XV e XVI, muitos dos seus grandes patrocinadores lutaram entre si por causa da **Sengoku-Jidai**, o que refletiu na disputa territorial entre os templos budistas.

Na era Kamakura, outras grandes escolas ganharam projeção no Japão, a Amitaba, a Zen e a Nichiren, todas de matriz Mahayana.

Trazida da China para o Japão no século XIII, a doutrina Amitaba, também conhecida como o budismo da Terra Pura, se baseava no princípio das diferentes manifestações das forças celestiais de Buda. Essa regra ficou conhecida como os Cinco Budas da Meditação – Dainichi Nyōari, Hōshō, Amida, Ashuku e Fukujūjū – representados pela mandala da Flor de Lótus⁷². No século XVI os jesuítas tiveram contato com as seitas Jodo, Yūzū-Nembutsu e Ji, todas de matriz Amitaba. Alguns

⁷⁰ Idem. p.80.

⁷¹ READER, Ian, ANDREASEN, Esben e STEFÁNSSON, Finn. *Japanese Religion: past and presente*. London: Routledge, 1993. p.96.

⁷² THEODORE DE BARY, W. M., KEENE, Donald, TANABE, George e VARLEY, Paul. *Sources of Japanese Tradition: from earliest times to 1600*. New York: Columbia University Press, 2001. v.1. p.176.

padres chegaram a frequentar seus templos e a debater com os **bonzos**, como foi o caso de Francisco Xavier.

Na década de 1570, Oda Nobunaga começou a investir contra a escola Amitaba, sobretudo, os adeptos da seita **Ikkō-Ikkū**, que se organizavam de maneira autônoma e acumulavam terras, poder político e militar⁷³. O padre Gaspar Coelho acompanhou de perto as investidas e relatou que Oda Nobunaga:

tomou como ocasião para isto devido a resistência que lhes fizeram alguns **bonzos**, porque como em várias outras seitas, eles eram ricos, poderosos e eram senhores de grandes fortalezas. Os **bonzos** chegavam a resistir de tal maneira que por vezes o puseram em grande aperto, e, se não fosse por estes **bonzos**, ele já seria senhor de todo o Japão⁷⁴.

A doutrina Zen chegou ao Japão por intermédio da China e da Coreia no final do século XII. Esta escola budista valorizava princípios como o **zazen**, tendo como prática os exercícios físicos, a rigidez alimentar e as práticas de meditação⁷⁵. Visto também como um estilo de vida, o budismo Zen se dividia em quatro principais seitas, sendo que os jesuítas tiveram contato apenas com duas, a Rinzai-Zen e o Soto-Zen, o que acabou influenciando mais tarde, a maneira com que os padres pensaram a construção do apostolado laico nipônico baseado na hierarquia dos seus templos. Além da doutrina Amitaba, os missionários se relacionaram constantemente com os **bonzos** da escola Zen, principalmente no que diz respeito aos debates. Com a política de favorecimento do cristianismo pelos **daimiôs** cristãos e por Oda Nobunaga, muitos templos desta corrente budista foram arrasados e outros foram desapropriados e transformados em igrejas.

⁷³ HALL, John. W. Japan's Sixteenth-Century Revolution. in ELISON, George. e SMITH, Bardwell (org). *Warlords, Artists and Commoners: Japan in the sixteenth century*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1987. p.33.

⁷⁴ Carta de Gaspar Coelho de Nagasaki, 15/02/1582. in GARCIA, José Manuel (1997). op.cit. p.30.

⁷⁵ ANESAKI, Masaharu; *History of Japanese Religion: with special reference to the social and moral life of the nation*. New York: Columbia University Press, 1995. pp.208-210.

A historiadora Michiko Yusa descreveu o budismo Nitiren como a última grande escola budista a se desenvolver no Japão ainda no século XIII. Seu ritual tinha como objetivo atingir o grau máximo de plenitude espiritual, expandindo os ensinamentos do budismo⁷⁶. Mesmo não tendo à devida proporção expansionista que o catolicismo tomou a partir do século XVI, a doutrina Nitiren almejava se espalhar pelo Japão, atraindo cada vez mais seguidores. Em vista disso, os **bonzos** entraram em atrito com os jesuítas por considerarem a religião cristã um obstáculo político, social e cultural a expansão do budismo⁷⁷.

A única religião genuinamente japonesa, sem dúvida, é o xintoísmo. Ainda hoje ela é uma das mais praticadas em todo o país. De acordo com Fernand Braudel, as primeiras práticas xintoístas surgiram durante a era Yamato, junto com a formação do império japonês⁷⁸. A filosofia xintoísta reside na crença dos **kamis**, a essência espiritual encontrada em cada ser vivo ou nos elementos da natureza. As paisagens naturais e os santuários são considerados locais de materialização e de intercessão dessas forças no plano dos homens⁷⁹. A doutrina xintoísta está registrada nos pergaminhos *Kojiki* e *Nihon Shoki*, ambos escritos no século VIII⁸⁰. O primeiro pergaminho trata dos principais aspectos da história japonesa e da família imperial, pois segundo a tradição, os imperadores eram considerados manifestações terrenas dos **kamis**⁸¹. O segundo descreve os primórdios da criação do mundo e trata da formação do arquipélago japonês e de sua gente.

Ao longo dos séculos, o xintoísmo e as escolas budistas foram se misturando, e deram origem a inúmeras seitas culturalmente híbridas. Ambas as religiões coexistem

⁷⁶ YUSA, Michiko (2002). op.cit. pp.58-60.

⁷⁷ YAMASHIRO, José. (1986). op.cit. pp.115-116.

⁷⁸ BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p.266.

⁷⁹ YUSA, Michiko (2002). op.cit. p.19.

⁸⁰ HARDACRE, Helen. *Shinto: a history*. New York: Oxford University Press, 2017. p.370.

⁸¹ THEODORE DE BARY, W. M., KEENE, Donald, TANABE, George e VARLEY, Paul (2001). v.1. op.cit. pp.17-18.

ainda hoje no imaginário da população japonesa. Para Bito Masahide, enquanto uma parte significativa dos rituais religiosos que celebravam a vida era de origem xintoísta, os que solenizavam a passagem dos mortos para o plano espiritual, estavam ligados às escolas budistas⁸².

Para os praticantes do xintoísmo, a vida era considerada um presente dos **kamis**, fato que explica a quantidade de santuários e de cultos privados e públicos que esta religião abarca. Há no xintoísmo o livre arbítrio para as atitudes dos indivíduos, podendo-os levar ao caminho do bem e ao caminho do mal. Ao final da vida, sua conduta era pesada pelos **kamis**, e somente eles poderiam encaminhar o indivíduo para o paraíso celestial ou para os tormentos do submundo. Ao longo da vida, cada indivíduo deveria buscar o seu **michi** como forma de trilhar pelo melhor caminho. Para os que se afastavam da trajetória ideal, havia a crença de que os **kamis** poderiam puni-los ainda em vida. A confiança nas divindades religiosas poderia ser reestabelecida, graças aos rituais de purificação, chamados de **misogi**, e as práticas de exorcismo, conhecidas como **harai**⁸³.

Ao contrário das seitas budistas que tinham nos mosteiros e nos grandes templos a base de sua logística de culto, no xintoísmo, com raras exceções dos **kamis** mais venerados, prevaleciam os templos de menor tamanho e os santuários. Os cultos xintoístas eram chefiados pelos **bonzos**. Esses sacerdotes locais detinham o monopólio das práticas do **misogi** e do **harai**, e quase nunca se apresentavam em público⁸⁴. Não havia uma regra específica sobre votos, como havia no clero católico. Como os jesuítas perceberam, eles raspavam suas cabeças e não consumiam nenhum tipo de carne em sinal de vida religiosa. Muitos deles constituíam famílias, administravam bens e

⁸² MASAHIDE, Bito. Thought and Religion, 1550-1700. in HALL, John Whitney (1991). v.4. op.cit. pp.386-387

⁸³ SOKYO, Ono e WOODARD, William P. *Shinto: the Kami way*. Boston/Tokyo: Turtle Publishing, 2004. p.52.

⁸⁴ FRÉDERIC, Louis. Verbete: Shintô. in *O Japão: dicionário e civilização*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2008. pp.1059-1060.

concentravam riquezas. De acordo com a concepção do sacerdócio católico, a maneira com que os xintoístas se organizavam, despertou os piores sentimentos entre os jesuítas, que os taxaram de corruptos e gananciosos, como os padres Francisco Xavier e Cosme de Torres relataram em suas missivas. Nos templos e nos santuários, os **bonzos** eram auxiliados pelos **dojukus** e pelas **mikos**, descritas nas fontes jesuíticas como **bukinis**⁸⁵. O modelo de coadjutores identificado pelos missionários entre os japoneses transcendia o universo do xintoísmo, pois as principais seitas budistas estavam estruturadas de maneira semelhante.

A religião xintoísta se expressava através de festas e rituais públicos e de cultos domésticos⁸⁶. A localização dos templos e dos santuários seguia uma lógica bem peculiar a cada tipo de prática religiosa ou de manifestação dos **kamis**. Poderiam ser escolhidos locais públicos de fácil acesso, como os espaços urbanos, ou locais mais restritos, tais como o interior de cavernas, florestas, pequenas ilhas, margens de rios ou cachoeiras, no sopé de montanhas ou até mesmo nos ambientes domésticos. Seus praticantes depositavam a expectativa de que os **bonzos** eram os únicos que conseguiam invocar os **kamis** para atender as preces, aceitar as oferendas e afastar o mal de uma determinada residência ou comunidade. No âmbito privado, muitos indivíduos ofereciam orações e alimentos como forma de venerar os espíritos dos seus ancestrais ou para lhes pedir proteção e benção⁸⁷.

Tanto o calendário religioso quanto o panteão xintoísta era povoado por inúmeras formas de celebração e de divindades. Os rituais, as festas e as procissões atuavam como verdadeiros espetáculos públicos que tinham como função dar forma ao imaginário religioso dos seus adeptos. Os principais rituais do calendário xintoístas

⁸⁵ Idem. p.43.

⁸⁶ MASAHIDE, Bito. Thought and Religion, 1550-1700. in HALL, John Whitney (1991). v.4. op.cit. p.393.

⁸⁷ HARDACRE, Helen (2017). op.cit. p.370.

eram o **reisai** – específico para cada tipo de divindade que podia variar de cidade para cidade –, o **haru matsuri**, o **natsu matsuri**, o **aki matsuri** e o **oshogatsu**⁸⁸. No âmbito privado, os rituais que mais se destacaram foram os de proteção ao recém-nascido e a criança, a celebração da maturidade, os rituais de casamentos e as práticas de exorcismo, como forma de purificação. No século XVI, os jesuítas presenciaram inúmeros festivais xintoístas e visitaram um número considerável de templos e santuários. Apesar disso, a divindade que mais chamou a atenção dos padres foi Amaterasu. De acordo com os pergaminhos e a concepção mítico-religiosa da época, Amaterasu era considerado entre a população como um dos **kamis** mais singulares e representativos para descrever a religiosidade nipônica. Amaterasu era representada pelo sol e por uma figura feminina. Ainda hoje ela é uma das divindades mais cultuadas em todo o Japão, e sua adoração atravessa as barreiras do xintoísmo, podendo ser visto em algumas seitas budistas.

Criado na China, o taoísmo foi outro elemento religioso que ajudou a constituir a espiritualidade nipônica. Ele penetrou no arquipélago em meados do século VI, mas foi somente no século XI que ganhou projeção entre as elites da terra e na escola Zen. A base da filosofia taoista era o princípio do **yin-yang**, definido como o equilíbrio mental e espiritual. Para os adeptos do taoísmo, o mundo dos homens e o mundo espiritual eram concebidos de forma orgânica. Daí a obrigação que cada indivíduo tinha de seguir seu **tao**, como lhe foi determinado antes mesmo de reencarnar⁸⁹. Assim como na China, a família imperial e a aristocracia guerreira nipônica utilizaram o taoísmo para disseminar entre a população a ideia de as elites tinham um papel essencial na manutenção da harmonia social, justificando através dos preceitos espirituais, a

⁸⁸ DEAL, William E. *The Handbook to Life in Medieval and Early Modern Japan*. New York: Facts on File, 2006. pp.357-358.

⁸⁹ DELUMEAU, Jean e MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De Religiões e de Homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p.323.

existência das várias hierarquias no país. Além do papel político, o taoísmo acabou emprestando para a doutrina Zen o conceito do **ki**, que seria a crença de que todos os seres vivos e os elementos da natureza fossem compostos de energia⁹⁰. Para manter a sociedade nipônica em perfeita saúde temporal, acreditava-se que cada indivíduo deveria cumprir seu **tao** como forma de não afetar a ordem natural das coisas.

Além do conjunto de crenças religiosas no Japão, existia ainda o **bushido**. Mesmo não sendo considerada uma religião, o **bushido** foi um dos pilares formadores da cultura japonesa até o final da era Edo, no século XIX. Ao longo das épocas, a elite guerreira japonesa se distinguiu no cenário político do arquipélago. Além do monopólio das armas, esses generais e seus clãs controlava o sistema tributário e a vida econômica de suas províncias⁹¹. O código de leis criado no século XIII, o *Goseibai Shikimoku*, foi o ensaio geral para o **bushido**. Ele permitia que os lordes japoneses ministrassem a justiça privada na esfera provincial⁹². Os generais também detinham autoridade sobre os **samurais** que lhes deviam fidelidade em caso de guerra e acabavam sendo incorporados no corpo administrativo das províncias. Por fim, havia os **ashigarus**, ou os soldados de infantaria⁹³. Apesar do pergaminho do *Hagakure* ter sido escrito apenas no século XVII, as linhagens dos **seitais-xóguns** e a aristocracia nipônica se dedicaram, ao longo da história, pelo cumprimento da ética entre os guerreiros e a sociedade japonesa⁹⁴.

A filosofia do **bushido** baseava-se na existência de um código de honra aplicado a toda a sociedade japonesa, hierarquizada segundo os princípios religiosos e militares. Os principais valores defendidos pelo **bushido** eram a justiça, a benevolência, a

⁹⁰ Idem. pp.331-334.

⁹¹ BEASLEY, W.G. *Japanese Experience: a short history of Japan*. Califórnia: University of California Press, 2000. p.14.

⁹² SUSUMU, Ishii. The Decline of the Kamakura Bakufu. in JANSEN, Marius B (coord). *Warrior Rule in Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p.64.

⁹³ YAMASHIRO, José. *História dos Samurais*. São Paulo: Ibrasa, 1993. Pp.89-92.

⁹⁴ PEREZ, Louis G. *The History of Japan*. London: Greenwood Press, 1998. p.34.

sinceridade, a honra e a lealdade⁹⁵. A padronização das práticas e da conduta na guerra deu a aristocracia nipônica o monopólio sobre o **bujutsu**, ou seja, a perícia na arte da guerra. Tendo incorporado alguns valores do taoísmo e do confucionismo, esses guerreiros passaram a ser identificados como uma espécie de elite política que participava ativamente das ações do **xogunato**. Os guerreiros japoneses presavam pela honra mais do que tudo, e segundo o **bushido**, para recuperá-la, seja para se redimir de uma vergonha ou para ter uma morte justa, muitos praticavam o ritual do **seppuku**⁹⁶.

Por conta do estado de anarquia instaurado no país pela **Sengoku-Jidai**, muitos **daimiôs** e **samurais** foram acusados de romper com o pacto moral estabelecido pelo **bushido**. Quando Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi assumiram a liderança política do país, ambos chegaram a zelar pela conduta moral e pela ética dos guerreiros japoneses. Segundo Bailey Diffe e George Winus, foi apenas no final do século XVI que Toyotomi Hideyoshi percebeu que a doutrina cristã, disseminada no país pelos jesuítas, poderia desestruturar a sociedade japonesa, fortemente hierarquizada a partir dos preceitos religiosos e das regras tradicionais **bushido**⁹⁷. Diante do receio de que isso viesse acontecer, o **kampaku** utilizou essa premissa como uma das justificativas para elaborar e publicar o Édito de Hakata em 1587.

Vista de maneira equivocada pelos historiadores ocidentais, a imagem do Japão associada a uma civilização tradicionalmente fechada, foi construída em virtude da conduta do **seitai-xógum**, Tokugawa Iemitsu, em expulsar definitivamente os mercadores portugueses e os missionários do Japão, além de limitar o acesso dos holandeses a apenas alguns portos do país. Todavia, como reiterou Perry Anderson,

⁹⁵ PEREZ, Louis G. *The History of Japan*. London: Greenwood Press, 1998. p.34.

⁹⁶ Idem. pp.34-35.

⁹⁷ DIFFIE, Bailey W. e WINIUS, George D. *A Fundação do Império Português (1415-1580)*. Lisboa: Vega, 1993. v.2. p.185.

desde os tempos mais antigos, o Japão sempre esteve aberto à influência estrangeira, o que lhe rendeu uma cultura original até os dias de hoje⁹⁸.

Até a ascensão do **xogunato** Tokugawa, no início do século XVII, a história política do Japão foi marcada por uma alternância de poder caracterizado pela centralização das instituições imperiais e pela descentralização das forças aristocráticas, militares e religiosas. Segundo a historiografia ocidental, o Estado imperial japonês foi formado no século III da era cristã, no período Yamato. De acordo com Richard Mason e John Caiger, os mecanismos utilizados pela família real japonesa para subjugar os demais clãs guerreiros se mostraram frágeis desde o início⁹⁹. Na era Nara, no século VIII, os imperadores conseguiram reparar alguns erros da administração Yamato. A capital foi fortalecida e os imperadores conseguiram criar uma espécie de sistema de cortes delegando funções administrativas e tributárias aos **shugos** que controlavam as províncias do centro do país.

A era Heian, que durou do século VIII ao século XII, se caracterizou pelas manobras políticas da família Fujiwara para enfraquecer a instituição imperial e fortalecer o modelo descentralizado de poder a partir da proximidade com as lideranças locais, os **shugos** e os **tennos**¹⁰⁰. A partir do século X, a estratégia dos Fujiwara de fortalecer os generais provincianos, lhes rendeu o título de guerreiro **bushi**. Eram grandes aristocratas que controlavam mais de uma província e dispunham de um forte exército liderado pelos **samurias**. Um **bushi** podia ter sobre seu julgo um conselho de **tennos**¹⁰¹.

⁹⁸ ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p.433.

⁹⁹ MANSON, R.H.P. e Caiger, J.G. *A History of Japan*. Tokyo: Turtle Publishing, 1972. p.14.

¹⁰⁰ MASS, Jeffrey. The Kamakura Bakufu. in JANSEN, Marius B (coord). *Warrior Rule in Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. pp.02-07.

¹⁰¹ YAMASHIRO, José (1989). op.cit. p.89.

No período Kamakura, o regente do imperador passou a ser chamado de **seitai-xógum**, ou o general dos generais¹⁰². Dos séculos XII ao XIV, os **seitai-xóguns** foram acumulando prestígio, poder e privilégios sobre a administração imperial e das províncias, sobretudo, no arquipélago de Honshu¹⁰³. No século XIII, com a participação dos líderes **bushis**, os **seitai-xóguns** criaram um código de regras baseada na etiqueta militar nipônica, vindo a ser conhecido, futuramente, como **bushido**¹⁰⁴. As invasões mongólicas do século XIII desviaram o interesse do **xogunato** para Kyushu, uma região que sempre foi de difícil controle tanto pelo poder imperial quanto pelos os **seitai-xóguns**. A guerra contra o estrangeiro e as investidas em Kyushu acabou consumindo recursos e enfraquecendo o **xogunato** do clã Hojo¹⁰⁵. Com a ajuda da família Ashikaga, a casa imperial tentou restaurar seu poder. A Restauração Kemmu deu início ao período Muromachi, no século XIV.

A era Muromachi durou do século XIV ao século XVI. Muitos acontecimentos marcaram esta fase da história japonesa. A partir do século XV, o império e o **xogunato** se enfraqueceram e os **daimiôs** passaram a disputar territórios e o controle sobre o **xogunato**, dando início a uma longa guerra civil conhecida como **Sengoku-Jidai**. No século XVI, o período Muromachi teve como características a chegada dos mercadores portugueses e dos missionários católicos, além do início do processo de unificação do Japão, iniciado por Oda Nobunaga na década de 1560.

A Guerra Onin no século XV inaugurou a **Sengoku-Jidai**, marcada pela anarquia feudal e pelo vácuo de poder, como mencionou George Elison¹⁰⁶. O conflito foi demasiadamente longo, e segundo os critérios adotados por William Beasley,

¹⁰² PORTER, Robert Percival. *Japan: the rise of a modern power*. Nova Iorque: Adegí Graphics LLC, 2001. p. 12.

¹⁰³ SATO, Elizabeth. The Early Development of Shoen. in HALL, John W. e MASS, Jeffrey P. (coord). *Medieval Japan: essays in institutional history*. California: Stanford University Press, 1988. pp. 91-108.

¹⁰⁴ SUSUMU, Ishii. The Decline of the Kamakura Bakufu. in JANSEN, Marius B (1995). op.cit. p. 64.

¹⁰⁵ MANSON, R.H.P. e Caiger (1972). op.cit. pp. 106-108.

¹⁰⁶ ELISON, George. Introduction: Japan in the sixteenth century. in ELISON, George. e SMITH, Bardwell (1987). op.cit. p. 01.

podemos dividi-la em duas fases: a primeira referente às disputas internas pela sucessão do próprio clã Ashikaga, e a segunda, a partir do início do século XVI, com a expansão do conflito de Kyoto para as demais regiões do arquipélago japonês¹⁰⁷. De acordo com John W. Hall, a crise do **xogunato** Ashikaga começa pela falta de um herdeiro, o que motivou a Guerra Onin¹⁰⁸. Neste momento, a guerra se restringiu ao complexo de Go-Kinai, e envolveu apenas duas facções da família Ashikaga: o clã Yamana e o clã Hosokawa.

A Guerra Onin não foi suficiente para cessar os conflitos provinciais que se desenrolaram por conta da crise dinástica do **xogunato** Ashikaga. O século XVI se iniciou com uma reação em cadeia desses conflitos. O enfraquecimento do **xogunato** e a fragilidade das alianças políticas provocou a ambição de muitos **daimiôs**, que passaram a lutar entre si. Neste processo, as pequenas regiões conseguiram sua independência dos **daimiôs**, algumas províncias se dividiram e outras aumentaram seu tamanho. Seguindo a tendência descentralizadora, os **Ikkō-Ikkis** criaram focos de resistência a dominação dos **daimiôs** dentro de suas próprias províncias¹⁰⁹.

Livres da autoridade do xogunato, os **daimiôs** de Kyushu conseguiram autonomia para novamente desenvolver o comércio marítimo com a China e a Coréia. Foi por intermédio dos marinheiros sino-nipônicos que os mercadores portugueses chegaram ao Japão em 1543. Os chamados **nanban-jins** aportaram no extremo de Kyushu trazendo produtos exóticos e as armas de fogo. Em pouco tempo, os **daimiôs** observaram a importância desse artefato e o introduziu nos campos de batalha.

¹⁰⁷ BEASLEY, W.G (2000). op.cit. p. 117.

¹⁰⁸ HALL, John W. Introduction: the Muromachi age in Japanese history. in HALL, John W. e TOYODA, Takeshi (org). *Japan in the Muromachi Age*. Califórnia: University of California Press, 1977. pp. 02-07.

¹⁰⁹ BEASLEY, W.G. (2000). op.cit. p. 119.

Assessorado pela família Hosokawa, o clã Ashikaga esteve à frente do xogunato até o ano de 1558, quando começou a ascensão militar de Oda Nobunaga¹¹⁰.

Em meio aos conflitos senhoriais que se intensificaram em Go-Kinai, o Oda Nobunaga herdou de seu pai, Oda Nobuhide, a conturbada província de Owari¹¹¹. Devido a pouca idade, Oda Nobunaga enfrentou um levante de seu tio mais velho para assumir o controle sobre o clã. De acordo com Asao Naohiro, Oda Nobunaga se tornou líder definitivo do seu clã em 1559¹¹². Cerca de um ano depois, o seitai-xógum Ashikaga Yoshiteru foi deposto do cargo pelos exércitos de Iamagawa Yoshimoto. Diante das circunstâncias, Oda Nobunaga reuniu seus samurais para evitar a tomada do xogunato. A Batalha de Okehazama foi o marco da expansão militar de Oda Nobunaga¹¹³.

Em 1562 o **daimiô** de Owari estabeleceu um acordo de cooperação militar com outro clã poderoso, a família Tokugawa. Por meio da guerra ou da diplomacia, os exércitos de Oda Nobunaga foram subjugando os **daimiôs** de Honshu. Três anos depois, o **xogunato** Ashikaga sofreu outra tentativa de deposição. Orquestrado por uma conspiração entre os clãs Matsunaga e Miyoshi, o **seitai-xógum** Ashikaga Yoshiteru foi assassinado em 1565. Receoso de que a ascensão das famílias Matsunaga e Miyoshi por trás do novo **seitai-xógum** fosse atrapalhar seus objetivos políticos, em 1568, Oda Nobunaga invadiu a capital Kyoto e derrubou o **xogunato**, dando início à nova fase da era Muromachi, conhecida como período Azuchi-Momoyama. Mantendo a tradição do xogunato, Oda Nobunaga apoiou a transição legítima da família Ashikaga¹¹⁴.

¹¹⁰ BEASLEY, W.G (2000). op.cit. p.117.

¹¹¹ GRIFFIS, William Elliot. *The Miako's Empire: a history of Japam from the age of Gods to the Meiji Era (660 BC-AD 1872)*. Califórnia: Stone Bridge Press LLC, 2007. p. 265.

¹¹² NAOHIRO, Asao. The Sixteenth-Century Unification. in HALL, John Whitney (1991). v.4. op.cit. pp. 41-42.

¹¹³ MANSON, R.H.P. e Caiger, J.G (1972). op.cit. p.142.

NAOHIRO, Asao. The Sixteenth-Century Unification. in HALL, John Whitney (1991).v.4. op.cit. p. 42.

Em Kyoto, Oda Nobunaga teve contato com as armas de fogo trazidas pelos mercadores lusitanos¹¹⁵. Na corrida expansionista em direção a Kyushu, Oda Nobunaga se valeu dos arcabuzes portugueses para dizimar seus adversários¹¹⁶. Na década de 1560, contou com o apoio dos missionários da Companhia de Jesus para combater os **Ikko-Ikkis** que se espalhavam como força autônoma por quase todos os seus domínios¹¹⁷. Em 1567, Oda Nobunaga recusou o convite do imperador para assumir o **xogunato**, e se intitulou **tenka-fubu**, ou o senhor supremo de todo o Japão¹¹⁸. No ano de 1569, pela relação que os jesuítas tinham com os mercadores portugueses, Oda Nobunaga permitiu que os padres voltassem a visitar o centro do país.

Como centro político do seu governo, o **tenka-fubu** ergueu em Omi, na atual província de Shiga, o castelo de Azuchi entre 1576 e 1579. Estrategicamente localizado nesta região de Honshu, a fortaleza tinha como objetivo auxiliá-lo na movimentação dos seus exércitos sobre Kyoto e as principais cidades de Go-Kinai. A esta altura, gozando da supremacia política e militar de todo o Japão, Oda Nobunaga foi traído pelo seu general Akechi Mitsuhide, cometendo o ritual do **seppukku** em 1582¹¹⁹. Após sua morte, seu filho Oda Nobutada e o general Toyotomi Hideyoshi conseguiram vingança. Disposto a dar sequência ao projeto de unificação do Japão, Toyotomi Hideyoshi indicou o neto do **tenka-fubu**, Oda Hidenobu, ao cargo de imperador e se intitulou **kampaku**, ou príncipe regente.

Nos anos de 1583 e 1584, Toyotomi Hideyoshi se destacou no cenário da **Sengoku-Jidai** mais pela diplomacia do que pela guerra. Em 1586, quando assumiu de

¹¹⁵ COSTA, João Paulo de Oliveira e. Oda Nobunaga e a Expansão Portuguesa. in 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. pp.113-114.

¹¹⁶ THOMAZ, Luís Felipe. *Nanban Jins: os portugueses no Japão*. Lisboa: CTT Correios, 1993. p.106.

¹¹⁷ HALL, John. W.. Japan's Sixteenth-Century Revolution. in ELISON, George. e SMITH, Bardwell (1987). op.cit. p.11.

¹¹⁸ COSTA, João Paulo de Oliveira e. Oda Nobunaga e a Expansão Portuguesa. in COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. pp.117-118.

¹¹⁹ HALL, John W. The Bakuhan System. in HALL, John Whitney (1991). v.4. op.cit. p.135

vez o legado de Oda Nobunaga, transferiu o centro do poder político de Azuchi para a cidade de Osaka, onde ergueu um castelo. O **kampaku** realizou reformas administrativas e defendeu o desarmamento civil como estratégia para diminuir os riscos de rebeliões contra seu governo. Nas relações exteriores, decretou em 1587 o famoso Édito de Hakata, proibindo a permanência dos padres no centro do Japão¹²⁰. Entre 1592 e 1597, se envolveu em uma intensa disputa militar contra a dinastia coreana Joeson e a dinastia chinesa Ming, pela região da atual Coreia. Após o fracasso fora do arquipélago, Toyotomi Hideyoshi voltou suas atenções para os **daimiôs** rebeldes de Kyushu. No entanto, ele faleceu um ano depois do término da campanha contra a Coreia.

Sem Toyotomi Hideyoshi, foi à vez de Tokugawa Ieyasu assumir o processo de unificação política do Japão. O marco da ascensão da família Tokugawa foi à vitória na Batalha de Sekigahara, em 1600, contra os demais pretendentes a herança política deixada pelo **kampaku**¹²¹. Sob a nova égide do clã Tokugawa, o Japão foi finalmente unificado. Nesta época o arquipélago passou por um período de relativa paz e de estabilidade política até a segunda metade do século XIX, quando a Restauração Meiji resgatou o prestígio da instituição imperial, decretando fim ao **xogunato**.

Os portugueses chegaram ao Japão na segunda metade do século XVI, na época em que a **Sengoku-Jidai** começava a se intensificar, principalmente no arquipélago de Kyushu. A chegada dos primeiros mercadores lusitanos ainda é motivo de controvérsias historiográficas. De acordo com Armando Cortesão, embora a primeira viagem oficial

¹²⁰ BEASLEY, W.G (2000). op.cit. pp.124-125.

¹²¹ Idem. p.142.

tenha sido feita em 1543, os portugueses puderam ter tido contato com o Japão um ano antes¹²².

Ainda no início do século XVI, a consolidação do Estado da Índia e o desbravamento marítimo-comercial das regiões costeiras da Índia ao Estreito de Malaca, na Malásia, estimularam a ousadia de alguns comerciantes em se aventurar tanto para a Insulíndia quanto para o Extremo Oriente. Diante do modelo expansionista articulado pelas vias do comércio marítimo, Charles Boxer se referiu ao Oriente, como um local de intensa atividade econômica, política, militar e urbana¹²³. Sanjay Subrahmanyam destacou que antes mesmo da chegada dos portugueses, as grandes rotas marítimas que ligavam o Vietnã ao Japão, eram controladas pelos navegadores chineses. Apesar da hegemonia chinesa, a ação dos **wakos** era um velho obstáculo à segurança da navegação desde o século XIII. Somente com a ascensão da dinastia Ming, cerca de um século depois, que o império chinês começou a combater de forma ostensiva a pirataria na região. Por causa dos inúmeros prejuízos, a dinastia chinesa rompeu relações com o Japão¹²⁴.

O dinamismo comercial adquirido pelos portugueses na Ásia foi o que permitiu o contato com sociedades mais afastadas das zonas de influência do Estado da Índia. Os primeiros comerciantes e aventureiros que exploraram os mares do Extremo Oriente partilhavam de uma mesma premissa mental baseada nos relatos de marinheiros e piratas asiáticos e até mesmo de lendas de viajantes europeus, sobre as riquezas que existiam na China e no Sudeste Asiático. A origem das informações recolhidas pelos portugueses sobre aquela região era bastante duvidosa. Mesmo assim, confiando no

¹²² CORTESÃO, Armando. A Expansão Portuguesa através do Pacífico. in BAIÃO, Antônio, CIDADE, Hernani e MÚRIAS, Manuel. (coord). *História da Expansão Portuguesa no Mundo*. Lisboa: Editora Ático, 1939. v.2. pp.168-173.

¹²³ BOXER, Charles Ralph. *O Império Colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 1969. pp.61-71.

¹²⁴ SUBRAHMANYAN, Sanjay. *O Império Asiático Português, 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995. pp.141-149.

espírito aventureiro, no auxílio de intérpretes e oferecendo excelentes subornos, os mercadores lusitanos conseguiram desbravar as Ilhas Molucas e aos poucos foram se jogando para o Extremo Oriente¹²⁵.

Do ponto de vista dos comerciantes portugueses, o contato com o Extremo Oriente abriu as portas para a consolidação de novos mercados, assim como para a própria burocracia estatal, foi o início da formação de uma rede de poder que se afirmou a partir do monopólio das viagens realizadas para o Japão e, mais tarde, para Macau¹²⁶. A navegação nas proximidades do Mar da China e no Mar Amarelo, ainda hoje, é dificultada pelas condições climáticas. Existem zonas de convergência de massas de ar que alimentam tempestades, monções e grandes ventos, além da intensa atividade sísmológica responsável por abalos submarinos provocando **tsunamis**. Por mais que as embarcações fossem modernas e resistentes para a época, tanto os mercadores quanto os missionários colocavam o desafio de navegar pelo Extremo Oriente como consequência da providência divina.

A cidade de Malaca foi conquistada pelos portugueses em 1511. A partir dela, os mercadores começaram a se aventurar pela costa do Vietnã e da China. Mas foi a partir do estabelecimento dos portugueses em Macau, entre 1553 e 1554, que as atividades comerciais com o império chinês e com o arquipélago japonês se intensificaram¹²⁷. A dinastia Ming que havia se fechado ao comércio marítimo, viu com desconfiança a presença portuguesa em Macau. Depois de várias embaixadas, em 1557, o imperador Ming Jiajing permitiu que os portugueses fundassem uma feitoria na região. Se for levada em conta a extensão territorial do império chinês, a concessão da feitoria de Macau não ofereceria grandes perdas de mercado para os chineses.

¹²⁵ BOXER, Charles Ralph. *Fidalgos no Extremo Oriente 1550-1770*. Macau: Fundação Oriente e Centro de Estudos de Macau, 1968. pp.01-14.

¹²⁶ Idem. p.19.

¹²⁷ Idem. p.16.

O ponto de partida para as viagens ao Japão era a cidade de Goa, na Índia. De lá, eram levados tecidos, mercadorias, móveis e utensílios domésticos. As embarcações faziam uma longa escala em Malaca, onde eram comercializados parte desses produtos por especiarias que vinham de outras ilhas da Indonésia. Entre 1543 e 1556, as viagens para o Japão dependiam do ritmo das monções que atingiam o litoral chinês para levar as embarcações portuguesas diretamente para Kyushu. A partir de 1557, Macau entrou na rota que levava a Nagasaki, onde eram adquiridas a porcelana e a seda chinesa¹²⁸. No Japão, esses produtos e as armas de fogo eram trocados por prata, **katanas** e outras mercadorias de fácil entrada no mercado chinês¹²⁹.

Antes da comprovação da existência do Japão, o comércio com a Insulíndia animou o monarca português D. João III de Avis, que deu aval para a fabricação de naus com maior tonelagem. O aumento do peso das embarcações as tornou lentas e vulneráveis aos ataques dos piratas. Tendo em vista a situação, o monarca D. Sebastião I de Avis retroagiu e passou a investir em naus mais leves e rápidas¹³⁰. Durante a segunda metade do século XVI os navios que saíam da Europa em direção a Goa, passavam para a jurisdição do governador de Macau quando entravam em águas chinesas. Aos governadores de Macau também cabiam às funções de embaixador e de capitão-mor das naus. Para evitar a criação de monopólios em uma zona de exclusão que viesse a prejudicar os negócios da coroa portuguesa, o cargo de governador de Macau era temporário, e durava o tempo da única viagem que fazia com sua esquadra

¹²⁸ COOPER, Michael. The Mechanics of the Macao-Nagasaki Silk Trade. in *Monumenta Nipponica*. vol.27, nº4, 1972. pp.423-433.

¹²⁹ BOXER, Charles Ralph. *O Grande Navio de Amacau*. Lisboa: Fundação Oriente, 1989. p.29.

¹³⁰ Idem. pp.27-33.

para o Japão. Antes da realização desse empreendimento final, o governador tirava seus proveitos do comércio realizado com a China e as Ilhas Molucas¹³¹.

Diante da rentabilidade dos negócios provenientes do Extremo Oriente:

os portugueses não estavam já prioritariamente interessados nas descobertas, mas sim no comércio. Isto era perfeitamente natural, e no qual diziam respeito ao Oriente asiático, eles não tinham nenhuma razão para continuarem a cruzar esses mares tormentosos à procura de novos mundos para conquistar, uma vez que, primeiro a China e depois o Japão, forneceram um mercado mais que suficiente que para a sua ganância comercial quer para seu zelo religioso¹³².

No Japão, a situação política favoreceu as primeiras relações comerciais com os portugueses. A falta de um centro de poder deu maior liberdade aos assuntos comerciais entre mercadores **nanbans-jins** e os **daimiôs** de Kyushu. Apesar do eminente sucesso obtido pelos mercadores portugueses em Kagoshima, somente com a chegada dos primeiros missionários ao país que os lusitanos conseguiram ter acesso as cortes da aristocracia guerreira nipônica¹³³.

Os europeus levaram para o Japão inúmeros produtos, mas nenhum deles fez tanto sucesso quanto as armas de fogo. Esse artefato foi introduzido no campo de batalha pelos **daimiôs** de Kyushu, e logo se espalhou por todo o país. Foi à época em que os comerciantes portugueses mais lucraram com sua venda. A intensa atividade comercial no centro do Japão floresceu entre as décadas de 1560 e 1580. Ao assumir o processo de unificação política do Japão após a morte de Oda Nobunaga, o general Toyotomi Hideyoshi restringiu o uso de arcabuzes nas guerras. Para um estrategista militar, essa medida pareceu ter sido tomada sendo levada em consideração a tentativa

¹³¹ SÁ, Michele Eduarda Brasil de. Primeiras Relações Comerciais entre Portugal e Japão (1543-1639): convergência de interesses, choques de culturas. in *Textura: Revista de Letras e História*. Canoas: Universidade Luterana do Brasil, 2006. n.13. pp.49-55.

¹³² BOXER, Charles Ralph (1968). op.cit. p.33.

¹³³ GOWEN, Herbert H. *Historia Del Japon: desde sus origines hasta nuestros dias*. Santiago do Chile: Ediciones Ercilla, 1942. p.159.

de nivelar a intensidade dos conflitos entre a aristocracia nipônica e de diminuir o nível de influência dos estrangeiros no cenário político do país¹³⁴.

As experiências dos primeiros aventureiros e comerciantes portugueses estimularam a ação missionária nas vastas regiões do mundo ultramarino português. Charles Boxer afirmou que em geral, os missionários acompanhavam os comerciantes no desbravamento desses territórios, porém, na maioria dos casos, eram os mercadores portugueses que dependiam mais dos missionários¹³⁵. Por mais que as tarefas realizadas pelos mercadores e pelos missionários fossem diferentes, o fato de estarem em um ambiente estranho e afastado da Índia fez com que ambas as categorias se aproximassem. De um lado, as viagens ao Japão eram monopólio da grande nau de Macau, controlada pelo governador, patrocinadas pelos grandes comerciantes e tripuladas por marinheiros portugueses ou por mercenários gentios¹³⁶. Do outro lado, toda essa comitiva contava com o apoio dos missionários para fazerem a ponte entre a sociedade japonesa e suas elites.

Para João Paulo de Oliveira e Costa e Teresa Lacerda, a experiência europeia na cidade de Nagasaki pode ser vista como um dos melhores exemplos da interculturalidade gerada a partir da dinâmica entre o comércio e a religião¹³⁷. Situada num dos locais mais próximos do continente asiático, o porto de Nagasaki chamou a atenção dos portugueses por sua posição estratégica. Com a chegada dos jesuítas no Japão e o sucesso evangelizador na província de Hizen, a cidade de Nagasaki foi definitivamente doada aos portugueses em 1580. A presença constante tanto dos

¹³⁴ BEASLEY, W.G (2000). p.127.

¹³⁵ BOXER, Charles Ralph. *A Índia Portuguesa em Meados do Século XVII*. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 71.

¹³⁶ BOXER, Charles Ralph (1968). op.cit. p.18.

¹³⁷ COSTA, João Paulo de Oliveira e LACERDA, Teresa. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Paulinas Editora, 2007. p.52.

inacianos quanto dos mercadores fez da cidade um dos principais núcleos cristãos e de povoamento português de todo o Japão¹³⁸.

A presença portuguesa e de suas atividades modificaram a paisagem humana de Nagasaki. A cidade acabou se tornando um espaço híbrido, e o número de habitantes duplicou no final do século XVI. Havia um número significativo de igrejas e uma Santa Casa da Misericórdia construída pelos jesuítas em 1583¹³⁹. A influência dos estilos arquitetônicos europeus foi tão marcante que algumas de suas construções seguiram um padrão estético da engenharia civil portuguesa quinhentista. Em relação ao idioma falado em suas ruas, o processo de mestiçagem cultural deu origem a um dialeto crioulo que mesclava palavras e expressões do português e do japonês¹⁴⁰.

Durante o período em que Oda Nobunaga esteve no poder, Nagasaki prosperou. De lá, entravam no país mercadorias exóticas vindas da Europa, da América, da África e da Índia. Esses produtos raros tinham fácil aceitação e um bom preço de mercado entre a aristocracia japonesa¹⁴¹. Em muitos casos, os **daimiôs** requisitavam o serviço dos jesuítas para servirem de intermediários, dispensando o contato direto com os mercadores. Depois da morte de Oda Nobunaga, o general Toyotomi Hideyoshi investiu no controle dos **daimiôs** de Kyushu, restringindo a presença portuguesa no país. Devido à intensidade da atividade comercial praticada na região, a cidade de Nagasaki manteve seu esplendor até o ano de 1637, quando o **xogunato** Tokugawa expulsaram definitivamente os mercadores e os padres jesuítas do Japão.

¹³⁸ ELISONAS, Jurgis. Nagasaki: the early years of an early modern Japanese city. in BROCKEY, Liam Matthew (org). *Portuguese Colonial Cities in Early Modern World*. Londres: Ashgate, 2008. pp.72-73.

¹³⁹ SOUSA, Lúcio Rocha de e GONÇALVES, Rui Coimbra. in A Misericórdia de Nagasaki. *Revista de Cultura*. Instituto Cultural do Governo de Macau, 2005. n.14. p.84.

¹⁴⁰ COSTA, João Paulo de Oliveira e LACERDA, Teresa (2007). op.cit. pp.79-81.

¹⁴¹ TOTMAN, Conard. *Early Modern Japan*. California: University of California Press, 1995. pp.46-47.

Capítulo 2

Um novo olhar sobre a Ásia: o apostolado laico nipônico

2.1 A construção da alteridade pelos jesuítas e o olhar sobre os japoneses

No decurso de várias eras, os povos que habitaram o atual continente europeu buscaram se posicionar no mundo diferenciando-se das sociedades que viviam fora dos limites da Europa ou de seus impérios. Desde a antiguidade, helenos e romanos mantiveram relações comerciais, políticas e culturais com a África e a Ásia. Na Idade Média, apesar do processo de ruralização da sociedade e da fragmentação política da Europa Ocidental, as notícias sobre outras regiões do mundo continuavam a chegar ao continente por intermédio de lendas e das experiências pessoais de aventureiros e comerciantes. De acordo com Andréa Doré, episódios como as conquistas dos califados muçulmanos sobre o Oriente Médio, o norte da África e a Península Ibérica, assim como as Cruzadas e a expansão do império mongol tornaram as relações entre o Ocidente e o Oriente mais estreita¹⁴². Criada pelo alemão João Gutemberg no século XV, e difundida pela Europa no século XVI, a imprensa se tornou um instrumento eficiente de propaganda das lendas e do conhecimento prático que os europeus tinham dos povos africanos e asiáticos. Outro evento considerável que não se pode deixar de registrar foi à difusão da imprensa no momento em que o Renascimento, as Reformas Religiosas e a Expansão Ultramarina estavam modificando as estruturas culturais, intelectuais e filosóficas do continente, era a Idade Moderna chegando a Europa.

Apesar das novas experiências adquiridas a partir do Renascimento e das primeiras viagens ultramarinas na costa africana, impulsionando paulatinamente a descompactação do mundo, a visão mágica do medievo ocidental fazia-se presente no caso indiano. Para os povos ibéricos que haviam se lançado primeiro no Oceano Atlântico, a Índia era o lugar aonde “*pigmeus lutavam contra grous e gigantes contra grifos. Neste país, viviam homens com cabeça de cão que rosnavam e ladravam; outros,*

¹⁴² DORÉ, Andréa Carla. Relações entre Oriente e Ocidente (séculos XIII-XVII): mercadores, missionários e homens de armas. in *Revista Biblos*. Rio Grande: BRAPCI-UFPR, 2007. n.21. pp.108-112.

sem cabeça, mas que tinham os olhos na barriga”¹⁴³. A mentalidade cristã europeia teve sua parcela na criação de muitos mitos orientais. Jean Delumeau afirmou que naquela época, os indivíduos ainda colocavam a cidade de Jerusalém no centro do mundo, como foi ratificado pelo próprio Cristóvão Colombo¹⁴⁴. Até mesmo os feitos de Alexandre foram adaptados à utopia cristã na época do Renascimento, descrevendo a Índia como paraíso terrestre. Uma das obras que mais influenciou as visões de alteridade dos europeus sobre os povos do Oriente foi o livro, *As Viagens de Marco Polo*, que ganhou sua primeira versão impressa em língua portuguesa no início do século XVI¹⁴⁵. Diante da presença de comunidades cristãs nestorianas na Ásia central, a lenda do reino perdido do Preste João foi alimentada pelas narrativas de Marco Polo. Antes da chegada de Vasco da Gama a região do Índico, Pedro de Covilhã procurou pela existência do Preste João na Índia e na Etiópia. Passando pelo mar mediterrâneo, Oriente Médio e Península Arábia, o explorador visitou cidades e regiões como Calecute, Goa, Cochim, Costa da Pescaria, Ormuz, Melinde, Quiloa e Sofala entre 1488 e 1489. Ele retornou ao Cairo e iniciou uma nova viagem em 1491, permanecendo no Golfo de Adem e na Etiópia até 1494. Pedro de Covilhã teria se equivocado quanto à presença do cristianismo copta na Etiópia para assinalar em seus relatos a possível localização do Preste João. Apesar do curto espaço de tempo entre o reconhecimento da Etiópia e a viagem de Vasco da Gama, o navegador chegou a ter contato com as anotações de Pedro de Covilhã sobre a costa oriental africana, a Índia e o tão almejado mercado asiático das especiarias. As informações do desbravador português não se concentram apenas nos elementos geográficos e materiais, posto que fossem relevantes em termos de descrições dos costumes e hábitos das populações africanas e asiáticas por

¹⁴³ DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1984. p.42.

¹⁴⁴ Idem. pp.42-43.

¹⁴⁵ Idem. pp.41-42.

onde passou¹⁴⁶. Os relatos de Pedro de Covilhã serviram de inspiração para a publicação tardia de Francisco Álvares, *Verdadeira Informação das Terras do Preste João das Índias*¹⁴⁷, de 1540, isto é, entre trinta e quarenta anos desde a expedição de Vasco da Gama e a conquista de Goa por Afonso de Albuquerque.

Um dos atributos que distingue as atitudes do homem moderno em relação ao medieval encontra-se na capacidade do primeiro inquirir seu mundo em busca de explicações práticas que iam além do dogmatismo católico. Muito do conhecimento compartilhado na modernidade nasceu das experiências vivenciadas pelos indivíduos, e que durante o alargamento das fronteiras mentais e materiais da civilização europeia com as navegações, essa bagagem de conhecimento passou a se conectar a noção de destino¹⁴⁸. Conforme reflexionou o historiador Adauto Novaes, havia uma crença na sociedade lusitana de que a Expansão Ultramarina teria sido um encargo divino dado à coroa portuguesa para guiar as demais monarquias europeias e a Igreja Católica ao seu destino tão glorioso, o de expandir o catolicismo pelo mundo. Sem dúvida, antes da atuação da Companhia de Jesus, o período compreendido entre 1490 e 1530, foi igualmente relevante para o reconhecimento da diversidade fora da Europa, mesmo distante do olhar metucioso da antropologia e das ciências sociais dos dias de hoje. Como parte desse movimento de dispersão, os companheiros a serviço da Companhia de Jesus começaram a se espalhar pelo mundo a partir da década de 1540.

Refletindo a respeito da lógica do estadista britânico sobre a ocupação do Egito no século XIX, Artur James Balfour, o pensador Edward W. Said definiu o prisma com o qual a civilização europeia enxergava o Oriente. Em suas palavras, “*A Inglaterra*

¹⁴⁶ KOCH, Peter O. *To the Ends of the Earth: the age of the European explorers*. North Carolina, London: McFarland & Company, Inc. Publishers, 2003. pp.66-69.

¹⁴⁷ ÁLVARES, Francisco. *Verdadeira Informação das Terras do Preste João das Índias pelo padre Francisco Álvares*. Ed. Fac-sim, 1540. Lisboa: Imprensa Nacional, 1889.

¹⁴⁸ NOVAES, Adauto. *Experiência e Destino*. in NOVAES, Adauto (org). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp.07-10.

conhece o Egito; o Egito é o que a Inglaterra conhece”¹⁴⁹. Por mais que o momento histórico definido por Edward W. Said fosse outro, em que a Conferência de Berlim tivesse definido a hinterlândia como critério para a colonização europeia do território africano, a ocupação britânica na África e na Ásia se limitou ao controle de cidades, como Cairo, no Egito, ou de zonas estratégicas frente à continentalidade de algumas nações, como foi o caso de Hong Kong. Pensando na dinâmica local da colonização e da produção social desses espaços a partir do conjunto de relações políticas, militares, econômicas, culturais e religiosas, podemos tomar essa crítica como alusão à construção do mundo colonial português no século XVI, marcado por experiências locais, quiçá costeiras, como definiu o historiador e frei franciscano, Vicente do Salvador¹⁵⁰, e que em todo caso, os agentes estrangeiros se utilizavam de uma percepção local para produzir uma visão generalizada das diversas populações nativas, por não compreenderem a configuração do território a partir dos eventos físicos e humanos capazes de modificar, resignificar e formar as várias identidades e valores culturais dessas comunidades fora da Europa¹⁵¹.

Marcada por essas limitações, o fascínio pelos espaços americanos e asiáticos foi posto em xeque quando os missionários começaram a fazer analogias etnocêntricas entre os costumes dos nativos e a noção que tinham de identidade católica¹⁵². Ao investigar o fenômeno religioso da santidade dos tupis no Brasil, Ronaldo Vainfas

¹⁴⁹ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.65.

¹⁵⁰ No terceiro capítulo de sua *História do Brasil*, Vicente do Salvador faz uma referência ao caráter litorâneo da colonização portuguesa, comparando-os aos caranguejos que viviam apenas na costa, e não se aventuravam no interior do continente. SALVADOR, Fr. Vicente do. *História do Brasil*. 1ª Ed., 1627. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1889.

¹⁵¹ O geógrafo Milton Santos considera o espaço uma construção gerada a partir dos fluxos físicos e humanos que recriam as condições ambientais e sociais. Na verdade, enquanto resultado desse processo, a fluidez das relações entre os seres humanos e o meio ambiente produzem sistemas de valores e de significados que se modificam ao longo do tempo. Estudar o espaço é levar em consideração o processo histórico, por conjectura-lo como um conjunto de sistemas artificiais, construídos pela ação humana. Em tese, a cultura é apresentada como um complexo sistema de objetos e ações, que se configura num determinado espaço, e que está sempre em transformação. SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: EDUSP, 2009. pp.61-64.

¹⁵² HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. p.16.

definiu em poucas palavras o impasse provocado pelo contato entre europeus e nativos durante a Expansão Portuguesa no século XVI. A descoberta de novos territórios espalhados pelo mundo “*havia colocado o europeu diante do grave dilema entre reconhecer o outro e afirmar seu ego, isto é, hierarquizar as diferenças, rejeitando o desconhecido por meio da animalização e da demonização*”¹⁵³. Nesse emaranhado de populações e culturas que era o mundo colonial, os jesuítas sabiam o que deveriam considerar como religião, heresia e idolatria. Na visão do clero católico, tanto secular quanto regular, o conceito de religião estava vinculado à verdadeira e única fé, ou seja, ao catolicismo. Em termos de doutrina, os padres também reconheciam outras religiões, como o islamismo, o judaísmo e as igrejas protestantes, e que por questões históricas, associavam essas crenças às práticas de heresia. Finalmente, a definição de idolatria é imprescindível para a reflexão dos jesuítas sobre a alteridade das populações nativas da América e da Ásia.

Historicamente, a idolatria nunca existiu aos olhos dos americanos, dos africanos e dos asiáticos, conceitualmente ela foi inventada pelos europeus para distinguir os católicos e os heréticos dos outros povos. No século XVI, o clero católico pensava a idolatria em duas categorias: em épocas mais antigas, o paganismo havia sido praticado pelos europeus como religião natural, sendo superado através do cristianismo como credo genuíno. A nova idolatria, aquela observada pelos jesuítas entre as diversas populações não cristianizadas na época da expansão, passou a ser apontada como erro ou falsa doutrina, abrindo passagem para aquilo que Ronaldo Vainfas aduziu como demonização¹⁵⁴. Como uma visão de espiritualidade disforme, os missionários da época

¹⁵³ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.23.

¹⁵⁴ As duas categorias de idolatria sugeridas por Serge Gruzinski e Carmen Bernand, usadas na época pelo clero católico para definir as populações gentias dos espaços coloniais, foi inspirada inicialmente no pensamento do frade dominicano, Bartolomeu de las Casas. BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *De la Idolatria: una arqueologia de las ciencias religiosas*. Ciudad de México: Fondo de la Cultura Económica, 1992. pp.39-42.

pensavam que “*para mudar o homem, era preciso conhecer as raízes do seu mau (a idolatria)*”¹⁵⁵, tendo como justificativa a evangelização¹⁵⁶.

Sem as ferramentas e os conceitos necessários da antropologia, o trabalho de entender as diferenças dessas crenças induziu os jesuítas a elaborarem esquemas de interpretação a partir da estrutura hierárquica e doutrinária do catolicismo. Termos como frades, padres, doutrina, livros, batismo, deuses, procissões, mosteiros e igrejas eram constantemente utilizados pelos missionários para se referirem as práticas religiosas dessas populações¹⁵⁷. Esse tipo de aproximação era feita de forma etnocêntrica, uma vez que os jesuítas depositavam principalmente nos sacerdotes naturais, a responsabilidade pela manutenção da idolatria, colocando-os como difusores de uma falsa propaganda religiosa. No Brasil, o jesuíta Baltasar Fernandes imputou as dificuldades de pregar para os ameríndios da Aldeia de Piratininga aos pajés – chamados pelos inacianos de padres dos gentios, sacerdotes e feiticeiros –, acusando-os de incentivar comportamentos promíscuos e diabólicos, como a preferência pela nudez, à predisposição ao sexo, as festas e a bebida, a prática constante da guerra, da antropofagia, dos rituais de feitiçaria e das crenças animistas¹⁵⁸. Igualmente na Bahia, a correspondência do padre Manoel da Nóbrega aponta para a mesma dificuldade. Com o propósito de ilustrar os embates entre os primeiros jesuítas e os sacerdotes da terra, Manoel da Nóbrega relatou a Martim de Aspilcueta que havia se encontrado:

Com um feiticeiro, o maior desta terra, ao qual chamavam todos para os curarem das suas enfermidades; e lhe perguntei em virtude de quem fazia estas coisas e se tinha comunicação com o Deus que criou o céu e a terra e reinava nos céus, ou acaso se comunicava com o demônio que estava no inferno? Respondeu-me com pouca vergonha que ele era Deus e tinha nascido Deus e apresentou-me um a quem havia dado saúde, e que aquele Deus vem nos trovões e raios; e assim dizia muitas outras coisas. Esforcei-me vendo tanta blasfêmia que reuni toda a gente, gritando em

¹⁵⁵ Idem. p.102.

¹⁵⁶ Idem. pp.138-139.

¹⁵⁷ Idem. p.75.

¹⁵⁸ Carta de Baltasar Fernandes de Piratininga, 05/12/1567. in LEITE, Serafim (ed). *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956. v.4. pp.425-427.

voz alta, mostrando-lhe o erro e contradizendo por grande espaço de tempo aquilo que ele tinha dito: e isto, com ajuda de um língua, que eu tinha muito bom, o qual falava quanto eu dizia em voz alta e com os sinais de grande sentimento que eu mostrava¹⁵⁹.

Visto a grandiosidade do seu erro diante do verdadeiro Deus pregado pelos jesuítas, Manoel da Nóbrega declarou que o pajé “*lhe pediu que o batizasse, pois queria ser cristão*”¹⁶⁰. A despeito de que na visão dos padres a “*idolatria fosse à adoração falsa e errônea aos deuses e criaturas*”¹⁶¹, e os sacerdotes nativos fossem seus principais vetores sociais, os missionários não desperdiçavam oportunidades de resgatar essas almas pela conversão.

Em Cochim, na Índia, Francisco Xavier ressaltou a atitude dos **brâmanes** em oposição à pregação dos missionários, dizendo que eles disseminavam o medo entre a população indiana quando declaravam que os jesuítas eram responsáveis pelas doenças que afligiam a população em sinal de reprovação das divindades hindus. É surpreendente testemunhar na escrita do padre a autêntica propaganda inaciana, quando através da persuasão, os **brâmanes** passaram:

A me confessarem a verdade, quanto estávamos a sós, de como enganavam o povo: confessavam-me em segredo que não tinham outro patrimônio senão aqueles ídolos de pedra, dos quais viviam fingindo mentiras [...] De tudo isso, digo-lhes da minha parte o que me parece. Depois, aos tristes simples que, por puro medo, são seus devotos, manifesto-lhes os seus enganos até cansar. Muitos pelo que lhes digo perdem a devoção ao demônio e se fazem cristãos. Se não houvessem esses **brâmanes**, todos os gentios se converteriam a nossa fé. As casas aonde estão os ídolos desses **brâmanes** se chamam pagodes¹⁶².

Desde que a Companhia de Jesus se dispersou pelo mundo, sua estrutura institucional e doutrinária seguiu uma espécie de padrão planetário, como frisou

¹⁵⁹ Carta de Manoel da Nóbrega de Salvador, 1549. in NÓBREGA, Manoel da. *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988. p.95.

¹⁶⁰ Carta de Manoel da Nóbrega de Salvador, 1549. idem. p.95.

¹⁶¹ BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge (1992). op.cit. p.45.

¹⁶² Carta de Francisco Xavier de Cochim, 15/01/1544. in BAPTISTA, Francisco de Sales (ed) *Obras Completas de São Francisco Xavier*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. pp.143-144.

Fernando Londoño¹⁶³. Confrontando essa lógica de atuação com as observações do padre José de Acosta sobre o comparativo estabelecido entre os hábitos dos japoneses, dos peruanos e dos mexicanos, argumenta-se que pela idolatria ser uma réplica demoníaca da fé, ela acaba adquirindo uma “*visão muitas vezes unidimensional, do Peru ao México e do México ao Japão, indo em direção à superstição e mentiras, sinais confiáveis de uma fraude monstruosa*”¹⁶⁴. José de Acosta considera que a idolatria está presente em todos os povos não cristianizados, com exceção daqueles que praticavam os antigos credos heréticos. O mérito do jesuíta foi perceber que, tal como na China de Matteo Ricci, a idolatria se manifestava em populações consideradas civilizadas pelos irmãos da Companhia de Jesus¹⁶⁵. Ao observar o comportamento dos **bonzos** em relação aos sacerdotes nativos da América Hispânica, o desejo de entender profundamente suas práticas, levou José de Acosta e outros missionários, como Alessandro Valignano e Matteo Ricci, a diferenciar entre os japoneses e os chineses suas condutas religiosas dos seus hábitos estranhos, o que deu a esses povos um caráter civilizacional maior em relação aos demais. Outros dois argumentos ajudam a sustentar essa tese: tanto na América Hispânica quanto no Brasil, os rituais religiosos que envolviam sacrifício humano e antropofagia foram severamente combatidos pelas autoridades ibéricas, pelo clero católico e pelas ordens religiosas. Do continente americano muitos inicianos pediam aos seus superiores e as autoridades da congregação que enviassem cópias das cartas que eram publicadas no Oriente. Apesar de a correspondência jesuíta ser um documento detalhado, ela não significa a experiência de evangelização na sua totalidade. Pelas cópias das cartas que recebia do Japão, o missionário José de Acosta, por exemplo, não chegou a perceber a relação íntima do

¹⁶³ LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas Jesuíticas, Escrita e Missão no Século XVI. in *Revista Brasileira de História*. São Paulo: USP, 2002. v.22. n.43. p.03.

¹⁶⁴ BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge (1992). op.cit. pp.46-47.

¹⁶⁵ Idem. p.127.

xintoísmo e dos **bonzos** com as esferas de poder e com as altas hierarquias do Japão, ao contrário do que verificou entre os sacerdotes gentios da América Hispânica¹⁶⁶.

O ano da chegada de Francisco Xavier ao Japão, também foi marcado pela entrada de Manuel da Nóbrega em Salvador, na Bahia. Entre 1542 e 1549, fazia sete anos desde a fixação da congregação inaciana no subcontinente indiano, mais precisamente na porção ocidental, banhada pelo mar arábico. Ao longo das décadas de 1540 e 1550, os jesuítas criaram mecanismos para combater a idolatria e os hábitos adversos ao cristianismo. Charles Ralph Boxer destacou que a conquista espiritual do subcontinente indiano começou:

com a destruição massiva dos templos hindus de Goa em 1540, as autoridades portuguesas, instigadas sobretudo pelos eclesiásticos locais ou pela coroa, promulgaram um grande número de leis severas e opressivas com objetivo de proibirem a prática pública das religiões hindu, budista e islâmica no território controlado por Portugal¹⁶⁷.

Tido como modernos pelos seus contemporâneos, o jesuítas trouxeram para o Oriente uma alternativa ao método missionário da tábua rasa – “*que tendia a ignorar o substrato civilizacional dos povos ultramarinos e procurava impor simplesmente as práticas cristãs europeias*” – ou seja, o da acomodação cultural.¹⁶⁸ Vale lembrar que nem todos os jesuítas foram unânimes quanto ao uso de técnicas de adequação ou foram coniventes com os velhos hábitos pagãos dos povos orientais. Francisco Xavier procurou entender a dinâmica de certos comportamentos da sociedade goesa e da cultura hindu, mas identificou na idolatria e na presença do islã grandes adversários ao triunfo do catolicismo. Seguindo os passos do primeiro, outro grande nome da evangelização na Índia durante esse período foi o missionário Henrique Henriques. Na

¹⁶⁶ ACOSTA, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias*. 1ª Ed., 1590. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006. pp.271-273.

¹⁶⁷ BOXER, Charles Ralph. *O Império Colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 1969. p.88.

¹⁶⁸ COSTA, João Paulo de Oliveira e. Os jesuítas e os povos da Ásia (séculos XVI-XVII). in GALEANO, Carla, ARTONI, Larissa Maia e AZEVEDO, Sílvia Maria (org). *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. São Paulo: Editora Loyola, 2014. pp.244-245.

Costa da Pescaria, o padre foi mais receptível ao método da acomodação, pregando o evangelho na língua nativa e não rejeitando os costumes hindus que representavam os ideais de pureza das suas antigas castas, como advertiu Célia Cristina da Silva Tavares¹⁶⁹. Mesmo tendo se esforçado para conciliar as expectativas da Igreja Católica com as tensões locais, as atitudes violentas e repressivas em relação à população hindu por parte das autoridades portuguesas, do clero secular, de outras ordens religiosas e até mesmo de alguns jesuítas, se desenvolveram incessantemente até o primeiro Concílio Provincial de Goa, em 1567, quando o uso da força como método de conversão foi proibido¹⁷⁰. Haja vista a escandalização e a falta de compreensão do conjunto de crenças da população local e as atitudes repressivas por parte do clero católico na Índia, criou-se uma imagem ambígua e incapacitada da população indiana, que dificultou a admissão nas ordens religiosas e a ordenação pela Igreja Católica, em comparação a respeitável representação que os jesuítas produziram dos japoneses e dos chineses.

As diferentes formas que a luta contra a idolatria ganhou nos espaços coloniais ibéricos ajudou aos religiosos da Companhia de Jesus a construir um saber etnográfico sobre os costumes, hábitos e práticas das populações ultramarinas¹⁷¹. Apesar do caráter unidimensional com que a idolatria parece definir a diversidade desses indivíduos, a crença em alguns povos, mais do que em outros, foi alimentada pela noção que os padres tinham de civilização e barbárie. Tendo sido desde o início identificado por Francisco Xavier como um povo diferenciado, e chamados de brancos do Oriente por Alessandro Valignano, apesar de toda idolatria existente em seu território, segundo o próprio José de Acosta, os jesuítas nunca deixaram de acreditar na capacidade de cristianização dos japoneses.

¹⁶⁹ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Editora Roma, 2004. p.130.

¹⁷⁰ Idem. p.126.

¹⁷¹ BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge (1992). op.cit. p.147.

A construção da imagem do povo nipônico pelos jesuítas perpassa pela trajetória missionária de três figuras históricas notáveis no processo de evangelização do arquipélago: Francisco Xavier, Luís Fróis e Alessandro Valignano. O primeiro:

foi o pioneiro da evangelização militante e foi também um dos primeiros a intuir que a imposição do modelo europeu era contraproducente e que era possível adaptar alguns hábitos locais a fim de tornar o cristianismo e os missionários menos estranhos aos olhos dos povos que queriam converter¹⁷².

Como em um trabalho solitário e itinerante, de acordo com Ivo Carneiro de Souza, o padre vivenciou uma série de experiências até então jamais sentidas por outros companheiros de congregação. De um extremo ao outro da Índia Portuguesa, Francisco Xavier elaborou uma alegoria das populações asiáticas apoiado na sua visão de mundo e nos problemas enfrentados no cotidiano das pregações, como a “*incivilidade das populações locais*”¹⁷³, as práticas de idolatria e a atuação dos sacerdotes nativos, além da presença de muçulmanos na Índia e no Sudeste Asiático, levando a pedir que as autoridades portuguesas levassem para Goa o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, conforme descreveu Célia Cristina da Silva Tavares¹⁷⁴. Ao investigar a presença jesuítica nas áreas periféricas da Nova Espanha no século XVIII, como a Baixa Califórnia, a historiadora Ivonne Del Valle trabalhou com o entendimento de que os missionários criaram meios para categorizar as diversas populações nativas, não no sentido de atinar o outro, e sim para criar mecanismos de proteção da sua própria identidade, o que levou o olhar míope sobre os povos asiáticos¹⁷⁵. Esse tipo de alteridade assumiu uma conduta de hierarquia, colocando uma determinada sociedade

¹⁷² COSTA, João Paulo de Oliveira e. Os jesuítas e os povos da Ásia (séculos XVI-XVII). in GALEANO, Carla, ARTONI, Larissa Maia e AZEVEDO, Silvia Maria (2014). op.cit. P.245.

¹⁷³ SOUSA, Ivo Carneiro de. São Francisco Xavier no Sudeste Asiático: evangelização, solidão e obras de misericórdia. in *Revista de Cultura*. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau, 2006. n.19. p.36.

¹⁷⁴ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Editora Roma, 2004. p.117.

¹⁷⁵ DEL VALLE, Ivonne. *Escribiendo desde los Márgenes: colonialismo y jesuítas em el siglo XVIII*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009. p.46.

em maior ou menor grau de atração para os jesuítas em relação à outra. A perspectiva do inaciano sobre os asiáticos não fugiu a regra, “*os métodos de trabalho de Francisco Xavier e de outros jesuítas de meados do século XVI variavam conforme as circunstâncias ou com o grupo com o qual se trabalhava*”¹⁷⁶. Tendo deixado um patrimônio missionário considerável para as futuras gerações de pregadores, Francisco Xavier elegeu os japoneses como uma comunidade distinta entre os demais habitantes do Oriente.

A idealização do povo nipônico criada por Francisco Xavier começa antes mesmo do padre e dos primeiros jesuítas pisarem no arquipélago em 1549. Por mais que o missionário tivesse ocupado com as pregações na Índia, em Malaca e nas Ilhas Molucas, a vontade de evangelizar o Japão veio quando Francisco Xavier e Anjirô se conheceram na Indonésia em 1547, por intermédio dos mercadores portugueses que haviam estado no país. Entre os anos de 1548 e 1549, Francisco Xavier e Cosme de Torres instruíram e batizaram o japonês Anjirô, que passou a se chamar Paulo de Santa Fé. A expedição de reconhecimento do Japão pelos jesuítas foi organizada a partir do Colégio de Goa e saiu em direção ao Sudeste Asiático no ano de 1549. De Goa ao Japão, a relação de amizade entre o padre e o japonês se tornou mais estreita, e a partir do foi relatado por Paulo de Santa Fé, o missionário começou a moldar o perfil social do povo nipônico por apreciar entre eles certos valores comuns a moral cristã da época¹⁷⁷.

De Goa, Francisco Xavier tomou conhecimento de que muitos traços culturais, os alfabetos e algumas práticas religiosas dos japoneses tiveram grande influência da China¹⁷⁸. Essa comparação com a cultura chinesa foi sustentada tempos depois por

¹⁷⁶ TAVARES, Célia Cristina da Silva (2004). op.cit. p.118.

¹⁷⁷ COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*. Lisboa: Instituto de História do Além-Mar, 1995. p.199.

¹⁷⁸ Carta de Francisco Xavier de Goa, 20/01/1549. in GARCIA, José Manuel (ed). *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus Escreveram dos Reinos do Japão e da China. Edição fac-simile das Cartas de Évora de 1598*.

outros jesuítas, como José de Acosta e o visitador Alessandro Valignano, sendo que último contribuiu institucionalmente para a fixação dos alicerces inicianos em Macau. Paulo de Santa Fé chegou a redigir três cartas com a ajuda do padre Cosme de Torres, sendo que apenas duas se encontram publicadas pelas *Cartas de Évora de 1598*. Na missiva escrita no Colégio de Goa em novembro de 1548, o japonês falou aos superiores da congregação e as autoridades da Igreja Católica sobre os passos de sua conversão¹⁷⁹, o que certamente animou o padre Francisco Xavier a pensar que como havia sido com Anjirô, outros japoneses poderiam se converter facilmente ao cristianismo. Apesar de depositar confiança nos japoneses, o missionário deixou a entender que havia alguns embaraços nesse processo. A idolatria no Japão se fez presente pela primeira vez como um problema, na epístola de Francisco Xavier escrita em Malaca, em junho de 1549, quando relatou a estadia de Paulo de Santa Fé e outros dois japoneses, João de Torres e Antônio de Kagoshima, no Colégio de Goa para seus companheiros na Europa. Nas dependências do Seminário de Santa Fé, anexo ao colégio, após ter declarado como de costume as passagens do evangelho a Anjirô, Francisco Xavier disse que ouviu o japonês declarar que:

“Ó gente do Japão, coitado de vós que adorais por deuses criaturas que Deus fez para serviço dos homens!”. Perguntei-lhe porque dizia isto, e me respondeu dizendo que a gente de sua terra adorava o sol e a lua, sendo o sol e a lua como moços e criados dos que conhecem a Jesus Cristo: que não servem mais que para iluminar o dia e a noite, para os homens com esta claridade servirem a Deus, glorificando na terra o seu filho Jesus Cristo¹⁸⁰.

Além dos relatos sobre a idolatria no discurso do padre, Francisco Xavier criou uma imagem dupla dos **bonzos** japoneses, considerando-os indivíduos desconfiados por se escandalizarem ao ver os jesuítas praticando comportamentos estranhos aos olhos da

Maia: Castoliva Editora, 1997. e Carta de Francisco Xavier de Cochim, 14/01/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales(2006). op.cit. p.02.

¹⁷⁹ Carta de Paulo de Santa Fé de Goa, 29/11/1549. in GARCIA, José Manuel (1997). op.cit. e Carta de Francisco Xavier de Cochim, 14/01/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. Pp.03-04.

¹⁸⁰ Carta de Francisco Xavier de Malaca, 22/06/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.483.

sociedade nipônica¹⁸¹, ao mesmo tempo, que se mostrou entusiasmado quanto à possibilidade de se aproximar dos sacerdotes nativos por se dedicarem ao estudo, a prática da meditação e pelo julgamento que faziam com certas atitudes dos japoneses. O posicionamento de Francisco Xavier em relação à admiração pela erudição dos **bonzos**, não quer dizer que ele não os responsabilizasse pela disseminação da idolatria no país. Na realidade, as técnicas de meditação, os rituais e as pregações nos templos convergiam na personificação do mal¹⁸². O jesuíta percebeu que os católicos e os japoneses compartilhavam de hábitos em comum, como a noção ética entre o certo e o errado, por exemplo. Segundo o próprio quando se referia à fala de Paulo de Santa Fé:

um daqueles padres pregando disse que um homem mau ou uma mulher é, são piores do que o Diabo, dizendo que os males por si não podiam fazer, mas com a ajuda de homem mau ou de uma mulher má, os faziam; como furtar, levantar testemunhos e outros pecados desta qualidade¹⁸³.

Vale lembrar que assim como posteriormente Matteo Ricci na China, como observaram Serge Gruzinski e Carmen Bernand¹⁸⁴, a visão entusiasmada de Francisco Xavier sobre o Japão foi constituída através da separação das práticas de idolatria e dos hábitos estranhos dos japoneses. Como Matteo Ricci e outros jesuítas consideraram no caso dos mandarins chineses, no Japão, Francisco Xavier soube identificar um aspecto de intelectualidade e de curiosidade entre os **bonzos**, pesando positivamente em sua análise, ao contrário do que havia projetado em cima dos **brâmanes** indianos, ou do que José de Acosta considerou quando comparou os religiosos japoneses, aos sacerdotes astecas¹⁸⁵. Na concepção de João Paulo de Oliveira e Costa, “o entusiasmo de Francisco Xavier era contagiante e os seus companheiros continuaram a enviar para Portugal notícias exageradamente otimistas, que não tinha ainda em conta a realidade

¹⁸¹ Carta de Francisco Xavier de Malaca, 22/06/1549. idem. p.488.

¹⁸² Carta de Francisco Xavier de Malaca, 22/06/1549. idem. p.489.

¹⁸³ Carta de Francisco Xavier de Malaca, 22/06/1549. idem. p.489.

¹⁸⁴ BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge (1992). op.cit. pp.126-127.

¹⁸⁵ ACOSTA, José de (2006). op.cit. pp.271-273.

das civilizações extremo orientais”¹⁸⁶. No momento em que Francisco Xavier e seus outros dois companheiros, Cosme de Torres e João Fernandes, desembarcaram no arquipélago, na província de Satsuma, em Kyushu, o olhar confiante sobre os japoneses foi dando lugar a uma visão mais realista, em que os verdadeiros problemas motivados pelos embates culturais e religiosos começaram a se manifestar.

No Japão, o “conjunto de missivas foi escrito quando o missionário ainda não saíra de Kagoshima: as dúvidas ou equívocos que trazia da Índia sobre a configuração do país, e mesmo sobre a situação política global, ainda não se haviam desfeito”¹⁸⁷. A admiração sobre a civilização nipônica só fez aumentar, pois Francisco Xavier ainda não havia esbarrado em grandes impedimentos para a evangelização, como a fragmentação política desencadeada pela **Sengoku-Jidai**, os comportamentos considerados antagônicos as expectativas dos jesuítas e o poder das comunidades budistas e xintoístas nas províncias dos arquipélagos de Kyushu e Honshu. Em novembro de 1549, ao reportar-se a seus companheiros em Goa, o jesuíta situou os japoneses em um nível superior aos demais povos do Oriente, dizendo que:

a gente que até agora temos conversado, é a melhor que até agora foi descoberta: parece-me que, ente gente infiel, não se encontrará outra que ganhe dos japoneses. É gente de muito bom trato e, geralmente, boa e não maliciosa. Gente de honra muito de se maravilhar, estimam mais a honra do que nenhuma outra coisa¹⁸⁸.

Mesmo reconhecendo os japoneses como povo infiel, por circunstâncias religiosas descritas na fala de Paulo de Santa Fé em Malaca, em 1548, Francisco Xavier não deixou de expressar seu contento ao realizar alguns elogios. Outra característica observada pelo jesuíta, e que a princípio não havia lhe chamado à atenção de forma negativa, foi o fato dos japoneses serem pessoas de “*muitas cortesias uns com os*

¹⁸⁶ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1995). op.cit. p.202.

¹⁸⁷ Idem. p.203.

¹⁸⁸ Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.509.

*outros. Apreciavam as armas e confiavam muito nelas: sempre traziam espadas e punhais; e isto todas as gentes, assim fidalgos como gente baixa; com idade de quatorze anos, já traziam espada e punhal*¹⁸⁹. Além da honra, outros hábitos descritos pelo padre tinham certo apreço pela sociedade e pelas elites europeias daquela época. O missionário identificou entre os japoneses, a intolerância contra os infratores, a monogamia, a curiosidade pelas coisas que vinham de fora, a sobriedade na alimentação apesar de beberem saquê e o fato de serem letrados, facilitando a divulgação do evangelho. No testemunho de Francisco Xavier, os japoneses eram:

gente sóbria no que comer, ainda que no beber eram largos: bebiam vinho de arroz, porque não haviam vinhas nestas pares. São homens que nunca jogam, porque lhes parece que é uma grande desonra: pois os que jogam desejam o que não é seu e daí, poderiam ser tornar ladrões. Juram pouco, e quando juram, é pelo sol [divindade Amaterasu]. Grande parte da gente sabe ler e escrever, o que é um grande meio para, com brevidade, aprenderem as orações e as coisas de Deus. Não possuem mais do que uma mulher, e os ladrões, isto pela muita justiça que fazem, não acham muito este vício de furtar. É gente de muito boa vontade, conversável e desejosa de saber¹⁹⁰.

Apoiado na sua experiência em Kagoshima, o jesuíta passou a considerar os japoneses ingênuos se comparado ao assédio dos **bonzos**. A variedade e a mistura de crenças religiosas foram características observadas pelo missionário na sociedade nipônica. Transmitindo o evangelho de forma itinerante pela província, Francisco Xavier presenciou um segmento da religiosidade associada ao budismo e ao xintoísmo, além da rotina de pregações e rituais nos templos e mosteiros das seitas Ikko Ikkis, Singon e a dos **bonzos** negros da doutrina Zen. Nessa situação, para o religioso havia:

menos pecados entre os seculares, e eram mais obedientes à razão, do que são os que cá eles tem por padres, e que chamam de bonzos [**bôzu**]. Estes são inclinados ao pecado que a natureza aborrece e eles os confessam e não os negam [...] Tem estes bonzos nos seus mosteiros muitos meninos, filhos de fidalgos, a quem ensinam a ler e escrever, e cometem as suas maldades. Há tanto costume neste pecado que, ainda que pareça mal para todos, não o estranham¹⁹¹.

¹⁸⁹ Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. idem. p.509.

¹⁹⁰ Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. idem. p.510.

¹⁹¹ Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. idem. p.511.

Doravante, a afeição criada sobre a sapiência dos **bonzos** e a possibilidade de buscar nesses indivíduos um baluarte para a evangelização, como havia se pronunciado em Malaca, após as referências de Paulo de Santa Fé, julgaram-se improcedentes, afinal, para Francisco Xavier, os sacerdotes nativos amedrontavam a população, aguçavam seus pecados e cometiam transgressões de ordem moral e sexual, principalmente com crianças. O religioso chegou a afirmar em sua correspondência que *“os leigos viviam melhor no seu estado do que os bonzos viviam no seu. Como ser isto tão magnífico, é de se maravilhar com a estima em que os tem. Há muitos outros erros entre os bonzos; e os que mais sabem, maiores os tem”*¹⁹².

Antes de deixar o Japão, Francisco Xavier observou outro traço marcante na personalidade japonesa, que chamou sua atenção quando circulou rapidamente por Hirado, Yamaguchi, Kyoto e Bungo, da mesma forma quando esteve novamente em Cochim, no final de janeiro de 1552. Um pedido foi recomendado aos outros missionários, que jamais afugentassem ou estimulassem a indecisão dos japoneses tentando lhes impingir condutas estranhas, ou promover a cristianização por mecanismos coercitivos. Os japoneses assumiram uma reputação instável, o padre avisou para que os demais não lançassem:

mão da boa opinião em que o povo tem, a não ser para vossa confusão, porque deste descuido vem algumas pessoas a perder a humildade interior, crescendo alguns em soberba; e passando o tempo, não conhecendo o que lhes é tão prejudicial, os que vêm a louvar, perdem a devoção e se desinquietam, não achando consolação nem dentro nem fora¹⁹³.

O jesuíta partiu do arquipélago em direção a capital do Estado da Índia em novembro de 1551, passando pelo litoral chinês e pelo Estreito de Malaca no início de 1552. Antes de assumir novamente suas funções em Goa, Francisco Xavier esteve na

¹⁹² Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. idem. p.512.

¹⁹³ Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. idem. p.514.

cidade de Cochim entre janeiro e fevereiro do mesmo ano. Nas quase oito semanas em que esteve na Costa do Malabar, redigiu uma carta em que definiu substancialmente os japoneses depois de ter deixado o país. Escrita em 29 de janeiro, a epístola demonstra um Francisco Xavier mais comedido e questionador em comparação ao encantamento dos primeiros relatos sobre a índole daquela gente. Logo no início do documento, o gosto pelas armas é mais uma vez ressaltado, porém, o ar de curiosidade é substituído pelo fato dos japoneses serem “*gente que tem em pouco por toda outra gente estrangeira*”¹⁹⁴, ou seja, se na Idade Moderna estamos mais habituados a ver os europeus considerando as populações nativas da América, da África e da Ásia como selvagens, no Japão, aconteceu o inverso, pois tanto os mercadores quanto os missionários foram apelidados de **nanban-jins**, que na língua local significava bárbaros do sul. A realidade era mais complexa, o padre afirmou que os japoneses eram educados uns com os outros, “*embora com os estrangeiros não usassem aquelas cortesias, porque os tinham em pouco*”.¹⁹⁵ Em carta ao padre Simão Rodrigues escrita na mesma cidade, o missionário fez uma recomendação ao seu companheiro e aos outros inicianos desejosos em ir para o Japão, que tivessem cautela diante dos **bonzos** e dos gentios para não serem desprezados¹⁹⁶.

O olhar sobre os sacerdotes nativos não se adulterou, ao invés disso, o jesuíta passou a identifica-los por suas seitas, havendo “*uns de hábitos pardos [Shingon e Ikko Ikkis] e outros de hábitos pretos [doutrina Zen]*”¹⁹⁷. As principais escolas budistas e xintoístas daquela época no Japão – Tendai, Shingon, Amitaba (Jodo, Yudzu-Nembutsu e Ji), Zen (Rinzai-Zen e Soto-Zen), Nitiren e os Ikko Ikkis – foram identificadas como

¹⁹⁴ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. idem. p.552.

¹⁹⁵ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. idem. p.552.

¹⁹⁶ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 30/01/1552. idem. p.588.

¹⁹⁷ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. idem. p.553.

as “*maneiras de lendas*”¹⁹⁸, e havia elementos de filosofia provenientes da China. Considerando essa realidade religiosa multifacetada, Francisco Xavier precaveu os missionários sobre a liberdade religiosa com que os japoneses estavam acostumados. Diante da afirmação do religioso, assim como homens e mulheres “*cada um segundo sua vontade, escolhia a lenda que queria. De maneira que há casas em que o marido é de uma seita e a mulher de outra e os filhos de outra. Isto não se estranha entre eles, porque cada um escolhe à sua vontade*”¹⁹⁹. Se por um lado a autonomia religiosa poderia facilitar o espargimento do catolicismo, em razão de que seria mais uma doutrina no convívio de várias, por outro lado esse comportamento causou certa apreensão entre os inacianos, pois novas heresias poderiam surgir da mistura entre religião cristã e os ritos pagãos japoneses²⁰⁰.

Utilizando uma linguagem especificamente cristã, o jesuíta considerou que as religiões japonesas não falavam da “*criação do mundo nem das almas. Todas diziam que havia inferno e paraíso; porém, ninguém explicava que coisa era o paraíso, nem menos por ordenação e mandado iam às almas para o inferno*”²⁰¹. Apesar da dificuldade de compreensão do budismo, o missionário soube identificar nas figuras lendárias dos fundadores dessas seitas e de sua filosofia, traços da moral e dos costumes do povo nipônico. Antes da Expansão Ultramarina, “*o espaço euroasiático era o que mais se comunicava entre si, e fora no seu seio que haviam nascido três religiões universalistas: o budismo, o cristianismo e o islã*”²⁰², e por conta disso, nas suas respectivas doutrinas, ambos os credos possuem algumas convicções muito próximas.

¹⁹⁸ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. idem. p.554.

¹⁹⁹ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. idem. p.554.

²⁰⁰ De acordo com a visão de Carmen Bernand e Serge Gruzinski, um dos elementos que definia a idolatria colonial ou as novas práticas de heresia nos impérios ibéricos foi o amálgama do catolicismo com as práticas religiosas das populações nativas da América, da África e da Ásia. BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge (1992). op.cit. p.144.

²⁰¹ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.554.

²⁰² COSTA, João Paulo de Oliveira e. Os jesuítas e os povos da Ásia (séculos XVI-XVII). in GALEANO, Carla, ARTONI, Larissa Maia e AZEVEDO, Silvia Maria (2014). op.cit. p.241.

Levando em consideração essa circulação de ideias ao longo de vários séculos, mesmo que haja diferença entre o cristianismo e o budismo, Francisco Xavier buscou no livro do Êxodo, do Antigo Testamento da Bíblia cristã, inspiração para associar os valores morais da sociedade japonesa difundidas pelas escolas budistas, aos Dez Mandamentos da lei mosaica. O padre dizia que todas as seitas concordavam *“em dizer que cinco mandamentos eram necessários. O primeiro é não matar nem comer coisa que padeça morte; o segundo, não furtar; o terceiro é não fornicar; o quarto, não mentir; o quinto, não beber vinho. Todas essas seitas tinham esses mandamentos”*²⁰³. Ciente de que os japoneses se distinguiam por uma cortesia fugaz em relação aos demais povos do Oriente, o padre avaliou que a população era livre tanto para escolher sua religião quanto para cometer pecados, isso porque:

os **bonzos** e as **bonzas**, explicando estas seitas ao povo, persuadiram-no que não podiam guardar estes cinco mandamentos: é que eram homens que conversavam o mundo e que por isso os não podiam guardar. E que, para isto, queriam eles tomar sobre si o mal que lhes viesse de não guardar estes cinco mandamentos, com esta condição: que o povo lhes dessem casas, mosteiros, rendas e dinheiro para suas necessidades e, sobretudo, que os acatassem e honrassem muito; e que, se isto fizessem, eles guardariam os mandamentos por eles. E assim, os grandes e o povo, para usar da liberdade para pecar, concederam aos bonzos e as bonzas o que pediram²⁰⁴.

Ainda que pelas circunstâncias aparentes Francisco Xavier considerasse os japoneses livres e inclinados ao pecado, ele assegurou em seu discurso que o povo era composto de *“homens de singulares engenhos e obedientes à razão. E se não se deixavam fazer cristãos, era por temor ao senhor da terra e não porque não reconheciam que a lei de Deus era verdadeira e as suas falsas”*²⁰⁵. Não fugindo a regra do que aconteciam nos demais espaços coloniais dos impérios ultramarinos das coroas ibéricas, o missionário ajuizou que os deslizes cometidos pelos nipônicos, assim como

²⁰³ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.555.

²⁰⁴ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. idem. p.555.

²⁰⁵ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. idem. p.557.

suas práticas de idolatria, estavam associados ao cerco moral e religioso dos **bonzos** a população, considerando esses religiosos como um dos grandes males ao povo e um obstáculo à propagação do evangelho.

Após sua passagem pela Costa do Malabar, Francisco Xavier chegou a Goa no final de fevereiro, onde ficou até abril do mesmo ano, quando decidiu novamente ir para o Extremo Oriente em busca da China. O missionário passou pelo Estreito de Malaca e veio a falecer em Sanchão, no litoral chinês, em dezembro de 1552. No decurso do decênio de 1550, outros jesuítas que estavam igualmente comprometidos com a missão japonesa, como Cosme de Torres, Aires Brandão, Belchior Nunes Barreto e Baltasar Gago, atreveram-se a pormenorizar os comportamentos do povo japonês. Sem embargo, seus apontamentos não diferenciavam daquilo que foi observado e exposto por Francisco Xavier nos anos iniciais. Seguidamente do padre, outro religioso que colaborou para a idealização da alteridade inaciana sobre os japoneses foi o missionário Luís Fróis, que chegou ao arquipélago em 1563.

Nascido no seio de uma família da alta nobreza lisboeta, o padre Luís Fróis entrou para a Companhia de Jesus em 1548 com apenas dezesseis anos, e ainda neófito, chegou à Índia Portuguesa no mesmo ano. A contar do seu abeiramento no subcontinente indiano ao ano de 1552, o jesuíta acompanhou outros missionários em Baçaim e Goa, onde foi ordenado sacerdote em 1551. Entre 1555 e 1561 esteve em Malaca e novamente na capital do Estado da Índia. De 1563 a 1597 o padre atuou no Japão, de onde jamais sairia vivo, e meramente entre 1593 e 1594, transitou rapidamente por Macau. No decurso de sua carreira como missionário, Luís Fróis redigiu ao todo cento e trinta epístolas narrando assuntos variados, que para o historiador Rui Manuel Loureiro, podem ser agrupados em duas grandes áreas: as notícias da missionação, que ocupam o espaço mais importante das cartas, e as notícias

da Ásia, em que o padre se dedicou a observação dos aspectos físicos e humanos dos locais por onde passou²⁰⁶. Na Índia, suas cartas pouco revelavam a preocupação com a descrição dos nativos. Se considerarmos que na época, Lisboa e Goa eram duas metrópoles que atraíam indivíduos dos locais mais variados, e o missionário teria vivido a infância e a juventude em uma e parte da sua vida adulta em outra, esse fato ajuda a explicar, por exemplo, que nos seus escritos:

a diversidade humana era encarada como uma premissa adquirida, que não necessitava de demasiadas explicações. Luís Fróis apenas parecia estar preocupado com a sua missão evangelizadora e com os resultados da mesma [...] Neste sentido, Luís Fróis revela uma atitude verdadeiramente tolerante e relativista, pois não estabeleceu qualquer diferença entre portugueses e asiáticos, desde que estes sejam cristianizados. O jesuíta afirmou como único princípio de identidade o credo religioso, para além de todas as diferenças físicas e culturais²⁰⁷.

Não se desvencilhando da forma com que portugueses e os religiosos daquele tempo distinguiam as populações asiáticas, Luís Fróis “*nas referências ao outro apenas vacilava quando estavam em causa assuntos religiosos*”²⁰⁸. Além das práticas de idolatria associadas ao hinduísmo e ao budismo, o padre classificou o islã como seita venenosa²⁰⁹. Nos seus escritos examinados por Rui Manuel Loureiro, o jesuíta demonstrou desinteresse em relação à cultura e a religião hindu, em contrapartida, manifestou fascínio sobre o Japão. Foi no arquipélago que o padre “*iniciou a fase mais importante de sua carreira, quer como religioso, quer como observador e relator das atividades asiáticas*”²¹⁰. Como demonstrou na sua correspondência presente nas *Cartas de Évora de 1598*, tratou desde cedo aprender o idioma e desenvolveu como prática o acolhimento de certos hábitos do cotidiano japonês – como o vestuário e a alimentação – e passou a circular pelas ruas e pelos templos, buscando observar a rotina dos

²⁰⁶ LOUREIRO, Rui Manuel. A visão do outro nos escritos de Luís Fróis. in CARNEIRO, Roberto e 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. pp.648-652.

²⁰⁷ Idem. p.651.

²⁰⁸ Idem. p.652.

²⁰⁹ Idem. p.652.

²¹⁰ Idem. p.654.

nipônicos e sua religiosidade popular²¹¹. Não podemos nos esquecer, no entanto, que a visão de orientalista associada ao missionário tinha como propósito provocar meios de aculturação para “*desvendar as suas crenças mais profundas, facilitando o trabalho da catequese*”²¹². A facilidade com que se diluía entre os japoneses, possibilitou que ele fosse estimado por membros das elites guerreiras de Kyushu, por alguns **bonzos** xintoístas e até mesmo por Oda Nobunaga.

No meio de tantas cartas e obras grafadas pelo eclesiástico, duas se destacam em particular: a *História de Japam*, escrita entre 1583 e 1597, e o *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*, de 1585. Sugerida pelo companheiro de congregação, Giovanni Pietro Maffei, e repassada como encargo pelo visitador Alessandro Valignano, a *História de Japam* de Luís Fróis pode ser vista como uma produção bastante controversa²¹³. Se na época ela havia sido desprezada pelo próprio visitador por sua extensão, sendo publicada apenas em 1935, hoje, ela pode ser utilizada pelos pesquisadores como fonte histórica capaz de descrever alguns elementos das missões jesuíticas no arquipélago e trazer “*uma quantidade impressionante de informes sobre os mais variados aspectos da civilização japonesa*”²¹⁴. Quando iniciou sua redação, o missionário contava com quase duas décadas de experiência no país, o que deu a ele tempo suficiente para compreender a realidade política, alguns traços culturais da população e de suas principais práticas religiosas. Embora, como revelou Rui Manuel Loureiro, “*os retratos de japoneses são bastantes mais raros na História*

²¹¹ Na coletânea composta a pedido do arcebispo de Évora, Teotônio de Bragança, são apresentadas quinze cartas do jesuíta português, sendo sete delas escritas na capital do país, entre os meses de fevereiro 1565 e julho de 1569. Luís Fróis foi um grande observador do povo japonês, e ao longo de sua correspondência, podemos ver um religioso que além de estar preocupado com a evangelização dos gentios, também fez questão de mostrar um pouco dos traços culturais, sociais e religiosos da sociedade nipônica. GARCIA, José Manuel (1997) op.cit.

²¹² LOUREIRO, Rui Manuel. A visão do outro nos escritos de Luís Fróis. in CARNEIRO, Roberto e MATOS, A. Teodoro de. (1994). op.cit. p.654.

²¹³ Idem. p.655.

²¹⁴ Idem. p.656.

de Japam do que aquilo que seria lógico esperar”²¹⁵. Nas poucas referências em que a alteridade japonesa é posta em evidência, o padre registra algumas qualidades também expressadas por Francisco Xavier. Ao se referir à presença dos jesuítas em Kyoto, Luís Fróis tem os japoneses como limpos e organizados, apesar da desordem causada pela **Sengou-Jidai**²¹⁶. Na concepção do missionário, os cristãos japoneses são tratados com naturalidade, pois como já fora dito, Luís Fróis se revelou inclinado a alocar os nativos conversos ao mesmo patamar dos portugueses, por usufruírem de um estatuto social idêntico, forjado a partir da identidade cristã. O povo nipônico então passaria a ser considerado *“naturalmente inclinado às coisas da salvação, e por bom juízo se fazem com facilidade, capazes do que lhes dizem, e logo se começarão a reduzir, a aprender as orações, a frequentar a igreja e a pedir contas, verônicas e nominas*”²¹⁷. Do mesmo modo que Francisco Xavier e outros jesuítas, o presbítero lisboeta cria na predisposição dos japoneses, contudo, os gentios não foram alvos de sua intolerância. A rigor, *“os gentios nipônicos eram avaliados por Luís Fróis de acordo com a posição que assumiam face à igreja cristã. Todos os que toleravam ou apreciavam o cristianismo eram encarados de uma forma banal, sem sobra de juízo negativo*”²¹⁸. De modo similar ao caso indiano, no Japão, a flexibilidade do discurso de Luís Fróis acabava quando o assunto se remetia a religião. O jesuíta via nas diversas correntes religiosas que atuavam no país, sinais claros de idolatria, porém, a fragmentação espiritual dos nipônicos nitriu a ideia de difundir o cristianismo com mais facilidade, por ser:

grande coisa no Japão, para nosso intento, haver tanta diversidade de seitas e opiniões contrárias, para se nele introduzir e manifestar a lei de Deus Nosso Senhor, porque se todos estiveram fechados e unânimes em

²¹⁵ Idem. p.656.

²¹⁶ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (ed. José Wicki). 1ª ed., 1583-1597. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-84. v.1. p.20.

²¹⁷ Idem v.5. p.15.

²¹⁸ LOUREIRO, Rui Manuel. A visão do outro nos escritos de Luís Fróis. in CARNEIRO, Roberto & MATOS, A. Teodoro de. (1994). op.cit. p.659

um só culto e adoração, fora dificultosíssimo fazê-los capazes de receber e admitir nossa doutrina²¹⁹.

Localizado nas proximidades da capital Kyoto o templo Sanju-Sangen foi visitado por Luís Fróis em meados de 1565. Ao adentrar no pagode, o missionário foi buscar nos **brâmanes** indianos influência para caracterizar a imagem do Buda Amida.

No interior do templo havia:

uma porta só no meio grande defronte ao qual estava a figura de Amida, a quem o templo era dedicado, de vulto, assentado à maneira dos **brâmanes**, com suas orelhas grandes furadas, a barba raspada, e o cabelo da cabeça crespo, estátua muito grande, toda dourada, e nada inferior ao que se pode dourar perfeitamente na Europa²²⁰.

Ainda em Kyoto, o jesuíta visitou outro santuário, que na verdade era um complexo de templos, conhecido pelo nome de Tofuku-Ji, em devoção a Xaca, ou Daibutsu, do budismo Nitiren (Hokke). Ao descrever um de seus templos, o padre percebeu que:

tem no forro de cima pintado um lagarto de muitas cores, como os que andam nos rios do Coullão, todo enroscado em um círculo muito grande: e a este adoram os japoneses porque conforme ao texto de Xaca, nos oito livros a que chamam Fokeiko [Hokke-kyo, Myohorenge-kyo ou Daimoku – o Sudra da Flor de Lótus], em uma pregação que fez o mesmo **fotoke** salvou uma princesa, filha do rei dos lagartos, que é coisa muito celebrada na seita dos **fotokeikos**, e ela lhe ofereceu uma pedra preciosa de valor inestimável²²¹.

Além de responsabilizar os bonzos pela difusão da idolatria, os exemplos acima reforçam a tese de que Luís Fróis encarava a religiosidade das populações asiáticas, inclusive do povo nipônico, como crenças fragmentadas, mas que tinham uma origem universal, por isso, foi buscar no hinduísmo e na representação do budismo indiano elementos para explicar os cultos xintoístas e as seitas budistas japonesas.

Composto a partir de sua experiência cotidiana no arquipélago japonês, o *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*

²¹⁹ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.2. op.cit. p.16.

²²⁰ Idem. p.21.

²²¹ Idem. p.23.

representa uma lista de comparações entre os costumes e hábitos dos japoneses e europeus, que na verdade, desempenhou o ofício de:

manual para missionários recém-chegados ao Japão, que teriam o maior interesse em familiarizar-se rapidamente com os costumes da sociedade onde, em princípio deveriam viver o resto dos seus dias. A leitura de tal manual de antropologia comparada permitiria diminuir os choques entre representantes de civilizações tão distintas, preparando os europeus para o contato íntimo com os japoneses²²².

No primeiro capítulo do tratado, em que o gênero masculino japonês é o objeto de análise, as diferenças são discretamente narradas pelo padre, que a princípio, torna a crítica de Rui Manuel Loureiro pertinente, ao julgar que Luís Fróis apresentava apenas uma “*comparação sistemática entre os costumes e os comportamentos dos europeus e dos japoneses, em áreas tão diversas como a aparência física e o vestuário*”²²³. Apesar disso, quando a questão se referia ao papel da mulher e dos bonzos na sociedade japonesa, ainda que de maneira mais branda, se comparado a outros jesuítas de sua época, Luís Fróis emitia juízos de valor, colocando nessas duas categorias a culpa pelas pechas do povo nipônico. Algumas condutas referentes às relações pessoais dos japoneses sobressaltou o missionário de forma negativa, em razão de considerar a liberdade da mulher um inconveniente, em geral associado à traição conjugal, neste caso, “*as mulheres da Europa não vão fora de casa sem licença de seus maridos; as japonesas tem liberdade de irem por onde quiserem, sem que os maridos soubessem*”²²⁴. Igualmente observado, as **bukinis** usufruíam dessa liberdade dentro e fora do claustro, o que levou o jesuíta associá-las a prostituição, porque “*na Europa a*

²²² LOUREIRO, Rui Manuel. A visão do outro nos escritos de Luís Fróis. in CARNEIRO, Roberto & MATOS, A. Teodoro de. (1994). op.cit. p.662.

²²³ FRÓIS, Luís. *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão* (ed. Rui Manuel Loureiro). 1ª Ed., 1585. Lisboa: Instituto Português do Oriente, 2001. p.08.

²²⁴ Idem. p.75.

*clausura e encerramento das freiras é estreito e rigoroso; no Japão os mosteiros das **bukinis** quase que servem de rua de meretrizes*”²²⁵.

Em um trecho específico do seu tratado, em que dizia que “*os nossos religiosos faziam a principal força na pureza e limpeza interior; os bonzos eram limpíssimos nas casas, **niwas** e templos, e abomináveis nas almas*”²²⁶, o missionário definiu o que pensava dos sacerdotes japoneses. Sem grandes pormenores, eles foram percebidos como pessoas irresolutas, uma vez que procuravam a carreira religiosa em busca de prestígio social, bens materiais, ou apenas para “*viverem em delícias e descanso e fugirem dos trabalhos*”²²⁷. Ademais, como portadores de “*toda a sujidade interior e todos os pecados nefandos da carne*”²²⁸, Luís Fróis ajuizou que os **bonzos** fossem encurvados a luxúria e a ganância material, e por isso, estimulavam seus seguidores a lhes darem rendas e a pelejarem ao seu lado contra outros templos por influência política. Pela razão de não ter conseguido enxergar nos credos japoneses uma estrutura normativa consolidada e rigidamente hierarquizada, como na religião católica, o jesuíta afirmou que cada **bonzo** tomava para si os valores éticos e as regras que mais lhe fossem convenientes, que na maior parte dos casos, levava a população a ter uma religiosidade bastante flexível, como observou Francisco Xavier nos primeiros anos em que esteve no país.²²⁹ A liberdade com que conduziam sua vida pessoal e espiritual levou Luís Fróis e outros jesuítas a terem certa prudência, apesar de acreditarem na evangelização dos nipônicos, pois a autonomia religiosa poderia ameaçar a consolidação do catolicismo e a uniformidade da doutrina cristã, mediante a possibilidade de se gerar novas heresias a partir de livres interpretações. Além do que

²²⁵ Idem. p.76.

²²⁶ Idem. p.87.

²²⁷ Idem. p.85.

²²⁸ Idem. p.85.

²²⁹ Idem. pp.85-90.

outros missionários já haviam relatado em suas cartas, Luís Fróis também considerou que o pendor pela guerra, pelas armas, pela bebida e pelas festas, figuravam alguns desarranjos morais dos japoneses²³⁰. Mesmo tendo prejudicado os japoneses sob alguns aspectos:

a sua visão do outro é, de uma forma geral, extremamente aberta e tolerante. No fim das contas, o missionário português viveu a maior parte da sua vida em terras orientais. Teve tempo e disponibilidade suficientes para conhecer, compreender e aceitar outros modos de pensar e outras formas de viver. [...] Os asiáticos são encarados sempre de uma forma positiva, desde que não assumam como opositores declarados do cristianismo. [...] A sua visão do outro é determinada, em primeira e última instância, pela questão religiosa²³¹.

No final do século XVI, o jesuíta italiano Alessandro Valignano esteve no arquipélago japonês em três momentos na categoria de visitador da Companhia de Jesus, e foi sensível a questão dos leigos e do clero nativo. Se levarmos em conta os argumentos utilizados por Rui Manuel Loureiro para definir o jesuíta Luís Fróis como um orientalista de sua época, o mesmo pode ser aplicado ao visitador Alessandro Valignano, por ter se dedicado a tradução das culturas orientais por onde passou. No meio de tantas cartas e obras escritas pelo jesuíta, *A História do Princípio e Progresso da Companhia de Jesus nas Índias Orientais*, de 1584, se destaca pelas referências aos costumes locais e pela forma com que o padre enxergava os povos asiáticos, sobretudo, os japoneses. Em sua história das Índias Orientais, o religioso define a Ásia portuguesa como:

uma multidão de províncias e reinos, algumas com pessoas grandes e poderosas, uns com gente branca, outros de cor baça, e outros morenos, que diferem grandemente entre si, e pela distância há uma grande diversidade de climas, qualidades e costumes, pelo qual seria coisa infinita de se tratar. E ainda que fora curiosa, não pertence à matéria da nossa história: mas que é apropriado porque vem tratar dos reinos que foram dilatados pela Companhia de Jesus na busca pela conversão dos gentios²³².

²³⁰ Idem. pp.94-108.

²³¹ LOUREIRO, Rui Manuel. A visão do outro nos escritos de Luís Fróis. in CARNEIRO, Roberto & MATOS, A. Teodoro de. (1994). op.cit. pp.662-663.

²³² VALIGNANO, Alessandro. *Historia del Principio y Progreso de la Compañia de Jesús em las Indias Orientales 1542-1564* (ed. José Wicki). 1ª Ed., 1584. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1944. p.23.

Para distinguir as sociedades asiáticas, o jesuíta utilizou o critério da cor da pele, reconhecendo que em meio ao caldeirão cultural, havia populações que poderiam ser chamadas de brancos, como foi o caso do Japão. O racismo científico baseado no critério de raça, como ocorreu na época do neocolonialismo do século XIX, ainda não havia sido pensado pelas nações europeias daquele tempo, apesar disso, o padre Alessandro Valignano utilizou de critérios étnicos para rotular os asiáticos. O jesuíta distinguiu os costumes dos nativos e dos muçulmanos que habitavam a região do Oceano Índico, mas considerou todos aqueles povos que viviam desde o litoral indiano ao Sudeste Asiático, como *“gente que parece, como dizia Aristóteles, de natureza produzida para servir, porque comumente são pobres, miseráveis e escassos, que por qualquer ganância fazem muitas baixezas”*²³³. No contexto estrutural das sociedades do Índico, as relações de poder eram perigosas e efêmeras devido à natureza belicosa das elites da terra, justificando os possíveis avanços e retrocessos da evangelização. Seguindo a ótica do pensamento jesuítico da época, Alessandro Valignano desqualifica os asiáticos quando o assunto é a religião. Cai também sobre os sacerdotes nativos a culpa pela difusão da idolatria e dos hábitos considerados malévolos praticados pelos gentios. Fundamentado na experiência de outros missionários na Índia, o jesuíta colocou os **brâmanes** na posição de:

principal e honrada casta [...] são os mais poderosos e nobres pela autoridade real e sacerdotal que tomaram; porque ordinariamente, entre os gentios, eles são reis e senhores que mandam na terra, e eles os que têm cuidado da religião e do culto dos ídolos, e os que servem e administram os templos, de maneira que pela dignidade temporal e espiritual que tem são em todas as partes estimados e poderosos²³⁴.

De um jeito lacônico, Alessandro Valignano descreveu a religião hindu, e enxergou na trimúrta hindu similaridades com a Santíssima Trindade cristã, como

²³³ Idem. p.25.

²³⁴ Idem. p.30.

Francisco Xavier outrora havia feito no Japão, associando-a ao Dainichi Nyoari. Para o visitador, os *“filhos de Para-Brama fazem uma trindade de três pessoas, aos quais atribuem uma mesma divindade, adorando-os por três deuses; e a sua honra fazem muitos templos [...] e para significar a união que a divindade tem nestes três deuses”*²³⁵. Além da *“criação dos céus e da terra com seus elementos”*²³⁶, foram atribuídos às divindades de Brama, Shiva e Visnu aspectos da idolatria indiana, tais como o culto de animais considerados sagrados e a identificação da casta dos **brâmanes** – inimigos dos jesuítas – como fruto desse processo místico, *“aos quais com estas falsidades e outras que adicionam na instituição do seu culto, enganam os gentios cegos”*²³⁷. O padre mostrou-se escandalizado com a maior parte dos rituais e das festas do calendário litúrgico hinduísta, no entanto, a prática do **sati** foi a que mais lhe chamou a atenção. Nas palavras de Alessandro Valignano:

estes índios, e universalmente todos os demais gentios, tinham algumas coisas más, estranhas e espantosas que se podiam dizer, as quais sendo muito árduas e repugnantes a todo ser natural, mas eles faziam tão facilmente, que se mostra bem quando podem entre os homens o apetite, a honra e o costume. Uma delas é que entre os **brâmanes** e outras castas, em muitos reinos, tem por costume e por lei que quando morrem, suas mulheres são obrigadas a se queimarem vivas²³⁸.

Como efeito dessas *“penitências cruéis e que muitos fazem de sua própria vontade”*²³⁹, o jesuíta acabou inferiorizando os indianos, se compararmos a outras situações semelhantes vividas pelos padres do outro lado do mundo, no intuito de depreciar os ameríndios do Brasil pela prática da antropofagia, e dos astecas, no México, pelos rituais religiosos que envolviam sacrifício humano.

A partir do capítulo quinze da história das Índias Orientais, o visitador dedicou uma parte de sua escrita a experiência de Francisco Xavier no Japão, traçando um perfil

²³⁵ Idem. p.33.

²³⁶ Idem. p.32.

²³⁷ Idem. p.33.

²³⁸ Idem. p.35.

²³⁹ Idem. p.36.

diferenciado daquele povo em relação aos indianos²⁴⁰. Na cidade de Malaca, o missionário havia recebido uma nau que acabava de chegar da China, e que havia estado no arquipélago japonês. Conforme verificado no discurso de Alessandro Valignano, o jesuíta Francisco Xavier havia se interessado pelos japoneses por ouvir dizer:

tantas coisas da inteligência, da polícia e dos costumes da gente daquela terra, de como eram brancos, sujeitos a razão e dispostos a se converterem, que se incendiou o padre mestre Francisco Xavier ao dizer que ia manifestar o nome do evangelho de Jesus Cristo, Nosso Senhor, naquelas partes, parecendo-lhe que, sendo tal gente tão diferente de toda aquela gente negra, se faria lá mais frutos e mais serviços a Nosso Senhor²⁴¹.

Nos capítulos seguintes, Alessandro Valignano elabora uma imagem dos japoneses através de seus hábitos culturais e de suas práticas religiosas. Novamente o jesuíta começa sua prédica chamando-os de *“gente branca e de muita polícia, porque até mesmo os plebeus e os lavradores são entre si bem criados e corteses, que parecem ser criados na corte”*²⁴², e ao contrário dos indianos, gente de pele escura e inclinada à idolatria, os nipônicos excediam em qualidades *“não apenas as demais gentes do Oriente, mas aos nossos da Europa”*²⁴³. Eram também capazes de *“bom entendimento, e as crianças são muito hábeis para aprender todas as nossas ciências e disciplinas, e decoram e aprendem a ler e a escrever na nossa língua muito facilmente e em menos tempo que as nossas crianças da Europa”*²⁴⁴. Em termos políticos e sociais, o jesuíta identificou no país outra semelhança com a Europa, pois os japoneses viviam sobre uma espécie de sistema de cortes, tal qual havia nas principais monarquias daquele tempo no Velho Mundo, associando os **tennos** – ou **daimiôs** – *“aos nossos condes, marqueses e duques, ainda que tenham outros nomes, e havia ainda mais variedades de graus, e*

²⁴⁰ Idem. pp.108-119.

²⁴¹ Idem. p.111.

²⁴² Idem. p.127.

²⁴³ Idem. p.127.

²⁴⁴ Idem. p.127.

todos eles viviam com muito estado conforme seu poder e suas preeminências”²⁴⁵.

Observando a estratificação social japonesa, Alessandro Valignano sugere a imagem de um povo disciplinado e determinado a cumprir à risca suas etiquetas e a respeitar as hierarquias, o que levou o padre a pensar que *“todos os japoneses tem a mesma ordem e modo de proceder, tanto que parecem ter sido ensinados em uma escola*”²⁴⁶.

Independentemente dos incontáveis elogios, a imagem de uma civilização gentia livre de algum deslustre, jamais passou pela cabeça do jesuíta. Embora tenha atribuído qualidades aos nipônicos, *“que em muitas coisas se fazem vantagem aos nossos da Europa, ainda que em outras, sejam muito inferiores*”²⁴⁷. Da mesma forma que apontou para os **brâmanes** na Índia, no Japão, os maus costumes, a guerra e a gentilidade eram de responsabilidade dos **bonzos**, o que:

não era de se espantar; porque sempre foram costumes dos gentios viverem metidos em grandes vícios e pecados, pois seus ídolos e mestres não podiam receber outras leis nem outra doutrina; e particularmente se via isto no Japão, de onde parte as perversas leis que o demônio e os bonzos dizem; e parte da pobreza e das contínuas guerras, não tem muito ver com algumas qualidades ruins, com as quais vieram a corromper em parte seu bem natural; mas antes é de espantar como com tantas leis perversas, e tantas ocasiões e liberdades puderam conservar tantas e tão boas partes como tens, sujeitando, sobre todas as nações que eu tenho visto, a razão da qual deixam facilmente convencer²⁴⁸.

Alessandro Valignano concebe da mesma forma as populações gentias do Oriente, já que possuem tanto predicados positivos quanto negativos. Mas o que se viu de diferente entre os japoneses foi que o bem natural ainda não havia sido corrompido totalmente pelos **bonzos**, considerados idólatras ativos, como Carmen Bernand e Serge Gruzinski haviam se referido²⁴⁹. Como condutas licenciosas, os nipônicos eram sensualizados, hábito comum a todos os gentios na visão do missionário²⁵⁰. Igualmente,

²⁴⁵ Idem. p.130.

²⁴⁶ Idem. p.135.

²⁴⁷ Idem. pp.135-136.

²⁴⁸ Idem. p.136.

²⁴⁹ BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge (1992). op.cit. p.149.

²⁵⁰ VALIGNANO, Alessandro (1944). op.cit. p.318.

eles eram chegados às festas e ao consumo excessivo de bebida alcohólica²⁵¹, o que os tornava, sobretudo, as mulheres, pessoas não muito confiáveis, como reforçou Luís Fróis em seu discurso²⁵². Alessandro Valignano parece cair em contradição ao declarar que os japoneses não guardavam fidelidade e respeito aos seus senhores e as hierarquias²⁵³, em outra ocasião, o padre havia dito que “*todos os japoneses tem a mesma ordem e modo de proceder*”²⁵⁴. Levantado por Francisco Xavier, Luís Fróis e outros jesuítas, como Cosme de Torres, o caráter belicoso e até mesmo sádico, por considera-los pessoas “*cruéis e fáceis em assassinar*”²⁵⁵, foi observado pelo visitador. A origem de grande parte das mazelas do povo estava associada à religião. O jesuíta conseguiu identificar no país a existência de duas grandes correntes religiosas: uma endêmica, o xintoísmo, e outra estrangeira, o budismo. No cotidiano dos nipônicos, essas religiões que eram subdivididas em seitas, trabalhavam com a ideia de que havia:

duas maneiras de deuses: uns que chamam **kamis** [xintoísmo] e outros **hokkes** [budismo], e uns e os outros tem o primeiro em suma veneração. Os **kamis** são os antigos deuses japoneses, aos quais comumente foram reis [...] Os outros que se chama **hokkes**, são deuses da China que também lhes tomaram do Sião [Tailândia], entre os quais são os principais chamados de Amida e o outro de Xaca²⁵⁶.

Antepondo os princípios espirituais japoneses na mesma categoria das demais crenças asiáticas, Alessandro Valignano declarou que no xintoísmo, contavam-se “*histórias tão impossíveis, fantasiosas e zombarias, como sempre foram às histórias dos deuses gentios*”²⁵⁷. Os **kamis** eram venerados por administrarem a movimentação do plano material e do plano espiritual. No caso do budismo, o padre figurou Xaca como um:

²⁵¹ Idem. p.142.

²⁵² FRÓIS, Luís (2001). op.cit. p.75.

²⁵³ VALIGNANO, Alessandro (1944). op.cit.. p.139.

²⁵⁴ Idem. p.135.

²⁵⁵ Idem. p.140.

²⁵⁶ Idem. pp.154-155.

²⁵⁷ Idem. p.154.

perverso filósofo natural, ambicioso e sagaz, no qual desejou enobrecer e levantar seu nome neste mundo, como quem sabia pouco do outro, fingindo uma santa vida e de muita penitência, começando no Sião a pregar para Amida, ensinando-lhe e dando-lhe atributos e honras divinas [...] Este xaca escreveu um grande número de livros [**kanon** budista], por melhor dizer, escreveram seus discípulos nestes livros a doutrina que ele pregava ao povo, aos quais deram a ele tanto crédito e autoridade, como tem entre nós o texto da Bíblia²⁵⁸.

Para o jesuíta, os **bonzos** tomaram para si a doutrina budista e a subdividiram em seitas menores. Daí veio à impressão de que essas doutrinas funcionassem de maneira independente e conflituosa, não havendo conexões entre os cultos:

ainda que acerca dessas coisas, cada uma das seitas falava o que queriam, declarando-as como melhor se parecem, todavia, genericamente se resolvem concluir que há um inferno e um paraíso em outra vida, e isso são os que os bonzos pregam e a maior parte deles e do que o povo crê²⁵⁹.

Sendo *A História do Princípio e Progresso da Companhia de Jesus nas Índias Orientais* um registro extenso do padre Alessandro Valignano, sua redação abrangem também algumas descrições sobre a China. De igual natureza aos japoneses, os chineses possuíam:

quase nenhuma semelhança com os outros, mas todos excedem; e são coisas principais e ricas que há em todo o Oriente; e parece muito com algumas coisas com a riqueza e a fartura da nossa Europa, e as excedem em muitas: e ainda que convém com os japoneses quanto a brancura, a fisionomia do rosto e a delicadeza de entendimento, em todos os demais são muito diferentes, quanto a qualidade da terra, a natureza, os costumes e o modo de viver, que parece ter estudados de propósito um aos outros como se não fossem conformados com coisa alguma, antes como serem todos contrários. É toda a gente branca e de grande engenho, e tem as feições do rosto muito diferentes da Europa; porque tem os olhos muito pequenos e os narizes sumidos e planos, de maneira que apenas a ponta sai para fora²⁶⁰.

Para o padre italiano, ficava claro que apesar das imperfeições, os chineses e os japoneses foram compreendidos distintivamente dos indianos e dos malaios. Por terem sido concebidos como brancos, o jesuíta chegou a determinar que apenas os indivíduos naturais da China e do Japão fossem admitidos e ordenados pela Companhia de Jesus no

²⁵⁸ Idem. p.155.

²⁵⁹ Idem. p.158.

²⁶⁰ Idem. pp.214-215.

século XVI, por terem atributos naturais suficientes para compreenderem a mensagem do evangelho e para se tornarem cristãos notáveis. Mesmo que houvesse a intenção de constituir um clero nativo para atuar no Extremo Oriente devido à falta de missionários, sua visão não foi unânime entre os companheiros da congregação. Alessandro Valignano teve que enfrentar a resistência de outros jesuítas que pensavam diferente, como o padre-superior da missão japonesa, Francisco Cabral. Como visitador da Oriente, sua produção documental foi extensa, no entanto, obras como o *II Cerimonial para os Missionários do Japão*²⁶¹, de 1581, e o *Sumário das Coisas do Japão*²⁶², de 1583, reforçam em tese as mesmas questões sobre a alteridade japonesa discutidas na história das Índias Orientais, mais concisa e objetiva, segundo o padre, do que o texto prolixo da *História de Japam*, do jesuíta Luís Fróis.

2.2 A definição do apostolado laico indiano e japonês: uma análise comparativa

Talvez, nada tenha sido mais dificultoso para o estabelecimento dos europeus e dos missionários nos espaços coloniais do que as distâncias e as disparidades culturais em relação às populações locais. O pensamento mais adequado para descrever os impérios ultramarinos, constituídos pelas coroas ibéricas nos séculos XVI e XVII, é aquele que os define como:

uma série de redes, teias ou espaços, em que os europeus não eram imperialistas, mas sim emporialistas. O império português era constituído por arquipélagos, ilhas isoladas e possessões territoriais continentais de extensão bastante desproporcionada, sobre os quais os portugueses exerciam o seu controle e influência em graus variáveis²⁶³.

²⁶¹ VALIGNANO, Alessandro. *II Cerimoniale Per I Missionari Del Giappone: advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Japão* (ed. José Schütte). 1ª Ed., 1581. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1946.

²⁶² VALIGNANO, Alessandro. *Sumario de las Cosas de Japon 1583: Adiciones del Sumario de Japon 1592* (ed. José Luís Alvarez-Taladriz). 1ª Ed., 1583. Tokyo: Sophia University, 1954.

²⁶³ RUSSELL-WOOD, Anthony John R. Os portugueses fora do império. in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dir). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império (1415-1570)*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v.1. p.256.

Devido à fluidez de sua territorialidade, a distância se tornou um fator decisivo à dilatação ou a contração das fronteiras físicas e humanas. Ao interpretar a conjuntura do Oriente Português, os conceitos de influência e rejeição desenvolvidos pelo historiador Jorge Manuel Flores, também nos fornecem elementos para pensarmos acerca da configuração de outras espacialidades além do continente asiático²⁶⁴. No século XVI, havia três tipos de núcleos que melhor podiam descrever a presença portuguesa nos espaços coloniais: as cidades, as fortalezas e as feitorias²⁶⁵. As cidades, zonas de influência, eram áreas de ocupação mais antigas e marcadas pela fixação das estruturas administrativas, econômicas, sociais e culturais, tendiam a se comportar conforme as do reino. As zonas intermediárias eram aquelas em que, em geral, havia uma fortaleza com fins militares, estratégicos e comerciais, podendo haver uma pequena comunidade de colonos e mestiços vivendo em seu entorno. As feitorias praticamente tinham o propósito comercial, e a presença portuguesa nessas áreas de rejeição, tinham que ser constantemente renegociadas de acordo com os interesses das elites locais²⁶⁶. Ao contrário das cidades e das fortalezas que evoluíam em termos urbanos, políticos e comerciais, as regiões onde a permanência dos portugueses não era estimulada pela coroa, as atividades comerciais e a missão assumiam um caráter de alto risco para esses indivíduos.

Entre as zonas de influência, as intermediárias e as de rejeição havia um grande obstáculo, o oceano. E era justamente ele o conector desses espaços, que por ora, poderia ser um inimigo traiçoeiro, tanto para os comerciantes quanto para os religiosos. E nesse contexto, a distância, como definiu Pierre Chaunu, foi, “*o temido e quase único*

²⁶⁴ FLORES, Jorge Manuel. Zonas de Influência e de Rejeição. in MARQUES, Antônio Henrique R. De Oliveira (1998). v.1 t.1. op.cit. pp.136-137.

²⁶⁵ RUSSELL-WOOD, Anthony John R. Os portugueses fora do império. in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dir). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império (1415-1570)*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v.1. p.256.

²⁶⁶ FLORES, Jorge Manuel. Zonas de Influência e de Rejeição. in MARQUES, Antônio Henrique R. De Oliveira (1998). v.1 t.1. op.cit. p.137.

obstáculo”²⁶⁷. Apesar das tentativas de controle comercial e militar dos oceanos pelos portugueses, existiam elementos que escapavam a ação humana. Como um organismo dinâmico, as adversidades do clima e dos oceanos ofereciam riscos às viagens, mesmo depois das principais rotas que seguiam em direção ao Brasil e a Índia, viessem a ser conhecidas pelos navegantes mais experientes. Em determinadas épocas do ano, o somatório de frentes e correntes marítimas podia atuar contra os interesses habituais dos nautas, levando a perdas e danos nas frotas. As instabilidades climatológicas, como no caso das tempestades extratropicais na América do Sul e na costa da África, a época das monções que influenciava a dinâmica marítima da Índia ao Sudeste Asiático e a instabilidade provocada por abalos sísmicos e tempestades no Mar das Filipinas, no Mar Amarelo e no Mar do Japão podiam atrasar ou até mesmo suspender uma viagem, acarretando em prejuízos materiais ou humanos. Mesmo sendo as embarcações portuguesas rápidas para a época, as viagens eram longas, podendo levar meses ou até pouco mais de um ano, como era o caso do curso de Lisboa a Nagasaki²⁶⁸. A vida a bordo não era algo fácil de suportar, além do racionamento de água potável e de alimentos, o espectro das doenças a bordo aterrorizavam a tripulação, fossem pessoas normais ou clérigos. As autoridades portuguesas procuravam monitorar os principais itinerários marítimos das regiões do Atlântico ao Índico, tentando proporcionar o máximo possível de segurança para suas embarcações. Ainda assim, a pirataria asiática – praticada pelos muçulmanos, malaios, chineses e japoneses (**wakos**²⁶⁹) – e a europeia – empreendida por holandeses franceses e ingleses – representou outro grande empecilho à dinâmica imperial lusitana nos séculos XVI e XVII.

²⁶⁷ CHAUNU, Pierre. *Conquista e Exploração dos Novos Mundos (século XVI)*. São Paulo: EDUSP, 1984. p.199

²⁶⁸ BOXER, Charles Ralph (1998). op.cit. pp.14-19.

²⁶⁹ SEABRA, Leonor Diaz de. Macau, a China e o Japão: uma relação histórica – séculos XVI-XVII. in *Revista de Cultura*. Instituto Cultural do Governo de Macau, 2003. n.06. p. 41.

No interior dos espaços terrestres a situação dos missionários não era diferente daquela enfrentada no mar: além do aspecto natural e climático, havia o fator humano. Em geral quando se afastavam das áreas em que os lusitanos possuíam influência militar ou comercial, a evangelização das populações dos gentios se tornava uma atividade de alto risco. Em Goa, a instrumentalização da coroa portuguesa e da Igreja Católica fez com que os jesuítas empreendessem suas missões sem grandes complicações. Porém, como lembrou Maria de Deus Beites Manso ao estudar as diferenças metodológicas utilizadas nos colégios de Goa e de Cochim, a presença nas regiões de Kerala e de Tâmil Nadul exigiu não só dos inacianos meios de conversão mais dinâmicos, mas também interprenderam maior esforço das autoridades portuguesas com desígnio de negociar com as lideranças locais a permanência nesses espaços. Na Indonésia, a situação era ainda mais problemática do que no subcontinente indiano. Além do clima tropical, do vulcanismo e das atividades sismológicas, as missões jesuíticas emergiram em um cenário de conflito e de hegemonia muçulmana naquelas ilhas. E assim que:

à medida que a cristandade nas Ilhas Molucas ia avançando, os confrontos entre os novos convertidos e os muçulmanos não cessavam. O equilíbrio de forças, entre as religiões em presença (animismo, islamismo e cristianismo), levava a um estado de guerra quase constante²⁷⁰.

Como posteriormente aconteceu na China, apesar das dificuldades, a Companhia de Jesus acreditou na evangelização do Japão por julgá-los um povo mais capacitado em relação a outros asiáticos. A imagem construída por Francisco Xavier sobre os japoneses a partir dos relatos de Anjirô em Malaca, e depois em Goa, seria repensada a partir da década de 1550²⁷¹. A **Sengoku-Jidai** tornava as relações diplomáticas entre os **daimiôs**, os mercadores e os jesuítas muito tênues. Os missionários conseguiram avanços significativos a partir do chamado “*método da cooperação com os senhores*”

²⁷⁰ MARTINS, Maria Odete Soares. *A Missionação nas Molucas no Século XVI: contributo para o estudo da ação dos jesuítas no Oriente*. Lisboa: Centro de História do Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa, 2002. p.131.

²⁷¹ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1995). op.cit. pp.217-221.

*locais, com os ricos e com aqueles que fossem política e economicamente influentes. Este método, muito caro aos jesuítas que, aliás, utilizavam largamente na Europa, revelou-se decisivo no Japão*²⁷². Além da instabilidade política, os missionários apontavam outros problemas mais pontuais em relação à evangelização japonesa. De Yamaguchi em 1551, o jesuíta Cosme de Torres se refere aos perigos enfrentados pelos padres, dizendo que:

pelo grande fogo do amor que tem em serviço de Deus, e manifestar a santa fé católica, nem os frios, a neve, o temor da gente desconhecida, poderão lhes impedir de tomar um caminho tão perigoso. E o mar, por muitos ladrões que há em certos passos, muitas vezes passaram debaixo da coberta dos barcos, por não serem conhecidos. Outras vezes indo por moços de esposas de alguns fidalgos, correndo ao galope por não errar o caminho, chegando muitas noites às pousadas, mortos de frio, de fome e molhados, sem achar consolação alguma. Muitas vezes, pela neve e frio, lhes inchavam as pernas, resvalando pela aspereza do caminho, levando o fato as costas caíam pelo caminho. Em lugares e cidades aonde chegavam, muitas vezes eram apedrejados pelos moços nas ruas e praças: e com tudo isto pregava e manifestava a santa fé católica²⁷³.

Na viagem do Japão de volta para a Índia, de Cochim, Francisco Xavier escreveu a Inácio de Loyola sobre as ameaças sofridas pelos padres na evangelização do arquipélago, apontando os **bonzos** como principal obstáculo. O jesuíta alertou sobre a necessidade de:

mandar os padres da Companhia de Jesus as universidades do Japão, porque os seculares se desculpam dos seus erros, dizendo que eles também tem seus estudos e letrados. E os que forem lá, hão de ser perseguidos, pois irão contra todas as suas seitas, e hão de manifestar ao mundo, declarar como são enganosos os modos e maneiras que tem os bonzos para tirar o dinheiro dos seculares, e nisto não há ter paciência, principalmente quando disserem que não podem tirar as almas do inferno, pois disto vivem. Hão de passar trabalhos e por estas e outras coisas, hão de ser muito perigosos em grande maneira²⁷⁴.

Apesar do avanço da colonização portuguesa no litoral brasileiro na década de 1530, o estabelecimento das missões jesuíticas, a partir de 1549, foi marcado por sérias

²⁷² FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas: em Portugal, no Brasil e no Oriente (das origens ao Marquês de Pombal)*. Lisboa: Gradiva, 2006. v.1. p.201.

²⁷³ Carta de Cosme de Torres de Yamaguchi, 29/09/1551. in GARCIA, José Manuel (1997). op.cit. p.17.

²⁷⁴ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 19/01/1552. idem. p.22.

dificuldades. De acordo com Laura de Mello e Souza, a Expansão Ultramarina acabou transferindo para o mundo atlântico, africano e asiático as velhas estruturas do imaginário europeu associado à idolatria e a demonologia, fazendo desses lugares, verdadeiras réplicas do inferno terrestre. Como ela mesma ilustrou:

a grande vedete da demonologia americana é o Diabo: é ele que torna a natureza selvagem e indomável, é ele que confere os atributos da estranheza e da indecifrabildade aos hábitos cotidianos dos ameríndios, é ele sobretudo que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras, legitimando assim a extirpação pela força²⁷⁵.

Pensando na relação entre os jesuítas e os ameríndios, John Hemming notabilizou a ideia de que os padres concebiam os nativos como selvagens, mas de natureza dócil²⁷⁶. Foram considerados de fácil conversão, mas se pressionados, vinham a ser brutos e violentos. Ao escrever para seus companheiros que estavam na Europa, em 1549, Manoel da Nóbrega descreveu o comportamento belicoso dos **aimorés** que viviam no litoral baiano, dizendo que *“estes gentios são como gigantes e trazem um arco forte na mão, e na outra um pau muito grosso, com que pelejam com os contrários e facilmente os despedaçam e fogem pelo mato, e são temidos entre todos os outros”*²⁷⁷. Além da situação de guerra constante entre as diferentes tribos, que preenchiam espaços importantes nas estruturas sociais e políticas dos tupinambás e de outros grupos indígenas²⁷⁸, as rivalidades entre os portugueses e os ameríndios somavam as preocupações dos padres, pois uma vez capturados, existia o risco de serem mortos no ritual antropofágico, como Manoel da Nóbrega relatou ao padre Martim de Aspilcueta Navarro, em agosto de 1549²⁷⁹. Os desvios de comportamento dos colonos portugueses

²⁷⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização nos séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p.29.

²⁷⁶ HEMMING, John. *Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Edusp, 2007. p.172.

²⁷⁷ Carta do Padre Manoel da Nóbrega de Salvador, 1549. in NÓBREGA, Manoel da (1988). op.cit.. p.98.

²⁷⁸ FERNANDES, Florestan. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Editora Globo, 2006. p.251.

²⁷⁹ Carta do Padre Manoel da Nóbrega de Salvador, 10/08/1549. in NÓBREGA, Manoel da (1988). op.cit. p.90.

também foram alvos da inquietação dos missionários. O historiador Ronaldo Vainfas acrescentou que:

fosse pela intolerância moral que ostentavam por princípio, fosse pelo que observavam no início da colonização, os jesuítas cedo perceberam que o mal não campeava só entre os gentios. O ‘excesso de liberdades’, a ‘falta de lei’ moral com que os ameríndios ofendiam a Deus, viram-nas também na conduta dos portugueses recém-chegados do reino. Principal porta-voz da lamúria inaciana no século XVI, Manoel da Nóbrega não pouparia críticas aos primeiros colonos que, tão logo desembarcavam, tratavam de amancebar-se com as índias da terra, e não contentes com esse já monstruoso pecado, muitos se uniam a várias mulheres de uma só vez, prontos a copiar o estilo dos caciques e dos principais do gentio²⁸⁰.

De volta ao continente asiático, no final do século XVI, os jesuítas tiveram dificuldades para se estabelecer na China. A primeira tentativa veio com Francisco Xavier, Álvaro Ferreira e o intérprete e catequista Antônio de Santa Fé, em 1552. Os jesuítas permaneceram apenas no litoral, e revelaram que o principal obstáculo seria a forma com que o império chinês encarava a permanência de estrangeiros em seu território²⁸¹. Com efeito, mesmo depois do estabelecimento dos portugueses em Macau a partir de 1557, Matteo Ricci e Miguel Ruggieri na década de 1580, perceberam os mesmos obstáculos enfrentados pelos missionários na época do padre Francisco Xavier quando estiveram em Chaozhou²⁸².

O império marítimo português recuou a partir do século XVII, e a fragmentação política do território, sob a influência hindu, islâmica, mongol ou chinesa estabeleciam limites para a circulação política, comercial e religiosa²⁸³. Contrariamente aos historiadores que associavam o declínio das forças lusitanas na Ásia apenas à concorrência comercial holandesa, Sanjay Subrahmanyam demonstrou que além das

²⁸⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos do Pecado: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997. p.39.

²⁸¹ ARAÚJO, Horácio Peixoto de. *Os Jesuítas no Império da China: o primeiro século (1582-1680)*. Lisboa: Instituto Português do Oriente, 2000. pp.87-99

²⁸² BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: the jesuit mission to China, 1579-1724*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2007. p.37.

²⁸³ CHAUDHURI, Kirti. O Estabelecimento do Oriente. in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (1998). v.1. op.cit. p.169.

incursões de outras nações europeias, as transformações no cenário político do próprio continente asiático entre 1570 e 1590, foram decisivos para esse revés²⁸⁴. A expansão de sultanatos muçulmanos de origem mongol pelo norte da Índia, pela Ásia Central e pela antiga Pérsia, limitou as atividades comerciais e o processo de evangelização do interior subcontinente indiano²⁸⁵. No Japão, o fim da guerra civil e a ascensão do **xogunato** Tokugawa desgastaram as relações luso-nipônicas. Nos primeiros anos do século XVII, a presença dos mercadores portugueses e holandeses, dos jesuítas e de outras ordens religiosas, encorajou o **seitai-xógum** Tokugawa Ieyasu, e, seu filho, Tokugawa Hidetada, publicarem em 1614 um édito que bania os missionários e os comerciantes estrangeiros²⁸⁶.

Se por um lado às missões jesuíticas retrocederam em algumas regiões com a passagem do século XVI para o XVII, por outro, novas frentes foram inauguradas. Matteo Ricci chegou a Pequim e permaneceu cerca nove anos até sua morte, em 1610. Depois de ter vivido como escravo-intérprete dos muçulmanos por sete anos na Península Arábica, o jesuíta espanhol, Pedro Paes, chegou à cidade de Fremona na Etiópia, em 1603. Dezenove anos depois, foi à vez de Manuel de Almeida ser designado para Gorgora. No interior da Índia, Antônio de Andrade foi nomeado para a missão do grão-mongol, em Agra, e protagonizou a evangelização do Tibete, em 1624. Com exceção da missão chinesa que era considerada interessante pelas autoridades lusitanas por conta do comércio e do apoio logístico que recebiam de Macau, podemos dizer que os padres enfrentaram dificuldades semelhantes na Etiópia e no Tibete, principalmente ao que diz respeito à falta de recursos e missionários, as diversas situações em que envolviam risco de vida, à relação delicada com as elites e a

²⁸⁴ SUBRAHMANYAM, Sanjay (1995). op.cit. p.206.

²⁸⁵ Idem. pp.207-212.

²⁸⁶ COSTA, João Paulo de Oliveria e. O Japão. in MARQUES, Antônio Henrique R. de Oliveira (2000). v.1. t.2. op.cit. pp.417-423.

população local, e a falta de compreensão das representações religiosas da igreja copta etíope e do budismo tibetano²⁸⁷.

Os aspectos geográficos, humanos e políticos não constituíram as únicas barreiras que os jesuítas tiveram que suplantar. Nas áreas periféricas, a heterogeneidade linguística, cultural e religiosa potencializaram os obstáculos²⁸⁸. Tanto nos períodos de progresso quanto nos de retrocesso, o déficit de recursos e o baixo número de missionários foi uma realidade para a missão no mundo colonial. Perante as dificuldades e o risco eminente de morte, muitos religiosos preferiram o conforto das instituições da Companhia de Jesus na Europa, onde a possibilidade de ascensão nos quadros hierárquicos da congregação era maior, do que construir uma carreira missionária fora do Velho Mundo. Como sugeriu Charlotte de Castelnau-L'Estoile ao estudar as missões no Brasil, havia padres que tinham talentos específicos para a conversão, para o governo e outros para o ensino²⁸⁹. Tanto na América quanto na Ásia, a escassez de religiosos devidamente preparados fez com que a Companhia de Jesus delineasse “*uma tendência a querer confiar às tarefas apostólicas a coadjutores temporais*”²⁹⁰, recrutados entre os filhos dos portugueses nascidos na terra, ou entre os naturais. Com a formação do apostolado laico no Oriente ainda no tempo de Francisco Xavier, muitos irmãos asiáticos foram assumindo funções variadas dentro do contexto missionário no século XVI. Alguns indivíduos exerciam os serviços domésticos, outros auxiliavam os jesuítas nos preparativos das igrejas, havia os intérpretes e os tradutores, mas apenas um grupo seleto chegou a atuar como catequista.

²⁸⁷ Cf. SHABOT, Leonardo Cohen. *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555 –1632)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009 e CRUZ, Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro. *A Missão Tibetana na Correspondência Jesuíta (1624-1631)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

²⁸⁸ BETHENCOURT, Francisco. O Contato entre Povos e Civilizações. in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (1998). v.1. op.cit. p.94.

²⁸⁹ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma Vinha Estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006. p.218.

²⁹⁰ Idem. p.223.

A ideia de um modelo de evangelização assessorado pelos nativos no continente asiático começou com Francisco Xavier na Índia²⁹¹. Diogo Ramada Curto considera que desde o início da Expansão Ultramarina, no século XV, que as autoridades e os mercadores portugueses se valiam de intérpretes para empreenderem suas atividades²⁹². Seja por razões materiais ou espirituais, a utilização dos intérpretes – ou **línguas** – se tornou uma prática mais comum com o avanço da colonização no Oriente. Um dos principais obstáculos enfrentados pelos europeus no mundo colonial foi à variedade das línguas vernáculas. A Ásia era um mosaico de povos, mas as autoridades lusas e os missionários tentaram impor o português como língua franca²⁹³. No entanto, o intercâmbio linguístico muitas vezes acontecia na língua da terra ou através de um tipo de língua crioula, criada a partir da mistura do português com outros idiomas e dialetos asiáticos, chamado pelos linguistas atuais de pidgin ou língua de contato²⁹⁴.

No subcontinente indiano, os mercadores, o clero secular e os franciscanos já utilizavam indianos e mestiços como **topazes**, ou seja, intérpretes. Com a chegada dos jesuítas na década de 1540, rapidamente os **topazes** foram incorporados nas missões, sobretudo, em Kerala e em Tâmil Nadul. Inicialmente, os religiosos não tiveram a intenção de fomentar a instrução desses intérpretes. Ao contrário dos futuros catequistas da terra que eram instruídos nos seminários jesuíticos, os **topazes** eram adquiridos como qualquer outro funcionário por meio de sua habilidade com as línguas vernáculas e mediante ao pagamento de um soldo. Em 1547, da cidade de Goa, o jesuíta Nicolau de Lanciloti pediu ao governador do Estado da Índia, D. João de Castro, que mandasse

²⁹¹ LÓPEZ-GAY, Jesús. Las Organizaciones del Laicos em el Apostolado de la Primitiva Misión del Jápon. in *Commentarii Historici*. Roma: Archivum Historicum Societatis Iesus, 1967. n.36. pp.03-04.

²⁹² CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas: Editora Unicamp, 2009. p.28.

²⁹³ MANSO, Maria de Deus Beites. St. Francis Xavier and the Society of Jesus in India. in *Revista de Cultura*. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau, 2007. n.19. p.16.

²⁹⁴ FERRO, João Pedro. Os Contatos Linguísticos e a Expansão da Língua Portuguesa. in MARQUES, Antônio Henrique R. De Oliveira (1998). v.1 t.1. op.cit. pp.382-383.

“dinheiro aos padres para comprarem cada um seu topaz, e mais o ordenado para seu sustento”²⁹⁵. Por mais que os inacianos escolhessem com cautela seus intérpretes, em 1544, Francisco Xavier se demonstrou apreensivo com a falta de domínio da língua portuguesa e da doutrina cristã pelos **topazes**. De Punicale, ao se dirigir a Francisco de Mansilas que estava em Tuticorim, o padre se referiu a dois indianos, Rodrigo e Antônio, como seus **topazes**, que apesar disso, “eles não me entendiam e eu muito menos a eles”²⁹⁶. O problema da interação linguística e a desconfiança em relação aos **topazes**, pela falta de formação religiosa, era evidente aos olhos dos jesuítas. E ainda sim, Francisco Xavier terminou seu discurso dizendo que “os pobres, mesmo sem topazes, me faziam entender de suas necessidades. E eu, em vê-los sem topazes, os entendia. Para as principais coisas, eu não tive a necessidade de um topaz”²⁹⁷.

O objetivo de formar um grupo de catequistas para atuar nas comunidades locais, veio com a necessidade dos missionários em aperfeiçoar a formação educacional, linguística e religiosa dos nativos nas instituições de ensino da Companhia de Jesus no Oriente. Para Charles Ralph Boxer essa ideia se tornou realidade na cidade de Goa, quando os jesuítas passaram a administrar o Seminário de Santa Fé, antes dirigido pelos franciscanos. Essa instituição chegou a receber “jovens de todas as raças e classes sociais, inclusive alguns abissínios e bantos da África Oriental, embora com uma predominância natural de indianos”²⁹⁸. Como no caso dos catequistas japoneses chamados de **dógicos**, o termo **canacápole** derivou de um neologismo feito pelos jesuítas a partir do tâmil, idioma comum à porção sul do subcontinente indiano. No século XVI, o vocábulo **kanakkapilleis**, como aparece no *Glossário Luso-Asiático* de

²⁹⁵ Carta de Nicolau de Lanciloti de Goa, 01/02/1547. in WICKI, José. *Documenta Indica: volume 1 (1540-1549)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972. p.168.

²⁹⁶ Carta de Francisco Xavier de Punicale, 29/08/1544. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.181.

²⁹⁷ Carta de Francisco Xavier de Punicale, 29/08/1544. idem. p.181.

²⁹⁸ BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.23.

Sebastião Rodolfo Delgado, pode ser definido como “catequista e procurador dos cristãos”²⁹⁹, no entanto, para o século XVII, ele passou a valer também para os indianos que estavam a serviço da coroa portuguesa como escrivães, gerentes e contadores³⁰⁰.

Escrito por João de Lucena no início do século XVII, a *História da Vida do Padre Francisco Xavier*, possui referências importantes para entendermos as atividades realizadas pelos **canacápoles** no século XVI. Ao relatar os problemas e os feitos do padre Francisco Xavier na Costa do Malabar, o historiador jesuíta João de Lucena afirmou:

Para os remédios desta falta, ordenou os que chamam de canacápoles na língua tâmil, que na nossa é o mesmo que procuradores do bem espiritual e temporal das igrejas. Escolheu para este ofício em cada lugar, um ou dois homens dos melhores entendimentos, de mais luz nas coisas da fé, e mais exemplar na vida. Deu-lhes por escrito a doutrina, que ele fazia na língua da terá e as orações em tâmil e latim. Ensinarão-lhes juntamente a forma do sacramento do batismo. Como isto é o seu ofício ser como sacristão, todo cuidado de guardar e limpar as igrejas, ensinar cada dia a doutrina, cerca de duas vezes, pela manhã aos meninos e pela tarde as meninas, em latim e na língua natural. Batizam em caso de extrema necessidade as crianças, e tomam as poucas que não perigam para o padre batizar. As pessoas que hão de receber deverão ser inquiridas conforme o direito dos impedimentos, dos pecados públicos, dos ódios e das demandas. Se forem de grandes proveitos, que logo sigam desta boa ordem, porque além de haver em cada lugar quem sempre o vigiasse, o padre podia visitar mais vezes a todos, por achar já prestes ao que haveria de acudir e remediar cada um³⁰¹.

Baseados na descrição de João de Lucena, Antônio de Moraes Silva e o frei agostiniano Domingos Vieira, relacionaram os **canacápoles** aos procuradores dos bens temporais e espirituais da igreja em seus dicionários, ambos publicados no século XIX³⁰².

²⁹⁹ DELGADO, Sebastião Rodolfo. Verbete: Canacápole. in *Glossário Luso-Asiático*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1919. pp.194-195.

³⁰⁰ Idem. pp.194-195.

³⁰¹ LUCENA, João de. *História da Vida do Padre Francisco Xavier e do que Fizeram na Índia os mais Religiosos da Companhia de Jesus*. Lisboa: Imprensa de Pedro Crasbeeck, 1600. pp.91-92.

³⁰² SILVA, Antônio de Moraes. Verbete: Canacápole. in *Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Régia, 1831. p.327 e VIEIRA, Domingos. Verbete: Canacápole. in *Grande Dicionário Português ou Tesouro da Língua Portuguesa*. Porto: Editores Ernesto Chardron e Bartolomeu de Moraes, 1873. p.73.

Através da interpretação crítica da correspondência jesuítica, podemos dizer que os **canacápoles** “trabalhavam principalmente como catequistas e auxiliares do clero regular europeu, que fornecia a maior parte dos párocos nessa época”³⁰³. Para Jesús López-Gay a associação dos **canacápoles** a função de catequista foi vista pela primeira vez, em 1544, quando da cidade de Cochim, Francisco Xavier revelou que um grupo de irmãos indianos havia ajudado o padre Francisco de Mansilas a pregar o evangelho em Travancor e no Cabo do Comorim³⁰⁴. O argumento levantado por Jesús López-Gay pode ser verificado no capítulo dez, *De Como Ordenaram os Canacápoles para a Conservação da Cristandade*, presente na *História da Vida do Padre Francisco Xavier*, do jesuíta João de Lucena³⁰⁵. No século XVI, o relativo sucesso do trabalho de evangelização promovido pelos jesuítas se deve a introdução dos **canacápoles** nas comunidades recém-cristianizadas no litoral indiano. Perante a escassez de missionários, assim como no Japão, os catequistas acabavam assumindo a incumbência de mantenedores da cristandade. Em 1549, Emanuel de Moraes declarou aos seus companheiros de Coimbra que nas aldeias de Goa, os jesuítas utilizavam alguns dos principais homens da terra, educados na doutrina cristã, para ensinar as orações na língua vernácula para os indianos³⁰⁶. Na Costa do Malabar e na Costa da Pescaria, o padre Henrique Henriques reforçou o trabalho dos catequistas, dizendo:

para que os cristãos fossem doutrinados, nós deveríamos buscar entre os melhores cristãos da costa para que os ensinasse a doutrina, e para que descobrisse os males que os cristãos faziam, nos avisando para que assim fossem admoestados e castigados quando fosse necessário³⁰⁷.

Em janeiro de 1558, de Manakudi, próximo a Negapatão, novamente os **canacápoles** voltam a fazer parte dos relatos do padre Henrique Henriques. Na Costa da

³⁰³ BOXER, Charle (2007). op.cit. p.24.

³⁰⁴ LÓPEZ-GAY, Jesús (1967). op.cit. p.04.

³⁰⁵ LUCENA, João de (1600). op.cit. pp.91-94.

³⁰⁶ Carta de Emanuel de Moraes de Goa, 03/01/1549. in WICKI, José. (1972) v.1. op.cit. pp.463-464.

³⁰⁷ Carta de Henrique Henriques de Cochim, 12/01/1551. idem v.2. p.155.

Pescaria, a doutrina era ensinada por alguns homens da terra de boa capacidade. O jesuíta encorajou os missionários a aprenderem o tâmil, pois assim como o próprio já vinha fazendo, os padres deveriam trabalhar em conjunto com os **canacápoles** na tradução da doutrina cristã e na confecção de catecismos³⁰⁸.

A partir da década de 1560, como Jesús López-Gay especificou, os **canacápoles** adquiriram funções mais complexas, pois além da vida espiritual, passaram a ajudar os padres na administração dos negócios temporais. Do Coullão, André Fernandes escreveu ao geral Diego Lainez, sobre a participação multifuncional dos **canacápoles** no contexto das missões. Vale notar que a descrição feita por André Fernandes se aproxima mais do ponto de vista de João de Lucena. Conforme o testemunho do jesuíta, do litoral de Kerala ao Cabo do Comorim:

Em cada igreja havia um canacápole que na nossa língua quer dizer escrivão, bom cristão e bem instruído em toda a doutrina cristã, alguns deles em muitas partes da escritura, especialmente naquelas que dão mais notícias de ser Deus criador e conservador de todas as coisas, e o redentor do gênero humano; e alguns deles são devotos e se exercitam em oração. Cada um destes tem o cuidado de ter sua igreja limpa e de ensinar nela a doutrina, pela manhã às meninas e a tarde aos meninos, comumente, porque em algumas igrejas se ensinam a todos pela manhã e pela tarde. E nesta ordem se tem por todos nós acomodarmos em suas necessidades, e a uns e aos outros tomamos o melhor tempo que podem escusar³⁰⁹.

André Fernandes continua sua descrição dizendo que haviam **canacápoles** preparados para administrar alguns sacramentos em casos extremos – como a confissão, o batismo e a penitência – por terem sido educados nos seminários dos jesuítas. Outra característica atribuída pelo missionário a esses catequistas indianos seria o fato deles conseguirem atrair os gentios pela facilidade que tinham com a língua vernácula e com o evangelho. Durante as pregações nas igrejas, todos os canacápoles:

sabiam as palavras da forma do batismo, por quando alguma necessidade ocorria, que no demais nós temos cuidado de administrar-lhes os sacramentos: o da penitência aos que são disso capazes, que é um bom

³⁰⁸ Carta de Henrique Henriques de Manakudi, 13/01/1558. idem. v.5.p.160.

³⁰⁹ Carta de André Fernandes do Coullão, 29/12/1563. in WICKI, José (1972). v.1. op.cit. p.130.

número que foram criados aqui neste colégio. E os demais, lhes fazemos frequentemente as práticas sobre os artigos da fé e dos mandamentos, e no que mais achamos ser convenientes para sua salvação, e suprimos na falta de canacápoles e nas dos que governam a terra no temporal para que o espiritual se faça melhor. E além do fruto que se faz com os cristãos, se trazem muitos dos gentios ao conhecimento da fé católica, e muitos mais viriam se houvesse quem os solicitasse. Mas somos tão poucos que não bastamos para isso dizendo do que está disposto³¹⁰.

Em 1572, João Afonso de Polanco, o mesmo secretário-geral que recomendou a ordenação do catequista indiano Pedro Luís o Brâmane em dezembro de 1560³¹¹, da cidade de Roma, escreveu ao provincial da Índia, Antônio Quadros, acerca das orientações missionais dos **canacápoles**:

Nós vemos a falta de obreiros que há para essa grande vinha, e procura-se provê-la. Entretanto, não deixe de procurar, como creio que fazem nos lugares em que não há operários, de se ajudarem com os canacápoles, dando-lhes boas instruções para tudo que for conveniente ao sacramento do batismo, como hão de batizar, ensinar a doutrina, ler as lições pias, as festas ao povo, ajudando nos enterros e, organizando e chamando a contrição³¹².

Do mesmo modo que aconteceu no Japão com os **dóxicos**, além de irmãos catequistas, os **canacápoles** podem ser considerados os organizadores da cristandade indiana, pela variedade de encargos que assumiram no processo de evangelização³¹³. Na Índia, os **canacápoles** precederam o modelo dos **dóxicos**, mesmo assim, não chegaram a ser reconhecidos institucionalmente, pela Companhia de Jesus, como o visitador Alessandro Valignano fez com os catequistas japoneses³¹⁴. Com exceção de alguns indianos que chegaram a ser ordenados por indicação dos superiores da congregação, não havia um plano de educação mais elaborado para esses indivíduos, que fosse além

³¹⁰ Carta de André Fernandes do Coulão, 29/12/1563. idem. v.6. p.131.

³¹¹ Carta de João Afonso de Polanco de Roma, 31/12/1569. idem. v.4. p.857.

³¹² Carta de João Afonso de Polanco de Roma, 24/12/1572. idem. v.8. p.595.

³¹³ LÓPEZ-GAY, Jesús (1967). op.cit. p.09.

³¹⁴ Idem. p.08.

dos seminários jesuíticos. No Japão, Alessandro Valignano permitiu que os **dógicos** fossem complementar seus estudos no Colégio de Funai e no Colégio de Macau³¹⁵.

Pela necessidade de evangelizar, seja na Índia ou no Japão, o modelo de catequista fabricado pelos jesuítas repercutiu em outras regiões do mundo, como aconteceu no vice-reino da Nova Espanha. Os catequistas nativos foram chamados de **temachtianos**. Analisando o manuscrito espanhol do padre Martín Péres, a *Relação da Província de Nossa Senhora de Sinaloa de 1601*, os historiadores Luis González Rodríguez e María del Carmen Azures y Bolaños afirmaram que desde a época de José de Acosta, os missionários buscaram no nauatle uma espécie de língua franca para evangelizar as populações nativas menores. No sentido de adaptação linguística, assim como na Índia e no Japão, o termo **temachtiano** surgiu a partir de um neologismo em nauatle³¹⁶. Os registros históricos são imprecisos com relação ao emprego desses indivíduos, sabe-se apenas que o modelo chegou ao final do século XVI, tardiamente se comparado com a atuação dos **canacápoles** e dos **dógicos** nas décadas de 1540 e 1550. Um dos apontamentos mais completos sobre a vida dos **temachtianos** foi feito pelo padre Fernando de Santarém, em dezembro de 1600, enquanto conduzia a evangelização das populações **acaxeés**, da região de Santa Cruz de Topia e de San Andrés, antiga província de Culiacán. Já se fazia algum tempo que os padres pregavam a doutrina cristã na língua vernácula com a ajuda de intérpretes, mas a carência de missionários e a limitação dos tradutores nativos levou Fernando de Santarém a introduzir em seus ministérios alguns **temaschtianos**. Enquanto pregava o evangelho para as comunidades de San Andrés, Fernando de Santarém contou com a ajuda de um

³¹⁵ COSTA, João Paulo de Oliveira e. Estudo Introdutório. in COSTA, João Paulo de Oliveira e PINTO, Ana Fernandes. *Cartas ânuas do Colégio de Macau 1594-1627*. Lisboa: Fundação Macau, 1999. pp.22-24.

³¹⁶ RODRÍGUEZ, Luis González e ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen. Martín Péres y la Etnografía de Sinaloa a Fines del Siglo XVI y Principios del Siglo XVII. in *Estudios de Historia Novohispana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. n.16. p.175.

temachtiano, que “*desde cedo, deu a um índio ladino casado, chamado Juan Tomás, para que servisse de temachtiano e solicitar de certa igreja e da população dos índios, e lhe deixaram ali, pois na ausência dos padres, poderia ser de grande serventia*”³¹⁷.

Diferentemente da Índia e do Japão, pelo que demonstrou o padre, os **temachtianos** não precisavam manter o voto de castidade. Além de Juan Tomás, outros **temachtianos** aparecem na relação de Fernando de Santarém. Nos povoados de San Juan e San Antônio, ambos em Sinaloa, nomes como os dos catequistas nativos, Batista e Gaspar, pregavam o evangelho, ajudavam a administrar as igrejas e denunciavam aos jesuítas os possíveis resquícios de idolatria entre as populações **acaxeas** convertidas³¹⁸.

Escrita no século XVII pelo jesuíta André Perez Ribas, *A História dos Triunfos da Nossa Santa Fé das Missões da Província da Nova Espanha* define a origem dos catequistas que atuavam no México. Para recrutar os **temachtianos**, os jesuítas deviam preferência apenas aos cristãos mais antigos das comunidades locais, não havendo um planejamento de instrução dessas pessoas em longo prazo, de maneira oposta o que acontecia no Japão, em que a prioridade era dos mais jovens. O padre André Perez Ribas descreveu que:

ao deparar-se com Deus, alguns moços com mais capacidade e aplicação na doutrina, ensinavam os outros e nos serviam, se chamavam de temachtianos da igreja; eram os primeiros adultos a se batizarem, a quem seus outros parentes seguiam. Tomavam com tanta aplicação e aprendiam as orações e catecismos, que os dias inteiros (em particular oito antes do seu batismo) esquecendo-se de comer, tanto pela manhã quanto pela noite, e com tenacidade não se afastavam da doutrina³¹⁹.

Outro ofício descrito pelo missionário Fernando de Santarém em seu testemunho sobre os **acaxeas** foram os índios **topilis**. Criado a partir de outra adaptação linguística

³¹⁷ Testemunho Jurídico das Populações e das Conversões dos Índios Serranos Acaxeas pelo Capitão Diogo de Avilda e pelo Padre Fernando de Santarém. México, 03/12/1600. in ZUBILLAGA, Felix (19810). v.7. op.cit.p.272.

³¹⁸ Testemunho Jurídico das Populações e das Conversões dos Índios Serranos Acaxeas pelo Capitão Diogo de Avilda e pelo Padre Fernando de Santarém. México, 03/12/1600. idem. v.7. pp.283-284 e p.331.

³¹⁹ RIBAS, Andrés Perez de. *Historia de los triunphos de nuestra Santa Fee entre gentes las mas barbaras y fieres del nuevo orbe, conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañia de Jesus em las misiones de la Provincia de Nueva España*. Madrid: Estudios de la Compañia de Jesus, 1645. p.479.

do nauatle, os **topilis** foram caracterizados por Feliz Ramos y Duarte no seu *Dicionário de Mexicanismos*, editado em 1898, como “*presos que serviam de criados*”³²⁰. Entretanto, pela análise da correspondência jesuítica da época, da mesma forma que os **kambos** atuavam no Japão, os **topilis** cuidavam da organização interna das igrejas, executavam a tarefa de despachantes e estavam prontos para atender as demais necessidades dos jesuítas e dos **temachtianos**³²¹.

A edificação da missão japonesa não foge aos problemas mais comuns enfrentados pelos jesuítas em outras regiões do planeta. Os entraves políticos e diplomáticos, a complexidade linguística, a discrepância dos aspectos culturais e religiosos nipônicos em relação à cultura cristã e a escassez de missionários pelo distanciamento de Goa, incentivaram os padres a preencherem essas lacunas com a inserção dos japoneses³²². Desde Francisco Xavier que os jesuítas depositaram na construção do apostolado laico o futuro da Igreja Católica no Japão. Talvez, o que tenha tornado a missão japonesa *sui generis* em relação às outras, está no tratamento diferenciado que os jesuítas deram aos nipônicos³²³.

Em oposição à realidade europeia da idade moderna, em que predominava a unidade cristã, seja de natureza católica ou protestante, o Japão era definido pela variedade de seitas derivadas do amálgama entre o budismo e o xintoísmo³²⁴. A facilidade com que os japoneses comoravam no seu cotidiano com essa variedade religiosa, acabou despertando duas reações opostas entre os jesuítas: uma negativa e a

³²⁰ RAMOS Y DUARTE, Feliz. Verbete: Topil. in *Diccionario de Mejicanismos*. Ciudad de México: Herrero Hermanos Editores, 1898. p.581.

³²¹ Testemunho Jurídico das Populações e das Conversões dos Índios Serranos Acaxeos pelo Capitão Diogo de Avilda e pelo Padre Fernando de Santarém. México, 03/12/1600. in ZUBILLAGA, Felix (1981). v.7. op.cit. pp.302-303.

³²² MANSO, Maria de Deus Beites e SOUSA, Lúcio de. Matizes Jesuítas: o perfil do clero nativo japonês. in *Perspectivas: Portuguese Journal Science and Internacional Relations*. Braga: Centre of Research in Political Science and International Relations, 2013. v.10. p.119.

³²³ COSTA, João Paulo de Oliveira e. The Brotherhoods (Confrarias) and Lay Support for the Early Church in Japan. in *Japanese Journal of Religious Studies*. Nagoya: Nanzan Insitute for Religion and Culture, 2007. n.34. p.71.

³²⁴ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.554.

outra positiva. No seu *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*, o padre Luís Fróis julgou que esse tipo de comportamento mais liberal em relação à religião, configurava uma das principais fraquezas do caráter do povo nipônico³²⁵. Por outro lado, o que se vê com a formação do apostolado laico japonês, foi que os jesuítas se apropriaram dessa heterogeneidade para trazer a catolicismo mais próximo da realidade dos nipônicos³²⁶. Como também, desenvolveram outras formas de analogia para se esquivar da impetuosidade dos **daimiôs** adversos aos estrangeiros e dos **bonzos** das seitas mais poderosas do Japão.

No tempo que esteve no arquipélago japonês, Francisco Xavier percebeu que os **bonzos** da doutrina Zen eram predominantes nas regiões de Kyushu e Honshu³²⁷. O budismo Zen foi criado na Índia no século VI, mas foi na China que a doutrina ganhou expressão quando se caldeou ao taoísmo e ao budismo Chan. Entre os séculos XII e XIII, a doutrina Zen chegou ao Japão, assumindo a forma de duas principais seitas: a Zen-Zoto e a Zen-Rinzai³²⁸. No Japão o budismo Zen assumiu um aspecto de devoção individual através das práticas de meditação. Seus adeptos consideravam o **zazen** “*como uma prática do espírito e do corpo, devido à concentração simultaneamente física e mental*”³²⁹. Como quase que uma prática religiosa de claustro, os sacerdotes e aprendizes do budismo Zen viviam em mosteiros, sob um conjunto de regras rígidas e uma forte estrutura hierárquica, tal qual eram observadas nas ordens religiosas da Europa³³⁰. Entre os anos de 1549 e 1551, Francisco Xavier esteve em contato com diversos **bonzos** da doutrina Zen, chegando a frequentar alguns de seus principais

³²⁵ FRÓIS, Luís (2001). op.cit. pp.85-90.

³²⁶ HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*. Boston: Brill, 2001. pp.16-18.

³²⁷ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. (2006). op.cit. p.553.

³²⁸ As seitas Zen-Soto e Zen-Rinzai foram às únicas grandes representantes do budismo Zen no Japão entre os séculos XVI e XVII. A terceira seita, a Zen-Obaku, foi fundada apenas no final do século XVII na época do xogunato Tokugawa.

³²⁹ YUSA, Michiko. *Religiões do Japão*. Lisboa: Edições 70, 2002. p.54.

³³⁰ ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Jesuits in Portugal, its Empire and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. p.60.

mosteiros e templos³³¹. Ao passo que a ideia da integração do elemento nativo ia se moldando no Japão, além de Francisco Xavier, outros religiosos similarmente observaram essas instituições a fim de trespassar para as igrejas e residências jesuíticas as mesmas funções desempenhadas pela população autóctone. Atribuindo novos sentidos a palavras já existentes na língua japonesa, comuns às estruturas religiosas das seitas Zen-Zoto e Zen-Rinzai, os jesuítas utilizaram os termos **kambos**, **komonos**, **gihyacuxás** e **dógicos** para expressar os ofícios do apostolado laico japonês.

Para o historiador João Paulo de Oliveira e Costa:

a maioria dos cristãos japoneses vivia em Kyushu, mas a cristianização não era um fenômeno regional, e sim nacional. Até o final do século XVI, era possível encontrar pessoas batizadas em praticamente todas as províncias do Japão, e muitos deles estavam organizados em comunidades³³².

De acordo com o testemunho dos jesuítas, a comunidade cristã nipônica atingiu um tamanho considerável em pouco tempo, se levarmos em consideração à distância e o número reduzido de missionários. Os padres “*muitas vezes tiveram que tomar decisões utilizando seu próprio julgamento e intuição. Eles estavam sozinhos em um país com o que para eles, possuía uma civilização estranha, mas que haviam lhes recebidos bem, e muitos desejavam o batismo*”³³³. Contemplando as estruturas sociais dos japoneses, Francisco Xavier identificou que os **daimiôs**, os **samurais** e os **bonzos** constituíam as principais elites da terra, e ter acesso ao mundo dessa fidalguia, muitas vezes, não era uma tarefa simples. Pelo relacionamento que tinham com os mercadores **nanban-jins**, alguns **daimiôs** permitiram que os padres passassem a pregar o evangelho em suas respectivas províncias com a promessa adquirirem os produtos ocidentais,

³³¹ FELDMANN, Helmut. As Disputas de São Francisco Xavier com os Bonzos da Doutrina Zen Relatadas por Luís Fróis e João Rodrigues. in CARNEIRO, Roberto e MATOS, A. Teodoro de (1994). op.cit. pp.70-78.

³³² COSTA, João Paulo de Oliveira e (2007). op.cit. p.69.

³³³ Idem. p.70.

principalmente às armas de fogo³³⁴. Quando conseguiam se estabelecer em uma região, os padres abriam duas frentes de pregação: uma entre a família do **daimiô** e dos **samurais** do seu respectivo exército, e a outra entre a população da província. Além de circular pelos mosteiros, templos e santuários, como também faziam na Índia, foi nos vilarejos e nas aldeias que Francisco Xavier e outros jesuítas perceberam que havia indivíduos que se destacavam por sua liderança comunitária. Como resultado da observação dos padres referentes à vida social dos japoneses e aos obstáculos ao processo de evangelização, o apostolado laico foi organizado com base nos modelos comunitários de confrarias ou irmandades leigas³³⁵. A partir da década de 1560, assim que os missionários davam início à evangelização de uma nova comunidade, era criado um tipo de misericórdia exclusivamente para os japoneses convertidos. Adjutoradas pelos jesuítas, essas instituições tinham a função dar a determinada população uma nova noção de identidade, baseada no catolicismo e na sacralização do território. Além de atuarem nas igrejas e nas instituições religiosas, o apostolado laico foi inserido nessas associações, e acabavam prestando auxílios não só aos padres, mas também a cristandade japonesa³³⁶.

Em escala hierárquica inferior aos **dógicos** dentro das missões, os **kambos** e os **gihyacuxás** eram recrutados preferencialmente entre os adultos do sexo masculino, batizados, considerados bons cristãos, e que possuíam mais influência nas comunidades

³³⁴ Como exemplo dessa relação, em 1568, o daimiô de Bungo, Otomo Yoshishige, pediu aos jesuítas que intercedessem ao capitão-mor da nau do trato e as autoridades portuguesas de Goa, para que lhe enviassem mais pólvora e armas de fogo, para que ele pudesse combater um levante em Yamaguchi. O daimiô Otomo Yoshishige utilizou o argumento de sempre ter favorecido os jesuítas e a cristandade em suas terras, para fazer tal pedido ao padre e aos portugueses. Carta de Otomo Yoshishige de Bungo, 13/09/1568. in GARCIA, José Manuel (1997). op.cit. p.250.

³³⁵ NOSCO, Peter. Secrety and the Transmission of Tradition: issues in the study of underground christians (Japanese Journal of Religious Studies 1993, v.20). in TURNBULL, Stephen R. *Japan's Hidden Christians, 1549-1999*. London: Psychology Press, 2000. v.1. p.07.

³³⁶ COSTA, João Paulo de Oliveira e (2002). Op. Cir. pp.72-74.

japonesas cristianizadas³³⁷. Stepehn Turnbull afirma que as origens dos termos estão nas terminologias japonesas dos **kamboyakus** e **jihiyakushas**, podendo variar conforme a região³³⁸. Para Keith Lewis, os **gihiyacuxás** foram uma adaptação que os missionários fizeram dos **jihiyaku**, considerados os auxiliares dos **bonzos** das seitas do budismo Zen³³⁹. De acordo com o historiador João Paulo de Oliveira e Costa, os **gihiyacuxás** surgiram da tentativa dos missionários adotarem um nome japonês para ajustar as ideias cristãs e budistas, dando origem aos homens com o dever da compaixão, também conhecidos como homens de misericórdia³⁴⁰. Tanto os **kambos** quanto os **gihiyacuxás** realizavam funções semelhantes, mas apenas os primeiros seguiam o modelo religioso. Enquanto os **kambos** raspavam suas cabeças e usavam os hábitos negros em sinal de devoção, os **gihiyacuxás** podiam constituir famílias, como os índios **temachtianos** no México³⁴¹.

Ambas as categorias de auxiliares não chegaram a preencher os quadros da Companhia de Jesus, mas apesar disso, realizavam tarefas importantes, como organizar os funerais, preparar os nativos para receberem o batismo, aprontavam as igrejas para as missas ou festas religiosas, ajudavam nas procissões, iam pelas ruas convocando a população cristã para os cultos, atuavam como auxiliares nos hospitais e nas obras de assistência dos jesuítas e davam suporte aos padres, aos **irumans** e aos **dógicos** na catequese. Assim como Jesús López-Gay se referiu ao caso dos **canacápoles** indianos, os **kambos** e os **gihiyacuxás** se tornaram verdadeiros organizadores da cristandade, atuando dentro e fora do espaço religioso das paróquias.

³³⁷ BEVANS, Stephen B. e SCHROEDER, Roger P. *Constant in Context: a theology of mission for today*. New York: Orbis Books, 2004. p.186.

³³⁸ TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan: a study of thier development beliefs and rituals to the present day*. London: Routledge Publisher, 1998. pp.69-71.

³³⁹ LEWIS, Keith D. *The Catholic Church in History: legend and reality*. New York: Crossroad Publishing Company, 2006. p.115.

³⁴⁰ COSTA, João Paulo de Oliveira e (2002). op.cit.71.

³⁴¹ Idem. p.70.

Na menor escala das hierarquias do apostolado laico nipônico, estavam os **komonos**. Autores como Ikuo Higashibaba e Liam Matthew Brockey não divergem a origem do termo. Ambos os definem como irmãos menores e servos das residências e igrejas jesuíticas³⁴². Os **komonos** serviam os jesuítas, além disso, eram encarregados da limpeza doméstica, da arrumação das igrejas e da preparação das refeições dos padres, dos **dógicos**³⁴³. A partir da década de 1580, os **komonos** foram introduzidos como servos no colégio jesuítico, nos seminários e na diocese de Funai³⁴⁴.

Os únicos indivíduos enxertados no apostolado laico japonês, que de regra faziam parte da hierarquia cristã, foram os irmãos leigos admitidos pela Companhia de Jesus. Os jesuítas japonesaram o vocábulo irmão, que passou a se chamar **iruman**. Em sua maioria eram portugueses que vinham da Índia, mas já na década de 1550, passaram a contar com um número reduzido de japoneses admitidos na congregação³⁴⁵. Os **irumans** absorviam as funções dos **kambos** e dos **dógicos**, pois ajudavam a cuidar das necessidades das paróquias e trabalhavam na catequese³⁴⁶. Pelo fato de já fazerem parte da congregação dos inacianos, esses irmãos leigos tiveram preferência na hora de frequentarem as instituições de ensino dos jesuítas e na escolha para a ordenação sacerdotal. Foi o caso de Bernardo de Kagoshima, **iruman** que serviu Francisco Xavier e os demais missionários ainda nos primeiros anos³⁴⁷. O japonês foi enviado para a

³⁴² HIGASHIBABA, Ikuo (2001). op.cit. p.22 e BROCKEY, Liam Matthew. *The Visitor: André Palmeiro and the jesuits in Asia*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2014. p.361.

³⁴³ Idem. p.22.

³⁴⁴ LÓPEZ-GAY, Jésus (1967). op.cit. p.24.

³⁴⁵ COSTA, João Paulo de Oliveira (2007). op.cit. p.71.

³⁴⁶ BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan (1549-1650)*. California: University of California Press. 1951. p.220.

³⁴⁷ LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe: the century of discovery*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. v.1. t.2 p.672.

Índia, e depois para a Europa, a fim de completar seus estudos religiosos, onde foi ordenado sacerdote e admitido pela Companhia de Jesus³⁴⁸.

No percurso da atuação jesuítica no solo japonês, nos séculos XVI e XVII, os nativos que assumiram as funções mais valorosas da evangelização dentro do apostolado laico foram os **dógicos**. A designação do vocábulo é mais complexa em relação às outras funções interpretadas pelos japoneses leigos. Uma das principais investigações históricas para buscar a origem etimológica do vocábulo foi realizada por Jesús López-Gay e Juan Ruiz-de-Medina. Em concordância com suas observações, os **dógicos** foram definidos como “*conviventes e no vocábulo do século XVI era um termo religioso, budista que designava os jovens que entravam nos templos para se dedicarem ao serviço dos bonzos*”³⁴⁹. Além de acompanhar os sacerdotes do budismo Zen, eles atuavam “*no serviço doméstico, com os afazeres de casa, cuidavam dos enfermos, preparavam os altares, atendiam as visitas, preparavam o chá e etc.*”³⁵⁰. A escrita do termo nas fontes jesuíticas podia variar, há referências esses catequistas como **doxuku**, **doyukus**, **dojukus** ou **dógicos**³⁵¹, sendo as duas últimas formas as mais comuns utilizadas pelos historiadores.

A palavra **dógico** só apareceu nos escritos jesuíticos na década de 1580. Antes desse período, muitos padres se referiam em suas cartas que eram amparados por moços, catequistas, meninos de casa, raspados ou irmãos. Juan Ruiz-de-Medina defende a ideia de que para evitarem confusões e escândalos com os japoneses convertidos e os gentios, os jesuítas preferiram não arriscar em associar o nome de uma função das seitas

³⁴⁸ GONNOIA, Takashi. Relations Between Japan and Goa in the 16th and 17th Centuries. in BORGES, Charles J. e FELDMANN, Helmut (ed). *Goa and Portugal: their cultural links*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1997. p.103.

³⁴⁹ LÓPEZ-GAY, Jesús (1967). op.cit.. p.11.

³⁵⁰ Idem. p.12.

³⁵¹ Idem. p.11.

Zen ao catolicismo³⁵². Entre 1549 e 1578, os **dógicos** podem ser reconhecidos na correspondência jesuítica apenas conforme seus serviços. A *Historia de Japam* do padre Luís Fróis faz várias referências ao vocábulo ainda nas primeiras décadas da evangelização³⁵³. Não podemos esquecer que a obra foi escrita em 1585, cerca de cinco anos depois do jesuíta, Alessandro Valignano, ter redigido a primeira definição do termo. Quando esteve na cidade de Nagasaki, no início do mês de agosto de 1560, o visitador explicou a origem do neologismo, se referindo aos **dógicos** como “os japoneses que servem de intérpretes e nos ajudam na conversão, dos quais comumente se pretendem entrar na Companhia de Jesus”³⁵⁴.

Pesquisadores como George Elison admitem a ideia do emprego do neologismo pelos jesuítas, contudo, ao examinar especificamente a hierarquia da seita Zen-Zoto, afirmou que os **dógicos** mais se aproximavam da noção que os **bonzos** tinham dos **iishas**, ou seja, os noviços japoneses que viviam nos templos e nos mosteiros³⁵⁵. Segundo a historiografia, os **dógicos** podem ter vários sentidos confluentes, o que por um lado, torna evidente o caráter plural de sua cooperação entre os jesuítas. Um número considerável de estudiosos, tais como Amando Martins Janeira³⁵⁶, Niel Fujita³⁵⁷, Jurgis Elisonas³⁵⁸, Keith Lewis³⁵⁹, Heinrich Dumoulin³⁶⁰, Joseph Moran³⁶¹, Ikuo

³⁵² RUIZ-DE-MEDINA, Juan. El Neologismo Dojuku: datos historicos. in *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma: Ed. Archivum Historicum Societatis Iesu, 1999. n.68. p.190.

³⁵³ Idem. p.191.

³⁵⁴ Japonica-Sinica Archivum Romanum Societatis Iesu. Carta de Alessandro Valignano de Nagasaki, 06/08/1580. 8.I.273v. apud RUIZ-DE-MEDINA, Juan. El Neologismo Dojuku (1999). op.cit. p.191.

³⁵⁵ ELISON, George (1973). op.cit. p.62.

³⁵⁶ JANEIRA, Amando Martins. *O Impacto Português sobre a Civilização Japonesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1950. p.327.

³⁵⁷ FUJITA, Niel S. *Japan's Encounter with Christianity: the catholic mission in pre-modern Japan*. New Jersey: Paulist Press, 1991. p.74.

³⁵⁸ ELISONAS, Jurgis. The Evangelic Furnace: Japan's first encounter with the West. in THEODORE DE BARY, Wm, GLUCK, Carol e TIEDEMANN, Arthur E. (ed). *Sources of Japanese Tradition: 1600 to 1868*. New York: Columbia University Press, 2013. p.136.

³⁵⁹ LEWIS, Keith D. *The Catholic Church in History: legend and reality*. New York: Crossroad Publishing Company, 2006. p.115.

³⁶⁰ DUMOULIN, Heinrich. *Zen Buddhism: a history – Japan*. Indiana: World Wisdom, 2005. v.2. pp.39-41.

³⁶¹ MORAN, Joseph Francis. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. New York: Routledge, 1993. p.57.

Higashibaba³⁶², Juan Ruiz-de-Medina³⁶³, Jesús López-Gay³⁶⁴, Dauril Alden³⁶⁵, George Elison³⁶⁶, João Paulo de Oliveira e Costa³⁶⁷ e Charles Ralph Boxer³⁶⁸, associam o termo as tarefas desempenhadas por estes nativos. No sentido lato, esses japoneses aparecem descritos como acólitos, catequistas, intérpretes, tradutores, sacristãos e auxiliares dos jesuítas. Esses indivíduos atuaram em muitas frentes ao lado dos inacianos. Em certas ocasiões, quando o número de padres e de leigos era reduzido, acabavam realizando as mesmas tarefas dos **kambos** e dos **gihiyacuxás**. Os ainda **dógicos** trabalhavam nos hospitais como enfermeiros, eram enviados até as elites japonesas como embaixadores dos padres, colaboravam com as obras de assistência, ajudavam a organizar os espetáculos teatrais e participavam da confecção de imagens religiosas³⁶⁹. Apesar do seu dinamismo funcional, os principais encargos desses cristãos japoneses eram a administração da catequese, a atuação enquanto intérpretes e a tradução de catecismos e textos religiosos³⁷⁰.

Quando Francisco Xavier este e pela primeira vez no Japão buscou no chinês, elementos para compreender a língua e a escrita japonesa. Ainda nos primeiros anos, percebeu que se tratava de um idioma ideográfico distinto³⁷¹. Com o tempo, as novas gerações de missionários foram se aprimorando na compreensão do idioma. Dentre as especificidades do japonês, destaca-se a única maneira de fala-lo e as várias formas de escrevê-lo. A escrita japonesa se dividia em três alfabetos: o **hiragana**, considerado o alfabeto vulgar, mesclava elementos do coreano e do chinês; o **katakana** possuía

³⁶² HIGASHIBABA, Ikuo (2001). op.cit. p.22.

³⁶³ RUIZ DE MEDINA, Juan. Verbete: Dojuku. in O'NEILL, Charles E. e DOMINGUEZ, Joaquim Maria (dir). *Diccionario Histórico de La Compañía de Jesús*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001. pp.1133-1134.

³⁶⁴ LÓPEZ-GAY, Jesús (1967). op.cit. p.10.

³⁶⁵ ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Jesuits in Portugal, its Empire and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. p.62.

³⁶⁶ ELISON, George (1973). op.cit. p.71.

³⁶⁷ COSTA, João Paulo de Oliveira e. *The Brotherhoods* (2007). op.cit. p.73.

³⁶⁸ BOXER, Charles Ralph (1951). op.cit. p.88.

³⁶⁹ Idem. pp.219-221.

³⁷⁰ HIGASHIBABA, Ikuo (2001). op.cit.. p.22 e p.28.

³⁷¹ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 14/01/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2000). op.cit. p.397.

influência chinesa, e era utilizado para expressar conceitos; por fim, havia o **kanji**, unicamente encontrado no Japão e que funcionava como uma espécie de alfabeto litúrgico, necessário para expressar termos religiosos e mitológicos³⁷². Os **dógicos** possuíam a tarefa prática de ajudar aos jesuítas a transporem os obstáculos linguísticos como forma de facilitar a propagação do evangelho. No momento anterior a fundação dos seminários no país, a formação dos **dógicos** era precária, eles eram instruídos nas próprias igrejas ou nas residências jesuítas. Muitos falavam apenas em latim os termos cristãos necessários ao acompanhamento da leitura do evangelho. O português também era falado com certa dificuldade, a comunicação com os padres e com os catecúmenos era feita basicamente em japonês³⁷³.

No contexto de intercâmbio linguístico e cultural, os catequistas nipônicos se tornaram verdadeiros mediadores culturais, pois no ato da catequese, acabavam transitando de uma realidade para a outra³⁷⁴. Devido à desenvoltura e o traquejo que lhes eram exigidos em relação ao idioma e ao aprendizado do evangelho, os jesuítas inicialmente deram a preferência ao recrutamento de indivíduos do sexo masculino, entre o final da adolescência e o início da idade adulta. A justificativa por de trás dessa atitude, vinha do fato de se tratar de uma tarefa complexa, essas pessoas teriam idade suficiente para não esquecer sua língua vernácula, além de possuírem uma aptidão maior do que o adulto e o idoso para aprender um novo idioma e os princípios da doutrina cristã³⁷⁵. Antes da chegada de Alessandro Valignano ao Japão, os **dógicos** não necessariamente provinham das elites da terra. Na verdade, muitos eram incorporados

³⁷² FERRO, João Pedro. Os Contatos Linguísticos e a Expansão da Língua Portuguesa. in MARQUES, Antônio Henrique R. De Oliveira (1998). v.1 t.1. op.cit. pp.360-363.

³⁷³ MORAN, Joseph Francis (1993). op.cit. p.167.

³⁷⁴ Carlo Ginzburg definiu o mediador cultural como aquele indivíduo que, por conta do processo de aproximação de outra realidade, acaba tendo sua própria identidade reformulada, tornando-se capaz de estabelecer o intercâmbio cultural entre dois mundos distintos. GINZBURG, Carlo. Os Pombos abriram os olhos: Conspiração popular na Itália do século XVII in GINZBURG, Carlo, CASTELNUOVO, Enrico e PONI, Carlo (org). *A Micro-História e Outros Ensaíos*. Lisboa: Difel Editorial, 1989. p. 131

³⁷⁵ LABORINHO, Ana Paula. A Questão da Língua na Estratégia de Evangelização: as missões do Japão. in CARNEIRO, Roberto e MATOS, A. Teodoro de. (1994). op.cit. p.377.

pelos jesuítas pelo tipo de talento que podiam oferecer ao processo de evangelização. Como foi o caso de Lourenço o Cego, também conhecido como Lourenço de Hizen. Segundo a descrição do padre Luís Fróis, em 1551, havia um japonês na cidade de Yamaguchi que:

não enxergava nada por um dos olhos e do outro muito pouco. Ele ganhava a vida como de costume no Japão, através da viola, tangendo e cantando pelas casas dos fidalgos, dizendo graças ou recitando histórias antigas [...] e lhe vindo ter as orelhas, escutou por uma gente estranha que pregava uma nova lei naquela cidade. Muito determinado, foi até o padre, satisfez suas dúvidas e ouviu com satisfação as respostas, e cada vez que ia até os padres, sentia-se mais capacitado na doutrina sagrada de modo que, bem instruído nela, foi batizado pelo padre mestre Francisco Xavier, que lhe pôs o nome de Lourenço³⁷⁶.

Após o batismo e a instrução de Lourenço o Cego, o mesmo passou a atuar na catequese e nas missas recitando as passagens do evangelho em forma de canção. Lourenço o Cego permaneceu como auxiliar e pregador entre os jesuítas até 1592, quando foi atribuído o ano de sua morte em Nagasaki³⁷⁷.

Ao longo das décadas de evangelização que se seguiram a partir da metade do século XVI, a documentação jesuítica apresenta referências consideráveis a esses catequistas nativos. Nomes como Agostinho, Alexandre de Yamaguchi, André de Yamaguchi, Antônio Japonês, Antônio de Bungo, Bernardo de Kagoshima, Constantino Sawa, Cosme de Kyoto, Damião Japonês, Diogo Japonês, João Fernandes, João de Ikitsuki, Lourenço o Cego, Lucas Kutami, Matheus de Yamaguchi, Miguel de Kagoshima, Paulo de Funai, Paulo Pregador, Lourenço Pereira, Paulo Senshu, Cosme Takai, Antônio de Kasuga, Jorge Neshiho, João de Yamaguchi, Paulo Miki, Nicolau Japonês, João de Torres, Tomás de Kyoto e etc., aparecem na *Historia de Japam*, nas *Cartas de Évora de 1598* e até mesmo nos catálogos da Companhia de Jesus no Japão

³⁷⁶ FRÓIS, Luís (1976-84). v.1. op.cit. p.42.

³⁷⁷ Carta Anua da Província da Índia de Goa, 15/11/1593. in WICKI, José (1972). v.16. p.355.

presentes na *Monumenta Historica Japoniae*, entre 1549 e 1580³⁷⁸. Convém notar que a maioria dos nomes de batismo fazia referência aos santos cristãos, e como sobrenomes era atribuído à cidade em que foram batizados.

Juan Ruiz-de-Medina afirma que ser um **dógico** era antes de tudo aderir a um novo estilo de vida. Por viverem no convívio dos inacianos, lhes foram impostos os valores religiosos comuns à clausura dos padres³⁷⁹. Como gesto de religiosidade, assim como os **kambos** faziam, os **dógicos** raspavam suas cabeças, prática comum entre os **bonzos** japoneses, e passavam a usar o hábito negro de algodão comum aos jesuítas³⁸⁰. Na presença da população japonesa, eles mantinham a mesma dieta baseada na alimentação dos **bonzos** e dos missionários, sendo-lhes proibido o consumo de bebida alcoólica e de qualquer tipo de carne³⁸¹. Na época em que antecede a chegada de Alessandro Valignano ao Japão, em que os **dógicos** não tinham pretensões de serem ordenados ou admitidos pela Companhia de Jesus, não lhes eram obrigados a proferirem qualquer tipo de voto, bastavam ter na vida dos padres um exemplo para conduzirem as suas³⁸². Jesuítas como Gaspar Vilela foi um dos que mais incentivaram os catequistas japoneses. Mas em compensação, se manteve cético em relação à entrada desses indivíduos na vida religiosa ou na congregação inaciana. Em 1557, da ilha de Hirado, quando foi questionado por alguns **dógicos** sobre o voto de castidade, o padre que “*não consentimos pelo perigo de depois o demônio pudesse persuadi-los contra a castidade e a vida perfeita*”³⁸³.

A ordenação e admissão de nativos do mundo colonial ibérico foi um assunto intensamente debatido pelos escolásticos, seja na Europa, na América ou na Ásia. No

³⁷⁸ Cf. FRÓIS, Luís (1976-84). 5v. op.cit, GARCIA, José Manuel (1997). op.cit. e SCHÜTTE, Josef Franz. *Monumenta Historica Japoniae (1553-1654)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1975. v.1.

³⁷⁹ BOXER, Charles Ralph. (1951). op.cit. p.215.

³⁸⁰ Idem. p.215.

³⁸¹ Idem. p.216.

³⁸² BOXER, Charles Ralph (2007). op.cit. pp.36-37.

³⁸³ Carta de Gaspar Vilela de Hirado, 29/10/1557. in GARCIA, José Manuel (1997). op.cit. p. 58.

Oriente Português, inicialmente os jesuítas permitiram o ingresso de europeus e nativos, mas se recusaram a aceitar os mestiços como sócios. A historiadora Patrícia de Souza Faria observou que além da condição hierárquica e de pureza de sangue – categorias utilizadas para discriminar os indivíduos na Europa da Idade Moderna³⁸⁴ – os missionários adotaram o critério de origem para dimensionar o nível de qualidade atribuída as diferentes populações asiáticas, segundo a percepção de alteridade que constituíam do outro. Na década de 1550, o Seminário de Santa Fé e o Colégio de Goa representavam as esperanças dos jesuítas em formar um clero nativo no Oriente. Das dependências da Companhia de Jesus em Roma, o secretário-geral João Afonso Polanco escreveu ao provincial de Portugal, Miguel de Torres, recomendando a admissão de indianos do apostolado laico e que se destacavam nessas respectivas instituições de ensino³⁸⁵. Em dezembro de 1568, o visitador do Oriente, Gundislau Álvares, se dirigiu ao geral da Companhia de Jesus, Francisco de Bórgia, recomendando que os inacianos não devessem mais admitir e ordenar nativos e mestiços da Índia Portuguesa, salvo raríssimas exceções³⁸⁶. Sua atitude reflete o enraizamento do clero secular e de outras instituições eclesiásticas mais ortodoxas, como o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, em 1560, modificando o pensamento inaciano em relação aos asiáticos.

Trilhando por essa linha de pensamento mais ortodoxo, em 1570, Francisco Cabral foi nomeado superior do Japão. Desde que os jesuítas ensaiaram as primeiras conversões no arquipélago japonês, que a ideia de uma política de integração dos auxiliares e catequistas ao clero nativo vinha sendo trabalhada pela Companhia de Jesus. Francisco Cabral era partidário da opinião de que os chineses e os japoneses

³⁸⁴ FARIA, Patrícia de Souza. Percepções sobre os Nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séculos XVI-XVIII). in ASSIS, Ângelo Adriano Faria, MANSO, Maria de Deus Beites e LEVI, Abraham (org). *Quando o Mundo Era Português: da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. Évora, Viçosa e Washington: NICPRIQCCH-UFV, 2014. v.1. pp.83-85.

³⁸⁵ Carta de Juan de Polanco de Roma, 21/11/1555. in WICKI, José (1972). v.3. op.cit. p.308

³⁸⁶ Carta de Gundislau Álvares de Goa, ?/12/1568. idem v.7. p.575. In

possuíam defeitos tão graves quanto qualquer outro povo do continente asiático³⁸⁷. Do

lado oposto:

em 1573, o geral da Companhia de Jesus Everardo Mercuriano designou o italiano Alessandro Valignano como visitador da província jesuítica de Goa. Em 1577, Alessandro Valignano definiu aqueles que não deveriam ser recebidos pela Companhia de Jesus. A rejeição recaiu sobre ‘principalmente todos aqueles que tivessem alguma raça de cristão-novo’, pois eram concebidos como infames. Da mesma forma, não deveria ser recebida ‘nenhuma pessoa natural da terra’, salvo os japoneses³⁸⁸.

Alessandro Valignano chegou ao Japão em 1579, e logo percebeu que os **dóxicos** seriam o carro-chefe do processo de evangelização no país³⁸⁹. O visitador e o superior tinham propostas distintas referentes ao futuro do apostolado laico nipônico, e o choque político entre eles foi inevitável. Francisco Cabral permaneceu como superior da missão japonesa até 1581³⁹⁰. Além do Japão, o padre assumiu o mesmo cargo em Macau no ano de 1586. Francisco Cabral também chegou a ser superior de Goa em 1592, aonde veio falecer, em abril de 1609. No tempo em que circulou pelo Oriente Português, o jesuíta insistiu em defender sua postura mais rigorosa em relação aos nativos. Enquanto isso, no Japão, Alessandro Valignano aproveitou a partida do padre para colocar em prática seu projeto de aperfeiçoamento do apostolado laico e de preparação dos **dóxicos** para ingressarem na congregação ou serem preparados para a ordenação, através do estabelecimento do Colégio de Funai e dos Seminários de Azuchi e Arima, e do Noviciado de Usuki³⁹¹.

Apesar de defender a superioridade dos japoneses em comparação aos indianos e os malaios, Alessandro Valignano reconheceu que os nipônicos também tinham seus

³⁸⁷ BOXER, Charles Ralph (1951). *Indica: volume*. p.166.

³⁸⁸ FARIA, Patrícia de Souza. Percepções sobre os Nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séculos XVI-XVIII). in ASSIS, Ângelo Adriano Faria, MANSO, Maria de Deus Beites e LEVI, Abraham (2014). v.1. op.cit.p.91.

³⁸⁹ ALDEN, Dauril (1996). op.cit. p.62.

³⁹⁰ Idem. p.65.

³⁹¹ ZUPANOV, Ines G. A Religião e as Religiões. in SERRÃO, Joel e MARQUES, A. H. de Oliveira (dir). *Nova História da Expansão Portuguesa: o império oriental, 1458-1665*. Lisboa: Editorial Estampa, [não publicado]. t.1. p.53.

defeitos, que de certa maneira, poderiam contaminar os **dóxicos** caso fossem indicados ao processo de admissão ou de ordenação. Para Maria de Deus Beites Manso e Lúcio de Sousa, os japoneses eram vistos pelos padres como inconstantes, preguiçosos em relação ao aprendizado³⁹², impiedosos e praticantes do infanticídio e da sodomia, este último veemente condenado pela inquisição. De maneira cautelosa, o jesuíta trabalhou em prol de repaginar a história dos **dóxicos** no Japão.

Com a existência de dois seminários, o sistema de recrutamento dos **dóxicos** se modificou. Para ingressar como catequistas, os missionários passaram a dar preferência aos filhos das elites japonesas, como igualmente faziam na Índia e no continente americano³⁹³. Antes os votos eram proibidos, mas no intuito de separar dos demais, os **dóxicos** que possuíam vocação religiosa, Alessandro Valignano permitiu que proferissem de livre e espontânea vontade, os votos de castidade, de obediência e de dedicação às missões³⁹⁴. No seu *Sumário das Coisas do Japão*, o religioso estipulou algumas regras específicas para os catequistas japoneses viessem ser recebidos pela Companhia de Jesus. Alessandro Valignano destacou a principal característica física dos japoneses como elemento definidor de sua capacidade, eram considerados brancos³⁹⁵. O padre também apontou que os japoneses seriam os mais aptos a compreenderem seus próprios costumes com o propósito de desenvolver meios de acomodação mais eficazes do que os jesuítas e os irmãos europeus que ainda não estivessem familiarizado com o

³⁹² A maneira liberal com que enxergavam a educação dos japoneses refletia no seu aprendizado nos colégios e nos seminários. Os jesuítas se queixavam da falta de empenho dos estudantes para aprenderem o latim. MANSO, Maria de Deus Beites e SOUSA, Lúcio de. Matizes Jesuítas: o perfil do clero nativo japonês. in *Perspectivas: Portuguese Journal Science and Internacional Relations*. Braga: Centre of Research in Political Science and International Relations, 2013. v.10. p.122.

³⁹³ ALDEN, Dauril (1996). op.cit. p.63.

³⁹⁴ LÓPEZ-GAY, Jesús (1967). op.cit. p.19.

³⁹⁵ VALIGNANO, Alessandro (1954). op.cit. p.182.

idioma e cultura nipônica³⁹⁶. Alessandro Valignano apenas reforçou a natureza diversificada de suas ocupações na catequese, nas igrejas e fora delas³⁹⁷.

As décadas de 1580 e 1590 foram marcadas por acontecimentos importantes dentro do contexto histórico do cristianismo no Japão. João Paulo de Oliveira e Costa considera que apesar da morte de Oda Nobunaga – que durante muito tempo favoreceu os missionários –, a postura agressiva de Toyotomi Hideyoshi em relação ao catolicismo não significou um verdadeiro recuo para as missões³⁹⁸. Os seminários jesuíticos prosperaram durante a década de 1580. Em 1588, as autoridades eclesiásticas católicas erigiram o Bispado de Funai, em Bungo, na atual província de Oita. D. Luís de Cerqueira foi consagrado bispo na cidade de Évora em 1594, mas só assumiu seu posto na diocese japonesa cerca de quatro anos mais tarde. Assim que esteve no Japão, transferiu o bispado para Nagasaki em 1598, foi sensível a questão dos **dógicos** estudantes dos seminários e iniciou um projeto de ordenação dos primeiros sacerdotes seculares japoneses no Japão entre 1599 e 1614. Uma das questões centrais que impedia a ordenação dos **dógicos** era a falta de aprofundamento do estudo do latim nos seminários dos jesuítas³⁹⁹. D. Luís de Cerqueira criou uma espécie de noviciado especializado para complementar a formação dos catequistas japoneses que se destacavam nesses seminários⁴⁰⁰. Mesmo após o falecimento de Alessandro Valignano em 1606 e de D. Luís de Cerqueira em 1614, os que mais favoreceram a institucionalização do apostolado laico japonês, o modelo de catequista produzido a partir dos **dógicos**, sobreviveu à época das grandes perseguições do **xogunato** Tokugawa. Para Stephen Turnbull, o clímax da adaptação cristã a essa nova realidade

³⁹⁶ Idem. pp.183-184.

³⁹⁷ LÓPEZ-GAY, Jésus. Las (1967). op.cit. pp.21-23.

³⁹⁸ COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Tese de Doutorado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1998. pp.285-286.

³⁹⁹ MORAN, Joseph Francis (1993). op.cit. p.161.

⁴⁰⁰ Idem. pp.165-167.

de conflitos veio com os primeiros padres japoneses ordenados ainda no início do século XVII, que apesar dos percalços, conseguiram manter as comunidades cristãs em atividade durante décadas após a grande expulsão⁴⁰¹.

⁴⁰¹ TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan: a study of thier development beliefs and rituals to the present day*. London: Routledge Publisher, 1998. pp.69-70.

Capítulo 3

Francisco Xavier, os catequistas asiáticos e a experiência na Índia e no Japão

3.1 O legado de Francisco Xavier: os catequistas indianos e o Seminário de Goa

A vida do missionário Francisco Xavier é bem conhecida por devotos, religiosos, hagiógrafos e historiadores. O padre nasceu no ventre de uma família da alta nobreza do antigo reino de Navarra, em abril de 1506, e ingressou no Colégio de Santa Bárbara, em Paris, aos dezenove anos, onde conheceu Inácio de Loyola, o futuro fundador da Companhia de Jesus. No período que frequentou o meio universitário parisiense, além de ter estudado filosofia, artes, letras e humanidades, Francisco Xavier teve sua formação influenciada pelo humanismo em consequência da amizade com Inácio de Loyola, que entre 1533 e 1534, havia conseguido dos superiores do colégio autorização para pregar seus *Exercícios Espirituais*. Em agosto de 1534, no mesmo ano em que iniciou seus estudos de teologia, Francisco Xavier participou da fundação da Companhia de Jesus na Igreja de São Pedro de Montmartre. O padre foi ordenado sacerdote apenas em 1537, quando terminou seus estudos, indo para Roma com Inácio de Loyola e seus companheiros de congregação. Devido à vastidão do império marítimo português e a pluralidade étnica, cultural, social e religiosa das populações nativas do além-mar, o rei de Portugal, D. João III de Avis, mostrou-se interessado na nova proposta de missionação dos gentios irradiada pelos jesuítas, e pediu o envio de missionários para o Oriente. Por intermédio de D. Pedro de Mascarenhas, embaixador de Portugal em Roma, os jesuítas Francisco Xavier e Simão Rodrigues chegaram a Lisboa em junho de 1540. Antes de partir para a Ásia, o padre recebeu a notícia de que o papa Paulo III havia aprovado o funcionamento da Companhia de Jesus em setembro do mesmo ano. Em abril de 1541, Francisco Xavier, Francisco de Mansilas e Paulo Camarate formaram o primeiro grupo de missionários jesuítas a deixar Portugal em busca da conquista espiritual do continente asiático.

Os inicianos tocaram o solo indiano em 1542, a cidade de Goa transluzia a fulgência de capital do Estado da Índia em todos os quesitos, como descreveu Catarina Madeira Santos, ao tratar do conceito de capitalidade para o império asiático português⁴⁰². Localizada na principal zona de influência lusitana no Oriente⁴⁰³, o apoio das instituições reais ao projeto da Igreja Católica foi essencial não só para a territorialização política do império, mas também contribuiu para a criação do ideal de cidadania cristã entre os súditos portugueses e a população mestiça e indiana que vivia na cidade⁴⁰⁴. Inês Zupanov frisou que antes da instalação da Companhia de Jesus no Oriente, Goa contava com uma vida religiosa excepcionalmente ativa, com igrejas e capelas que foram construídas sobre os antigos templos hindus, com a ereção de uma diocese em 1534, com uma comunidade cristã que participava das procissões e dos eventos do calendário litúrgico católico, com o estabelecimento de uma misericórdia desde 1519, com a criação da Confraria de Santa Fé – destinada aos cristãos da terra, com um seminário para a instrução dos nativos – e com alguns frades franciscanos ensaiando os primeiros passos da evangelização em Goa, Cochim, Cranganor, Meliapor e nas comunidades dos pescadores **paravás** da Costa da Pescaria⁴⁰⁵. Nas primeiras décadas após a conquista de Goa, as autoridades lusitanas e eclesiásticas mantiveram uma forte política de exclusão dos gentios, ao passo que as elites nativas que não haviam sido convertidas, eram tratadas de modo diferente por terem mérito nas atividades econômicas com os dirigentes e comerciantes portugueses. Nas comunidades cristianizadas de Goa e adjacências, institucionalizou-se em 1530, o cargo de Pai dos

⁴⁰² SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a Chave de toda a Índia: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999. pp.29-75.

⁴⁰³ FLORES, Jorge Manuel. Zonas de Influência e de Rejeição. in MARQUES, António Henrique R. De Oliveira (dir) *História dos Portugueses no Extremo Oriente: em torno de Macau*. Fundação Oriente, 1998. v.1 t.1. pp.38-39.

⁴⁰⁴ XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2008. p.19.

⁴⁰⁵ ZUPANOV, Ines G. A Religião e as Religiões. in SERRÃO, Joel e MARQUES, A. H. de Oliveira (dir). *Nova História da Expansão Portuguesa: o império oriental, 1458-1665*. Lisboa: Editorial Estampa, [não publicado]. t.1. pp.13-15.

Cristãos, com objetivo de “*salvaguardar os interesses dos neófitos e dos novos convertidos – fornecendo-lhes conselhos legais no tocante aos privilégios e direitos que lhes eram concedidos pela administração real, para resolver conflitos e aplicar penas*”⁴⁰⁶.

A evangelização das populações ultramarinas do Oriente não foi uma empreitada simples se levarmos em conta a formação das ordens religiosas anteriores aos jesuítas, como a dos franciscanos, que se mostraram incapazes em lidar com o contexto multifacetado do subcontinente indiano e careceram de privilégios e apoio político do reino português, se comparado com a Companhia de Jesus. Para Maria de Deus Beites Manso, os avanços nas primeiras conversões fora de Goa na década de 1530, na Costa da Pescaria, não servem para sustentar o argumento da eficiência do método franciscano, pois para se livrarem da constrição militar dos muçulmanos, os **paravás** buscaram apoio nas autoridades lusitanas assumindo a identidade cristã em benefício diplomático⁴⁰⁷. Para todo efeito na Índia, o aumento da intolerância religiosa no decênio de 1540 reflete a crise da cristandade ocidental, com o avanço das reformas religiosas e com a possibilidade do surgimento de novas heresias nos territórios ultramarinos, que poderiam ser provocados pelo amálgama entre o catolicismo e as práticas de idolatria dos asiáticos⁴⁰⁸. O sectarismo religioso no Oriente também foi estimulado pelas autoridades eclesiásticas a partir do estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício em Lisboa, em 1531, e em seguida, pelas várias sessões do Concílio de Trento, entre 1545 e 1565. Foi especificamente no ano de 1540, que:

todos os templos hindus em Goa foram destruídos, marcando a nova forma de relacionamento entre os portugueses e a população local [...] Tanto as práticas religiosas hindus quanto algumas sobrevivências da

⁴⁰⁶ Idem. t.1. p.16.

⁴⁰⁷ MANSO, Maria de Deus Beites. St. Francis Xavier and the Society of Jesus in India. in *Revista de Cultura*. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau, 2007. n.19. p.14.

⁴⁰⁸ TAVARES, Célia Cristina da Silva. Francisco Xavier e o Colégio de Goa. in *Revista Em Aberto*. Brasília: INEP, 2007. v.21. p.124.

presença muçulmana na região começaram a ser perseguidas e reprimidas com extrema violência. Portanto, a partir da década de 1540 do século XVI, pode-se afirmar que houve uma guinada no comportamento das autoridades civis e eclesiásticas em Goa, cuja marca mais evidente foi o esforço de cristianização das populações submetidas ao domínio português e até mesmo fora dele, resultado do processo de expansão que deve ser visto tanto nos seus aspectos econômicos quanto nas suas contribuições culturais. A chegada dos primeiros jesuítas em 1542 é apenas mais um elemento que deve ser levado em conta para a análise desse momento no Oriente Português. Além disso, é preciso lembrar que esse processo de aumento da intolerância na Índia chegou ao clímax com a criação do Tribunal do Santo Ofício de Goa em 1560⁴⁰⁹.

A despeito da situação de intolerância religiosa que os inicianos presenciaram na capital do Estado da Índia, o efeito de sua competência humanista e de um modelo de evangelização centralizador e ajustável, destinado a cumprir as determinações do catolicismo tridentino e a reparar as tentativas do clero secular e de outras ordens religiosas pela demanda por conversões culturais⁴¹⁰, os jesuítas se esforçaram para compreender os diversos aspectos culturais e religiosos, e pretenderam envolver, conforme seus interesses, as hierarquias locais na propaganda missionária e na conveniência da coroa ou dos comerciantes portugueses. Assim, rapidamente conseguiram construir novos tipos de relações sociais entre os indianos, e mais tarde, entre os japoneses e os chineses⁴¹¹. A falta de missionários e a complexidade dos idiomas e das práticas religiosas das populações asiáticas estão entre os obstáculos mais sérios enfrentados pelos inicianos, ao passo que muitas vezes nas zonas de influência, como Goa, os padres seguiram os passos dos franciscanos e do clero secular, tratando a população conversa de modo mais ortodoxo. Nas zonas de rejeição, como Kerala e Tâmil Nadul, e mais tarde na Indonésia e na China, em que os religiosos dependiam de autorização das lideranças locais para continuarem com suas missões e obras de

⁴⁰⁹ Idem. p.125.

⁴¹⁰ Ângela Barreto Xavier considera que a conversão pode se desenvolver em dois estágios. O primeiro configura um rito de passagem, um ato mecânico do processo de evangelização. Já o segundo, que era mais relevante para os missionários, era saber de fato se os conversos haviam abandonado seus antigos sistemas de crenças religiosas em prol do cristianismo. O segundo estágio da conversão, em que envolvia a mudança de identidade dos indivíduos, foi o que a autora chamou de conversão cultural. XAVIER, Ângela Barreto (2008). op.cit. p.145-148.

⁴¹¹ MANSO, Maria de Deus Beites (2007). op. cit. p.15.

caridade, não fugiram a regra das demais ordens religiosas, pois apesar da metodologia inovadora, conseguiram um número reduzido de conversos – a única exceção foi o Japão, em que a quantidade de cristãos foi maior do que se esperava para a extremidade da periferia do império português⁴¹². Ademais, a Companhia de Jesus se aparelhou rapidamente de uma rede de assistência social em Goa e no seu entorno, chegando a administrar entre 1540 e 1560, entidades como hospitais, orfanatos, misericórdias, paróquias, aldeias, colégios e seminários. No entanto, como realçou Teotônio R. de Souza ao interpretar o propósito do programa educacional jesuítico, assim como os colégios e os seminários, essas instituições serviam de universos à parte aonde o evangelho também se manifestava⁴¹³.

Na época da consolidação da Companhia de Jesus no Oriente, levantamos uma rápida questão sobre o caminho que os companheiros de Inácio de Loyola teriam que percorrer em virtude desse novo cenário político, social e cultural: seria a Companhia de Jesus uma congregação que conservava mecanismos de evangelização mais dinâmicos ou apenas mais uma ordem religiosa no tabuleiro de xadrez do Estado da Índia, fadada a enfrentar as mesmas dificuldades dos seus rivais? Apesar de toda a adversidade, Inês Zupanov definiu os membros da Companhia de Jesus como *“empresários espirituais que concentravam os seus esforços na penetração de novos mercados e, regra geral, quanto mais distantes dos centros, mais abertura tinham para com as estruturas, modos, credos e formas de sociabilidade dos povos que entrava, e, contato”*⁴¹⁴.

A atuação de Francisco Xavier na Índia, no Sudeste Asiático e no Japão foi suficientemente documentada pelo próprio padre, e por muito tempo, seu trabalho

⁴¹² Idem. pp. 9-20.

⁴¹³ SOUZA, Teotônio R. de. O ensino e a missão jesuítica na Índia. in GONÇALVES, Nuno da Silva (coord). *A Companhia de Jesus e a Missão no Oriente*. Lisboa: Fundação Oriente, 2000. pp.122-123.

⁴¹⁴ ZUPANOV, Inês G. A Religião e as Religiões. in SERRÃO, Joel e MARQUES, A. H. de Oliveira. op. cit. t.1. p.19.

inspirou novos grupos de missionários. Sumariamente, nos territórios por onde passou entre 1542 e 1552, o jesuíta se destacou como observador e procurou assimilar alguns hábitos do cotidiano das populações asiáticas, descreveu suas principais práticas religiosas, foi sensível ao problema da língua e da tradução, na maior parte dos casos recorreu aos nativos como intérpretes e catequistas, atuou como diplomata entre os portugueses e o escol das sociedades asiáticas, praticou batismos solenes, pensou nos colégios e nos seminários como baluartes da evangelização e transpareceu otimismo quando tentou converter as elites hindus, malaias e japonesas como forma de estimular uma reação em cadeia naquelas populações. Suas realizações em nome da Companhia de Jesus e da Igreja Católica no Oriente lhe rendeu o apelido de *Apóstolo do Oriente*, pelo papa Urbano VII, após sua canonização em março de 1622. Nomes marcantes como os dos padres Henrique Henriques, Alessandro Valignano, Matteo Ricci e Roberto de Nobili tiveram como inspiração a personalidade de Francisco Xavier. Sobre a imagem do pioneiro das missões no continente asiático, Dauril Alden asseverou que:

para alcançar tanto as camadas dominantes quanto os elementos mais humildes das sociedades asiáticas, Francisco Xavier utilizou muitas técnicas que seus sucessores simularam e aperfeiçoaram. Suas campanhas de conversão em massa, sua notável coragem, sua incrível resistência, sua capacidade quase que ilimitada de suportar as austeridades pessoais, seu eterno otimismo, seu profundo sentido de espiritualidade e humildade pessoal, sua compreensão incisiva do poder político e sua liderança intransigente, estabeleceram padrões que seus sucessores teriam que se esforçar para corresponder enquanto empreendiam seus destinos nos cenários por onde ele havia sido o pioneiro⁴¹⁵.

Francisco Xavier foi peça fundamental no alicerçamento da Companhia de Jesus na Europa e no mundo. Além do aspecto operacional das missões, suas ações no Oriente assumiram um crédito significativo em termos administrativos, tanto na composição das constituições da congregação, publicada oficialmente em 1558, seis anos depois da sua morte no litoral chinês, quanto em certas resoluções tomadas pelos primeiros gerais da

⁴¹⁵ ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Jesuits in Portugal, its Empire and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. p.43.

Companhia de Jesus. Para o século XVI, Ivo Carneiro de Sousa cogitou ser prudente trabalhar com a ideia de que Francisco Xavier e a Companhia de Jesus estavam longe de constituir um ideal missionário, pela incipiência estrutural da congregação derivada dos seus poucos anos de vida⁴¹⁶. Se considerarmos o labor do próprio Francisco Xavier na Ásia e de Manoel da Nóbrega e José de Anchieta no Brasil, veremos que as pregações itinerantes revelavam “*uma atividade religiosa precisa – ensinar orações e batizar –, visitando fundamentalmente os espaços locais de presença de minorias católicas e organizando-se longe de qualquer esforço intelectual*”⁴¹⁷. Na prática, a atuação quase que solitária e melancólica⁴¹⁸ desses padres se caracterizava por um trabalho religioso desapegado de qualquer “*noção de missão como a mobilização de um corpo especializado de missionários*”⁴¹⁹, de maneira oposta ao que aconteceu com Alessandro Valignano, que:

passou o resto da sua vida no Oriente, não como um missionário devotado como Francisco Xavier, mas como um forte e talentoso administrador. Como Francisco Xavier, viajou com frequência entre a Índia e o Japão. Ele escreveu volumosamente, não apenas em perspectiva, relatórios administrativos detalhados e longos tratados sobre a condição da igreja e do Estado da Índia⁴²⁰.

Em certos momentos Francisco Xavier chegou a praticar mecanismos de conversão que foram criticados tempos depois pelos superiores da Companhia de Jesus e pelas autoridades da Igreja Católica na Índia, como os batismos solenes em Goa, na Costa da Pescaria e nas Ilhas Molucas⁴²¹. Na década de 1560, o arcebispo de Goa, D. Gaspar de Leão Pereira, acabou proibindo essa prática, primeiramente empreendida pelo

⁴¹⁶ SOUSA, Ivo Carneiro de. São Francisco Xavier no Sudeste Asiático: evangelização, solidão e obras de misericórdia. in *Revista de Cultura*. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau, 2006. n.19. p.36.

⁴¹⁷ Idem. p.38.

⁴¹⁸ No artigo intitulado *São Francisco Xavier no Sudeste Asiático: evangelização, solidão e obras de misericórdia*, Ivo Carneiro de Sousa sustenta o silogismo de que a melancolia do trabalho dos primeiros missionários no Oriente provia das constantes ameaças à vida dos padres, nutrindo a centelha do martírio jesuítico, e também da falta de apoio logístico e de pessoal para preencher as lacunas das comunidades recém-convertidas, que tornava o labor dificultoso e solitário. idem. n.19. pp.36-37.

⁴¹⁹ Idem. p.37.

⁴²⁰ ALDEN, Dauril (1996). op.cit. p.55.

⁴²¹ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Editora Roma, 2004. p.115-116.

missionário⁴²². Sobre o comportamento do jesuíta nas regiões mais distantes, Maria Odete Soares Martins advertiu que Francisco Xavier:

foi acusado de dar o batismo a todos os que lhe pediam, sem se importar com as formalidades religiosas e a catequização prévia, chegando mesmo Inácio de Loyola a adverti-lo, porque a instrução catequética devia preceder o batismo e não ao contrário. Para Francisco Xavier, o exemplo acabado do missionário ambulante e o estratega no terreno, o mais importante era ganhar primeiro o maior número de adeptos, e depois, com tempo, catequizar⁴²³.

Exemplo a ser seguido em certas ocasiões e criticado em outras, tendo ou não claramente a categoria de missão definida na sua cabeça como na de seus sucessores, um dos aspectos mais relevantes do pensamento de Francisco Xavier e da sua herança para a Companhia de Jesus no continente asiático foi o entendimento de que a empresa evangelizadora seria incessantemente perturbada pela falta de missionários e pela longa distância da Europa⁴²⁴. Para superar esse dilema e atenuar os distúrbios causados pelas falhas de comunicação cultural e linguística, o jesuíta achou válido introduzir no Oriente um projeto educacional voltado para a inclusão dos nativos como catequistas e serviços dos missionários. A priori, não se pode falar que o padre defendia a criação do clero nativo, pelo contrário, em uma missiva enviada a Roma ao geral Inácio de Loyola, escrita em janeiro de 1549, reforçou sua postura contra a admissão dos indianos, já que *“pela experiência que tenho destas partes, vejo claramente, pai, que pelos indianos naturais da terra, não se abre caminho de que por eles a nossa Companhia de Jesus se perpetue”*⁴²⁵. Na realidade, quem mais se aproximou da proposta original de um clero nativo no Oriente foi o visitador Alessandro Valignano, entre os anos de 1570 e 1590,

⁴²² FARIA, Patrícia de Souza. Reforma e Profecia: a ação o arcebispo de Goa e místico D. Gaspar de Leão. in Franca: *História (São Paulo)*, 2009. n.28. pp.152-153.

⁴²³ MARTINS, Maria Odete Soares. *A Missionação nas Molucas no Século XVI: contributo para o estudo da ação dos jesuítas no Oriente*. Lisboa: Centro de História do Além-Mar, 2002. p.263.

⁴²⁴ Em uma carta escrita na cidade de Cochim aos companheiros residentes em Roma, Francisco Xavier falou sobre a falta de padres para expandir as missões e supervisionar as aldeias já cristianizadas. Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. in BAPTISTA, Francisco de Sales (ed). *São Francisco Xavier: obras completas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p.304.

⁴²⁵ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 12/01/1549. idem. p.382.

com sua política de acomodação cultural, com a implantação de colégios e seminários no Extremo Oriente e com a institucionalização dos **dóxicos** japoneses⁴²⁶.

O anseio da composição de um clero nativo resultou do aparelhamento institucional da Companhia de Jesus na Ásia nas últimas décadas do século XVI, que não exclui o fato pensar na conjuntura de 1540 e 1560, como sendo importantes para o assunto. A aplicabilidade do apostolado laico nativo nas missões jesuíticas foi inaugurada por Francisco Xavier, ainda que os **canacápoles** e os **dóxicos** pudessem ser identificados na documentação apenas como função não institucionalizada, e que no caso dos japoneses, não tivessem aspiração de entrarem para a Companhia de Jesus ou de serem ordenados sacerdotes do clero secular, os debates sobre o futuro dos catequistas nativos seja na Igreja Católica ou nas ordens religiosas, acompanhou sempiternamente o desenvolvimento das missões entre os séculos XVI e XVII. Diante dessas circunstâncias, em Roma, Inácio de Loyola demonstrou a Francisco Xavier e aos outros jesuítas a propensão de:

não poder perpetuar na Companhia de Jesus gente desta terra, pela malícia, embora creia que não haja fundamento; Todavia, me parece que não se deve perder o ânimo, e os meios que me representam para ajudar e remediar este mal. A primeira é escolher os que melhor possuem inclinação e maior capacidade e perfeição, despedindo os demais que não estão prontos, e gastando com eles mais trabalho e tempo. A segunda é que viessem destas nações alguns mancebos mais inclinados do que de outras nacionalidades, a se fazer gente em tal parte, procurando aproveitar ali os maiores e melhores que pudessem ser para a Companhia de Jesus naquelas bandas, escolhendo os de melhor inclinação e gastando com os tais mais tempo, despedindo os demais; tomando terra aonde dizem ser mais capazes em perfeição, antes que se embebedam de malícia dos seus padres, multiplicando os colégios de onde os tais são instruídos, e tirando os que julgarem não ser adequados para espanhóis e portugueses⁴²⁷.

Pouco mais de uma década desde a morte de Francisco Xavier, o arcebispo de Goa, D. Gaspar de Leão Pereira, proibiu a admissão e a ordenação de nativos no

⁴²⁶ LÓPEZ-GAY, Jesús. Las Organizaciones del Laicos em el Apostolado de la Primitiva Misión del Japón. in *Commentarii Historici*. Roma: Archivum Historicum Societatis Iesus, 1967. n.36. p.13.

⁴²⁷ Carta de Inácio de Loyola de Roma, 11/10/1549. in WICKI, José. *Documenta Indica: volume 1 (1540-1549)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972. pp.513-515.

Primeiro Concílio Provincial de Goa, celebrado em 1567⁴²⁸. Mesmo sendo um tema delicado, que mexia com os sentimentos ou com a posição ideológica dos padres e com a legislação eclesiástica, o apostolado laico oriental foi bastante ativo na segunda metade do século XVI, e pode-se dizer que sua história começou com a administração do Seminário de Santa Fé e do Colégio de Goa pelos jesuítas.

O historiador jesuíta William Bangert delimitou a atuação de Francisco Xavier em quatro etapas gerais: “*a pregação entre as populações da Costa do Malabar; uma viagem de reconhecimento às Ilhas Molucas por umas longas quatro mil milhas de oceano; o estabelecimento da fé no Japão; vãos esforços para entrar na China*”⁴²⁹, mas foi em Goa, nas semanas intercorridas de maio de 1542 desde a sua chegada, que o padre iniciou a confecção de um documento imprescindível para as missões no Oriente, a *Doutrina Cristã*, conhecida também como *Catecismo Breve*. Apesar de a obra ter sido publicada em Goa apenas em 1556, ela foi inspirada na *Gramática da Língua Portuguesa* do cronista João de Barros de 1540⁴³⁰. O catecismo era tencionado ao aprendizado dos elementos litúrgicos essenciais a um católico do período da Contrarreforma, mas que seguia o estilo dos jesuítas, em razão de começar com a oração à Santíssima Trindade e terminar com a oração a São Miguel Arcanjo:

que são precisamente duas das principais devoções da Companhia de Jesus. De igual forma, o Catecismo Breve reflete o contexto missionário em que foi composto, pois Francisco Xavier, grande devoto do Apóstolo São Tomé, acrescentou, provavelmente pela mesma razão e devido ao fato de São Tomé ser o padroeiro da Índia Portuguesa, uma especial intercessão a São Tomé. Francisco Xavier juntou ainda no mesmo texto uma oração por si composta e na qual renegava todos os sinais de heresia

⁴²⁸ VENTURA, Ricardo. Estratégias de Conversão ao Tempo de D. Gaspar de Leão, Primeiro Arcebispo de Goa: reconstituição histórica de uma controvérsia. in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica: espiritualidade e cultura – Atas do Colóquio Internacional*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. v.1. p.515.

⁴²⁹ BANGERT, William V. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 1985. p.43.

⁴³⁰ ZUPANOV, Ines G. Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia Meridional (séculos XVI-XVII). in HESPANHA, Antônio Manuel de (dir). *Os Construtores do Oriente Português*. Porto: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998. p.156.

representados em sua opinião pelos 'pagodes, que são deuses dos gentios em figuras de bestas e alimárias do Diabo'⁴³¹.

A parte introdutória do catecismo reforça a devoção católica, com a oração do Credo, da Santíssima Trindade, do Pai Nosso e da Ave Maria. Em seguida, com a leitura dos Dez Mandamentos, dos mandamentos da igreja e do reconhecimento do pecado enquanto transgressão física e espiritual, Francisco Xavier consolidou entre os asiáticos a noção de moral cristã. O jesuíta se referiu aos Sete Pecados Capitais como vícios da humanidade, e destacou as virtudes morais, teológicas e cardeais como forma de combater esses desvios na via do evangelho⁴³². Com a compreensão das misericórdias corporais e espirituais⁴³³, outro tópico do *Catecismo Breve*, o padre tinha a intenção de promover a ideia de solidariedade cristã no seu sentido mais amplo, assegurando o acesso da cristandade oriental a um círculo de privilégios políticos, econômicos e assistenciais promovidos pelas autoridades portuguesas e eclesiásticas, à medida que excluía os infiéis e os gentios, ao que parecia ser uma comunidade horizontal, constituída de forma harmônica e solidária, do que em relação aos rígidos sistemas hierárquicos verticalizados e excludentes das sociedades asiáticas, como foram definidos pelos próprios jesuítas no século XVI⁴³⁴. Francisco Xavier declarou no texto

⁴³¹ OSSWALD, Maria Cristina. A Oração em São Francisco Xavier. in *Via Spiritus*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. n.14. p.08.

⁴³² Segundo o texto do padre Francisco Xavier, os mandamentos da igreja eram: frequentar a missa nos domingos, confessar antes ou durante a Quaresma, tomar comunhão na Páscoa ou segundo o costume do bispado, jejuar nas épocas de vigílias, das quatro tēmporas e na Quaresma, e por fim, pagar o dízimo e as primícias da igreja. Como virtudes morais, o padre destaca a humildade contra a soberba, a largueza contra a avareza, a terceira seria a castidade contra a luxúria, a quarta a paciência contra a ira, a quinta a temperança contra a gula, a sexta a caridade contra a inveja e a sétima a diligência contra a preguiça. Com relação às virtudes teológicas, Francisco Xavier destaca três: a fê, a esperança e a caridade. Por fim, as virtudes cardeais seriam a prudência, a fortaleza, a temperança e a justiça. Doutrina Cristã de Francisco Xavier, ?/05/1542. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. pp.100-101.

⁴³³ Como referência as misericórdias corporais, o padre destacou sete: visitar os enfermos, dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, remir os cativos, vestir os necessitados, dar pousada aos peregrinos e enterrar os mortos. Já as misericórdias espirituais eram: ensinar a doutrina, dar bom conselho, castigar quem precisa, consolar aos desconsolados, perdoar a quem errou, sofrer as injúrias com paciência e rogar a Deus aos vivos que os guarde dos pecados mortais e pelos mortos, que os tire as penas do purgatório. Doutrina Cristã de Francisco Xavier, ?/05/1542. idem. p.101.

⁴³⁴ Além da Companhia de Jesus, nos séculos XVI e XVII, a coroa portuguesa, a Igreja Católica e outras ordens religiosas criaram no continente asiático instituições que prestavam assistência e realizavam práticas de caridade entre as populações locais, como hospitais, escolas, seminários, orfanatos, conventos, abrigos, misericórdias e até alguns pontos de distribuição de alimentos em determinadas épocas do ano. No entanto, para terem acesso a esses

os perigos da alma – o mundo, a carne e o Diabo⁴³⁵ –, que do ponto de vista dos missionários, os deslustres estavam atrelados ao convívio dos nativos com as práticas religiosas naturais, classificadas como idolatrias no sentido de falsas doutrinas, sendo irrogadas a figura do demônio⁴³⁶. No último trecho do catecismo, havia uma oração exaltando o combate à idolatria, ostentando os anseios da evangelização no Oriente e personificando o discurso do catolicismo tridentino, que naquela ocasião, estava se consolidando entre as monarquias ibéricas e a cúpula católica, e que conseqüentemente, se apoiava num projeto de soberania imperial assentado na exclusão e na intolerância religiosa, como apontou Stuart Schwartz. De igual natureza, a súplica doutrina os nativos a crerem que:

o senhor me criou, e não meu pai nem minha mãe, e me deu o corpo e a alma que tenho. Foi você, meu Deus, que me fez a sua semelhança, e não os pagodes que são dos deuses dos gentios em figuras de bestas e alimárias do Diabo. Eu renego a todos os pagodes, feiticeiros, adivinhadores, pois são escravos e amigos do Diabo. Oh gentios, a cegueira e pecado são grandes entre vocês, que fazem de Deus bestas e demônios, pois os adoram por suas figuras! Oh cristãos, demos graças e louvores a Deus trino e uno, que nos deu a conhecer a fê e a verdadeira lei do seu filho, Jesus Cristo⁴³⁷.

A primeira referência à pregação do *Catecismo Breve* na Índia se encontra em uma carta escrita pelo jesuíta em setembro de 1542, em que afirma ter instruído cerca de trezentas pessoas, entre adultos e crianças, na sua doutrina, além de ter ensinado orações como o Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo e os Dez Mandamentos, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, edificada por Afonso de Albuquerque⁴³⁸. Aos domingos, se

empreendimentos e a outros privilégios, as populações asiáticas deveriam substituir a gentildade pelo ideal de unidade religiosa promovida pelos impérios ibéricos no mundo colonial. SCHWARTZ, Stuart B. Impérios Intolerantes: unidade religiosa e o perigo da tolerância nos impérios ibéricos da época moderna. in VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (org). *Império de Várias Faces: relações de poder no mundo ibérico da época moderna*. São Paulo: Alameda, 2009. p.26.

⁴³⁵ Doutrina Cristã de Francisco Xavier, ?/05/1542. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.102.

⁴³⁶ BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *De la Idolatría: una arqueologia de las ciencias religiosas*. Ciudad de México: Fondo de la Cultura Económica, 1992. pp.39-42.

⁴³⁷ Doutrina Cristã de Francisco Xavier, ?/05/1542. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.102.

⁴³⁸ Carta de Francisco Xavier de Goa, 20/09/1542. idem. p.111.

encarregava de doutrinar e ajudar os enfermos do hospital de São Lázaro de Goa, construído a mando do governador da Índia, Lopo Vaz de Sampaio, na década de 1520.

No decorrer de sua carreira de missionário no continente asiático, seja como pregador solitário ou superior da província indiana, a partir de 1548, Francisco Xavier se distinguiu pela aptidão em lidar com vários idiomas, e *“foi provavelmente uma combinação de sua crença na perfeita vertibilidade da doutrina cristã para todas as línguas, e de seus dons gestuais ou das capacidades teatrais, que impressionou, de igual modo, as suas audiências asiáticas e europeias”*⁴³⁹. Todavia, a documentação revela que o padre recorria ao adminículo dos **topazes**⁴⁴⁰ e, posteriormente, aos **canacápoles** na Índia e aos **dógicos** no Japão, para traduzir seus catecismos e orientar o público durante as pregações. Quando esteve em atividade no Oriente, entre 1542 e 1552, utilizou essas estratégias para traduzir o *Catecismo Breve* para o concani, o tâmil, o malaio e o japonês⁴⁴¹. No Extremo Oriente, Francisco Xavier *“produziu exemplares em japonês do seu catecismo e os deixou com seus seguidores em Kagoshima, Hirado e Yamaguchi, para que pudessem memorizar o texto. Ele também fez cópias escritas em latim para si mesmo e outros missionários europeus”*⁴⁴². Ikuo Higashibaba efetua um

⁴³⁹ ZUPANOV, Ines G. Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia Meridional (séculos XVI-XVII). in HESPANHA, Antônio Manuel de (1998). op.cit. p.156.

⁴⁴⁰ Lendo as cartas de Francisco Xavier, a distinção entre os catequistas e os topazes não fica muito clara, e as informações acabam se misturando, o que requer uma contemplação analítica e meticulosa da documentação por parte do pesquisador, para que não se deixe levar pelo descuido de associar as incumbências dos topazes aos catequistas, no caso da Índia, aos canacápoles, e vice-versa. Ao contrário, os topazes eram os intérpretes nativos ou mestiços asiáticos que não possuíam formação nos seminários da Companhia de Jesus no Oriente. Os topazes não eram obrigados a seguir as regras religiosas que eram impostas aos catequistas nativos, pois não viviam com os padres. Assim como os dógicos no Japão, no decorrer dos séculos XVI e XVII, os canacápoles indianos foram sustentados da mesma maneira que os padres da Companhia de Jesus e foram obrigados a seguirem as regras religiosas, apenas nas regiões onde até a presença de um missionário era raro, os canacápoles recebiam um soldo e mantimentos para seu sustento. Além disso, nessas mesmas zonas de evangelização, poderiam receber sua formação religiosa com os próprios missionários, geralmente nas igrejas locais. O que de certo também aconteceu com os dógicos no Japão no período anterior a fundação dos seminários e do Colégio de Funai, por Alessandro Valignano. Os canacápoles poderiam exercer a mesma função dos intérpretes, nunca ao contrário. Apesar disso, suas obrigações eram mais complexas, pois atuavam na tradução e na produção de textos religiosos, administravam as igrejas e pregavam a catequese para os nativos na falta dos padres.

⁴⁴¹ ZUPANOV, Ines G. Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia Meridional (séculos XVI-XVII). in HESPANHA, Antônio Manuel de (1998). op.cit. p.156.

⁴⁴² HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*. Boston: Brill, 2001. p.05.

questionamento acerca da qualidade dessas traduções, revelando uma tendência errônea da historiografia em atribuir culpa e juízos de valor aos catequistas nativos pelos problemas enfrentados pelos jesuítas decorrentes dos erros de tradução. Usando o exemplo de Anjirô e Francisco Xavier no Japão, Ikuo Higashibaba nos desafia a pensar que a limitação do idioma e dos conceitos religiosos e a falta de perícia na hora de adaptar ou criar neologismos para os termos cristãos, se deva de ambos os lados⁴⁴³. Corroborando com este tipo de análise crítica, o argumento de Tzvetan Todorov reforça o entendimento de que até mesmo quando os padres e os europeus estavam dispostos ao diálogo, às tentativas de mediação cultural tendiam ao conflito por serem inspiradas em decisões etnocêntricas, por pensarem em serem superiores na hora de reconhecer a alteridade dos povos nativos, pela noção que tinham de identidade católica⁴⁴⁴.

A preocupação da Companhia de Jesus com o ensino nos colégios e nos seminários é um assunto assaz conhecido entre pedagogos e historiadores. Judi Loach afirmou que uma quantidade considerável de pesquisas tem levado em consideração os métodos empregados pelos jesuítas nessas instituições, mas que em relação ao aspecto missionário⁴⁴⁵, Maria de Deus Beites Manso acrescentou que ao estudarmos o funcionamento dos colégios e seminários nos territórios ultramarinos, particularmente nos locais isolados, devemos estar atentos para os elementos que tornam cada lugar diferente do outro. Isso quer dizer que apesar da Companhia de Jesus ter tido um projeto único de instrução dos europeus e dos povos nativos, os condicionantes locais acabavam ditando o ritmo entre a expectativa da doutrina oficial e a realidade da doutrina

⁴⁴³ Idem. pp.05-07.

⁴⁴⁴ TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.229.

⁴⁴⁵ LOACH, Judi. Revolutionary Pedagogues? How jesuits used education to change the society. in O'MALLEY, John W, BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J. e Kenned, T. Frank (ed). *Jesuits: cultures, sciences and the arts 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2006. v.2. p.67.

adaptada⁴⁴⁶. Entre 1540 e 1560, o Seminário de Santa Fé de Goa foi o estabelecimento de ensino que mais agregou valor para a Companhia de Jesus na Ásia no que concerne a preparação dos catequistas nativos, porém, sua história começa muito antes dos jesuítas. No que diz respeito à estrutura da Igreja Católica, abaixo das dioceses, verdadeiros núcleos administrativos do poder eclesiástico, vinham às paróquias enquanto malha mais fina que ajudava a responder as necessidades da cristandade, sobretudo de origem portuguesa. Como esclareceu Francisco Bethencourt:

se estivermos a pensar nas formas de enquadramento religioso da população, não podemos nos esquecer das confrarias, associações laicas organizadas em torno da veneração de um santo patrono, que funcionavam com objetivos assistenciais para os seus membros, suportavam as obras nas ermidas, capelas ou igrejas, e promoviam as formas de culto entre a população, não só diretamente através da celebração de missas, mas também indiretamente através da realização de procissões próprias no dia do santo patrono ou da participação noutras procissões⁴⁴⁷.

No Oriente, as confrarias acabaram assumindo um papel importante na vida dos conversos, e desde que as ordens religiosas se instalaram na Índia Portuguesa, muitas confrarias surgiram sob a supervisão do clero regular. A primeira confraria de Goa foi à de Nossa Senhora do Rosário, fundada em 1511. Cerca de duas décadas depois, em 1536, foi à vez da confraria de Nossa Senhora da Conceição aparecer no cenário luso-indiano. No caso específico dos franciscanos, Diogo de Borba:

apelou à constituição de uma nova confraria a 21 de abril de 1541 no âmbito de uma missa solene na presença do bispo na Catedral de Goa. A confraria da conversão à fê, sob a invocação de São Paulo (o doutor das gentes), foi criada em resposta a esse apelo e destinada ao enquadramento dos gentios recém-convertidos. Nos objetivos do compromisso, está claramente definido o propósito da assistência aos convertidos, devendo ser-lhes garantido sustento, bem como apoio em causas cívicas e criminais, sendo-lhes criadas condições para não regressarem às casas da idolatria. No compromisso está igualmente consignado o projeto de criação de um colégio para a educação religiosa de moços de diversas nações, concretizado rapidamente no famoso Seminário de Santa Fé. A confraria, sustentada com os bens dos templos hindus mandados destruir pelo

⁴⁴⁶ MANSO, Maria de Deus Beites. *Convergências e Divergências: o ensino nos colégios de Goa e Cochim*. in *Repositório Digital da Universidade de Évora*. Évora: Ed. Caleidoscópio, 2005. p.17.

⁴⁴⁷ BETHENCOURT, Francisco. A Igreja. in BETHENCOURT, Francisco & KIRTI, Chauduri. (dir) *História da Expansão Portuguesa: a formação do império 1415-1640*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v.1. p.385.

vigário-geral Miguel Vaz, foi sempre uma das mais ricas de Goa, tendo sede na Igreja de Nossa Senhora da Luz⁴⁴⁸.

Para Célia Tavares, a criação do Seminário de Santa Fé foi uma iniciativa “bastante adequada ao contexto geral da Reforma Católica e ao ambiente específico da realidade goesa de mudança da atitude inicial de tolerância religiosa do início dos anos quarenta do século XVI”⁴⁴⁹. Nos primeiros meses, o seminário funcionou com algumas dificuldades, a começar pela resistência das próprias autoridades franciscanas que não apoiavam a decisão de que a ordem devesse assumir uma tarefa onerosa⁴⁵⁰. A notícia da chegada dos jesuítas à Goa mudaria os rumos do seminário. Tendo no aspecto pedagógico-doutrinário e no assentamento de instituições de ensino no mundo colonial um dos seus diferenciais, sob a supervisão de Francisco Xavier, a Companhia de Jesus foi escalada pelo vigário-geral, Miguel Vaz, para assumir as responsabilidades sobre o Seminário de Santa Fé. Dauril Alden diz que a transferência de competências de uma ordem para a outra aconteceu de forma lenta e gradual, pois inicialmente o jesuíta apostava mais nas pregações itinerantes e nas conversões em massa, do que na fixação de um projeto missionário engessado na capital do Estado da Índia⁴⁵¹. A administração plena do seminário pelos inicianos veio apenas em 1549, mas como reforçou Célia Tavares, algumas epístolas de Francisco Xavier demonstram uma forte presença da Companhia de Jesus no cotidiano da instituição desde 1542. No mês de setembro do mesmo ano, o religioso escreveu ao geral, Inácio de Loyola, que se encontrava em Roma, sobre uma série de questões que denotam sua preocupação com o seminário. Pelo apoio do governador da Índia, D. Estevão da Gama, e pela estrutura inicial do Seminário de Santa Fé e da Igreja de São Paulo, ficava evidente nas palavras do padre

⁴⁴⁸ Idem. p.386.

⁴⁴⁹ TAVARES, Célia Cristina da Silva. Francisco Xavier e o Colégio de Goa (2007). op.cit. p.128.

⁴⁵⁰ Idem. p.129.

⁴⁵¹ ALDEN, Dauril (1996). op.cit. p.44.

que “*tais edifícios como estes, fundados em Cristo, eram causadores de muitas vitórias conta os infiéis, contra os quais vossa senhoria alcançou grandes vitórias no passado e, agora, para o futuro se espera das Deus, nosso senhor*”⁴⁵². A julgar o caráter conservador das ordens religiosas, principalmente dos jesuítas, a respeito da aplicação de categorias e conceitos do antigo regime português para definir os povos ultramarinos⁴⁵³, dado que esse procedimento insidia sobre o debate incontente sobre a formação do clero nativo, não se pode desconsiderar a pretensão jesuítica de incluir nos seus quadros missionários os nativos, mesmo que não tivessem pretensões extraordinárias dentro da congregação como sobrelevou Charles Ralph Boxer ao se referir aos **dóxicos** no Japão⁴⁵⁴, vale lembrar que Francisco Xavier pensou em transformar o Seminário de Santa Fé numa espécie de centro de referência cosmopolita para a formação do apostolado laico asiático, esperançoso que “*dentro de seis anos, hão de passar cerca de trezentos estudantes, entre os quais os haverão de várias línguas, nações e gentes. Espero em Deus nosso senhor que desta casa, hão de sair homens dentro de poucos anos, que irão multiplicar o número de cristãos*”⁴⁵⁵. Em outro trecho, o jesuíta chegou a reconhecer a importância do trabalho do franciscano Diogo de Borba no seminário, dizendo que mantinha sobre sua tutela cerca de “*sessenta rapazes naturais da terra [...] Entre eles há muitos que sabem ler e rezar o ofício, muitos deles sabem escrever. Já são capazes de estudar a gramática. Esta informação eu lhes dou para que provejam quem aqui se ocupe de ensinar gramática*”⁴⁵⁶.

⁴⁵² Carta de Francisco Xavier de Goa, 20/09/1542. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.116.

⁴⁵³ FARIA, Patrícia de Souza. Percepções sobre os Nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séculos XVI-XVIII). in ASSIS, Ângelo Adriano Faria, MANSO, Maria de Deus Beites e LEVI, Abraham (org). *Quando o Mundo Era Português: da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. Évora, Viçosa e Washington: NICPRIQCCH-UFV, 2014. v.1. p.84.

⁴⁵⁴ BOXER, Charles Ralph. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Índias, 2007. p.78.

⁴⁵⁵ Carta de Francisco Xavier de Goa, 20/09/1542. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.115.

⁴⁵⁶ Carta de Francisco Xavier de Goa, 20/09/1542. idem. pp.118-119.

Nos fins de setembro de 1542, Francisco Xavier deixou a cidade de Goa em direção à Costa da Pescaria, onde se dedicou ao aprendizado do tâmil e a tradução do seu *Catecismo Breve* e de outros textos religiosos⁴⁵⁷. A presença cristã é datada desde a década de 1530, com as missões franciscanas. Porém:

o elevado número de conversos não foi devido ao mérito dos missionários, mas aos interesses políticos e econômicos, uma vez que as guerras marítimas nas décadas de 1520 e 1530, juntamente com a opressão muçulmana, induziram os habitantes locais a se colocarem sob a proteção portuguesa⁴⁵⁸.

Mesmo que uma parte do contingente militar e comercial português estivesse se estabelecido ali, nessas áreas mais distantes em relação a capital, a presença dos religiosos dependia da autorização das elites locais ou da colaboração das autoridades lusitanas⁴⁵⁹, e foi assim, que sutilmente Francisco Xavier chegou à Costa da Pescaria e direcionou sua ação para os **paravás**, uma casta local dedicada à pesca e ao comércio do pescado e das pérolas. Da cidade de Tuticorim, em outubro de 1542, identificou que as aldeias haviam sido abandonadas há anos pelos antigos padres, que:

agora haverá oito anos que se fizeram cristãos. Nestes lugares, não habitavam portugueses, por ser a terra muito estéril e paupérrima. Os cristãos destes lugares, por não haverem quem os ensinassem a nossa fé, não sabem mais nada, nem dizer que são cristãos. Não tem quem lhes reze missa, nem menos quem lhes ensine o Credo, o Pai Nosso, a Ave Maria e os Dez Mandamentos⁴⁶⁰.

O padre seguiu com fervor para desfazer os embaraços da primeira evangelização levando consigo, além dos diáconos portugueses Gaspar e Manuel – admitidos pela Companhia de Jesus no final de 1544 –, três “*padres daquele lugar, os quais de pequenos foram levados para a cidade de Goa onde foram ensinados nas*

⁴⁵⁷ ALVES, Jorge Manuel dos Santos Alves. *Portugal e a Missionaçãõ no Séclo XVI: o Oriente e o Brasil*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997. p.28.

⁴⁵⁸ MANSO, Maria de Deus Beites (2007). op.cit. p.15.

⁴⁵⁹ Idem. p.16.

⁴⁶⁰ Carta de Francisco Xavier de Tuticorim, 28/10/1542. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.129.

coisas eclesiásticas, de maneira que agora são do evangelho”⁴⁶¹, revelando um importante registro documental sobre a cooperação dos catequistas, educados no Seminário de Santa Fé na época dos franciscanos, nas missões jesuíticas. Em uma cidade próxima de Tuticorim, chamada Kombuturê, ao descrever a conversão de uma mulher que sofria risco de vida pelo trabalho de parto penoso, Francisco Xavier ressaltou o papel de um desses catequistas como intérprete, pois como:

as invocações dos gentios desagradaram a Deus [...] fui eu, com um daqueles padres que vieram comigo àquela casa, onde estava a coitada da mulher [...] Entrando em casa, comecei confiantemente a invocar o nome de Cristo [...] E começando pelo Credo – e o padre meu companheiro traduzindo-o na língua deles – ela veio, por clemência a Deus aceitar os artigos da fé. Perguntei-lhe se queria ser cristã, e ela me respondeu de muita inteira vontade que queria ser. Rezei então os evangelhos naquela casa – os quais crio que nunca foram ditos naquela casa – e, depois a batizei, e a quem mais quisesse⁴⁶².

A participação desses três catequistas na Costa da Pescaria parece ter sido maior do que a referência feita pelo missionário na carta encaminhada ao geral Inácio de Loyola, em Roma. Entre outubro de 1542 e setembro de 1543, Francisco Xavier pregou para os **paravás**, compreendendo *“a importância de pregar numa língua loca, o tâmil. A situação do bilinguismo, ou mesmo do multilinguismo, não era algo de novo para a primeira geração de jesuítas na Ásia”*⁴⁶³. Inês Zupanov reconheceu um obstáculo levantado pelos jesuítas – que foi passado por Francisco Xavier, Henrique Henriques e Roberto de Nobili – em relação ao tâmil, que *“residia não só na sua difícil pronúncia e uma gramática muito diferente, mas também no fato de ser uma língua pagã e não conter ideias cristãs previamente fixadas”*⁴⁶⁴. É conveniente lembrar que Henrique Henriques deu passos vultosos na tradução do tâmil, e no século XVII, no Madurai, Roberto de Nobili conseguiu preencher uma parte da lacuna de significados utilizando o

⁴⁶¹ Carta de Francisco Xavier de Tuticorim, 28/10/1542. idem. p.128.

⁴⁶² Carta de Francisco Xavier de Tuticorim, 28/10/1542. idem. p.129.

⁴⁶³ ZUPANOV, Ines G. Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmil: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia Meridional (séculos XVI-XVII). in HESPANHA, Antônio Manuel de (dir). *Os Construtores do Oriente Português*. Porto: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998. p.157.

⁴⁶⁴ Idem. p.157.

sânscrito, falado pelos **brâmanes**⁴⁶⁵. Ambos os religiosos realizaram trabalhos significativos, mas que em muito tiveram que mostrar gratidão ao esforço de Francisco Xavier, que:

com a ajuda de intérpretes indígenas, o primeiro pequeno catecismo foi traduzido para o tâmil, todas as palavras e expressões cruciais como Espírito Santo, Igreja Católica, comunhão dos santos, céu, graça, Cristo, sacramentos, cruz, etc, foram deixadas na sua forma portuguesa e simplesmente transliteradas⁴⁶⁶.

Inês Zupanov atribuiu à realização do padre a coadjuvação de intérpretes nativos, todavia, se somássemos a dificuldade do jesuíta com o idioma local a complexidade dos termos e dos conceitos religiosos, mesmo que de forma transliterada, não seria ousado dizer que esses intérpretes estariam muito mais próximos do modelo de catequistas, do que dos **topazes** de Goa. Mesmo participando da tradução simultânea na pregação de Francisco Xavier em Kombuturê, essas pessoas deveriam ter uma formação mais específica, oferecida apenas pelo Seminário de Santa Fé, para compreender a simbologia e o vocabulário cristão, do que os **topazes**.

É intrigante observar nas cartas que são raros os momentos em que Francisco Xavier e outros jesuítas costumam citar o nome ou narrar minuciosamente às funcionalidades desses nativos, o que na prática dificulta um estudo prosopográfico desses indivíduos, tanto na Índia quanto no Japão. Nos famosos catálogos dos jesuítas, sejam aqueles elaborados para o levantamento quantitativo de uma província ou de um colégio e um seminário, muitos nomes aparecem avulsos, apenas com o local de origem – e que não necessariamente pode condizer com o verdadeiro local de nascimento. Em um número menor de ocorrências, que os padres julgam ser relevantes, figuras como

⁴⁶⁵ Idem. p.160 e p.162.

⁴⁶⁶ Idem. p.157.

Mateus de Goa e Pedro Luís o Brâmane do Coulão⁴⁶⁷, por exemplo, acabam se tornando personalidades conhecidas na correspondência inaciana. Foi apenas com o visitador Alessandro Valignano no Japão e em Macau que os catálogos passaram a detalhar as informações sobre os catequistas. Na situação dos **dóxicos**, Alessandro Valignano chegou compor obras como o *II Cerimonial para os Missionários do Japão* e o *Sumário das Coisas do Japão*, que falavam de modo específico dos catequistas do apostolado laico japonês, dentre outros assuntos.

Em outubro de 1543, Francisco Xavier retornou rapidamente para Goa de sua viagem pela Costa da Pescaria, onde ficou até dezembro do mesmo ano, chegando desta vez a Cochim. De dezembro de 1543 a janeiro de 1544, foi rapidamente a Costa da Pescaria e voltou para Kerala, deixando Francisco de Mansilas em Punicale. De Cochim, o jesuíta escreveu uma carta relatando suas práticas de evangelização e as do seu companheiro nas comunidades de Tuticorim, e dizendo que Paulo Camarate havia ficado em Goa cuidando dos estudantes do Seminário de Santa Fé:

rezando-lhes missa todos os dias e confessando-os, e nunca deixando de lhes dar a doutrina espiritual. Tem também o encargo das coisas corporais de que os estudantes tem necessidade. Este colégio [seminário] é muito grande: nele podem viver mais de quinhentos estudantes. Tem rendas suficientes para lhes manterem; são muitas esmolas que se fazem neste colégio, e o governador largamente o favorece. É caso para que todos os cristãos deem graças a Deus nosso senhor, pela fundação desta casa, que se chama Colégio de Santa Fé. Antes de muitos anos, espero pela misericórdia de Deus nosso senhor, que o número de cristãos hão de multiplicar, assim como as fronteiras da igreja por meio dos que estudam neste santo colégio⁴⁶⁸.

⁴⁶⁷ Mateus e Pedro Luís foram batizados ainda no tempo de Francisco Xavier, sendo instruídos nos seminários dos para assumirem as funções de catequistas e intérpretes dos missionários. Para Jesús López-Gay, a referência feita por Francisco Xavier de Cochim, no final de 1544, ao acompanhante do padre Francisco Mansilhas nas missões de Travancor e no Cabo do Comorim (Kanyakumari, Tâmil Nadul), conhecido pelo nome de Mateus, revela a presença da função dos canápoles indianos no sentido de auxiliar e catequista, igualmente definido por Sebastião Rodolfo Delgado no Glossário Luso-Asiático. LÓPEZ-GAY, Jesús. Las Organizaciones del Laicos em el Apostolado de la Primitiva Misión del Japón. in *Commentarii Historici*. Roma: Archivum Historicum Societatis Iesus, 1967. n.36. p.04 e DELGADO, Sebastião Rodolfo. Verbetes: Canápoles. in *Glossário Luso-Asiático*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1919. pp.194-195.

⁴⁶⁸ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 15/01/1544. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.142.

Inicialmente não havia em Cochim uma comunidade portuguesa estabelecida, tampouco grandes igrejas, seminários ou colégios – fundado apenas em 1560 pelo jesuíta Nicolau Lanciloti. A única instituição, um seminário dos franciscanos, ficava na cidade de Cranganor e fora construído em 1540, com objetivo de latinizar as comunidades de cristãos siro-malabares de São Tomé, que não deu muito certo⁴⁶⁹. E foi dessa cidade indiana que Francisco Xavier deixou um dos principais registros sobre as conversões no extremo sul do subcontinente indiano, dando ênfase aos catequistas nativos, que mesmo estando longe do Seminário de Santa Fé de Goa, foram instruídos na própria região pelos padres. Do Cabo do Comorim junto com Francisco de Mansilas, atuaram na conversão dos gentios, e que por:

não me entenderem nem, e eu a eles, por ser a sua língua natural do Malabar [malaiala e o tâmil] e a minha biscainha, juntei entre eles os que eram mais sábios e escolhi, com uma companhia na mão, juntando todos os moços e homens que podia, e depois de tê-los juntado, os ensinava duas vezes ao dia. No espaço de um mês, eu ensinava as orações, dando a casa e vizinhos, ensinassem o que na escola aprendiam, com pessoas que entendessem nossa língua e a deles. E depois de alguns dias, com muito trabalho, traduzimos as orações, começando pelo modo de se benzer, confessando as três pessoas serem um só Deus, depois o Credo, os Dez Mandamentos, o Pai Nosso, a Ave Maria, Salve Rainha e a confissão geral, do latim para o Malabar. Depois de tê-las traduzido na sua língua e aprendê-las de cor, ia por todos os lugares [de Tuticorm] a seguinte ordem: que os moços fossem aos seus pais e mães, e a todos os de casa e em seus vizinhos, ensinar o que na escola aprendiam⁴⁷⁰.

Os jesuítas empregaram a mesma estratégia de conversão nas aldeias do norte de Tuticorim e ao sul do Manapar, reforçando o valor da tradução e dos nativos na propagação do evangelho e na manutenção das comunidades cristãs, na privação de missionários⁴⁷¹. Em uma visita ao templo local de Trichandur, consagrado à divindade hindu Murugan (Kartikeya), Francisco Xavier foi recepcionado pelos **brâmanes**, e que, no entanto, apenas um entre duzentos se interessou pelas palavras do padre, sendo

⁴⁶⁹ CORREIA, José Manuel. *Os Portugueses no Malabar (1498-1580)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997. pp.168-171.

⁴⁷⁰ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 15/01/1544. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.136.

⁴⁷¹ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 15/01/1544. idem. p.139.

convertido. O jesuíta salientou que o sacerdote indiano era “*jovem em muito bom homem, e tomou por ofício ensinar aos jovens a doutrina cristã*”⁴⁷². Como no caso dos três catequistas goeses que foram com o jesuíta para Tuticorim em outubro de 1542, este outro **brâmane** de Trichandur, na Costa da Pescaria em 1544, cujo nome não aparece nos escritos de Francisco Xavier, ensinava aos jovens gentios a doutrina na língua local. Em outubro de 1552, do Coullão, Nicolau de Lanciloti fez uma referência a um brâmane chamado Pedro Luís, nascido na mesma cidade, em 1532, que foi convertido ao cristianismo na época de Francisco Xavier, e que durante muito tempo, atuou como auxiliar e catequista dos jesuítas, sendo ordenado sacerdote em Goa, no ano de 1575. A citação de Nicolau de Lanciloti desafia a presumir que o jovem **brâmane** anônimo, convertido por Francisco Xavier, seria na verdade Pedro Luís o Brâmane, com aproximadamente doze anos de idade. Não obstante, sem dados mais precisos fornecidos pelo missionário sobre a vida desse sacerdote, se torna impreciso e comprometedor arriscar tal associação. Na década de 1550, Pedro Luís o Brâmane se torna figura ordinária na documentação dos missionários. Seu nome aparece em uma instrução de Francisco Xavier ao padre Belchior Nunes Barreto que estava em Baçaim⁴⁷³, além de aparecer no catálogo do seminário e do Colégio de Goa, em 1556, ao lado de vários outros estudantes mestiços, indianos, chineses e do Sudeste Asiático⁴⁷⁴.

Da Costa da Pescaria, Francisco Xavier se correspondeu copiosamente com o Francisco Mansilas, que estava em Punicale acompanhado do **canacápole** indiano, chamado Mateus, enviado pelo jesuíta inicialmente como meirinho para fiscalizar e

⁴⁷² Carta de Francisco Xavier de Cochim, 15/01/1544. idem. p.144.

⁴⁷³ Carta de Francisco Xavier de Goa, 29/02/1552. idem. p.608.

⁴⁷⁴ Catálogo do Seminário e do Colégio de Goa, ?/11/1556. in WICKI, José. *Documenta Indica: volume 3 (1553-1557)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972. p.485.

multar os **patangatins** conversos e transgressores⁴⁷⁵. O jesuíta deixou instruções ao catequista, recomendando que Francisco de Mansilas tivesse zelo por sua conduta, lembrando que *“da minha parte o sirva bem, e se estiver contende com ele, que em mim tem por pai e mãe, e se não for muito obediente, diga que não quero ver nem olhar por ele. Dê a Mateus tudo que for necessário para vestir”*⁴⁷⁶. De Livar, na Costa da Pescaria, o inaciano reconheceu a responsabilidade de Mateus como catequista, que sempre trabalhou na educação dos jovens da terra⁴⁷⁷. Embora não possuíssem um trabalho remunerado da mesma forma que os **topazes**, muitos **canacápoles**, e até mesmo alguns **dóxicos**, podem ter sido atraídos para esse tipo de função, abdicando das relações pessoais com outros membros de suas respectivas comunidades, em benefício do seu próprio sustento e de sua família, como foi o caso de Mateus, relatado por Francisco Xavier no Manapar, que dizia ter dado ao catequista indiano *“doze fanões para o sustento de seu pai e de sua irmã, que eram pobres”*⁴⁷⁸. As poucas notícias que se tem de Mateus através da correspondência jesuítica, geralmente superficiais, torna impraticável presumirmos com clareza seu ofício, e por assim dizer, os dos demais **canacápoles** nas primeiras décadas desde o estabelecimento da Companhia de Jesus na Ásia. Mesmo trabalhando com um padrão tímido de informações, em outros episódios, as descrições de Francisco Xavier reiteram o valor do auxiliar indiano no batismo e na catequese dos **macuas**, pescadores do Malabar que viviam nas aldeias de Pûvar, Kollankod, Pallavilaturai, Tuttûrturai, Putturai, Taigapatam, Injam, Midalam, Vannikudi, Kolachel, Kadiapattanam, Muttamtura e Pallan, próximas a Travancor, atualmente localizadas ao sul de Kerala e na parte meridional de Tâmil Nadul⁴⁷⁹. Na

⁴⁷⁵ Carta de Francisco Xavier de Manapar, 14/03/1544. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006) op.cit. p.153.

⁴⁷⁶ Carta de Francisco Xavier de Manapar, 08/04/1544. idem. p.159.

⁴⁷⁷ Carta de Francisco Xavier de Livar, 23/04/1544. idem. p.161.

⁴⁷⁸ Carta de Francisco Xavier de Manapar, 10/09/1544. idem. p.191.

⁴⁷⁹ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 18/12/1544. Idem. p.203.

concepção do padre, o sucesso da conversão nos arredores de Travancor foi tão grande que sugeriu a construção de um seminário com as competências semelhantes ao Seminário de Santa Fé de Goa, onde os catequistas pudessem se aprimorar na doutrina católica e pregar para as crianças da terra o evangelho. Além de Travancor, o jesuíta pronunciou que em cada local do extremo sul da Índia:

eu ei de construir uma escola para ensinar os meninos, com um mestre que os ensine. Poderei tomar o dinheiro que for necessário para o mestre de ensino dos meninos de até cento e cinquenta fanões. Por todos os lugares da Costa da Pescaria, deixarei pagos os que ensinam os meninos, até à grande pescaria (do mês de março)⁴⁸⁰.

Na localidade conhecida como Viravãodepatanão, próxima do Cabo do Comorim, Francisco Xavier associou pela primeira vez o catequista Mateus e outros indivíduos, incluindo outro meirinho indiano, a palavra **canacápole**, expressando o entendimento:

que sabiam escrever, para cada lugar, as orações escritas, para que aprendam os grandes e os pequenos. Em cada lugar haja um mestre que ensine a doutrina. Deverão se servir dos canacápoles para escrever, se for necessário, algumas folhas, e para ler as que escrevem. Pagarei aos canacápoles do dinheiro do Rei⁴⁸¹.

Mateus chegou a trabalhar como catequista durante um tempo na companhia de Pedro Mansilas, mas após o empreendimento missionário na Costa da Pescaria e na Costa do Malabar, seu nome gradativamente foi desaparecendo dos relatos de outros jesuítas, despontando novamente em uma carta do padre Luís Fróis de dezembro de 1552, noticiando seu falecimento meses antes do padre Francisco Xavier⁴⁸². Além de Mateus, outros nomes aparecem na documentação, como Pedro Fernandes, cristão **paravá** de Viravãodepatanão, que colaborou com o jesuíta nas missões no sul da Índia, como catequista. **Paravás** como Henriques, Cheruquil, Miranda, Antônio Paravá e

⁴⁸⁰ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 18/12/1544. idem. p.206.

⁴⁸¹ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 18/12/1544. idem. pp.206-207.

⁴⁸² Carta de Luís Fróis de Goa, 01/12/1552. in WICKI, José (1972). v.2. op.cit. p.452.

Antônio Fernandes, também participaram da evangelização na Costa do Malabar⁴⁸³. As referências dos jesuítas sobre esses auxiliares nativos são confusas, Antônio Paravá foi reconhecido pelo padre como catequista em maio de 1544, em Tuticorim. Quando deixou a comunidade cristã aos cuidados de Francisco de Mansilas, em agosto do mesmo ano, se referiu ao mesmo cristão **paravá**, como **topaz**, reconduzindo-o apenas ao ofício de intérprete⁴⁸⁴.

Em agosto de 1545, o missionário se deslocou da Costa da Pescaria para o Estreito de Malaca, chegando lá em setembro do mesmo ano. A presença portuguesa em Malaca data a conquista de Afonso de Albuquerque e o estabelecimento da Igreja de Nossa Senhora do Monte na década de 1520. Por ser um importante entreposto comercial e militar português, os jesuítas conseguiram se fixar na região com a chegada de Francisco Xavier. O padre aproveitou a chegada de mais missionários na Índia e os progressos feitos com os nativos no Seminário de Santa Fé, para enviar aos seus companheiros de Goa uma *Instrução para os Catequistas da Companhia de Jesus*, redigida em novembro de 1545.

O padre descreveu as populações da Índia e da Malásia como pessoas rudes no tocante a doutrina cristã, e assim, preparou os catequistas nativos e portugueses para a salvação daquelas almas. Francisco Xavier então ordenou que reunindo os nativos para o catecismo. Havia dois meninos que pronunciavam a oração dominical. As palavras eram pronunciadas por um catequista e logo em seguida eram repetidas pelos meninos. A pregação começava perguntando ao público se eles acreditavam em apenas um Deus “*verdadeiro, onipotente, eterno, imenso e infinitamente sábio*”⁴⁸⁵. Em seguida os catequistas perguntavam se os catecúmenos acreditavam na importância da crucificação

⁴⁸³ Carta de Francisco Xavier de Tuticorim, 15/05/1544. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.164.

⁴⁸⁴ Carta de Francisco Xavier de Tuticorim, 28/08/1544. idem. p.181.

⁴⁸⁵ Instrução de Francisco Xavier para os Catequistas da Companhia de Jesus de Malaca, 10/11/1545. idem. pp.254-256.

e da ressurreição de Jesus Cristo. Nessa hora, todos deveriam rezar em silêncio sobre este ponto. Sobre a Santíssima Trindade, era perguntado pelo pregador se “os *irmãos creem que este Deus verdadeiro e único é um só, em essência e trino em pessoa, Deus pai, Deus filho e Deus Espírito Santo?* Respondam todos: *Sim padre, nós cremos pela graça de Deus*”⁴⁸⁶. Os demais pontos giravam em torno das orações, como o Pai Nosso e a Ave Maria, e sobre a confirmação da Santíssima Trindade, que era reafirmada várias vezes ao longo da pregação. Além disso, os catequistas acrescentavam o conceito de céu, inferno e purgatório⁴⁸⁷.

Depois da profissão da fé, a primeira e a mais longa parte da instrução, restava aos catequistas falarem dos “*atos das outras duas virtudes, a esperança e a caridade*”⁴⁸⁸. O longo trecho destacado da instrução evidencia alguns pontos levantados pelo jesuíta no seu *Catecismo Breve* de 1542, que além das orações, da preocupação moral com as virtudes do cristão e com a própria divulgação da doutrina, servia-se dos catequistas nativos como suporte para suprimir os vestígios de idolatria entre os convertidos. Francisco Xavier revelou um método de confissão muito parecido com a prática dos *Exercícios Espirituais* entre os jesuítas, para que os catequistas ainda em fase de formação exercitassem consigo mesmo e com a população local que consistia:

na meditação sobre dogma da nossa santa fé, sacramento ou virtude, oração, ou qualquer outra coisa que convenha um cristão saber. Em prática, seguida, porém simples e acomodada à capacidade daquela gente rude, explicando o que se ensina e ao fim conformando a doutrina com a narração de algum exemplo, relacionando com o assunto tratado. A seguir, diziam a fórmula da confissão geral e que os meninos deveriam repetir as mesmas palavras. Avise a todos que, entretanto, se esforcem para arrancar do íntimo do coração o ato da verdadeira contrição ou dor dos pecados, fundado num sincero amor de Deus ofendido. Ao final de tudo, mande a todos que rezem três Aves Marias: a primeira pelos presentes e as outras duas por pessoas de sua escolha⁴⁸⁹.

⁴⁸⁶ Instrução de Francisco Xavier para os Catequistas da Companhia de Jesus de Malaca, 10/11/1545. idem. pp.254-256.

⁴⁸⁷ Instrução de Francisco Xavier para os Catequistas da Companhia de Jesus de Malaca, 10/11/1545. idem. pp.254-256.

⁴⁸⁸ Instrução de Francisco Xavier para os Catequistas da Companhia de Jesus de Malaca, 10/11/1545. idem. p.257.

⁴⁸⁹ Instrução de Francisco Xavier para os Catequistas da Companhia de Jesus de Malaca, 10/11/1545. idem. p.257.

Francisco Xavier ficou-se em Malaca até janeiro de 1546, partindo em direção as Ilhas Molucas entre o Mar de Banda e o Mar das Filipinas, na Indonésia. Aproximadamente desde o século X que os muçulmanos exerciam forte influência sobre o cenário político e comercial nas Ilhas Molucas. A partir de Malaca, Afonso de Albuquerque tomou conhecimento das ilhas das especiarias. Desde então, mesmo configurando uma zona de rejeição do império asiático, as autoridades portuguesas estimularam a presença constante de mercadores na região em busca do cravo e da noz-moscada. Amboina e outros estados malaios buscaram nos portugueses um meio de refúgio comercial e alternativa estratégica para enfraquecer os influentes sultanatos de Ternate e Tidore. Francisco Xavier esteve em atividade no arquipélago entre os meses de fevereiro de 1546 e dezembro de 1547, visitando Amboina, Ternate e Morotai. De acordo com os dados fornecidos pelo próprio padre, de uma fortaleza com cerca de cento e vinte portugueses em 1543, a presença lusitana na região deu um salto para sessenta **casados** e outros sessenta **lascarins** em 1547⁴⁹⁰. O jesuíta também reconheceu que o início da evangelização se deu em 1542 com a presença de quatro sacerdotes agostinhos levados por uma nau espanhola⁴⁹¹. Quando esteve em Amboina, se ocupou “em batizar muitas crianças, que estavam por batizar pela falta de padres. Um que tinha o encargo havia morrido alguns dias”⁴⁹². Além dos nativos, pregava o evangelho para as mulheres dos portugueses e para seus filhos, em geral, mestiços, “guardando esta ordem: que em cada festa explicava um artigo da fé, repreendendo-os muito das idolatrias passadas”⁴⁹³. O arquipélago era povoado majoritariamente por malaios, que Francisco Xavier:

⁴⁹⁰ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. idem. p.304.

⁴⁹¹ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. idem. p.304.

⁴⁹² Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. idem. p.304.

⁴⁹³ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. idem. p.309-310.

associava-os às gentes de Socotorá e Cabo do Comorim, e caracterizava-os globalmente de tratamento difícil [...] Ao nível religioso, as populações das Ilhas Molucas eram consideradas pelos missionários, gente sem lei e sem Deus, gente que desconhecia o primeiro criador, e que não tinha religião nem sacerdotes. Eram geralmente consideradas populações ignorantes, e a ignorância era muitas vezes associada a certa incapacidade para a compreensão da fé cristã, em cuja aprendizagem eram vistos como muito inábeis⁴⁹⁴.

Mesmo tendo se certificado em vários momentos da inépcia dos malaios que viviam nas Ilhas Molucas, foi na Indonésia:

que a expansão da língua colocava-se com uma desconcertante novidade. Com efeito, a expansão da língua e cultura malaias (a par e passo com o islamismo) implicara a expansão da escrita com caracteres árabes, que dera origem a uma escrita mestiça, o jawi. Aos jesuítas estava reservada a dupla e complexa tarefa de competir com o islã e com a língua (escrita) e cultura que lhe estavam associadas⁴⁹⁵.

Para solucionar o problema do idioma de maneira mais prática, Francisco Xavier encorajou-se a usar o malaio, por ser uma espécie de *“língua franca do comércio em toda a Insulíndia [...] Ao malaio se referem também os missionários, dando conta que era uma língua que se falava por toda parte e que era de fácil aprendizagem”*⁴⁹⁶.

O domínio das línguas vernáculas foi um assunto bastante discutido entre as diversas gerações de missionários. O valor desta prática estava enleado com a catequese, a administração dos sacramentos, principalmente o da confissão, e a produção de textos religiosos. Ademais, o conhecimento linguístico era a porta de entrada dos jesuítas para um novo mundo de símbolos e significados. Não só os jesuítas, mas a formação dessa gente especializada em formular essas pontes culturais, especialmente os futuros catequistas da terra, transitava pelos seminários da Companhia de Jesus na Ásia. A incapacidade enxergada entre os habitantes das Ilhas Molucas fez com que Francisco Xavier utilizasse de maneira mais tímida aqueles indivíduos, concebendo-os em um modelo muito mais próximo dos **topazes** do que dos

⁴⁹⁴ MARTINS, Maria Odete Soares (2002). op.cit. pp.29-30.

⁴⁹⁵ ALVES, Jorge Manuel dos Santos Alves (1997). op.cit. p.29.

⁴⁹⁶ MARTINS, Maria Odete Soares (2002). op.cit. pp.32-33.

canacápoles indianos em Goa. Deveriam vir para intérpretes, “*aqueles meninos que devido à sua rudeza, não fossem capazes de chegar ao sacerdócio. Era necessário para isso não apenas ensiná-los a ler e a escrever, mas também doutrina-los na fé e nos bons costumes*”⁴⁹⁷.

A falta de atributos positivos nos seus habitantes colocou em xeque a estratégia de Francisco Xavier de utilizar os nativos como catequistas, tal como fez na Índia e iria fazer futuramente no Japão, assim como a de levar alguns indivíduos de origem malaia para estudarem no Seminário de Santa Fé. As Ilhas Molucas foram descritas como “*muito perigosas, por causa de muitas guerras que há entre eles. É gente bárbara, carecem de escrituras, não sabem ler nem escrever. É gente que dá muita peçonha aos que nela querem, e desta maneira, matam a muitos*”⁴⁹⁸. Quando esteve na ilha de Ternate, Francisco Xavier pregou seu *Catecismo Breve* para alguns malaios convertidos pelo padre Francisco de Castro em 1538. Neste tempo, diz o padre: “*ocupeimei nesta cidade a pregar aos domingos, nas festas e em confessar continuamente; todos os dias ensinava aos meninos e cristãos novamente convertidos a nossa fé, a doutrina cristã*”⁴⁹⁹. Francisco Xavier se refere ainda que o evangelho foi espalhado rapidamente pelas aldeias de Ternate pelo uso corriqueiro do malaio pelos jesuítas e pelos intérpretes, assim:

pelas praças, os meninos e, nas casas de dia e de noite, as meninas e mulheres e, nos campos, os lavradores e, no mar, os pescadores, em lugar de vãs canções, cantavam santos cantares, como o Credo, o Pai Nosso, a Ave Maria, os Dez Mandamentos, as obras de misericórdia e a confissão geral e outras tantas orações, todas na linguagem⁵⁰⁰.

Nas Ilhas Molucas, o caso que mais se assemelhou com o modelo dos catequistas indianos, aconteceu numa aldeia chamada Mamuja, em Tolo, na Indonésia.

⁴⁹⁷ Idem. p.36.

⁴⁹⁸ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. pp.307-308.

⁴⁹⁹ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. idem. pp.305-306.

⁵⁰⁰ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. idem. p.306.

Um dos líderes comunitários batizado em 1533, chamado João de Mamuja, parece ter ajudado Francisco Xavier nas pregações em Tolo e no Morotai, no entanto, pela falta de referências mais completas sobre o malaio, fica arriscado dizer se de fato João de Mamuja chegou a ir para o Seminário de Santa Fé de Goa, ou se apenas atuou como um topaz enquanto Francisco Xavier estivera nas Ilhas Molucas⁵⁰¹. Ao contrário do que fez posteriormente no Japão, o método de evangelização empreendido pelos jesuítas nas ilhas da Indonésia levou em consideração o fato de que:

grande parte das populações a que se dirigiam não sabia ler, usavam no seu dia a dia catecismos com uma linguagem muito simples, ou mesmo questionários do tipo pergunta-resposta, destinados a conseguir por parte dos futuros conversos uma maior compreensão e adesão aos novos preceitos religiosos. Era mais fácil para as novas religiões, quer para a muçulmana quer para a cristã, exprimir as suas verdades através da oralidade. Os catecúmenos, de forma geral, não tinham acesso ao livro que era usado apenas pelo mestre, ou seja, pelo catequista. As orações e os artigos de fé eram aprendidos pelos grupos, através de recitações, geralmente em poesia ou em forma melódica para facilitar a memorização. Usavam, muitas vezes, elementos relacionados com o cotidiano dos futuros convertidos e tiravam partido dos seus cantares e das duas danças tradicionais⁵⁰².

Ao contrário do que foi visto na Índia e no Japão, aonde também havia pregações itinerantes, Francisco Xavier não pensou em deixar catequistas malaios para administrarem a cristandade na falta dos missionários, e sim o oposto, pediu a “*um padre clérigo, devoto e meu amigo, que ficou na minha ausência para ensinar, todos os dias*”⁵⁰³ o evangelho. O companheiro do jesuíta se chamava Rodrigo Vaz, vigário de Ternate, e junto dele, solicitou o suporte dos demais religiosos seculares que residiam no arquipélago.

O influxo religioso do islamismo no território indonésio era marcante, mas foi dando ao catolicismo interpretações comuns ao imaginário hindu existente no

⁵⁰¹ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. idem. p.309.

⁵⁰² MARTINS, Maria Odete Soares (2002). op.cit. p.37.

⁵⁰³ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.311.

arquipélago graças à influência de Java na região⁵⁰⁴, que Francisco Xavier se apropriou de fenômenos físicos, que eram compreendidos como manifestações sobrenaturais para os malaios, para deslindar os tormentos do inferno. A região de Sulawesi é famosa pelo vulcanismo, ao todo existem quinze vulcões ativos localizados na porção norte da ilha. Em setembro de 1546, da cidade de Tolo, o jesuíta se referiu a fumaça tóxica – geralmente composta por vapor de água, dióxido de carbono e de enxofre – para dizer que *“quando me perguntavam o que era aquilo, eu lhes dizia que era o inferno para onde iam todos os que adoravam ídolos”*⁵⁰⁵.

Francisco Xavier abandonou as Ilhas Molucas em meados de junho de 1547, decepcionado com o empreendimento evangelizador na região. Novamente na Malásia, na cidade de Malaca, voltou sua atenção para a conversão dos malaios e para a população portuguesa de **casados** e seus descendentes mestiços. A cidade *“por um lado era celeiro de todas as drogas e ricas mercadorias, terra no trato mais grosso que Veneza, por outro, dizia-se que a sua terra estéril e lhe faltavam todos os mantimentos”*⁵⁰⁶. O Estreito de Malaca foi utilizado pelos portugueses como escala para os comerciantes e missionários ávidos a investir seus esforços no Extremo Oriente e no Sudeste Asiático. Para os jesuítas:

Malaca era vista como uma cidade difícil para evangelizar: era uma cidade de passagem, uma cidade de forasteiros e de mercadores, um grande centro cosmopolita, com todas as consequências que daí advinham. Por Malaca passavam mouros e judeus que vinham da Pérsia e da Turquia pelo Estreito de Meca, que eram vistos como concorrentes sérios à expansão do cristianismo⁵⁰⁷.

Da Igreja de Nossa Senhora de Assunção, o padre pregou o evangelho em malaio para os nativos com a ajuda de alguns auxiliares, e usou os mesmos textos e estratégias que interpretou com os habitantes das Ilhas Molucas. Os catequistas

⁵⁰⁴ MARTINS, Maria Odete Soares (2002). op.cit. p.193.

⁵⁰⁵ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.309.

⁵⁰⁶ MARTINS, Maria Odete Soares (2002). op.cit. p.70.

⁵⁰⁷ Idem. p.71.

auxiliavam na explicação do evangelho “*cada dia um pouco, com palavras que podem decorar. Depois que vão entendendo a história da vida de Jesus Cristo, e repetidas muitas vezes estas explicações sobre o Credo, ficam fixas em sua memória*”⁵⁰⁸. Seja dito de passagem, foi durante uma de suas pregações nas igrejas de Malaca, em dezembro de 1547, que Francisco Xavier ficou sabendo da existência do Japão, e teria sido apresentado a três japoneses – que receberam os nomes cristãos de Paulo de Santa Fé, João de Kagoshima e Antônio de Kagoshima, após o batismo, no final de 1548⁵⁰⁹, em Goa – pelo comerciante português, Jorge Álvares. A imagem de um arquipélago afastado, composto por gente branca e com uma essência diferenciada entre as demais populações asiáticas, personificada no semblante daqueles indivíduos, sobretudo na imagem de Anjirô, conhecido posteriormente como Paulo de Santa Fé, foi o divisor de águas na carreira missionária do padre Francisco Xavier⁵¹⁰. Nos meses que se seguiram entre janeiro de 1548 e abril de 1549, o jesuíta esteve em Goa, na Costa do Malabar e na Costa da Pescaria. Na temporada que estanciou na capital da Índia Portuguesa, canalizou sua concentração e energia para converter Paulo de Santa Fé e aprender com ele a língua e alguns valores da cultura japonesa⁵¹¹. Francisco Xavier chegou ao arquipélago nipônico em quinze de agosto de 1549, e em dois anos e quatro meses, realizou uma quantidade considerável de conversões, com a ajuda dos primeiros catequistas japoneses, educados no Seminário de Santa Fé de Goa. Entre seu regresso do Japão, em janeiro de 1552, e sua morte no litoral chinês, em dezembro do mesmo ano, acompanhou as atividades do seminário e do Colégio de Goa.

Dono de uma vida agitada, Francisco Xavier propagou o evangelho em diversos territórios do continente asiático. A rotina dos jesuítas que ficaram na capital da Índia

⁵⁰⁸ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. pp.314-315.

⁵⁰⁹ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 12/01/1549. idem. pp.384-385.

⁵¹⁰ HIGASHIBABA, Ikuo (2001). op.cit. p.07.

⁵¹¹ Idem. pp.07-08.

Portuguesa e dos novos companheiros que chegavam da Europa permanecia ativa, sobretudo em relação ao Seminário de Santa Fé. No tempo que Francisco Xavier esteve em missão no sul da Índia e no Sudeste Asiático, da cidade de Goa, em novembro de 1545, o padre João da Beira escreveu uma carta a outro jesuíta, Martinho de Santa Cruz, que estava em Coimbra, se referindo que o Seminário de Santa Fé caminhava para “*um protótipo do que hoje seria conhecido como um Colégio Mundial, em que os estudantes residentes falavam treze línguas nativas*”⁵¹², nas palavras de Dauril Alden. João da Beira disse que no seminário havia ao todo:

sessenta moços de diversas gerações, que são de nove línguas diferentes e muito apartadas uns dos outros: muitos leem e escrevem em nosso idioma vulgar, e também sabem ler e escrever em suas línguas. Alguns entendem razoavelmente o latim e ouvem poesias. Pela falta de livros e mestres, deixam de aproveitar mais do que merecem. Aqui se poderia ensinar a doutrina cristã em todas as línguas, se parecer a vossa reverência que poderiam imprimir; alguns [evangelhos e catecismos] já se encontram traduzidos⁵¹³.

Sete meses depois da carta de João da Beira, o regulamento do Seminário de Santa Fé foi publicado, e contou com a supervisão do jesuíta Nicolau de Lanciloti. Os estudantes nativos deveriam seguir “*a regra e os costumes que tem os da ordem apostólica de Jesus, e os padres de lá, terão cuidado da administração da doutrina e do ensino religioso dos moços que houverem no dito colégio*”⁵¹⁴. O regulamento do seminário permitia a entrada de asiáticos, o que reforça a posição de Dauril Alden em relação ao objetivo da instituição, mas o número de vagas era limitado, podendo haver até dez para os estudantes de Goa; havia num total de quarenta e oito vagas para serem distribuídas igualmente entre os nativos da Costa do Malabar, de Tuticorim, de Malaca, das Ilhas Molucas, da China, do Pegu, do Sião e de Guzerate; cerca de oito vagas ficavam os estudantes de Abexim; e entre seis e oito vagas, no total, para os nativos de

⁵¹² ALDEN, Dauril (1996). op.cit. p.44.

⁵¹³ Carta de João da Beira de Goa, 20/11/1545 in WICKI, José (1972). v.1. op.cit. p.58.

⁵¹⁴ Constituições do Seminário de Santa Fé de Goa, 27/06/1546. idem. v.1. p.119.

Sofala, Moçambique e da Ilha de São Lourenço⁵¹⁵. É curioso observar que o regulamento aprovava a criação de vagas para chineses, mas não chegou a mencionar diretamente os japoneses, deixando uma brecha, pois além dos estudantes listados, poderiam aceitar nativos de “*outras nações destas partes onde parecer necessário que se podem fazer muitos frutos, se tomarão até seis estudantes*”⁵¹⁶. Esse conteúdo específico do regulamento demonstra não só a preocupação com o alcance das zonas missionárias naquele momento, mas também evidencia a preocupação com a geografia marítimo-comercial e política do império asiático português, em que apesar dos mercadores lusitanos terem chegado ao Japão em 1543, portanto, três anos antes da publicação das regras do seminário, o arquipélago japonês ainda não fazia parte das intenções da Companhia de Jesus e da coroa portuguesa, estando localizado num ponto extremo da periferia do império, no Extremo Oriente⁵¹⁷. De maneira oposta, a China era uma antiga conhecida dos portugueses e dos europeus, graças aos contos e lendas de viajantes como Marco Polo. Na configuração do espaço asiático, a influência política, econômica e comercial do império chinês era vivente pelas diferentes sociedades orientais que os portugueses tiveram contato, da Índia ao Sudeste Asiático. O que de certa forma, colocou a região no percurso dos comerciantes e da utopia missionária.

A preocupação com a idade dos estudantes foi outro ponto levantado pelo regulamento, que também revelava certo cuidado com a formação dos catequistas nativos, neste caso, os futuros **canacápoles**. Seguindo as determinações, os padres deveriam:

tomar das ditas nações estudantes entre treze e quinze anos, e não mais, nem menor do que treze, pois abaixo desta idade parece que não poderão perder a linguagem como irão fazer se forem menores de idade: pois a principal substância para que se espera para o futuro desta santa obra, que

⁵¹⁵ Constituições do Seminário de Santa Fé de Goa, 27/06/1546 in WICKI, José. idem. v.1. p.120.

⁵¹⁶ Constituições do Seminário de Santa Fé de Goa, 27/06/1546 in WICKI, José. idem. v.1. p.120.

⁵¹⁷ BOXER, Charles Ralph. *Fidalgos no Extremo Oriente 1550-1770*. Macau: Fundação Oriente e Centro de Estudos de Macau, 1968. pp.14-19.

se faça constantemente muito em não perderem a linguagem para com ela ensinarem em suas terras e pregarem nossa santa fé⁵¹⁸.

A futura ordenação desses estudantes ao clero secular até chegou a ser cogitado pelo estatuto, dos quais sob a supervisão de dois padres, deveriam:

aprender gramática, os casos de consciência e, sobretudo, os bons costumes e os mistérios da nossa santa fé, declarando-os conforme a capacidade de cada um, e que nestas armas espirituais fossem tão destros que quando fossem ordenados sacerdotes, as pudessem logo exercitar, e aprendessem juntamente com diligência os ritos e cerimônias eclesiásticas para que quando fossem enviados as suas terras para que pudessem ensinar aos naturais o que entre nós aprenderam⁵¹⁹.

Tanto no seminário quanto no Colégio de Goa, Francisco Xavier e outros jesuítas posteriormente se mostraram apreensivos com a ordenação de nativos e mestiços⁵²⁰. De Cochim, em janeiro de 1549, Francisco Xavier escreveu ao geral Inácio de Loyola que *“pela experiência que tenho destas partes, vejo claramente, pai, que pelos índios naturais da terra, não se abrem caminho de que por eles se perpetue nossa santa fé. A cristandade irá durar enquanto durarmos ou vivemos os que cá estamos”*⁵²¹. Em conformidade com os estudos de Patrícia Faria sobre o clero indígena no continente asiático, pelo menos para a experiência da Companhia de Jesus na Índia, o tema foi alvo de discussões calorosas entre os padres e seus superiores. Na década de 1570, Alessandro Valignano na condição de visitador do Oriente, foi contra a ordenação e a admissão de asiáticos e mestiços, com exceção dos japoneses e dos chineses⁵²².

O Colégio de Goa entrou em funcionamento a partir de 1548, *“e juntamente com o Colégio de Macau, foi um dos principais centros de cultura europeia em toda a*

⁵¹⁸ Constituições do Seminário de Santa Fé de Goa, 27/06/1546 in WICKI, José (1972). v.1. op.cit. p.121.

⁵¹⁹ Constituições do Seminário de Santa Fé de Goa, 27/06/1546. idem. v.1.. pp.784-785.

⁵²⁰ FARIA, Patrícia de Souza. Percepções sobre os Nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séculos XVI-XVIII). in ASSIS, Ângelo Adriano Faria, MANSO, Maria de Deus Beites e LEVI, Abraham (org). *Quando o Mundo Era Português: da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. Évora, Viçosa e Washington: NICPRIQCCH-UFV, 2014. v.1. pp.90-92.

⁵²¹ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 12/01/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit.. p.382.

⁵²² FARIA, Patrícia de Souza. Percepções sobre os Nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séculos XVI-XVIII). in ASSIS, Ângelo Adriano Faria, MANSO, Maria de Deus Beites e LEVI, Abraham (2014). op.cit. p.91.

Ásia”⁵²³. A partir da criação do colégio, o seminário foi anexado ao mesmo. Depois do Colégio de Coimbra, criado em 1542, o Colégio de Goa é considerado uma das instituições jesuítica antiga, mais até do que os Colégios de Évora e de Roma, criados em 1551, e do que o Colégio de Lisboa, de 1553. A estrutura política e eclesiástica de Goa permitiu que o colégio seguisse um projeto pedagógico mais ocidentalizado, do que em relação a outros colégios da Companhia de Jesus em regiões mais afastadas⁵²⁴. Com a intenção de se equiparar a uma *Coimbra do Oriente*, os estudos abrangiam o latim, as artes e a teologia. Aprendia-se ainda a gramática, a música, a retórica e a filosofia⁵²⁵. Como documento oficial lançado pela Companhia de Jesus para padronizar o ensino nos seus colégios, tanto na Europa quanto no mundo, a *Ratio Studiorum* só entrou em vigor em 1599⁵²⁶. Conseqüentemente para o período anterior a sua publicação, principalmente no Oriente, podemos pensar em um modelo de instituição mais elástica, preocupada em assegurar a competência do seu corpo discente em lidar com as dificuldades da região, como por exemplo, as dificuldades com a língua e com os hábitos culturais. Por esse ângulo, o Colégio de Goa acabou adquirindo mais “o sentido de espaço cultural, profissional, religioso, espaço de formação de valores, do que um conjunto de salas de aula”⁵²⁷. Apesar de o colégio ter sido aberto ao público somente em 1556, tanto os jesuítas quanto os alunos do Seminário de Santa Fé trocavam experiências constantemente.

⁵²³ MANSO, Maria de Deus Beites. Convergências e Divergências: o ensino nos colégios de Goa e Cochim. in *Repositório Digital da Universidade de Évora*. Évora: Ed. Caleidoscópio, 2005. p.07.

⁵²⁴ Idem. p.07.

⁵²⁵ Idem. p.08.

⁵²⁶ COSTA, Célio Juvenal. Educação Jesuítica no Império Português do Século XVI: o colégio e o Ratio Studiorum. in *III Congresso Brasileiro de História da Educação: educação escolar em perspectiva histórica*. Maringá: PUCPR (Campus Maringá), 2004. p.06.

⁵²⁷ Idem. p.01.

Na ausência de Francisco Xavier, o padre Antônio Gomes foi indicado como reitor do Colégio de Goa, e também responsável pelo Seminário de Santa Fé. De Cochim, Francisco Xavier lhe deixou ordens para quem tivesse que:

mandar para cá, que tenha cargo do Colégio de Santa Fé de Goa, e dos naturais da terra que são estudantes, e de todos os da Companhia de Jesus, é necessário que tenham estas duas qualidades. [...] A primeira, muita obediência para se fazer amar [...] A segunda é que sejam afáveis e aprazíveis, com quem os trata, e não tão rigorosos, usando de todos os modos que puderem para se fazer amar, principalmente os que hão de mandar, assim, dos índios naturais como os da Companhia de Jesus que cá estão ou hão de vir⁵²⁸.

É evidente que Francisco Xavier mesmo não sendo adepto da ordenação nem da admissão de nativos, não os descartou nas dependências do seminário e do colégio, pois como já foi dito, acreditava na formação de um corpo de catequistas nativos. Sem embargo, a determinação do jesuíta não foi o suficiente para que Antônio Gomes praticasse o inverso, por desconfiar das habilidades dos nativos do seminário, desestimulando a entrada de novos estudantes⁵²⁹. A atitude do reitor do Colégio de Goa em relação ao Seminário de Santa Fé colocou em risco o projeto de espalhar nativos com a capacidade de ministrar o evangelho pelo Oriente, auxiliando os jesuítas a fixarem as comunidades cristãs nas aldeias e nos lugares mais remotos do continente. Em consequência dessa atitude contra as recomendações do padre, Antônio Gomes foi demitido da Companhia de Jesus⁵³⁰.

Independentemente das ações contra a ordenação e a admissão de nativos e mestiços na Índia, as fontes nos apresentam com um tanto de referências sobre a atuação desses catequistas produzidos pelo seminário. Em novembro de 1548, o bispo de Goa, D. João de Albuquerque chegou a vangloriar as realizações do jesuíta Gaspar Barzeus com as comunidades goesas, dizendo que o religioso pregava através de

⁵²⁸ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 12/01/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.382.

⁵²⁹ MANSO, Maria de Deus Beites (2005). op.cit. pp.07-08.

⁵³⁰ ALDEN, Dauril (1996). op.cit. p.45.

peessoas que “*visitam as igrejas e pregam aos **canarins** moços grandes da mesma terra na sua língua, criados no colégio, e às vezes eu vou lá com eles*”⁵³¹. Ainda da capital, o padre Emanuel de Morais se remete aos seus companheiros de Coimbra demonstrando a metodologia utilizada pelos missionários nas aldeias dos **paravás**, no litoral da região indiana de Tâmil Nadul, dizendo que:

entre toda aquela gente há muitos erros e as deixam de saber a doutrina por não terem quem os ensine. [...] A maneira que temos para ensinar é esta: em cada lugar temos um homem no qual tem cuidado de ajudar a todos do dito lugar, e assim outro que ensina a todos as orações que nós mandamos escritas, e os que andavam por lá, já sabiam a língua, e ensinávamos o que se fazia de grande espanto entre eles⁵³².

Nas décadas de 1540 e 1550, a cidade de Cochim, na Costa do Malabar, foi se destacando no campo missionário. E mesmo não tendo conseguido atingir o mesmo prestígio de Goa, Francisco Xavier pensou na fundação de um seminário. O Colégio de Cochim surgiu apenas em 1560, mas antes disso, a instituição de ensino que ali existia, passou a ser “*capaz de instruir no catolicismo os cristãos locais [...] tendo apenas o ensino elementar*”⁵³³. No caminho de volta para Goa, quando retornava de sua longa viagem ao Japão, Francisco Xavier passou rapidamente por Cochim em janeiro de 1552. E foi no final desse mês que o padre Antônio Herédia escreveu uma carta ao geral Inácio de Loyola falando sobre a presença de crianças indianas e de alguns mestiços no Seminário de Cochim. A doutrina cristã era ensinada a todos no idioma malaialo, ao mesmo momento que os padres tentavam lecionar para esses catequistas o português. Depois que aprendiam a doutrina e a se comunicarem de forma rudimentar com os padres em português, eram levados para suas comunidades para pregar o evangelho⁵³⁴. Da mesma cidade, o padre Henrique Henriques dizia ter vontade de “*criar alguns moços de idade de quatorze anos para cima na doutrina da fé e nos bons costumes,*

⁵³¹ Carta do Bispo de Goa, D. João de Albuquerque de Goa, 28/11/1548. in WICKI, José (1972). v.1. op.cit. p.329.

⁵³² Carta de Emanuel de Morais de Goa, 03/01/1549. idem v.1. p.463.

⁵³³ MANSO, Maria de Deus Beites (2005). op.cit. p.12.

⁵³⁴ Carta de Antônio Herédia de Cochim, 24/01/1552. in WICKI, José (1972). v.2. op.cit. pp.290-291.

moços, digo, em que sentisse muito boa inclinação e desejo de servir a Deus. E me parece ser este modo necessário para o aproveitamento da cristandade”⁵³⁵. Além de Cochim, Henrique Henriques insiste na criação de outro seminário na Costa do Malabar para se instruírem futuros catequistas nativos.

Exatos dois dias antes do falecimento de Francisco Xavier, o padre Luís Fróis compôs uma missiva para os companheiros do Colégio de Coimbra informando sobre as notícias do colégio e do seminário de Goa. A rotina dos estudantes era dinâmica, e contava com os padres Pedro Lopes e Aires Brandão para ensinar à gramática. Os estudantes levantavam por volta das quatro horas da manhã, faziam a primeira meditação até às cinco horas, a missa dos estudantes começava as seis, e às sete horas da manhã se iniciavam os estudos por mais de três horas. Às dez horas, praticavam a leitura dos evangelhos. Com relação aos estudos, entre sete e oito da manhã praticavam a oração da Ave-Maria, de oito as nove repetiam as orações em coro e de nove as nove e meia praticavam a meditação orientada pelo padre. Em até cinco meses de prática, as meditações passavam há acontecer três dias por semana, em até uma ou duas horas no período da noite, onde os estudantes diziam em voz alta as orações. Os padres e os estudantes se recolhiam nos quartos ente vinte e uma horas e meia e vinte duas horas. Antes de dormir tiravam meia hora para refletirem sobre alguma passagem da vida de Jesus Cristo⁵³⁶.

Do mesmo modo que outros jesuítas se expressaram, Luís Fróis mesclava em sua correspondência as informações sobre o colégio e o seminário de Goa, dizendo que naquele momento havia cerca de noventa pessoas, entre portugueses, mestiços e nativos, que viviam separadamente e *“geralmente andavam vestidos de branco, com cruces vermelhas: isto quanto iam às procissões, pois em casa vestiam roupas de tear*

⁵³⁵ Carta de Henrique Henriques de Cochim, 27/01/1552. idem. v.2. p.301.

⁵³⁶ Carta de Luís Fróis de Goa, 01/12/1552. idem. v.2. p.464.

pretas”⁵³⁷. Luís Fróis revelou sua gratidão com as atividades do padre Belchior Dias nas aldeias de Goa, que pregava “*todos os dias, dado uma hora depois do meio dia, pela cidade em companhia dos meninos da doutrina*”⁵³⁸, acrescentando que por estes catequistas indianos do Seminário de Santa Fé, os nativos aprendiam “*além da doutrina, a maneira que deveriam ter para criar bons costumes e serem bons cristãos, aos quais ficavam na igreja por até quatro horas, depois do meio dia*”⁵³⁹.

Idealizado por Francisco Xavier, a proposta dos catequistas na Índia se alastrou por outras regiões do continente asiático de presença jesuítica, inclusive no Japão, a partir de 1549. Luís Fróis entrou para a Companhia de Jesus no ano de 1548, quando partiu para o Estado da Índia, onde acompanhou de perto o gerenciamento do Seminário de Santa Fé e o desempenho de alguns catequistas, anos antes de sua viagem para o Sudeste Asiático, programada para 1554. Dessa forma, vivenciou entre os **canacápoles** indianos a experiência mais próxima do que ele próprio iria encontrar nos **dógicos** japoneses em 1563. O caráter pluricultural do Seminário de Santa Fé foi reforçado pelo jesuíta quando se pronunciou a favor da ordenação de alguns estudantes asiáticos⁵⁴⁰. De Roma, influenciado pelos informes positivos que os jesuítas enviavam à Europa através das cartas sobre o seminário e o colégio, o secretário-geral da Companhia de Jesus, João Afonso de Polanco – amigo de Inácio de Loyola, que atuou na composição das constituições da Companhia de Jesus⁵⁴¹ –, mostrou-se receptível a ideia de admitir alguns estudantes nativos de Goa, pois “*se saiam tão bons quanto os cristãos velhos*”⁵⁴².

⁵³⁷ Carta de Luís Fróis de Goa, 01/12/1552. idem. v.2. p.467.

⁵³⁸ Carta de Luís Fróis de Goa, 01/12/1552. idem. v.2. p.469.

⁵³⁹ Carta de Luís Fróis de Goa, 01/12/1552. idem. v.2. p.469.

⁵⁴⁰ Carta de Luís Fróis de Goa, 01/12/1552. idem. v.2. p.468.

⁵⁴¹ O'MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo/ São Paulo: Editora UNISINOS/ EDUSC, 2004. pp.29-31.

⁵⁴² Carta de João Afonso de Polanco de Roma, 21/11/1555. in WICKI, José (1972). v.3. op.cit. p.308.

Autores como Alexandre Coello de La Rosa e Patrícia Faria defendem a ideia de que a Companhia de Jesus se caracterizou por ser uma ordem religiosa elitista no que diz respeito a sua política de admissão⁵⁴³. Os impedimentos para a admissão dos nativos e mestiços iam além da cor da pele e do local de nascimento, eram axiomáticos quanto à origem e a distinção de sangue no sentido nobilitário⁵⁴⁴. Apesar disso, não devemos pensar que tais impedimentos eram seguidos à risca pela congregação, pois durante os séculos XVI e XVII, um grupo reduzido de nativos e de mestiços conseguiu transpor essas dificuldades. Jesuítas como Henrique Henriques deram prioridade aos indianos de famílias **brâmanes** para ingressarem nos seminários da Companhia de Jesus, por *“serem filhos dos principais homens desta costa a Goa [...] e há de ser de grande ajuda aos cristãos, porque com estes meninos se criam em tal doutrina, e depois, podem ficar no governo da terra, é de grandíssimo bem que se tomem alguns que ensine a doutrina cristã”*⁵⁴⁵. Na época em que estive no Japão, entre as décadas de 1570 e 1590, o visitador Alessandro Valignano reforçou que os jesuítas dessem preferência a escolha de indivíduos provenientes das elites japoneses para assumirem as funções de **dóxicos**⁵⁴⁶.

Essa tendência da predileção pelos filhos das elites da terra se manteve por todo o século XVI na Ásia. Seguindo a tendência, em novembro de 1557, Luís Fróis escreveu ao jesuíta Francisco Rodrigues e a seus companheiros de Coimbra que André Vaz, *“um*

⁵⁴³ Cf. DE LA ROSA, Alexandre Coello. De Mestizos y Criollos em la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII). in Revista de Indias. Madrid: Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008. n.68 e FARIA, Patrícia de Souza. Percepções sobre os Nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séculos XVI-XVIII). in ASSIS, Ângelo Adriano Faria, MANSO, Maria de Deus Beites e LEVI, Abraham (2014). op.cit. v.1.

⁵⁴⁴ Idem. v.1. p.84.

⁵⁴⁵ Carta de Henrique Henriques de Punicale, 05/11/1552. in WICKI, José (1972) v.2. p.391.

⁵⁴⁶ HIGASHIBABA, Ikuo (2001). op.cit. pp.22-24.

padre **canarim**, que se criou no colégio”⁵⁴⁷, foi admitido pela Companhia de Jesus, e administrava a paróquia de São João, próxima da aldeia de Morobin, em Goa.

Outro exemplo foi Paulo de Santa Fé de Ormuz, educado no Seminário de Santa Fé e catequista na região que lhe dera o seu nome, no Golfo Pérsico. No *Dicionário Histórico da Companhia de Jesus*, João Vaz de Carvalho se refere à missionação em Ormuz como uma iniciativa moderada da Companhia de Jesus, pela inconstância política, alimentada pelas disputas entre os portugueses e as autoridades muçulmanas⁵⁴⁸. O fato de a empresa ter sobrevivido mesmo após a partida de Francisco Xavier para a Índia, tem a ver com o aspecto comercial que a região tinha para a coroa portuguesa. As pregações aconteciam geralmente nos entornos das fortalezas lusitanas, e contava apenas com um sacerdote e com alguns poucos irmãos, catequistas e auxiliares.

Filho de muçulmanos, Paulo de Santa Fé de Ormuz foi convertido pelo padre Gaspar Barzeus e instruído na doutrina cristã no seminário dos jesuítas, onde aprendeu a dominar a língua portuguesa a ponto de escrever uma carta a Inácio de Loyola, em fevereiro de 1553. Paulo de Santa Fé informou ao geral que havia sido “*sacerdote do povo gentio, um dos mais venerados daquelas terras, e por tantos enganos, me trato com o bom redentor e a luz da santíssima fé católica com grande conhecimento de Deus*”⁵⁴⁹. Pela confiança que tinha no trabalho do muçulmano converso, o padre Gaspar Barzeus chegou a comentar que faria o possível para levá-lo para o Colégio Romano ou para o Colégio de Coimbra, “*não para ter obrigação com os votos, mas para desejar seguir a doutrina em seu conselho*”⁵⁵⁰. Posteriormente como Alessandro Valignano fez com os **dóxicos**, levando-os do Japão para o Colégio de Macau, a fim de aprimorarem

⁵⁴⁷ Carta de Luís Fróis de Goa, 13/01/1553. in WICKI, José (1972). v.3. op.cit.. p.725.

⁵⁴⁸ CARVALHO, João de. Verbete: Ormuz. in O’NEILL, Charles E. e DOMÍNGUEZ, Joaquim Maria (dir). *Diccionario Histórico de la Compañia de Jesús*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001. v.2. pp.2924-2925.

⁵⁴⁹ Carta de Paulo de Santa Fé de Ormuz de (cópia de Coimbra), 13/02/1553. in WICKI, José (1972). v.2. op.cit. p.622.

⁵⁵⁰ Carta de Paulo de Santa Fé de Ormuz de (cópia de Coimbra), 13/02/1553. idem. v.2. p.623.

seus estudos em uma instituição com um perfil mais *ocidentalizado*, outrora, o padre Gaspar Barzeus havia pensando em fazer algo semelhante com Paulo de Santa Fé de Ormuz e outros catequistas, tendo nas principais instituições de ensino dos jesuítas na Europa sua referência. Tendo em vista o debate em torno da ordenação sacerdotal e dos impedimentos para a admissão na Companhia de Jesus, Paulo de Santa Fé demonstrou consciência de sua posição, quando afirmou que o padre Gaspar Barzeus tinha a intenção apenas de transformá-lo em uma espécie de diácono, para que quando estivesse Ormuz, fosse “*converter os gentios, não como religioso, pois não falo em minha disposição para tanta abnegação, com que possa viver em castidade, mas determinou de me casar em matrimônio para servir ao senhor e ajudar onde estivesse a Companhia de Jesus*”⁵⁵¹.

Além de Goa e Cochim, outro seminário foi reconhecido pelos inacianos como cenário apropriado para a instrução dos catequistas nativos, como foi o caso do Seminário de Couvão, idealizado por Francisco Xavier na década de 1540⁵⁵². Uma carta do padre Nicolau de Lanciloti demonstra o progresso do seminário na década de 1550, onde havia um “*irmão que se chamava Luís de Gouveia, que ensinava os de casa e os de fora, a ler, a escrever e a contar [...] A obra de pedra que temos neste colégio, é uma igreja coberta de madeira e telha, e uma casa comprida de pedra, terra, coberta por folhas de palmeiras*”⁵⁵³.

Batizado por Francisco Xavier e instruído no Seminário de Santa Fé de Goa, Pedro Luís o Brâmane retornou para a região de Kerala, de onde era natural, na década de 1550. Inês Zupanov julga reconhecer a reputação do seu labor para as missões no sul da Índia, onde ajudava o padre Henrique Henriques com a tradução de catecismos e

⁵⁵¹ Carta de Paulo de Santa Fé de Ormuz (cópia de Coimbra), 13/02/1553. *idem*. v.2. p.623.

⁵⁵² Carta de Nicolau de Lanciloti do Couvão, 29/10/1552. *idem*. v.2. p.381.

⁵⁵³ Carta de Nicolau de Lanciloti de Cochim, 10/01/1557. *idem*. v.3. p.608.

pregava a doutrina para os nativos⁵⁵⁴. Foi a partir da década de 1560, pelo reconhecimento das autoridades jesuíticas do seu trabalho, surgiu a possibilidade da sua ordenação sacerdotal. Em dezembro de 1560, o secretário-geral da Companhia de Jesus, João Afonso Polanco, recomendou que “*a este Pedro Luís o Brâmane, vossa reverência faça saber e se console por não haver coisa alguma que lhe impeça*”⁵⁵⁵ a receber o sacramento da ordem. O processo para sua ordenação parece ter se arrastado por alguns meses. No ano de 1561, de Roma, o geral Diego Lainez confirmou as recomendações de João Afonso de Polanco sobre **brâmane** do Coulão⁵⁵⁶. De acordo com a documentação, foi o destino que parece ter conspirado contra Pedro Luís o Brâmane. Luís Fróis informou que o indiano chegou a receber a ordenação sacerdotal em seu leito de morte. Da cidade de Goa, em dezembro de 1561, o jesuíta narrou com detalhes os últimos momentos do catequista de origem **brâmane**:

Desde que adoeceu, quis nosso senhor levar este ano para si um irmão noviço, chamado Pedro Luís o Brâmane, que era de uma bendita alma. Ele durou quinze dias com febre, e por não ter acabado o tempo de sua provação, pediu que lhe deixassem fazer os votos antes de morrer, e de ter feito ficou tão alegre e consolado que determinou passar por todas as angústias e aflições da morte cantando, e assim foi que até poucas horas antes de morrer, ainda depois de alienado com a febre, cantou a doutrina cristã, fazendo outros grandes atos de consolação e edificação aos irmãos, e desta maneira partiu de nós para seu criador⁵⁵⁷.

Inspirados inicialmente na experiência de Francisco Xavier, os jesuítas mantiveram a política de inclusão desses catequistas nas missões, pelo menos, até o final do século XVII. A partir da reestruturação das missões proposta pelo visitador Alessandro Valignano, os Colégios de Goa, Macau e Nagasaki, juntamente com seus

⁵⁵⁴ ZUPANOV, Inês G. Language and Culture of the Jesuit “Early Modernity” in *India During the Sixteenth Century. in International Journal on the History of European Expansion and Global Interaction: Portugal Índico – Essays on the History of the Portuguese Presence in South Asia in the Colonial Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. v.31. p.90.

⁵⁵⁵ Carta de João Afonso de Polanco de Roma, 31/12/1569. in WICKI, José (1972). v.4. op.cit. p.857.

⁵⁵⁶ Carta de Diego Lainez de Roma, 20/01/156. idem. v.5. p.99.

⁵⁵⁷ Carta de Luís Fróis de Goa, 01/12/1561. idem. v.5. p.254.

respectivos seminários, se tornaram grandes centros de formação desses indivíduos⁵⁵⁸. No entanto, se pensarmos no debate em torno da ordenação sacerdotal e na admissão de nativos, o olhar diferenciado que os jesuítas tiveram para os japoneses, permitiu que os **dóxicos** tivessem mais pretensões de se tornarem padres do clero secular ou de serem admitidos como irmãos leigos pela Companhia de Jesus, do que os **canacápoles** indianos. Na Índia, as regras e os impedimentos estabelecidos pela congregação e pelas autoridades eclesiásticas não podem ser enxergados como algo enrijecido, uma vez que Pedro Luís o Brâmane chegou a receber seus votos mesmo no leito de morte. Outro exemplo foi o caso de André Vaz, um padre indiano que cuidava da paróquia de São João em Goa, e que foi ordenado e admitido como membro da Companhia de Jesus. Por mais que o número de nativos ordenados e admitidos fosse reduzido, podemos levar em consideração que esses poucos indivíduos que romperam os critérios de exclusão, reforçam a tese de que ao longo da missão, os catequistas nativos, seja na condição de auxiliares ou na intenção de se tornarem um dia parte do clero nativo, foram fundamentais para o desenvolvimento das atividades jesuíticas na Ásia e na América.

3.2 Anjirô e Francisco Xavier: a inspiração para o modelo de auxiliares nipônicos

Localizada na cidade de Lisboa, a igreja de São Roque foi construída no século XVI, e durante um tempo pertenceu à Companhia de Jesus. Em 1634, cerca de doze anos após a canonização de Francisco Xavier, a igreja ganhou uma lápide de mármore e algumas telas pintadas por André Reinoso em homenagem ao jesuíta, que seria consagrado Padroeiro Universal das Missões três séculos depois, pelo papa Pio XI. Considerado um dos mais influentes pintores do estilo barroco em Portugal, André Reinoso representou em um de seus quadros a chegada de Francisco Xavier à

⁵⁵⁸ SEABRA, Leonor Diaz de e MANDO, Maria de Deus Beites. Ensino e Missão Jesuíta no Oriente. in ALMEIDA, Suely, RIBEIRO, Marília e SILVA, Gian (2012). op.cit. p.87.

Kagoshima, guiado pelo japonês Anjirô, conhecido também pelo nome de batismo, Paulo de Santa Fé.

Homem versátil e de bom relacionamento com as esferas espirituais e seculares da época, o jesuíta conseguiu criar no Oriente algumas ilhas cristãs em territórios hostis a presença portuguesa, transferindo para as populações asiáticas a noção de identidade católica, baseada na difusão de uma cultura estrangeira através das missões⁵⁵⁹. Foi ajustando os interesses materiais e seculares com os da Companhia de Jesus, que Francisco Xavier conseguiu chegar ao Sudeste Asiático e ao Japão⁵⁶⁰. A hagiografia xaveriana dos séculos XVI e XVII construiu uma narrativa em torno da figura exemplar do padre, cuja ação refletia na evangelização do Oriente. Em sua *História da Vida do Padre S. Francisco Xavier*, João de Lucena comparou o apostolado do jesuíta com a atuação de Paulo de Tarso na Anatólia e em Jerusalém, no início da Era Cristã⁵⁶¹.

Por onde passou, Francisco Xavier deixou sua marca. Mesmo a presença do catolicismo não sendo unanimidade entre os países asiáticos contemporâneos, da Índia ao Japão, atualmente encontram-se inúmeras referências históricas de suas realizações. É o caso de um monumento erguido em uma pequena área verde no centro da cidade de Kagoshima, chamada Parque de São Francisco Xavier. O monumento é dividido em três plataformas, sendo a maior delas lugar de destaque do jesuíta. Na plataforma intermediária encontra-se Paulo de Santa Fé com o Evangelho nas mãos, e na mais baixa, nota-se a presença de Bernardo Japonês. Os dois auxiliares nativos vieram com o padre de Goa para o arquipélago nipônico em 1549. Na atual cidade de Oita, em Kyushu, onde naquela época havia um dos hospitais da Companhia de Jesus, há outro

⁵⁵⁹ ZUPANOV, Ines G. *Missionary Tropics: the catholic frontier in India (16th-17th centuries)*. Michigan: University of Michigan, 2005. p.43.

⁵⁶⁰ Idem. p.49.

⁵⁶¹ LUCENA, João de. *História da Vida do Padre Francisco Xavier e do que Fizeram na Índia os mais Religiosos da Companhia de Jesus*. Lisboa: Impressão de Pedro Crasbeeck, 1600. p.70.

monumento histórico que chama a atenção por retratar a memória do médico e missionário, Luís de Almeida, e de seus auxiliares de enfermagem nipônicos.

De Lisboa ao arquipélago de Kyushu, vale dizer que os feitos jesuíticos no Japão não passaram despercebidos pelo tempo. Sendo naturalizados como europeus aos olhos do estilo barroco, ou representados com traços orientalizados pelas estátuas em bronze japonesas, o que a tela de André Reinoso tem em comum com os monumentos de Francisco Xavier e de Luís de Almeida, é o fato de ambos destacarem a participação dos nipônicos como colaboradores dos padres no processo de evangelização.

É indubitável dizer que a missão japonesa transformou o modo de como os jesuítas teceram suas estratégias de evangelização no continente asiático. Diante das dificuldades internas e externas, os padres foram obrigados a pensar em meios de lidar com as peculiaridades dos nipônicos. Apesar de terem um olhar comum sobre a diversidade dos povos asiáticos, Francisco Xavier e seus companheiros não esconderam sua predileção pelos japoneses, como registrou Inês Zupanov⁵⁶². Ao contrário do que acontecia com a Índia e o Sudeste Asiático, no Japão, as disparidades com os europeus se davam mais no campo da prática do que na maioria dos valores morais. Observando as diferenças e os pontos comuns entre as duas culturas, os jesuítas criaram a partir dos japoneses uma alteridade mais elástica em comparação as demais populações que estavam acostumados a se relacionar⁵⁶³. Foi por esse tratamento específico dado aos japoneses, que além da adaptação, a difusão da religião católica no arquipélago contou com a participação intensa dos nativos. A história da atuação cotidiana desses colaboradores na missão japonesa teve início cerca de dois anos antes da chegada dos primeiros jesuítas a Kyushu. O primeiro contato entre Francisco Xavier e a civilização

⁵⁶² ZUPANOV, Ines G. (2005). op.cit. p.44.

⁵⁶³ GRUZINSKI, Serge. *As Quatro Partes do Mundo: história de uma mundialização*. São Paulo e Belo Horizonte: EDUSP e EDUFMG, 2014. p.201.

nipônica se deu no Estreito de Malaca, quando padre foi apresentado a Anjirô por um mercador lusitano.

O encontro entre o padre e o japonês encontra-se registrado em uma carta redigida em 20 de janeiro de 1548, na região de Cochim, no litoral indiano. Nascido em Kagoshima por volta de 1512, Anjirô veio parar no Sudeste Asiático após ter cometido um assassinato no Japão. Da antiga capela de Nossa Senhora do Outeiro, mais tarde conhecida como Igreja de São Paulo de Malaca, que Francisco Xavier e Anjirô selaram uma amizade. Na fala do padre, o japonês veio lhe procurar:

com muitos desejos de saber as coisas da nossa lei. Ele sabia falar razoavelmente o português, de maneira que entendia tudo o que eu lhe dizia e eu a ele o que me falava. Se assim são todos os japoneses, tão curiosos de saber como Anjirô, parece-me que é a gente mais curiosa de quantas terras são descobertas. Este Anjirô escrevia os artigos da fé, quando vinha à doutrina cristã. Ia muitas vezes à igreja a rezar. Fazia-me muitas perguntas. É homem muito desejoso de saber, o que é sinal de um homem se aproveitar muito e de vir em pouco tempo em conhecimento da verdade.⁵⁶⁴

Pelas questões polêmicas que Francisco Xavier e Anjirô se envolveram no Japão, entre 1549 e 1551, como sinalizou Ikuo Higashibaba, o ruído de comunicação pareceu ter sido mais habitual do que os jesuítas estavam acostumados a falar em suas cartas⁵⁶⁵. Ainda assim, foi a partir dessa relação cordial que Francisco Xavier conseguiu organizar informações relevantes sobre seu objeto de interesse espiritual, a população japonesa. Anjirô foi batizado em Goa pelo bispo João Afonso de Albuquerque, e entre abril de 1548 e junho de 1549, juntamente com outros dois japoneses, João de Kagoshima e Antônio de Kagoshima, passaram a frequentar o colégio dos jesuítas. Pelo que já havia conseguido assimilar da língua portuguesa, desde a sua partida de Kagoshima, em 1546, Paulo de Santa Fé ganhou a preferência entre os padres, haja vista a quantidade de episódios que protagonizou com Francisco Xavier, em Goa e no Japão.

⁵⁶⁴ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.316.

⁵⁶⁵ HIGASHIBABA, Ikuo (2001). op.cit. pp.03-07.

Nos meses que viveu no Colégio de Goa, Paulo de Santa Fé passou a andar vestido como um religioso e a participar das atividades diárias da vida no claustro. De acordo com Luís Fróis, Francisco Xavier encarregou o padre Cosme de Torres em ajudar o nipônico com os *Exercícios Espirituais*, assim como que fosse:

declarando as letras do evangelho de São Mateus a Paulo de Santa Fé, para melhor introduzi-lo nos conhecimentos das coisas de Deus. E pela habilidade que tinha, e como falava a língua portuguesa, de maneira que tudo se entendia, fazia-se capaz de aprender o que lhe ensinavam, assim como o que ouvia das coisas da fé, e trabalhava para tomar por escrito nas suas letras [...] E num espaço de seis meses que ali esteve, se ocupou também em aprender a ler e a escrever, no que fez bom progresso, onde havia poucos no colégio que lhe levassem vantagem, dando de si grande exemplo e edificação.⁵⁶⁶

Na edição das *Cartas de Évora de 1598* aparecem duas missivas de autoria do japonês, sendo uma escrita em 1548 em Goa, e outra em 1549 em Kagoshima. No mês de novembro, antes de regressar para o Japão, da capital do Estado da Índia, Paulo de Santa Fé registrou que:

segundo diziam os padres deste colégio sobre minha habilidade e da impressão que faziam das coisas do Senhor, sendo que em tão breve tempo sabia ler e escrever, e tinha capacidade para receber a doutrina e tê-la na memória, que era o evangelho de São Mateus, ao qual escrevi com minhas letras do Japão, e em pontos para melhor fixar a letra ou os caracteres⁵⁶⁷

A fama que ganhava na correspondência inaciana parece ter chegado ao conhecimento de Inácio de Loyola, através de uma carta escrita por Francisco Xavier, na cidade de Cochim, em janeiro de 1549⁵⁶⁸. Mas apesar de aparentemente talentoso, Ikuo Higashibaba alerta para um problema detectado no caso de Paulo de Santa Fé, que podemos transpor para as futuras gerações de intérpretes, auxiliares e catequistas japoneses. Para este Ikuo Higashibaba, por mais que Anjirô tivesse uma boa compreensão da língua portuguesa e até do cristianismo, o conhecimento que tinha da

⁵⁶⁶ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (ed. José Wicki). 1ª ed., 1583-1597. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-84. v.1. p.21.

⁵⁶⁷ Carta de Anjirô de Goa, 29/11/1548. in GARCIA, José Manuel (ed). *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus Escreveram dos Reinos do Japão e da China. Edição fac-símile das Cartas de Évora de 1598*. Maia: Castoliva Editora, 1997. p.04.

⁵⁶⁸ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 14/01/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.395.

religião japonesa, da sua simbologia e da sua liturgia era o de uma pessoa comum⁵⁶⁹. Levando em conta que os jesuítas utilizavam os nativos como mediadores neste processo de evangelização, a mediação deveria produzir significados legíveis para ambos os lados.⁵⁷⁰ O aperfeiçoamento das técnicas de mediação despontou apenas com a reestruturação da missão nipônica, na época de Alessandro Valignano, quando a Companhia de Jesus pensou na formação do apostolado laico japonês e na possibilidade da criação do clero nativo.

A viagem para o Japão teve seus preparativos na Malásia, e o local era familiar, a igreja de São Paulo de Malaca, onde Francisco Xavier e Paulo de Santa Fé haviam se conhecido no final de 1547. Os meses que se seguiram entre junho e agosto de 1549, até a chegada do junco chinês que os levariam ao Japão, foram de intenso aprendizado e mediação. Em uma carta enviada para superiores da congregação, em Portugal e em Roma, Francisco Xavier ressaltava a qualidade da doutrinação que os japoneses tiveram no Colégio de Goa, pois além dos *Exercícios Espirituais*, todos sabiam “*os artigos da fé, os mistérios da vida de Jesus Cristo, a encarnação do filho de Deus no ventre da Virgem Maria e a redenção de todo o gênero humano feita por Jesus Cristo*”⁵⁷¹. Ao investigar as mediações simbólicas através da leitura jesuítica das práticas tupinambás no Brasil quinhentista, Adone Agnolin salienta que o discurso jesuítico procurava justificar ou traduzir, o que era considerado desvio moral ou mau costume das populações gentias, usando a retórica europeia da demonização dos rituais religiosos e das práticas ádvenas⁵⁷². E por conjectura, além do continente americano, podemos transpor esta constatação para as realidades asiáticas. Ao inquirir Anjirô, o missionário

⁵⁶⁹ HIGASHIBABA, Ikuo (2001). op.cit.. p.07.

⁵⁷⁰ REBOLLO, Beatriz Moncó. Mediación Cultural y Fronteras Ideológicas. in LOUREIRO, Rui Manuel e GRUZINSKI, Serge (coord). *Passar as Fronteiras: II Colóquio Internacional sobre mediações culturais (séculos XV a XVIII)*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999. p.343.

⁵⁷¹ Carta de Francisco Xavier de Malaca, 22/06/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.483.

⁵⁷² AGNOLIN, Adone. *O Apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Editora Humanitas, 2005.

que desconhecia a essência dos **kamis** e dos **hokkes** no universo religioso nipônico, reduziu a condição religiosa dos japoneses ao insinuar que não passavam de idólatras, por terem como simbologia religiosa, o sol e a lua. Contudo, para os jesuítas, não se deve achar que a construção da identidade religiosa do outro era algo sólido, pois o cristianismo seria o catalizador da transição dessa realidade, como foi com o próprio Paulo de Santa Fé, que depois de convertido, admitiu para o padre que outrora já creu neste absurdo⁵⁷³.

Se por um lado alguns historiadores nos desafiam a pensar este tipo de interação por meio do etnocentrismo, do outro, esses mesmos especialistas no fornecem recursos teóricos para também refletirmos sobre a ótica da mediação, ou pelo menos da sua variedade de tentativas. É o que podemos notar na outra parte do documento, em que mesmo repugnando a figura dos **bonzos**, Francisco Xavier resolveu considerar os avisos de Paulo de Santa Fé. A dieta vegetariana praticada pelos líderes espirituais nipônicos era bem diferente dos hábitos alimentares da nobreza e do clero europeu, e por isso, haveriam de saber que “*os padres do Japão [bonzos] iriam se escandalizar se nos vissem comendo carne ou peixe*”, disse o jesuíta.⁵⁷⁴ Outro exemplo foi à construção do discurso do missionário a partir da dissecação da estrutura ritualística dos **bonzos** da doutrina Soto-Zen. Havia em Kagoshima um famoso templo, chamado Fukusho-Ji, reservado aos **bonzos** do Soto-Zen budismo. Em conformidade com o japonês, este local era um dos mais famosos da região, pois haviam:

muitos frades e estudos, entre eles, um exercício de meditar, o qual é este: o que tem cargo da casa, superior delas, que é o mais letrado, chama a todos e lhes faz uma prática à maneira de pregação. Então, diz a cada um deles que medite por um espaço de uma hora. [...] Depois de passada a hora, pergunta o superior da casa a cada um deles o que na tal hora meditou e sentiu. Se as coisas que diz forem boas, eles se gabam; e ao contrário, são repreendidos quando dizem coisas que não são dignas de memória. [...] Dizem que estes

⁵⁷³ Carta de Francisco Xavier de Malaca, 22/06/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.483.

⁵⁷⁴ Carta de Francisco Xavier de Malaca, 22/06/1549. idem. p.488.

padres pregam ao povo de quinze em quinze dias [...] e o que prega, tem um inferno pintado e seus tormentos e mostra aquelas figuras ao povo⁵⁷⁵.

A passagem acima reflete a preocupação do padre em se precaver a uma possível reação contrária dos **bonzos** em casos de enfrentamento teológico. O que não tardou a acontecer, pois assim que chegou ao arquipélago, ainda em Kagoshima, o jesuíta disputou com o famoso **bonzo** Ninshitsu sobre a sua verdade religiosa⁵⁷⁶. Mais tarde, em 1551, quando esteve no povoado de Yamaguchi, em Honshu, Francisco Xavier disputou novamente com os **bonzos**, só que desta vez, com os da escola Amitaba, envolvendo-se num caso mais complicado, o do Dainichi Nyoari⁵⁷⁷.

A carta de Malaca de junho de 1549 é o último grande registro do padre e da comitiva que seguiria para o Japão a bordo de um **junco** chinês. Acompanhado do jesuíta Cosme de Torres, do irmão João Fernandes, do mestiço Domingo Dias, dos auxiliares Manuel Chinês e Manuel do Malabar, e dos japoneses, Paulo de Santa Fé, João de Kagoshima e Antônio de Kagoshima, Francisco Xavier chegou ao arquipélago em quinze de agosto de 1549.

Entre a segunda quinzena de agosto e o mês de setembro, Francisco Xavier fez o reconhecimento da cidade de Kagoshima, guiado por Paulo de Santa Fé e os outros dois japoneses cristãos. Vendo a realidade de perto, o padre apontou alguns problemas, falou de alguns hábitos do cotidiano e criticou a figura dos **bonzos**. Entretanto, por via da regra, a impressão que teve do povo nipônico foi mais otimista do que parece. Francisco Xavier e Cosme de Torres pensaram em utilizar a curiosa história de vida de Anjirô estímulo às primeiras conversões. Segundo Luís Fróis, os padres “*se ocupavam na maior parte do dia na comunicação dos próximos e de noite prolongavam suas vigílias*”

⁵⁷⁵ Carta de Francisco Xavier de Malaca, 22/06/1549. idem pp.488-489.

⁵⁷⁶ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.1. op.cit. pp.26-27.

⁵⁷⁷ SCHURHAMMER, GEORG. *Francis Xavier: his life, his times. Japan (1549-1552)*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973-1982. v.4. p.225.

em oração [...] Por outra, gastavam o dia todo em responder às perguntas que os gentios lhe faziam, assim como satisfazer suas dúvidas”⁵⁷⁸. Assim, no vilarejo de Kagoshima em que Anjirô residia, Francisco Xavier começou a “batizar a mulher de Paulo de Santa Fé, outros parentes seus, amigos e algumas pessoas que vinham de fora da cidade”⁵⁷⁹. No Japão, o principal instrumento de orientação religiosa dos primeiros jesuítas foi inspirado no famoso *Catecismo Breve*, traduzido naquela ocasião, parcialmente para o japonês, com a ajuda de Paulo de Santa Fé. Foi através dele, de algumas orações traduzidas e do discurso transladado por Anjirô durante as primeiras pregações, que os missionários realizaram batismos em Kagoshima, Hirado e Yamaguchi⁵⁸⁰.

Os meses que se seguiram entre setembro de 1549 e junho de 1550, Francisco Xavier, Cosme de Torres, João Fernandes se espalharam pelos núcleos urbanos de Satsuma. Os primeiros contatos mais intensos com os religiosos japoneses aconteceram nesta época, pois a província de Satsuma, sobretudo, a cidade de Kagoshima, tinha uma vida religiosa muito intensa naquela época, para Georg Schurhammer.⁵⁸¹ No templo Fukusho-Ji, Francisco Xavier teve alguns encontros com o **bonzo** Ninshitsu. As disputas foram registradas por Luís Fróis na sua *Historia de Japam*. Para Helmut Feldmann, especialista no discurso literário do padre, o diálogo entre ambos seguiu o método **zenmondou**⁵⁸². Ou seja, uma prática japonesa baseada na formulação de perguntas sobre determinados assuntos e na discussão filosóficas de suas respectivas

⁵⁷⁸ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.1. op.cit. p.24.

⁵⁷⁹ Idem. v.1. p.24.

⁵⁸⁰ HIGASHIBABA, Ikuo (2001). op.cit. p.05.

⁵⁸¹ SCHURHAMMER, GEORG (1973-1982). v.4. pp.67-69.

⁵⁸² FELDMANN, Helmut. As Disputas de São Francisco Xavier com Bonzos e Nobres do Japão Relatadas por Luís Fróis SJ e João Rodrigues SJ. in Embassy of Portugal in Japan. *Portuguese Voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period: proceedings of the International Conference Sophia University, Tokyo*. Lisbon: Instituto Cultural de Macau, Insituto Camões, Fundação Oriente, 1993. p.287.

respostas⁵⁸³. Esses embates eram assistidos por um público específico, em geral, apenas por outros religiosos ou membros da fidalguia nipônica, e ao final da disputa, era sempre eleito um vencedor⁵⁸⁴. Na perspectiva de Luís Fróis, Francisco Xavier era frequentador assíduo do templo⁵⁸⁵, e ao que parecia, conforme o próprio, “*este Ninshitsu era tão meu amigo*”⁵⁸⁶. Para Helmut Feldmann, o entendimento era outro, e diz respeito à visão diferenciada que os jesuítas tinham dos demais religiosos. Independentemente de considera-los agentes difusores da idolatria e de falsas mensagens, os missionários ainda os consideravam mais intelectualizados do que os nobres e a população leiga⁵⁸⁷. Daí, o discurso mais ameno quando esses encontros se davam por vias pacíficas. Apesar do respeito que parecia haver entre o padre e o **bonzo**, após algumas disputas, Francisco Xavier chegou à conclusão de que “*em muitas conversas que tivemos, achei-o duvidoso e sem saber determinar se a nossa alma é imortal ou se morre juntamente com o corpo*”⁵⁸⁸.

O que é mais curioso neste episódio, documentado tanto pelo próprio Francisco Xavier quanto pela obra de Luís Fróis, foi à ausência de Anjirô ou de qualquer outro auxiliar ou intérprete japonês que pudesse ter ajudado o padre a lidar com as dificuldades com a língua. A partir da leitura das fontes, verifica-se que o conteúdo debatido era rebuscado e filosófico de mais para quem ainda tinha pouca experiência com a língua, com a liturgia e com a religiosidade japonesa. Defendendo esta linha de raciocínio, Helmut Feldmann chega a pensar que esses debates jamais aconteceram, e não passam de exageros comuns na retórica quinhentista jesuítica⁵⁸⁹.

⁵⁸³ SCHURHAMMER, GEORG. (1973-1982). v.4. op.cit. p.75.

⁵⁸⁴ FELDMANN, Helmut (1993). op.cit. p.287.

⁵⁸⁵ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.1. op.cit. p.26.

⁵⁸⁶ Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.513.

⁵⁸⁷ FELDMANN, Helmut (1993). op.cit. p.292.

⁵⁸⁸ Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.513.

⁵⁸⁹ FELDMANN, Helmut (1993). op.cit. p.288.

A ausência de Anjirô no debate de Francisco Xavier com Ninshitsu, não diminui sua importância nos feitos jesuíticos nesta fase inicial das missões. A carta redigida pelo missionário, em novembro de 1549, da cidade de Kagoshima demonstra o oposto. Com a ajuda de Anjirô, conseguiu identificar na estrutura hierárquica dos **bonzos** da doutrina Zen uma maneira de pensar às regras do apostolado laico nipônico, como havia feito anteriormente com os **canacápoles** na Índia. Para o jesuíta, “esses **bonzos** tinham nos seus mosteiros muitos meninos, filhos de fidalgos a quem ensinam ler e escrever, e cometiam suas maldades. [...] Haviam os que andavam como frades, vestidos de hábitos pardos, todos raspados, assim toda a cabeça e barba”⁵⁹⁰.

A notícia da chegada dos missionários logo se espalhou:

e os **daimiôs** de Kyushu aperceberam-se rapidamente de que a presença dos jesuítas nos seus portos podia atrair os navios do comércio. O primeiro foi certamente Shimazu Takahisa, senhor de Satsuma, que tudo fez para que Francisco Xavier não deixasse o seu feudo⁵⁹¹.

O encontro foi mediado por Paulo de Santa Fé. Conforme a fala do padre, o **daimiô** “*folgou muito com ele, fazendo-lhe muitas honras. Perguntou-lhe muitas coisas acerca dos costumes dos portugueses; e Paulo de Santa Fé deu-lhe razão de tudo, de que o duque [daimiô] mostrou muito contentamento*”⁵⁹². Depois da apresentação, as visitas se tornaram mais frequentes, pois o **daimiô** passou a ter interesse tanto na história do padre quanto na do japonês cristão⁵⁹³. A mando dos jesuítas, Anjirô chegou a frequentar algumas vezes o castelo do **daimiô**, levando consigo presentes e relíquias, no intuito de estimular o interesse do nobre nipônico e de sua família ao catolicismo. Paulo de Santa Fé então:

⁵⁹⁰ Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. pp.511-512.

⁵⁹¹ COSTA, João Paulo de Oliveria e. O Japão. in MARQUES, Antônio Henrique R. de Oliveira (2000). v.1. t.2. op.cit. p.388.

⁵⁹² Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit.. p.521.

⁵⁹³ SCHURHAMMER, Geogr (1973-1982). v.4. op.cit. p.62.

levou consigo uma imagem de Nossa Senhora, muito devota, que trazíamos conosco. Folgou muito o duque quando a viu. Pôs-se de joelhos diante da imagem de Cristo Nosso Senhor e de Nossa Senhora, e a adorou com muito acatamento e reverência, e mandou todos os que com ele estavam que fizessem o mesmo. Depois, mostraram-na à mãe do duque, a qual se espantou ao vê-la, mostrando muito prazer. Depois que Paulo de Santa Fé voltou à Kagoshima, onde nós estávamos, há poucos dias mandou a mãe do duque um fidalgo para dar ordem de como se poderia fazer outra imagem como aquela. Mas, por não haver materiais na terra, se deixou de fazer. Mandou pedir esta senhora que, por escrito, lhe mandássemos aquilo em que os cristãos creem. E assim, Paulo de Santa Fé se ocupou alguns dias em fazê-lo, e escreveu muitas coisas da nossa fé na sua língua⁵⁹⁴.

Transitando entre a corte dos Shimazu e a população de Kagoshima, Francisco Xavier encarregou Paulo de Santa Fé à tradução dos *“artigos da fé na língua do Japão, algum tanto copioso para fazê-la imprimir, pois toda a gente principal sabia ler e escrever. Para que entendam nossa fé por muitas partes, pois a todas não podemos acorrer”*⁵⁹⁵. Segue o padre: *“Paulo de Santa Fé, nosso caríssimo irmão, traduzirá para sua língua, fielmente, tudo o que for necessário para a salvação das suas almas”*⁵⁹⁶. E nos meses que se seguiram desde a chegada dos jesuítas no Japão, com intuito de melhorar as pregações, Cosme de Torres e João Fernandes se aperfeiçoaram na língua japonesa com a ajuda dos auxiliares, João de Kagoshima e Antônio de Kagoshima⁵⁹⁷.

Após ter levado em consideração que a presença dos missionários poderia favorecer suas ambições políticas – em meio a **Sengoku-Jidai** –, que envolvia o comércio **nanban** e as armas de fogo, Shimazu Takahisa concedeu autorização para os jesuítas pregarem nas suas terras, dando-lhes uma:

casinha, em que estavam todos recolhidos. E no tempo lhe vagava de suas ocupações, com Paulo de Santa Fé e com o irmão João Fernandes, tiraram em japonês uma prática sobre a criação do universo, e da vinda do filho de Deus ao mundo, os mandamentos e o juízo final; e isto era por onde ordinariamente pregavam⁵⁹⁸.

⁵⁹⁴ Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.522.

⁵⁹⁵ Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. idem. p.531.

⁵⁹⁶ Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. idem. p.531.

⁵⁹⁷ SCHURHAMMER, Georg (1973-1982). v.4. op.cit. p.67.

⁵⁹⁸ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.1. op.cit. p.25.

Servindo-se de Paulo de Santa Fé como catequista, tradutor e intérprete, Francisco Xavier conseguiu dialogar com os **bonzos**, com a nobreza e a população recém-convertida de Satsuma sobre seu interesse de conhecer a capital do país, Kyoto. O missionário então começou os preparativos para sua viagem dando sequência a confecção do primeiro catecismo em japonês, pois precisaria de algo concreto para certificar os **bonzos** e a nobreza de Kyoto – julgada por ele como sendo a mais sábia, letrada e poderosa – a imponência da mensagem religiosa trazida pelo catolicismo.

O texto do catecismo trazia informações sobre o Antigo Testamento e sobre outros traços, considerados significativos pelos jesuítas, da mitologia cristã⁵⁹⁹. Além disso, como lembrou Ikuo Higashibaba, assuntos como o conceito e o surgimento da idolatria no mundo cristão – como era concebida na época pelos jesuítas –, os Dez Mandamentos, o Juízo Final, a vida eterna no céu, a punição eterna no inferno, e a vida e os ensinamentos de Jesus Cristo, também foi abordado por este catecismo, que se perdeu com o tempo⁶⁰⁰.

Se refletirmos sobre o caso dos jesuítas no Japão ao olhar da antropologia hermenêutica, simbólica ou interpretativa baseada nas teorias de Clifford Geertz, tendo em vista a limitação de recursos epistemológicos da História e das demais Ciências Sociais para a época, a leitura de mundo que os missionários faziam das diferentes populações ultramarinas, tinha como objetivo decifrar o *ethos* religioso para transpor as barreiras simbólicas e doutrinárias dos povos a serem reduzidos ao catolicismo. A ideia de *ethos* é muito mais complexa e não se limita apenas a questão religiosa. Na verdade, a visão de mundo, conforme o *ethos* é atribuído, congrega em si outros fragmentos que se fecham num quebra-cabeça montado⁶⁰¹. Daí, o esforço também dos jesuítas em

⁵⁹⁹ SCHURHAMMER, Georg (1973-1982). v.4. op.cit. p.102.

⁶⁰⁰ HIGASHIBABA, Ikuo (2001). op.cit. pp.02-03.

⁶⁰¹ GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1978. p. 104-105.

assimilar conhecimentos referentes ao cotidiano político, econômico, social, cultural e moral desses povos. Para transitar no imaginário, era necessário que os padres dominassem o mundo o real. Assim, mesmo esbarrando em obstáculos e provocando choques, a sociedade japonesa, que aparentemente foi considerada tão peculiar aos olhos dos jesuítas, ainda que fosse ao tempo de Francisco Xavier, a ideia inicial que acompanhou os demais inacianos por toda a missão, era a de transformar o cristianismo num objeto que pudesse se encaixar de forma branda e sutil a realidade nipônica.

Por esta razão, Francisco Xavier buscou vínculos com o catolicismo na interpretação dada por Anjirô para cristianizar a mitologia japonesa. Seguindo as orientações do japonês:

os bonzos de Kagoshima pregavam que havia um paraíso (**jodo**) onde as almas (**tamashi**) das pessoas boas vão para depois da morte, e um inferno (**jigoku**), onde as almas dos fracos vão para depois da morte serem punidas pelo fogo eterno. Há anjos (**tennin**) no paraíso que meditam sobre majestade divina. Esses anjos protegem os homens, os espíritos e as criaturas, feitas de outro material que não são os elementos. Na tradução, os anjos foram conseqüentemente chamados de **tennin**, as almas de **tamashi**, o paraíso de **jodo**, e o inferno de **jigoku**. A palavra cruz foi traduzida por **jumoi**⁶⁰².

Estudando os fundamentos filosóficos dos **bonzos** da seita Amitaba, Francisco Xavier e Paulo de Santa Fé elegeram a divindade Dainichi Nyoari para se referirem ao Deus dos cristãos, pela similaridade com o mito da criação e da Santíssima Trindade⁶⁰³. Para Georg Schurhammer, apesar do trabalho duro e da tentativa do padre e do seu assistente em se aprofundarem na realidade japonesa, a tradução apresentou inúmeras imperfeições. A primeira consequência desastrosa dessa tradução ocorreu em Ichiku, na província de Satsuma, quando o padre tentou utilizar, pela primeira vez, o conceito de Deus associado ao Dainichi Nyoari⁶⁰⁴.

⁶⁰² SCHURHAMMER, Georg (1973-1982). v.4. op.cit. p.103.

⁶⁰³ Idem. p.103.

⁶⁰⁴ Idem. p.104.

Da cidade de Ichiku, o jesuíta partiu rumo ao norte de Kyushu. Francisco Xavier e os demais padres e irmãos chegaram à ilha de Hirado, também conhecida nas cartas como Firando, na antiga província de Hizen, em julho de 1550 para reconhecer o local. Entre agosto de 1550, estiveram todos reunidos novamente em Kagoshima, e mandou avisar ao clã Shimazu que seguiria em frente com seu plano de ir a Kyoto. Assim que deixou para trás os limites territoriais da província de Satsuma, o **daimiô** Shimazu Takahisa revogou a licença que os primeiros missionários ganharam para pregarem em seus domínios. A retaliação era óbvia, pois no tempo em que a guerra civil se dilatava também pelo arquipélago de Kyushu, o monopólio das armas de fogo era fundamental⁶⁰⁵ no conflito com os clãs vizinhos. A jogada arriscada de Francisco Xavier foi meticulosamente pensada, pois de Kagoshima, escreveu ao padre Antônio Gomes em Goa, pedindo que o governador da Índia, naquela ocasião, Jorge Cabral, que mandasse ao Japão por meio dos mercadores portugueses:

algumas peças e presentes para o rei do Japão com uma carta: é que confio em Deus que, se este se convertesse à nossa fé, haveria de suceder muito proveito temporal para o rei de Portugal, fazendo-se uma feitoria em Sakai, que é porto muito grande e uma cidade onde há muitos mercadores e muito ricos, e há muita prata e ouro que em nenhuma outra parte do Japão. [...] Por isso eu escrevo esse rol de coisas que muito valem no porto de Sakai, que está a duas jornadas de Miyako por terra⁶⁰⁶.

Rumo a capital do Japão, os padres se estabeleceram novamente em Hirado. O local era governado pela família Matsura, e o **daimiô**, Matsura Takanobu, deu permissão para que os jesuítas se instalassem na ilha. Francisco Xavier deixou Cosme de Torres e os demais membros da comitiva jesuítica encarregados da evangelização de Hirado, e escalou Paulo de Santa Fé e João Fernandes como auxiliares e intérpretes⁶⁰⁷.

⁶⁰⁵ LÓPEZ-GAY, Jesús. Saint Francis Xavier and The Shimazu Family. in *Bulletin of Portugueses/ Japanese Studies*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2003. v.6. pp. 93-106.

⁶⁰⁶ Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.541.

⁶⁰⁷ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.1. op.cit. p.29.

Segundo Luís Fróis, os três partiram no início do inverno em direção a Hakata, na antiga província de Chikuzen.

Em Hakata os jesuítas perceberam novamente a importância que a falta de entendimento dos códigos culturais dos japoneses poderia lhe trazer problemas, e assim foi relatado por Luís Fróis, pois enquanto andaram pelas ruas da cidade trajando seus hábitos de algodão, foram “às vezes apedrejados e vituperados”⁶⁰⁸. Como reflexo da transcrição problemática do catecismo, ainda incompleto, Luís Fróis conta na *Historia de Japam*, que os **bonzos** começaram a hostilizar os padres, principalmente por conta do uso do termo Dainichi Nyoari, e por isso, trataram de partir para Yamaguchi.

Mesmo sem autorização do **daimiô**, os jesuítas começaram a pregar pelas ruas, provocando novamente confusão com a população gentia e com os **bonzos**⁶⁰⁹. Lendo as palavras de Luís Fróis, “enquanto o irmão lhes pregava, estava o padre junto dele em pé e orando mentalmente pelo bom efeito da pregação do irmão”⁶¹⁰. No entanto, gritavam pelas ruas que os japoneses haviam “esquecido que Deus todo poderoso, que os criou e sustentava, adoravam paus e pedras e coisas insensíveis, as quais era adoradas do demônio”⁶¹¹. Voltando a questão do *ethos* de Clifford Geertz, faltava para os japoneses elementos simbólicos e imaginários que definissem o Deus cristão enquanto conceito espiritual. Além disso, a maneira impositiva com que os jesuítas queriam instituir a definição de Deus baseada no Dainichi Nyoari provocou novas desavenças.

Aparentemente Yamaguchi foi apresentada aos missionários como uma região incerta, isso porque não foram muito bem aceitos pela população e pelos religiosos nativos. Na companhia de Paulo de Santa Fé, Francisco Xavier partiu para Kyoto via

⁶⁰⁸ Idem. v.1. p.30.

⁶⁰⁹ ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 1973. p.35.

⁶¹⁰ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.1. op.cit. p.32.

⁶¹¹ Idem. v.1. p.32.

Sakai, chegando à capital em janeiro de 1551. Sua estadia na principal cidade do Japão da Era Muromachi foi curta, durou cerca de dez dias por conta da guerra civil e pela falta de interesse do **seitai-xógum**, Ashikaga Yoshiteru, em receber o padre e apresentá-lo ao imperador, Go-Nara⁶¹². Para Georg Schurhammer, um dos poucos louros colhidos dessa aventura em Kyoto, foi o término da tradução do catecismo japonês, no porto de Sakai⁶¹³

Após ter visto de perto a imagem desgastada das instituições políticas centrais do país e o alvoroço e a destruição causada pela **Sengoku-Jidai**, Francisco Xavier voltou para Yamaguchi, sendo recebido, “*não como um humilde religioso, mas como embaixador do vice-rei do Estado da Índia*”⁶¹⁴, pelo **daimiô** Ouchi Yoshitaka⁶¹⁵. A essa altura, a fama dos missionários enquanto agentes facilitadores das relações comerciais com os portugueses se espalharam pelos reinos de Kyushu. Luís Fróis não economiza palavras ao demonstrar o interesse duplo do **daimiô**, que estava interessado em “*perguntar algumas coisas de sua navegação e das partes da Índia e da Europa, e disse que queria ouvir o que diziam acerca da nova lei, que em suas terras desejavam pregar*”⁶¹⁶.

Entre os meses de maio a setembro de 1551, Francisco Xavier e João Fernandes se envolveram em novas disputas com os **bonzos** da seita Amitaba. Foi desta vez, então, que Francisco Xavier percebeu que o catecismo confeccionado por ele e por Paulo de Santa Fé apresentava problemas comprometedores de tradução e semântica. O uso do Dainichi Nyoari para explicar o conceito filosófico de Deus no cristianismo se tornou inadequado. No entanto, o padre conseguiu reconhecer certa importância da divindade

⁶¹² COSTA, João Paulo de Oliveria e. O Japão. in MARQUES, Antônio Henrique R. de Oliveira (2000). v.1. t.2. op.cit. p.389.

⁶¹³ SCHURHAMMER, Georg (1973-1982). v.4. op.cit. p.74.

⁶¹⁴ COSTA, João Paulo de Oliveria e. O Japão. in MARQUES, Antônio Henrique R. de Oliveira (2000). v.1. t.2. op.cit. p.389.

⁶¹⁵ FROIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.1. op.cit. p.31.

⁶¹⁶ Idem v.1. p.32.

budista para os japoneses, por ter um caráter sobrenatural muito próximo do que poderia ser considerada a figura de Deus entre os cristãos. Assim, em ambos os casos, podemos dizer que são conferidos “*muitos títulos e atributos que são próprios da natureza divina [...] e esse tal Dainichi Nyoari, é mesmo que entre nossos filósofos a matéria-prima*”, ou seja, Deus.⁶¹⁷

De acordo com George Elison, a confusão criada por este equívoco atribuiu ao catolicismo um aspecto de uma nova seita estrangeira bastante semelhante com as demais doutrinas budistas japonesas que cultuavam o Dainichi Nyoari⁶¹⁸. Tanto que o jesuíta descreveu que:

quando ouviam nossas coisas, parecendo aos **bonzos**, que se assemelhavam muito os atributos divinos com o seu Dainichi Nyoari, disseram ao padre [João Fernandes] que nas palavras diferenciavam, assim como na língua e nos hábitos, mas que o interior da lei que o padre professava, e a sua deles, era tudo a mesma coisa, de modo que os **bonzos** daquela seita, alegrando-se disto, grandemente mandavam chamar o padre aos seus mosteiros, e faziam-lhes grandes alcançarem dos seus fregueses e Del Rei, quanto mais sua seita se fosse por aqueles estrangeiros propagando⁶¹⁹.

Diante da possibilidade de evitar um embaraço, que pudesse envolver as autoridades seculares da Igreja Católica, além de poder manchar a imagem da Companhia de Jesus, Francisco Xavier demonstrou ser um exímio missionário. Foi então que usou a Santíssima Trindade como prova de que, ao contrário do que os **bonzos** pensavam, os seguidores do Dainichi Nyoari faziam parte de uma:

maldita seita com aparência de bons nomes, mas tinha sido fundada no demônio e em muitas abominações, por isso, mandou o irmão João Fernandes que pregasse pelas ruas que não adorassem o Dainichi Nyoari nem o tivessem por Deus, antes, por se lei falsa, enganosa e invenção do demônio, como eram todas as outras seitas do Japão. E dali por diante, nunca mais os **bonzos** daquela seita o quiseram vê-los nem admiti-los nos seus mosteiros; e assim, começavam a criar ódio às coisas de Deus⁶²⁰.

⁶¹⁷ Idem. v.1. p.40.

⁶¹⁸ ELISON, George (1973). op.cit. p.33.

⁶¹⁹ FRÓIS, Luís. (1976-84). v.1. op.cit. p.40.

⁶²⁰ Idem. v.1. p.41.

Receoso de que episódio pudesse soar como uma nova heresia aos olhos da Igreja Católica⁶²¹, Francisco Xavier tomou a decisão de empregar neologismos para se referir aos conceitos da religião cristã, adaptados à realidade japonesa. Como definiu Inês Zupanov, de modo geral na Ásia, houve todo “*um esforço [por parte dos jesuítas] para justapor dois mundos linguísticos e culturais e para ordenar e definir suas respectivas posições num sistema ordenado mais amplo*”⁶²².

O termo mais apropriado, escolhido pelo jesuíta, para se referir à pessoa de Deus, foi o vocábulo **Deusu**. Tempos depois, quando Francisco Xavier já havia regressado do Japão para a Índia, redigiu uma longa carta na cidade de Cochim, em meados de janeiro de 1552, em que afirmava que os primeiros missionários caíram em uma nova armadilha com o neologismo. Como o padre observou:

esses **bonzos** pregavam também, e corria muitas pessoas para suas pregações, nas quais, diziam muito mal do nosso Deus, que era uma coisa não conhecida nem ouvida, e que não poderia deixar de ser um grande demônio. E que nós éramos discípulos deste demônio, que se guardasse de tomar a lei que pregávamos, pois na hora em que nosso Deus fosse adorado no Japão, o país estaria perdido. Mas quando pregavam, interpretavam o nome de Deus como eles queriam, dizendo que Deus e **Daiuzo** eram nomes de uma mesma coisa. **Daiuzo**, em japonês, quer dizer “*grande mentira*” e, por isso, que se afastassem do nosso Deus⁶²³.

Ao que parece, como Georg Schurhammer situou, este problema mais fácil de contornar do que o anterior, pois se tratava de um problema de fonética, ao contrário do Dainichi Nyoari, que além de semântico, se tornou um revés simbólico, filosófico e doutrinário⁶²⁴.

⁶²¹ Apesar da recente atividade dos tribunais inquisitoriais na Europa e da inexistência, naquele tempo, do Santo Ofício de Goa, o momento vivido pela Igreja Católica era desfavorável. Principalmente se levamos em conta as perdas de fiéis e de espaço político no Velho Continente, com o crescimento das correntes heréticas, influenciadas pelo cisma protestante luterano. BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (Séculos XVI-XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. P.25.

⁶²² ZUPANOV, Ines G. Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia Meridional (séculos XVI-XVII). in HESPAÑHA, Antônio Manuel de (1998) op.cit.. P.158.

⁶²³ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.568.

⁶²⁴ SCHURHAMMER, Georg (1973-1982). v.4. op.cit. p.229.

Depois de ter ficado cerca de nove meses em Yamaguchi, o padre partiu em direção à província de Bungo. No Japão Muromachi, a província era governada pelo clã Otomo. Ana Fernandes Pinto caracteriza a região de Kyushu como uma das mais instáveis do país durante a **Sengoku-Jidai**. O **daimiô** local, Otomo Yoshishige, também conhecido como Otomo Sorin, tinha cerca de vinte e um anos de idade quando Francisco Xavier entrou nos seus domínios. Apesar da pouca idade, o **daimiô** havia se envolvido em uma quantidade considerável de batalhas com seus vizinhos por conta da dinâmica da guerra civil⁶²⁵. Otomo Yoshishige recebeu Francisco Xavier em seu castelo, pois estaria interessado também, nas armas de fogo⁶²⁶. O padre ficou em Bungo quatro meses apenas, quando regressou para a Índia em novembro de 1551⁶²⁷.

Na viagem de volta para o subcontinente indiano, Francisco Xavier trouxe consigo para Goa Antônio de Kagoshima, e outros dois recém-batizados, Bernardo de Kagoshima e Matias de Yamaguchi. Paulo de Santa Fé e João de Kagoshima ficaram sob os cuidados do irmão João Fernandes e do padre Cosme de Torres, que a esta altura, estavam em Yamaguchi.

Para Ikuo Higashibaba, influenciados pelo discurso propagandista da correspondência e da literatura jesuítica, uma leva de historiadores diminuíram ou não compreenderam o papel que Anjirô exerceu nesta fase inicial das missões. Tudo porque conduziram suas análises apenas pelo ponto de vista negativo acerca dos equívocos cometidos por ele, que poderiam ter comprometido a sobrevivência das missões⁶²⁸. A

⁶²⁵ PINTO, Ana Fernandes. *Uma imagem do Japão: A Aristocracia Guerreira Nipônica nas Cartas Jesuíticas de Évora, 1598*. Macau: Instituto Português do Oriente e Fundação Oriente, 2004. pp.215-216.

⁶²⁶ Idem. p.74.

⁶²⁷ Entre as décadas de 1550 e 1580, a província de Bungo se tornou um dos principais pilares da cristandade nipônica, assim como do comércio nanban. Tudo isso, graças à relação amistosa que o clã Otomo tinha com os membros da Companhia de Jesus. Apesar do apreço que tinha pelos missionários e pelos negócios com os mercadores estrangeiros, Otomo Yoshishige só se converteu ao cristianismo apenas em agosto de 1578, assumindo o nome cristão de D. Francisco. RIBEIRO, Madalena Teotônio Pereira Bourbon. *Samurais Cristãos: os jesuítas e a nobreza cristã do sul do Japão no século XVI*. Lisboa: Centro de História do Além Mar e Universidade Nova de Lisboa, 2009. pp.130-131.

⁶²⁸ HIGASHIBABA, Ikuo (2001). op.cit. pp.05-07.

visão despreziosa com que alguns especialistas encaram o papel de Anjirô tem como contraste um dos últimos registros feitos pelo próprio Francisco Xavier, da Índia, sobre sua experiência no Japão. Na sua despedida, assinalou que:

com muitas lágrimas [os japoneses] se despediram de nós, pelo muito grande amor que nos tinham, dando-nos muitas graças do trabalho que levávamos em ensinar-lhes de que maneira se haviam de salvar. Ficou com estes cristãos, Paulo de Santa Fé, natural da terra, que era muito bom cristão, para doutrinar e ensinar⁶²⁹.

Desde a partida de Francisco Xavier do Japão que a presença de Paulo de Santa Fé na documentação começa a ficar escassa. Nada obstante, não se deve pensar que por conta disso sua atuação tenha sido algo desprezado pela memória jesuítica. Afinal, como advertiu Helmut Feldman no caso das disputas entre Francisco Xavier e os **bonzos**, eventualmente as fontes tendem a camuflar, ou simplesmente omitir, a participação dos nativos no cotidiano das missões⁶³⁰.

A única pista sobre o paradeiro de Paulo de Santa Fé após o egresso do padre do Japão foi deixada na *Historia de Japam*. Mesmo lamentando a atitude do japonês cristão em abandonar os jesuítas, a fala de Luís Fróis nos deixa um misto de sentimentos e ressentimentos. Justo porque Paulo de Santa Fé:

sendo o primeiro que deu a notícia das coisas do Japão ao padre Francisco Xavier, descobridor desta inculta vinha, guiou os padres da Índia para o Japão, e o que os instruía na língua e costumes da terra, vindo de lá domesticado e instruído nas coisas da fé, dando em todo aquele tempo o exemplo, que de sua madureza e saber se esperava, diziam que por ele depois alguns que foi como a estrela que guiou os Reis Magos no Oriente, todavia, não entrou com eles no presépio de Bethlem. [...] Parece que Paulo de Santa Fé – fora compelido pela pobreza e persuadido pelo sucesso e riquezas que via nos demais naturais – partiu para a China em uma armação daquelas de piratas, aonde dizem que lá o assassinaram. Pode ser que tivesse antes da morte constrição de seus pecados e acabasse tudo bem, mas isto não nos consta, nem sabemos outra coisa sobre seu fim⁶³¹.

⁶²⁹ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.558.

⁶³⁰ FELDMANN, Helmut (1993). op.cit. p.288.

⁶³¹ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.1. op.cit. p.46.

Se levarmos em consideração o fim trágico e inesperado de Anjirô, um homem estudado e bem relacionado entre os jesuítas, os mercadores portugueses e as elites de Kyushu, o respeito e honraria com o qual ele era conhecido através das cartas jesuíticas, a imagem de um japonês que abraçou sua nova identidade cristã, não foi totalmente desconstruída mesmo após ter abandonado os missionários. Interessado em cultivar no arquipélago uma cristandade especial, empenhado num projeto de conversão cultural, como reforçou Inês Zupanov⁶³², o desejo inicial de Francisco Xavier, e dos demais jesuítas, se tornou menos utópico e mais pragmático, principalmente no que se refere à forma de lidar com casos semelhantes envolvendo outros auxiliares nativos. Na verdade, a experiência de Paulo de Santa Fé foi fruto do imprevisto diante de uma realidade ainda desconhecida. Ao contrário, por exemplo, da visão mais pragmática e criteriosa que as futuras gerações de missionários tiveram dos auxiliares nativos ao longo do século XVI, sobretudo, a postura mais institucional adotada por Alessandro Valignano a partir da década de 1580.

⁶³² ZUPANOV. Ines G (2005). op.cit. p.66.

Capítulo 4

Os catequistas japoneses: cotidiano, formação e tentativas de ordenação

4.1 Os jesuítas no Japão e a vida cotidiana dos auxiliares nipônicos 1552-1587

Após a saída do Japão, Francisco Xavier permaneceu na Índia entre os meses de janeiro e abril de 1552, voltando a participar das atividades do Colégio de Goa. Neste tempo, escreveu pouco mais de vinte cartas, algumas tratando de assuntos referentes à Índia e outros ao Japão. Entre maio e dezembro do mesmo ano, no curso da Indonésia ao litoral Chinês, escreveu mais de quinze, e novamente mencionou sua experiência no arquipélago nipônico. Doente, Francisco Xavier faleceu no início de dezembro, na ilha de Sanchão, enquanto tentava penetrar na China. Por onde passou – na Índia, no Sudeste Asiático, no Japão ou na China – sua carreira esteve ligada ao reconhecimento da participação dos autóctones como suporte para o triunfo do catolicismo e o sucesso das missões. Por força do destino, os nativos presenciaram dois momentos cruciais da vida do padre, o japonês Paulo de Santa Fé o acompanhou durante sua viagem ao Japão, e o chinês Antônio de Santa Fé o assistiu no seu leito de morte⁶³³. Ambos carregavam como sobrenome o seminário, o de Santa Fé de Goa, que o jesuíta ajudou a tornar um centro de referência para os missionários que atuavam na Ásia e em outras partes do mundo.

A correspondência jesuítica circulava com certa rapidez, assim como as notícias sobre o entusiasmo de Francisco Xavier com o Japão e a China⁶³⁴. Além disso, Bernardo de Kagoshima, batizado pelo padre em 1549 e levado para Goa em 1551, pisou no solo europeu no ano de 1553⁶³⁵. Na ocasião, a visita do japonês à Europa teve dois significados, primeiramente demonstrar para a nobreza nipônica as grandezas dos portugueses e da religião católica – uma vez que os jesuítas previam seu retorno ao Japão –, e, em segundo lugar, incentivar a ida de novos padres ao arquipélago, haja vista

⁶³³ Carta Antônio de Santa Fé de Cochim, 04/08/1557. in WICKI, José. *Documenta Indica: volume 3 (1553-1557)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972. pp.651-675.

⁶³⁴ COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*. Lisboa: Instituto de História do Além-Mar, 1995. p.205.

⁶³⁵ FRÓIS, Luís. *Historia de Japão* (ed. José Wicki). 1ª ed., 1583-1597. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-84. v.I. p.45.

a imagem de um japonês convertido e douto nas coisas da fé – como os missionários costumavam dizer –, diante dos olhos das autoridades eclesiásticas, como legado do trabalho evangelizador de Francisco Xavier. Tanto na Europa quanto no Oriente o recado havia sido dado: o Japão merecia ser evangelizado.

Os anos decorrentes entre 1552 e 1587 foram promissores, mas desafiadores para a Companhia de Jesus. No tempo de Francisco Xavier, o clã Otomo se aproximou dos padres com interesse exclusivamente no comércio **nanban** e nas armas de fogo, afinal, a guerra civil avançava rapidamente sobre seus domínios⁶³⁶. Após o falecimento do pioneiro da missão japonesa, Francisco Xavier, os jesuítas conseguiram se estabelecer definitivamente em Bungo. Com a permissão de Otomo Yoshishige os padres fundaram um orfanato e um hospital em Funai, capital da província⁶³⁷. No ano de 1557 a família Otomo iniciou um ciclo de disputas militares com o clã Mori de Yamaguchi que durou pouco mais de dez anos. Os jesuítas foram se envolveram no jogo político dos **daimiôs** e acabaram sendo expulsos de Yamaguchi no mesmo ano em que as disputas começaram. Outra grande perda foi à expulsão dos padres de Hirado pelo **daimiô** Matsura Takanobu, que a despeito de ter sido um dos principais compradores dos arcabuzes portugueses, preferiu evitar os conflitos religiosos entre budistas e cristãos nas suas terras, que haviam começado pouco depois da partida de Francisco Xavier do Japão⁶³⁸. Diante das perdas, novos espaços se abriram, como a cidade de Funai e de Kyoto. Na região de Go-Kinai, nos arredores de Kyoto, sob a supervisão de Gaspar Vilela, os jesuítas conseguiram uma autorização do **seitai-xógum**, Ashikaga Yoshiteru, para pregarem na capital.

⁶³⁶ ELISONAS, Jurgis. Christianity and the Daimyo. in HALL, John W. (ed). *The Cambridge History of Japan: early modern Japan*. New York: Cambridge University Press, 1991. v.4. p.317.

⁶³⁷ CARVALHO, José Vaz de. Luís de Almeida, Médico, Mercador e Missionário no Japão (1525-1583) 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.109.

⁶³⁸ COSTA, João Paulo de Oliveria e. O Japão. in MARQUES, Antônio Henrique R. de Oliveira (dir.). *História dos Portugueses no Extremo Oriente: de Macau à periferia*. Macau: Fundação Oriente, 2000. v.1. t.2. p.390.

Podemos dizer os anos 1560 foi uma fase favorável para os religiosos da Companhia de Jesus. Em 1563, no mesmo ano em que o jesuíta Luís Fróis desembarcou no arquipélago, Omura Sumitada, **daimiô** de Hizen, se converteu ao cristianismo recebendo o nome de D. Bartolomeu⁶³⁹. Um ano depois, foi à vez de Takayama Zusho, de Yamato, na região de Go-Kinai, ser convertido ao cristianismo, sendo chamado de D. Dário. Como resultado das conversões de cúpula no centro do país, seu parente, Takayama Ukon, também se batiza e passa a ser reconhecido pelo nome de D. Justo. Este **daimiô** ajudou a reforçar a presença jesuítica nos arredores de Kyoto, entre Osaka e Nara⁶⁴⁰. O único evento avesso ao sucesso missionário foi o encerramento das missões em Kyoto, com o assassinato do **seitai-xógum** Ashikaga Yoshiteru em 1565. O decênio de 1560 se encerrou com a ascensão de um dos principais patronos do cristianismo no Japão, o **daimiô** Oda Nobunaga. O general havia começado sua onda de conquistas militares ainda no ano de 1560, quando subjuguou a oposição dentro de Owari e conquistou importantes vitórias nos campos de batalha do centro do Japão⁶⁴¹. Por causa da política de aproximação dos missionários, interessado no comércio **nanban**, Oda Nobunaga permitiu que os jesuítas voltassem a frequentar a cidade de Kyoto em 1569.

A década de 1570 foi conturbada, com ganhos e perdas para os jesuítas em todo o país. O padre Francisco Cabral desembarcou no Japão em julho de 1570, e logo assumiu o cargo de superior, exercido até o momento por Cosme de Torres. Embora a missão japonesa tivesse sido dada como promissora e problemática, desde o início, Francisco Cabral adotou uma postura mais conservadora no que diz respeito à admissão e a futura ordenação de japoneses. Entre os anos de 1579 e 1580, essa atitude provocou

⁶³⁹ RIBEIRO, Madalena Teotónio Pereira Bourbon. *A Nobreza Cristã de Kyushu: redes de parentesco e ação jesuítica*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2006. p.68.

⁶⁴⁰ ELISONAS, Jurgis. Christianity and the Daimyo. in HALL, John W. (1991). v.4. op.cit. p.320.

⁶⁴¹ COSTA, João Paulo de Oliveria e. O Japão. in MARQUES, António Henrique R. de Oliveira (2000). v.1. t.2. op.cit. p.395.

um atrito institucional desgastante com o visitador, Alessandro Valignano⁶⁴². Três novas conversões vieram reforçar a presença jesuítica em Kyushu. A primeira de Arima Yoshisada, ou D. André, que governava uma pequena região entre Shimabara, em Hizen, e o litoral da província de Higo. A segunda foi a de Otomo Yoshishige, **daimiô** de Bungo e Buzen, conhecido pelo nome de D. Francisco⁶⁴³. Segundo Ana Fernandes Pinto, o **daimiô** cristão tinha como projeto construir na região de Hyuga uma cidade em que seus habitantes vivessem de acordo com os costumes cristãos. A utopia católica de D. Francisco fracassou pela derrota contra o clã Shimazu na disputa por Hyuga⁶⁴⁴. A terceira e última grande conversão foi a de Arima Haranobu, passando a se chamar D. Protásio. No centro do Japão as missões avançavam sob a proteção de Oda Nobunaga. Entre 1576 e 1579 os inacianos aproveitaram sua assistência para construírem a Igreja de Nossa Senhora da Assunção de Kyoto⁶⁴⁵.

Em 1579, as missões passam por uma nova realidade institucional com a chegada de Alessandro Valignano ao Japão. Defensor da formação e da institucionalização do clero nativo, sobretudo no Extremo Oriente, o jesuíta fundou no Japão dois seminários, um noviciado e um colégio⁶⁴⁶. O atrito com Francisco Cabral sobre o futuro do clero japonês acabou rendendo a Alessandro Valignano uma importante manobra institucional favorável aos seus interesses. O visitador destituiu Francisco Cabral do cargo de superior, transformou o Japão em uma vice-província e nomeou Gaspar Coelho vice-provincial. Antes de retornar à Índia, Alessandro

⁶⁴² ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Jesuits in Portugal, its Empire and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. pp.62-63.

⁶⁴³ RIBEIRO, Madalena Teotónio Pereira Bourbon (2006). op.cit. p.139.

⁶⁴⁴ PINTO, Ana Fernandes. *Uma imagem do Japão: A Aristocracia Guerreira Nipônica nas Cartas Jesuíticas de Évora, 1598*. Macau: Instituto Português do Oriente e Fundação Oriente, 2004. P196.

⁶⁴⁵ DINIZ, Sofia Isabel Plácido dos Santos. *A Arquitetura da Companhia de Jesus no Japão: a criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2007. p.108.

⁶⁴⁶ HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan: kirishitan belief and practice*. Boston: Brill, 2001. pp.25-26.

Valignano teve tempo de assistir a doação definitiva da cidade de Nagasaki aos jesuítas pelo **daimiô** cristão, D. Bartolomeu⁶⁴⁷.

O ano de 1582 foi agitado. Enquanto Alessandro Valignano levava consigo para Goa os representantes da nobreza nipônica dos **daimiôs** cristãos – Omura Sumitada, Otomo Yoshishige e Arima Haranobu – na famosa Embaixada Tensho⁶⁴⁸, Oda Nobunaga era forçado a cometer o **seppuku** diante do general traidor, Akechi Mitsuhide. A priori, os anos que se seguiram entre a morte de Oda Nobunaga e a publicação do Édito de Hakata, não foram prejudiciais para os missionários em termos territoriais. Empenhado em agrilhoar novos levantes de outros generais remanescentes dos exércitos de Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi permitiu que os jesuítas recebessem autorização para estanciar em Osaka.

Entre 1585 e 1587, a ofensiva militar do clã Shimazu sobre os territórios do clã Otomo colocaram em xeque a sobrevivência das missões cristãs em Kyushu. Por conta do jogo político, em 1586, Gaspar Coelho realizou uma embaixada ao castelo de Osaka para negociar com Toyotomi Hideyoshi. O **kampaku**, como era também conhecido, permitiu que os padres pregassem livremente pelo Japão, contento a ira dos **bonzos** de Honshu. Após a destruição de Bungo pelas guerras, os padres conseguiram se reestabelecer em Yamaguchi, na cidade de Shimonoseki, e na província de Iyo, no arquipélago de Shikoku. O Colégio de Funai e o noviciado de Usuki também tiveram suas atividades encerradas. Além dos Otomo, a família Shimazu tinha o clã Omura como inimigo o que rendeu a invasão de Nagasaki no mesmo ano. Em 1587 os missionários sofreriam com outra infelicidade, o falecimento de Omura Sumitada e de Otomo Yoshishige. Por outro lado, Toyotomi Hideyoshi expande seus interesses por

⁶⁴⁷ ELISONAS, Jurgis. Nagasaki: the early years of nan early modern japanese city. in BROCKEY, Liam Matthew (ed). *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*. Burlington: Princeton University Press, 2008. p.71.

⁶⁴⁸ COOPER, Michael. *The Japanese Mission to Europe, 1582-1590: the journey of four samurai boys through Portugal, Spain and Italy*. Michigan: Global Oriental Press, 2005. p.22.

Kyushu, subjulga o clã Shimazu e em junho, promulga o édito anticristão restringindo os padres o acesso ao arquipélago de Honshu. Independentemente das perdas, Nagasaki saiu do domínio do clã Shimazu e logo os jesuítas utilizaram a cidade como novo quartel-general das missões cristãs. Pode-se dizer que a conjuntura em questão se encerra com a fundação da diocese de Funai, que por conta dos problemas em Bungo, passou a funcionar apenas em 1598 com a chegada de D. Luís de Cerqueira em Nagasaki⁶⁴⁹.

Sem embargo, em termos quantitativos, o número de missionários que chegaram ao Japão aumentou progressivamente entre 1552 e 1598, mesmo diante da inconstância político-militar e dos choques culturais. João Paulo de Oliveira e Costa lembrou que os padres “*nunca trabalharam isolados*”⁶⁵⁰, o que corresponde concomitantemente o aumento de japoneses integrados as missões ao longo do século XVI. Segundo a análise quantitativa do efetivo, nota-se um aumento considerável de padres entre 1580 e 1590, etapa em que o cenário político japonês se tornou mais instável com a **Sengoku-Jidai** e com o projeto de unificação política iniciado por Oda Nobunaga e seguido por Toyotomi Hideyoshi. Em maio aos riscos, o fluxo de religiosos demonstrou que “*o Japão deixou de ser uma missão periférica para se tornar um centro missionário, elevado por isso, em 1581, à categoria de vice-província*”⁶⁵¹. Grande parte do clero de origem europeia era italiana, espanhola e portuguesa. De 1549 a 1588, o número de nativos cresceu gradativamente, chegando a contabilizar cerca de cinquenta por cento do pessoal envolvido na missão nipônica entre 1589 e 1597⁶⁵². O crescente número de

⁶⁴⁹ 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. pp.156-157.

⁶⁵⁰ Idem. p.19.

⁶⁵¹ Idem. p.31.

⁶⁵² Idem. p.34.

japoneses atuantes se deve a política de formação e de institucionalização dos **dóxicos** iniciada por Alessandro Valignano nos anos 1580⁶⁵³.

Falar do quantitativo de padres nas missões localizadas nas zonas de exclusão do império português é sempre uma tarefa audaciosa. Nas três primeiras décadas de evangelização em solo japonês, a ida de quatro a cinco padres poderia incidir proporcionalmente cerca de cinquenta por cento ou de até cem por cento do efetivo em um ano. Isolados pela distância, os missionários esbarraram em inúmeros problemas linguísticos, culturais, religiosos, políticos e de adaptação. Esses obstáculos levaram “*os primeiros missionários a socorrerem-se de nativos convertidos para a catequização das primeiras comunidades*”⁶⁵⁴.

Ainda no tempo de Francisco Xavier, além de Paulo de Santa Fé, nomes como Lourenço de Hizen, Paulo de Bungo e Bernardo de Kagoshima começaram a fazer sua trajetória dentro das missões como pregadores, tradutores, intérpretes e catequistas. O termo **dóxico** só apareceu na documentação, de fato, no final do século XVI. No entanto, há de se advertir que nas fontes históricas, esses indivíduos aparecem num sentido mais amplo, pois além da pregação e da catequese, suas principais atividades, eles acabavam realizando outras funções mais corriqueiras no cotidiano das missões⁶⁵⁵. Além desses, outros nomes aparecem relacionados às ações dos jesuítas. Um das fontes históricas que conta de uma maneira mais detalhada participação desses indivíduos no processo de evangelização é a *Historia de Japam*, de Luís Fróis. Além dela, outras informações podem ser coletadas nas *Cartas de Évora de 1598* ou nos catálogos dos jesuítas da *Monumenta Historica Japoniae*.

⁶⁵³ Idem. p.41.

⁶⁵⁴ Idem. p.39.

⁶⁵⁵ LÓPEZ-GAY, Jesús. *El Catecumenado en la Mision del Japon del Siglo XVI*. Roma: Facultate Missiologica in Pontificia Uiversitate Gregoriana, 1986. p.14.

Um dos primeiros nativos que aparecem relacionados aos jesuítas no Japão foi Bernardo de Kagoshima. Natural da província de Satsuma, o japonês recebeu o batismo diretamente de Francisco Xavier entre 1549 e 1550. Descrito como homem devoto e de muito boa virtude⁶⁵⁶, ele esteve com o padre em Yamaguchi⁶⁵⁷ e seguiu para Sakai, provavelmente como seu auxiliar⁶⁵⁸. O missionário deixou o arquipélago nipônico em novembro de 1551, e levou consigo para Goa, Mateus de Yamaguchi e Bernardo de Kagoshima. As intenções do padre com os dois japoneses era clara, formá-los religiosos nos moldes das instituições de ensino católicas.

De Goa, Francisco Xavier recomendou ao padre Simão Rodrigues que recebesse Mateus de Yamaguchi e Bernardo de Kagoshima em Portugal, *“porque os japoneses tinham para si, o que não havia em outros homens no mundo, senão eles. Isto é porque nunca conversaram com outra gente, até que os portugueses novamente descobriam aquelas ilhas”*⁶⁵⁹. Segundo o julgamento do padre, escolha dos dois japoneses foi a melhor que tinha em mãos. Descritos como competentes e devotados, ambos *“eram homens pobres e tomaram-nos amor, e por isso, vieram comigo do Japão à Índia, com propósitos de ir a Portugal. A gente honrada do Japão não folgava em nada sair de sua terra”*⁶⁶⁰. Antes decidir sobre Mateus de Yamaguchi e Bernardo de Kagoshima, o padre pensou em *“trazer do Japão um par de bonzos, letrados nas suas seitas para mandar a Portugal. [...] Mas como tinham de comer e eram honrados, não quiseram vir. Outros*

⁶⁵⁶ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.1. op.cit. p.45.

⁶⁵⁷ ROSS, Andrew C. *A Vision Betrayed: the jesuits in Japan and China, 1542-1742*. New York: Orbis Books, 1994. p.97.

⁶⁵⁸ SCHURHAMMER, GEORG. *Francis Xavier: his life, his times. Japan (1549-1552)*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973-1982. v.4. p.65.

⁶⁵⁹ Carta de Francisco Xavier de Goa, 08/04/1552. in BAPTISTA, Francisco de Sales (ed). *São Francisco Xavier: obras completas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p.638.

⁶⁶⁰ Carta de Francisco Xavier de Goa, 08/04/1552. idem. p.640.

que desejei trazer comigo, cristãos, mas com receio dos trabalhos do mar, também não quiseram vir”⁶⁶¹.

Já nos preparativos da comitiva para a viagem dos japoneses a Portugal, o vice-provincial da Índia, Gaspar Barzeus, tentou esconder a origem humilde de Bernardo de Kagoshima para o padre Diego Miron, que estava em Coimbra. Talvez, nas entrelinhas do seu discurso, a expectativa da Companhia de Jesus em evangelizar o arquipélago japonês, seria forte o suficiente para desconsiderar a origem humilde de Bernardo de Kagoshima. Além dos nipônicos, o irmão André Fernandes se juntou a comitiva. Gaspar Barzeus desejava que todos eles estudassem no Colégio de Coimbra para que se *“aproveitassem em espírito, assim como o japonês que ia com o irmão, homem de muita marca e fidalguia, de quem se espera fazer muitos frutos nas províncias do Japão”*⁶⁶². Somente o irmão e Bernardo de Kagoshima chegaram a Península Ibérica em 1553, pois segundo Luís Fróis, Mateus de Yamaguchi faleceu às vésperas da viagem na Índia⁶⁶³.

Bernardo de Kagoshima foi admitido como irmão leigo na Companhia de Jesus em janeiro de 1554⁶⁶⁴. Um mês depois da admissão do japonês, Diego Miron escreveu a Inácio de Loyola para dizer, que assim como lhe foi recomendado por Francisco Xavier e as autoridades eclesiásticas da Companhia de Jesus na Índia, Bernardo de Kagoshima frequentou o Colégio de Coimbra, por ser:

muito virtuoso e obediente como se em toda sua vida tivesse sido criado na Companhia de Jesus. Mandou o padre Jerônimo Nadal que o recebêssemos na Companhia de Jesus. Ele está agora na Casa da Provação de Coimbra. Esperamos que ele seja um grande servo do Nosso Senhor e de ter muito boa habilidade para aprender⁶⁶⁵.

⁶⁶¹ Carta de Francisco Xavier de Goa, 08/04/1552. in BAPTISTA, Francisco de Sales (2006). op.cit. p.640.

⁶⁶² Carta de Gaspar Barzeus de Goa, 30/11/1552. in WICKI, José. *Documenta Indica: volume 2 (1550-1553)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972. p.441.

⁶⁶³ Carta de Luís Fróis de Goa, 01/12/1552. idem v.2. p.452.

⁶⁶⁴ COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Tese de Doutorado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1998. p.95.

⁶⁶⁵ Carta de Diego Miron de Lisboa, 14/02/1554. in WICKI, José (1972). v.3. op.cit. p.59.

No final de 1554, Bernardo de Kagoshima esteve em Roma para ser apresentado às autoridades eclesiásticas católicas⁶⁶⁶. Inácio de Loyola solicitou que retornasse a Portugal em 1555 para retomar seus estudos em Coimbra, onde faleceu em 1557, sem ter conseguido retornar ao Japão como parte do plano de Francisco Xavier⁶⁶⁷.

Com exceção de não ter atuado como **dóxico** no Japão, Bernardo de Kagoshima foi parte de uma experiência muito maior no âmbito do experimentalismo quinhentista da Companhia de Jesus no mundo colonial. A proposta de Francisco Xavier em expandir pela Ásia as instituições de ensino, com objetivo de formar catequistas e auxiliares que pudessem ser ordenados ou admitidos qualquer dia, começou na Índia e no Sudeste Asiático. Nesta mesma época em que os **canacápoles** tinham acesso a uma melhor formação em Goa, a missão japonesa surgiu como promissora. Acreditando no potencial do povo nipônico, Francisco Xavier resolveu levar Bernardo de Kagoshima para a Europa para ter acesso a uma metodologia de estudo diferenciado do que era ensinado no Colégio de Goa, que salvo sua grandeza, tinha o ensino adaptado aos condicionantes culturais dos estudantes indianos. No Extremo Oriente, o primeiro a pensar num tipo de formação de caráter mais ocidental para japoneses e chineses, foi o visitador Alessandro Valignano, nos anos 1590, com o Colégio de Macau.

Bernardo de Kagoshima foi o primeiro asiático a ser admitido pela Companhia de Jesus, no entanto, como lembrou João Paulo de Oliveira e Costa, o fato se deu fora da Ásia. O debate em torno da admissão de nativos pela Companhia de Jesus acompanhou a história institucional da congregação ao longo de três séculos. No início, os primeiros gerais demonstraram “*alguma abertura quanto à admissão de indianos*;

⁶⁶⁶ CABEZAS, António. *El Siglo Iberico de Japón: la presencia hispano-portuguesa em Japón (1543-1643)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1995. p.125.

⁶⁶⁷ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1998). op.cit. p.95.

entendiam, contudo, que os candidatos deviam começar por frequentar um colégio”⁶⁶⁸.

A admissão de Bernardo de Kagoshima “*recolheu poucos apoios e encontrou desde cedo forte resistência na própria Índia [...] que ao longo do século XVI, apenas foi admitidos um brâmane, o padre Pedro Luís, em 1561*”⁶⁶⁹.

Nascido em Valência, na Espanha, Cosme de Torres entrou para a congregação dos jesuítas no ano de 1548 e no ano seguinte partiu com Francisco Xavier para o Japão. Após a partida do padre para Goa, Cosme de Torres assumiu as funções de superior no arquipélago. Adepto da metodologia xaveriana, foi considerado um dos grandes observadores da cultura japonesa, adepto as estratégias de adaptação e favorável ao uso de nativos como colaboradores dos padres⁶⁷⁰.

Sob a gestão de Cosme de Torres, foram admitidos os primeiros japoneses no país como irmãos leigos, ou irmãos pregadores⁶⁷¹. Paulo de Bungo, Lourenço de Hizen, Damião de Chikuzen, João de Torres, Roque Japonês e Cosme Takai fizeram parte do primeiro grupo de **dóxicos** escolhidos para ingressarem em uma congregação que se tornou bastante controversa no assunto⁶⁷². João Paulo de Oliveira Costa diz que não havia uma intenção muito clara por parte dos missionários de revelar para o restante da comunidade jesuítica o que se passava nos bastidores da missão japonesa, tampouco, se tem referência à documentação romana sobre esses processos de admissão⁶⁷³. Por esta razão, a existência desses indivíduos “*como membros da Companhia de Jesus raramente foi referida na correspondência enviada para o exterior, e muitas vezes os seus nomes não contavam nas listas dos missionários em serviço no Japão*”⁶⁷⁴.

⁶⁶⁸ Idem. p.138.

⁶⁶⁹ Idem. p.139.

⁶⁷⁰ TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La Fascinación de la Diferencia: la adaptación de los jesuítas al Japón de los samurais, 1549-1592*. Madrid: Ediciones Akal, 2005. pp.35-38.

⁶⁷¹ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1998). op.cit. p.141.

⁶⁷² Idem. p.140.

⁶⁷³ Idem. p.139.

⁶⁷⁴ Idem. pp.140-141.

Funcionando em caráter excepcional, a missão japonesa apostou no aproveitamento de pregadores, catequistas e tradutores⁶⁷⁵.

Paulo de Bungo e Lourenço de Hizen foram os primeiros catequistas japoneses admitidos na Companhia de Jesus em solo japonês, ambos em 1556. Paulo de Bungo nasceu em 1533 e há poucas informações sobre sua vida na documentação europeia⁶⁷⁶. Nas *Cartas de Évora de 1598*, por exemplo, seu nome é citado apenas em três epístolas: uma redigida pelo irmão português Duarte da Silva, e outras duas pelo padre Baltazar Gago e Gaspar Vilela, ambas escritas da ilha de Hirado.

Em 1555, o jesuíta Cosme de Torres declarou que havia um cristão em Bungo que compreendida muito bem as seitas japonesas. Depois de convertido, *“fez muito serviço a Deus em ajudar a tirar o que se tira na língua japonesa, trazendo os outros para o caminho da verdade, especialmente em conservar muitos cristãos aos quais antes ajudava a perseguir”*⁶⁷⁷. No mês de setembro, o padre Baltazar Gago, que estava no Japão desde 1552, vinha de Yamaguchi para se encontrar com Cosme de Torres em Bungo. Naquela ocasião, foi apresentado a:

Paulo de Bungo, grande pregador do evangelho com que estes cristãos fizeram muito entendimento, por ouvirem muito bem os enganos que os japoneses tinham nas suas seitas do demônio, e facilmente trazendo a mentira de suas seitas e a verdade de nossa santa fé, que ele entendia muito bem. Aquelas pessoas que o ouvem pregar, ficam convencidos da verdade. [...] Era homem que pregava todos os dias sem cessar⁶⁷⁸.

Ainda que o **dógico** fosse uma pessoa com saúde debilitada, não restam dúvidas de que Cosme de Torres apostou na sua admissão por ser um dos poucos a ajuda-lo na decodificação de alguns ritos das principais religiões japonesas. Em 1557, Gaspar Vilela

⁶⁷⁵ Idem. p.141.

⁶⁷⁶ Idem, 1998. p.800.

⁶⁷⁷ Carta de Duarte da Silva de Bungo, 20/09/1555. in GARCIA, José Manuel (ed). *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus Escreveram dos Reinos do Japão e da China. Edição fac-símile das Cartas de Évora de 1598*. Maia: Castoliva Editora, 1997. p.45.

⁶⁷⁸ Carta de Baltazar Gago de Hirado, 23/09/1555. in GARCIA, José Manuel (1997). op.cit. p.39.

relatou sua morte prematura, dizendo que os padres “*perderam muito com sua morte, por ser coisa dificultosa achar um obreiro tão bom*”⁶⁷⁹ quanto ele.

Lourenço de Hizen foi outro pregador que colaborou com as missões. Nascido em 1525, o japonês recebeu o batismo de Francisco Xavier em Yamaguchi. Nos primeiros anos, ajudou os missionários na evangelização da região e em 1555 foi com os padres para o centro do país⁶⁸⁰. Lourenço de Hizen foi um dos pregadores que mais ajudaram no desenvolvimento das missões, que reflete nas inúmeras aparições nas epístolas e nos demais escritos jesuíticos⁶⁸¹. E isso se deve a imagem que os jesuítas construíram da sua história de vida, que:

aproximava-se do ideal evangélico: seduzido pela mensagem de Jesus Cristo, aprendeu-a rapidamente e converteu-se; depois colocou os dons ao serviço da fé, abraçou a vida religiosa e tornou-se num dos melhores pregadores que a Companhia de Jesus dispôs, tendo sido responsável por numerosas e importantes conversões⁶⁸².

A imagem de Lourenço de Hizen não se resume apenas a construção religiosa. Como João Paulo de Oliveira e Costa advertiu, “*ao pregar o Evangelho, Lourenço de Hizen foi também um agente da Expansão Portuguesa e a sua presença no seio da Companhia de Jesus gerou algumas discretas controvérsias relativas à admissão do clero nativo*”⁶⁸³.

Antes de ser batizado por Francisco Xavier em 1551, Lourenço de Hizen se chamava Ryosai. Como Georg Schurhammer afirmou, Ryosai vinha de uma família pobre, era trovador e possuía uma deficiência que comprometia bastante sua visão⁶⁸⁴. Quando Francisco Xavier esteve em Yamaguchi, ele avistou um “*cego, que de um olho não via nada e do outro muito pouco, que ganhava sua vida, como é de costume no*

⁶⁷⁹ Carta de Gaspar Vilala de Hirado, 20/10/1557. idem. p.60.

⁶⁸⁰ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1998). op.cit. p.786.

⁶⁸¹ Idem. p.87.

⁶⁸² Idem. pp.87-88.

⁶⁸³ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. p.88.

⁶⁸⁴ SCHURHAMMER, GEORG. *Francis Xavier: his life, his times. Japan (1549-1552)*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973-1982. v.4. p.230.

Japão, pela viola, tangendo e cantando pelas casas dos fidalgos, dizendo graças e bons ditos, e recitando histórias antigas”⁶⁸⁵. O fato curioso que atraiu os missionários foi que seu “repertório assentava num profundo conhecimento da história dos Deuses nacionais e das noções budistas que moldavam a literatura nipônica”⁶⁸⁶.

Em 1554, partiu de Yamaguchi para Bungo, com objetivo de converter sua família e encontrar o padre Baltazar Gago para ajuda-lo a “pregar aos gentios, que ordinariamente vinham ouvir a casa”⁶⁸⁷. No mesmo ano, Lourenço de Hizen retornou a Yamaguchi, onde recebeu uma incumbência de Cosme de Torres de ir com outros dois **dóxicos**, Paulo de Bungo e Barnabé Japonês, para Hieinoyama, em Go-Kinai. Luís Fróis relatou que a presença de Lourenço de Hizen tinha como objetivo “*intentar se podia ter entrada com um dos **bonzos**, que em Heinoyama, havia de grande nome e autoridade em todo o Japão*”⁶⁸⁸. A *Historia de Japam* conta que o **dóxico** se encontrou com um **zasu** da seita Tendai, conhecido pelo nome de Xinkai, “*homem de reputação e autoridade, e naturalmente bem ensinado*”⁶⁸⁹, que decidiu ouvir as pregações de Lourenço de Hizen. O resultado desse encontro não saiu como esperado pelos padres, que responsabilizam o **bonzo** pela prática de idolatria. Entretanto, mesmo não tendo o acesso ao diálogo entre ambos, devemos considerar que, assim como os demais catequistas nipônicos neste período, faltava a Lourenço de Hizen um domínio dos códigos religiosos e dos conceitos filosóficos específicos que rodeavam o catolicismo e o budismo Tendai.

Deixando o centro do país, o **dóxico** se abrigou novamente em Yamaguchi e prontamente seguiu viagem para a ilha de Hirado, em Kyushu, na companhia do padre

⁶⁸⁵ FRÓIS, Luís (1976-84). v.1. op.cit. p.42.

⁶⁸⁶ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. p.89.

⁶⁸⁷ FRÓIS, Luís (1976-84). v.1. op.cit. p.82.

⁶⁸⁸ Idem .v.1. p.84.

⁶⁸⁹ Idem. v.1. p.85.

Gaspar Vilela, onde participou de outra disputa com um **bonzo** da escola Amitaba, da seita Jodo⁶⁹⁰. Desta vez, ao que parece, Lourenço de Hizen colocou em xeque o sacerdote gentio, que:

não soube responder, negando que não havia falado mal da lei dos cristãos. E pelo costume dos **bonzos** no Japão, quando algum era vencido em uma disputa acerca de suas seitas, despiam-se dos seus **koromos**. Então lhe disse o irmão Lourenço de Hizen que, conforme o costume, ele deveria se despir. Mas que se contentava apenas em saber que ele havia sido dado por vencido, pois os que publicavam a lei dos cristãos, não admitiam afrontar a ninguém⁶⁹¹.

Em 1555, Baltasar Gago disse que havia no Japão, um número pequeno de nativos que pregavam bem o evangelho, *“cuja ação se dirigia, sobretudo, às camadas populares. [...] Destes pregadores destacam-se Paulo de Bungo e Lourenço de Hizen, os primeiros a serem admitidos como religiosos, muito provavelmente em 1556”*⁶⁹². Apesar do estudo detalhado feito por João Paulo de Oliveira e Costa sobre a participação dos nativos na missão japonesa, a inexistência de processos de admissão e a baixa repercussão na Europa sobre essas realizações, ao contrário do que aconteceu com Bernardo de Kagoshima seria prudente pensar que ambos teriam sido admitidos como irmãos leigos.

Depois de admitido, entre 1556 e 1559, Lourenço de Hizen aparece em várias ocasiões na epístola jesuítica pregando o evangelho *“todos os dias aos catecúmenos”*⁶⁹³ da província de Bungo, em Kyushu. Foi então que em 1559 ele partiu na companhia do padre Gaspar Vilela e de um **dógico** chamado Damião de Chikuzen, para evangelizar em Go-Kinai. De acordo com Luís Fróis, em Kyoto havia *“tanta gente que concorria para assistir as pregações, pela novidade de tão estranha ou de nunca ter ouvido a*

⁶⁹⁰ Idem. v.1. p.119.

⁶⁹¹ Idem. v.1. p.119.

⁶⁹² COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. p.90.

⁶⁹³ FRÓIS, Luís. (1976-84). v.1. op.cit. p.134.

doutrina, que havia apenas um tempo para o padre cumprir com suas obrigações canônicas”⁶⁹⁴.

Em 1560, o padre Gaspar Vilela e o irmão Lourenço de Hizen tentaram uma audiência com Ashikaga Yoshiteru. Nesta ocasião, enfraquecido, o **seitai-xógum** estava refugiado em um mosteiro Fokeiko. Um **bonzo** resolveu mediar o encontro do lado da autoridade japonesa, e Lourenço de Hizen do lado de Gaspar Vilela⁶⁹⁵. O **bonzo** alertou para o cumprimento de algumas etiquetas que os estrangeiros e o irmão japonês deveriam seguir a risca ao longo de todo o encontro.

E para que soubesse que era **bonzo** dos **nanban-jins**, id est, das partes da Índia, por cima do quimono como andava vestido, conforme o costume da terra, pois em cima o seu manto de pano de Portugal tão velho que já não tinha pelo, e na cabeça ia com um barrete vermelho, e um livro na mão. O irmão Lourenço de Hizen, que haveria de ser o língua, levava um **dôbuku**, id est, saia de canga preta, que era do padre⁶⁹⁶.

Como costume entre as elites japonesas, Gaspar Vilela foi alertado que deveria levar um presente, mas *“era tão pobre que apenas tinha com que se sustentar e aos seus companheiros, quanto mais ter coisas de que pudesse dar de presente, levou consigo um relógio de arei, que por não haver coisas assim no Japão em que podia por os olhos*”⁶⁹⁷. Luís Fróis não faz sequer menção ao irmão Lourenço de Hizen, mas assinala que depois da audiência, os padres começaram a pregar pelas ruas de Kyoto, mesmo pressionado pelos **bonzos**⁶⁹⁸.

Entre as décadas de 1560 e 1570, Lourenço de Hizen esteve na companhia dos principais jesuítas que atuaram no Japão. Em 1565, Lourenço de Hizen voltou para Kyushu, evangelizando os gentios da ilha de Goto e em 1569 voltou para Kyoto. Segundo João Paulo de Oliveira e Costa, em 1578 o japonês pregou o evangelho para a

⁶⁹⁴ Idem. v.1. p.175.

⁶⁹⁵ Idem. v.1. p.159.

⁶⁹⁶ Idem. v.1. p.160.

⁶⁹⁷ Idem. v.1. p.161.

⁶⁹⁸ Idem. v.1. p.162.

família de Takayama Ukon⁶⁹⁹. O irmão seguiu o mesmo padrão estratégico para a conversão das elites japonesas com que teve contato: apresentava o evangelho, estimulava as dúvidas, plantava debates, valorizava as histórias bíblicas e utilizava a curiosidade para iniciar o trabalho de conversão. Por conta de sua deficiência visual, não podia usar material escrito para lhe ajudar nas pregações, o que lhe rendeu um caráter extraordinário no imaginário dos padres⁷⁰⁰. Lourenço de Hizen trabalhou “*essencialmente como intérprete e como doutrinador*”⁷⁰¹, deixando a tradução e a confecção de textos religiosos para outros **dóxicos**.

Na década de 1570, os exércitos de Oda Nobunaga já controlavam boa parte do arquipélago de Kyushu. Com o tempo, Luís Fróis foi se tornando um dos padres com que o **daimiô** de Owari havia tido mais contato, e por muitas das vezes Lourenço de Hizen esteve consigo nestes encontros⁷⁰². Tanto que o padre italiano, João Francisco, mencionou em uma carta que Oda Nobunaga tinha interesse pessoal no **dóxico** japonês por ouvir dele coisas interessantes sobre a religião cristã⁷⁰³. Assim, “*interessado na propagação do cristianismo, Oda Nobunaga chegou a simular disputas públicas com o irmão japonês, deixando que este o vencesse para em seguida lhe pedir que pregasse publicamente na corte*”⁷⁰⁴. Devido a essa proximidade com a principal liderança política e militar do Japão, Lourenço de Hizen e os jesuítas permaneceram por longos anos na região de Go-Kinai. O pregador japonês assistiu em Kyoto a morte de Oda Nobunaga, a ascensão de Toyotomi Hideyoshi e a publicação do Édito de Hakata de

⁶⁹⁹ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. p.94.

⁷⁰⁰ Idem. p.96.

⁷⁰¹ Idem. p.92.

⁷⁰² Idem. p.94.

⁷⁰³ Carta de João Fernandes de Kyoto, 22/10/1559. in GARCIA, José Manuel (1997). op.cit. p.230.

⁷⁰⁴ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. p.94.

1587⁷⁰⁵. Em 1588 regressou para Kyushu, onde faleceu cerca de quatro anos mais tarde com aproximadamente sessenta e sete anos de idade⁷⁰⁶.

Além de Lourenço de Hizen, outro catequista se destacou como um dos primeiros admitidos pela Companhia de Jesus em solo nipônico. Seu nome era Damião de Chikuzen. Nascido em 1536, ele começou a ajudar os jesuítas aos vinte anos de idade. O **dógico** participou de momentos cruciais para o contexto missionário japonês, como a inauguração da missão de Kyoto em 1565, e se relacionou com figuras importantes, como o padre Gaspar Vilela, Luís Fróis, Alessandro Valignano e Gaspar Coelho⁷⁰⁷.

Em 1559, como descreveu a *Historia de Japam*, Damião de Chikuzen acompanhou o padre Gaspar Vilela e o irmão Lourenço de Hizen nos arredores de Kyoto. Luís Fróis narrou uma das principais atividades comumente desempenhadas pelos **dógicos**, mas que em um contexto difícil para os jesuítas, Damião de Chikuzen parece a ter realizado com maestria. Para agregar informações úteis à sobrevivência dos padres num território hostil, que eram os vilarejos de Hieinoyama, o **dógico** circulou entre os gentios e se dispôs a fazer contato com seus conterrâneos dispostos a conhecer os religiosos, disfarçado de **bonzo**⁷⁰⁸. Dias depois, em Sakai, Damião de Chikuzen se colocou diante dos padres dizendo que não poderia retornar a Bungo, pois sem ele, os jesuítas estariam correndo um grande risco de vida, dado que os bonzos eram muito mais poderosos naquela região do que em outros lugares do Japão⁷⁰⁹. Entre 1560 e 1562, na documentação inaciana, a imagem de Damião de Chikuzen aparece associada, sobretudo, a tarefa de mediador ou *staff* dos padres na missão de Kyoto.

⁷⁰⁵ Idem. pp.94-95.

⁷⁰⁶ Idem. p.786.

⁷⁰⁷ Idem. p.771.

⁷⁰⁸ FRÓIS, Luís (1976-84). v.1. op.cit. pp.137-138.

⁷⁰⁹ Idem. v.1. p.150.

No centro político do Japão, Lourenço de Hizen e Damião de Chikuzen pregaram junto o evangelho para as elites de Go-Kinai. No reino Toyono-Kori, localizado entre as imediações de Yono, Takatsuki e Settsu, havia um importante **tenno** chamado Anesaki Kuroda, aliado do **daimiô** Takayama Zusho, senhor de uma vastidão de terras que se estendiam por Yamato, Kinai, Nara e Osaka. Na década de 1560, Takayama Zusho tinha uma boa relação com os padres, tanto que passou a ser reconhecido pelo nome de D. Dário após seu batismo. O **daimiô** cristão então forçou seus nobres vassallos a receberem os jesuítas em seus domínios. Damião de Chikuzen se tornou um dos grandes frequentadores da corte do **tenno** Anesaki Kuroda, que por sua vez, autorizou que pregassem o cristianismo no seu pequeno reino.

Luís Fróis descreve uma das passagens mais importantes de Damião de Chikuzen como catequista, que usou de uma situação causada por um japonês enfurecido que invadiu a catequese, para desconstruir as religiões nipônicas, revelando através dos gentios, o perigo de onde o demônio poderia estar escondido. No vilarejo de Mínoo, o **dógico** catequizava umas:

sessenta ou setenta pessoas que estavam ouvindo suas pregações do catecismo. Entrou no meio da pregação um mancebo pela porta com semblante furioso, indo em direção ao lugar que o irmão estava pregando, e rigidamente o puxou pelo braço dizendo-lhe palavras ásperas: *“Levanta-te e saia logo por aquela porta, pois não quero que pagues nem que estejas mais aqui!”*. Por temeridade do mancebo e por grande admiração as circunstâncias, o conheciam e sabiam que ele não tinha autoridade para fazer o extraordinário desatino. E não podendo fazer sofrer a ele nem algum daqueles mancebos catecúmenos que ali estavam ouvindo, com determinação de logo em diante o matarem, pois é semelhante matéria ente os japoneses muito resolutos, não se curvarem e de fazer muitas consolações. Começou então o demônio, que falava através dele, a dizer: *“Parece que poderei desacreditar neste homem que aqui está pregando, pelos **kamis** e **fotokes**, que eu faço veneração há tanto tempo no Japão, e que está metendo em vossas cabeças que há outro salvador além dos **kamis** e dos **fotokes**, que agora adoraram?”*. E mostrando o semblante dos olhos carniceros, com o pesar da raiva que tinha, tornou a fazer instância com sua diabólica fúria ao irmão que se levantou e foi para fora, que com esta violência manifestadamente mandou impedir a redução daquelas almas, que ele até ali predominava. Entendendo todos que ele estava com o demônio, primeiro deram-lhe muitas bofetadas, coices e ainda o quiseram matar, só que o irmão

impediu. Lançaram-no para fora e ficaram quietos prosseguindo a ouvir suas pregações, recebendo o santo batismo⁷¹⁰.

Damião de Chikuzen se tornou tão confiante, que em meados de 1563 quando havia retornado a Kyushu com os jesuítas, Luís de Almeida lembrou que em Shimabara o **dógico**, “*que era um mancebo japonês e virtuoso, pregava aos que quisessem fazer cristãos*”⁷¹¹ na sua ausência, pois o irmão teria seguido viagem para Koshinotsu. Alguns meses depois, Damião de Chikuzen foi se encontrar com Luís de Almeida, e ambos partiram para Bungo. Da cidade de Funai, além de ensinar a língua japonesa aos padres e irmãos da Companhia de Jesus, o catequista também “*se ocupava do ofício doméstico*”⁷¹².

Antes da expulsão dos jesuítas de Kyoto, em 1565, Damião de Chikuzen ajudou o padre Luís Fróis a pregar o evangelho nas ruas, nas igrejas, nas procissões e nos rituais funerários realizados pelos jesuítas na capital do Japão. Recolhidos em Osaka, os missionários concentraram suas atividades na cidade e no porto de Sakai. Sobre o **dógico**, Luís Fróis descreveu sua rotina de atividades, dizendo que:

se ocupava com a maior parte do tempo com os Exercícios Espirituais, dizia todos os dias sua missa aos cristãos, ouvia confissões, agasalhava os hóspedes que ali corriam de diversas partes, aproveitava-se da língua para transladar alguns livros do Japão em nossa letra e traduzia os evangelhos dominicais para o japonês. Fez na língua uma exposição sobre os Dez Mandamentos, transladou a vida dos santos e ordenou algumas pregações durante as principais festas do ano. Também colocou em ordem o primeiro catecismo que se fez no Japão, e outras coisas semelhantes⁷¹³.

Em vista dos seus serviços prestados a Igreja Católica, no ano de 1567, Damião de Chikuzen pediu ao padre Luís Fróis que fosse para Yamaguchi, pois “*queria ir para Shimonoseki pedir ao padre Cosme de Torres que o recebesse como irmão, e assim foi*

⁷¹⁰ Idem. v.1. p.266.

⁷¹¹ Idem. v.1. p.313.

⁷¹² Idem. v.1. p.331.

⁷¹³ Idem. v.2. pp.181-182.

feito e ele foi recebido”⁷¹⁴. Após sua entrada na Companhia de Jesus como irmão, o **dógico** japonês circulou pelas comunidades cristãs de Bungo e Chikuzen. Em 1578, o pregador japonês teria frequentado a corte de um dos principais **tennos** vassallos do clã Otomo, em Koshinotsu. Na *Historia de Japam*, Luís Fróis descreve a pregação de Damião de Chikuzen como fundamental para a conversão do nobre japonês, isto porque o **tenno** tinha dúvidas e por isso os jesuítas ainda lhe negavam o batismo. O irmão **dógico** então, “argumentou com perfeição a lei de Deus, e assim quis provar para mais confirmação a sua fé”⁷¹⁵, preparando-o para o batismo, que ocorreu, tempos depois, em Usuki na presença do padre.

Na sua *Historia de Japam*, o padre Luís Fróis dedicou o capítulo onze do terceiro volume da obra sobre a vida e morte do irmão pregador, Damião de Chikuzen. Dentre suas ações como catequista, ele “ajudou a converter e cultivar os cristãos de Omura, Yokoseura, Shimabara, Shiki, Koshinotsu, Arima, Goto, Nagasaki e toda a força da primeira conversão em Bungo”⁷¹⁶. Além disso, o **dógico** “fez muitas igrejas, levantou muitas cruzes e destruiu um grande número de pagodes e de idolatria”⁷¹⁷. Damião de Chikuzen faleceu no final dezembro de 1586, com fortes “dores do estômago e vômitos”⁷¹⁸.

Outro **dógico** admitido foi João de Torres, nascido em 1542, na cidade de Yamaguchi. Recebeu o batismo, em 1550, através do padre Baltazar Gago, quando tinha apenas oito anos de idade⁷¹⁹. Para o missionário, o jovem nipônico fez bom progresso aprendendo rapidamente a língua portuguesa e o evangelho⁷²⁰. João de Torres apareceu em ação pela primeira vez na documentação em 1559, na cidade de Hakata, com

⁷¹⁴ Idem. v.2. p.184.

⁷¹⁵ Idem. v.3. p.49.

⁷¹⁶ Idem. v.3. p.80.

⁷¹⁷ Idem. v.3. p.80.

⁷¹⁸ Idem. v.3. p.81.

⁷¹⁹ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1998). op.cit. p.782.

⁷²⁰ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (a, 1976-84). v.1. op.cit. p.132.

Baltazar Gago, recebendo a visita de seu pai e de seus familiares. O jesuíta mencionou o pagamento de uma renda ao pai do japonês por tê-lo deixado aos cuidados dos religiosos, ainda criança.

Em 1565, ano em que os inacianos foram expulsos de Kyoto, João de Torres apareceu como **dógico** ajudando Luís Fróis e Gaspar Vilela nas conversões em Kinai⁷²¹. Segundo João Paulo de Oliveira e Costa, João de Torres foi admitido na congregação como irmão leigo em 1569⁷²². Cerca de cinco anos depois, ganhou um lugar de destaque nas missões, acompanhando pessoalmente o superior Francisco Cabral em Yamaguchi. Conforme o relato:

muitos soldados gentios vagabundos com outra gente de Yamaguchi também foram pela novidade ouvir a pregação, e antes de começarem a ouvir, disseram: *“Se o irmão pregar alguma coisa que nos desagrade, haverão de sofrer, antes o tiramos da cadeira e daremos com ele no chão”*⁷²³.

Apostando na formação cristã do irmão japonês, mesmo não havendo naquela ocasião instituições de ensino jesuíticas no país, Francisco Cabral deixou o *“irmão não se curvar das ameaças e, chegando pelo discurso das pregações a tratar das idolatrias, não deixou de livremente explicar a falsidade e os enganos dos ídolos do Japão, e a desordem da vida dos bonzos”*⁷²⁴. No entanto, o resultado da pregação do **dógico** parece não ter agradado aos gentios de Yamaguchi, uma vez que *“mostravam desejosos de se alevantar e fazer alguma descortesia, mas pelos cristãos estarem apostos em armas, eles não se atreveram”*⁷²⁵.

Outra grande atuação de João de Torres como irmão pregador se deu em Bungo, no primeiro semestre de 1578, após a conversão do **daimiô** Otomo Yoshishige. Descrito

⁷²¹ Idem. v.1. p.107.

⁷²² COSTA, João Paulo de Oliveira e (1998). op.cit. p.782.

⁷²³ Idem. v.2. p.406.

⁷²⁴ Idem. v.2. p.407.

⁷²⁵ Idem. v.2. p.407.

por Luís Fróis em uma carta de Usuki, D. Francisco tinha intenções de favorecer o catolicismo, e por isso, precisava de uma esposa que resolvesse abraçar sua causa religiosa. Foi o caso então de uma japonesa conhecida apenas como D. Júlia⁷²⁶. Nesta ocasião, Francisco Cabral estava com João de Torres em Bungo, e logo aproveitou a oportunidade para “*mandar o irmão João de Torres para lhe pregar, que é japonês e de menino criado na nossa casa, e bem instruído nas coisas da fé católica*”⁷²⁷ João de Torres então “*tirou mais a limpo e emendou na língua japonesa o catecismo*”⁷²⁸ que o padre Luís Fróis havia escrito cerca de uma semana antes do ocorrido, em Funai. Após o batismo de D. Júlia, foi “*ordenado que o irmão João de Torres fosse lá pregar todos os domingos à tarde, e foi continuando alguns meses com as pregações*”⁷²⁹. A habilidade do **dógico** era de longe reconhecida entre os jesuítas, tanto que lhe foi ordenador fazer para a família de D. Francisco, “*um cartapácio manual, encadernado à nossa maneira, em que lhe escrevesse em japonês o Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo, a Salve Maria, e em latim, os mandamentos, a confissão geral com outras orações*”⁷³⁰.

De acordo com a obra de Luís Fróis, a permanência de João de Torres na corte da família Otomo foi longa. Além da pregação particular para D. Júlia, o **dógico** foi solicitado para pregar para Otomo Yoshimune, batizado ainda criança com o nome de D. Constantino, filho de D. Francisco de Bungo⁷³¹. Após as pregações, Otomo Yoshimune e sua mulher iam até o irmão japonês tirar dúvidas, principalmente sobre questões filosóficas e doutrinárias, tais como a “*matéria da alma e da sua imortalidade, e da criação dos anjos*”⁷³².

⁷²⁶ Carta de Luís Fróis de Usuki, 18/10/1578. in GARCIA, José Manuel (1997). pp.418-420.

⁷²⁷ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.3. op.cit p.15.

⁷²⁸ Idem. v.3. p.15.

⁷²⁹ Idem. v.3. p.17.

⁷³⁰ Idem. v.3. p.19.

⁷³¹ Idem. v.3. p.29.

⁷³² Idem. v.3. p.30.

A amizade com Otomo Yoshishige tornou a província de Bungo um maiores centro missionários das décadas de 1550 a 1570. Entretanto, vale lembrar que os mercadores portugueses não faziam seus melhores negócios na região⁷³³, assim como os resultados da evangelização eram fracos, se comparados a outros lugares, por causa dos recursos e do tempo que destinavam a assistência da população mais pobre⁷³⁴. Após o batismo, D. Francisco tentou criar laços com os inacianos, forçando seus vassalos e a população a se converterem. Nas semanas em que o superior Francisco Cabral esteve com o **daimiô** estiveram fora de Bungo, foi delegado ao irmão João de Torres, “*com ampla licença do rei, por onde quer que ache todos os **bonzos** e gentios seculares lhe respeitavam à risca*”⁷³⁵. Tanto que o **dógico** incentivou os cristãos da terra a “*derrubar os templos, que com tanto gosto tinham edificado ao demônio, e assim acertou de chegar o dia da festa de Nitiren, que foi o primeiro fundador desta seita dos Fokeikos [...] E se tinha necessidade de gente para desfazer os pagodes*”⁷³⁶. Em 1584, desta vez em Funai, o nome de João de Torres é mais uma vez associado a destruição de templos e santuários⁷³⁷.

Até os ataques da família Shimazu à província de Bungo, o colaborador japonês pregou o evangelho pelas ruas e na corte do clã Otomo. João de Torres aparece ainda nos catálogos da Companhia de Jesus como **dógico** da Casa da Provação de Funai em 1582⁷³⁸, e no ano de 1592, no rol das residências, como o único pregador japonês de Omura, na antiga província de Hizen, que sabia falar muito bem o português⁷³⁹. Por fim, em 1606, seu nome é visto pela última vez na documentação referente ao Japão, ao lado

⁷³³ COSTA, João Paulo de Oliveria e. O Japão. in MARQUES, Antônio Henrique R. de Oliveira (2000). v.1. t.2. op.cit. p.391.

⁷³⁴ RIBEIRO, Madalena Teotónio Pereira Bourbon (2006). op.cit. p.130.

⁷³⁵ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.3. op.cit. p.40.

⁷³⁶ Idem. v.3. pp.40-41.

⁷³⁷ Idem. v.4. pp.84-85.

⁷³⁸ SCHÜTTE, Josef Franz. *Monumenta Historica Japoniae (1553-1654)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1975. v.1. pp.150-175.

⁷³⁹ Idem. v.1. p.288.

do **dógico** André Saito, na cidade de Kokura, em Chikuzen⁷⁴⁰. De acordo com os estudos biográficos realizados por João Paulo de Oliveira e Costa, João de Torres foi demitido da Companhia de Jesus entre 1610 e 1611 por se tratar de um irmão antigo e cheio de faltas incorrigíveis na visão dos seus superiores europeus⁷⁴¹.

Para além dos estudos de caso vistos até agora, que exemplificam a participação dos **dógicos** nas três primeiras décadas da missão japonesa, outros pregadores foram admitidos na Companhia de Jesus a partir de 1580, como fruto da política de adaptação e de formação do clero nativo do padre Alessandro Valignano⁷⁴². Entre 1580 e 1582, tempo em que o visitador fundou primeiras instituições de ensino cristãs no país, Nicolau de Yamaguchi, Paulo Yoho, Miguel de Katsusa, Vicente Hoin, Leão Tokumari, Jorge de Loyola, Gião Mori, Inácio do Kami, Tomé de Hirado, Simão de Hizen, Sebastião Kimura, Gaspar Sadamatsu, Afonso de Hizen e André de Amakusa foram admitidos como irmãos⁷⁴³. Dessa nova leva de japoneses ingressos na congregação, à maioria estava se dedicando a algum tipo de estudo no Colégio de Funai ou nos seminários, como demonstrou os catálogos da província japonesa de 1581 e 1582⁷⁴⁴.

Quando deixou o Japão em 1582, Alessandro Valignano levou consigo outros quatro japoneses, parentes dos principais **daimiôs** cristãos. A Embaixada Tensho, como ficou conhecida, tinha como propósito aprimorar os laços políticos, econômicos e religiosos com as autoridades portuguesas, espanholas e romanas. Mancio Ito, Miguel Chijiwa, Julião Nakamura e Martinho Hara seguiram os passos de Bernardo de Kagoshima na Europa, e foram apresentados ao papa e ao geral da Companhia de Jesus, como resultado do empenho jesuítico de converter as elites japonesas, sendo eles

⁷⁴⁰ Idem. v.1. p.495.

⁷⁴¹ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1998). op.cit. p.783.

⁷⁴² PINA, Isabel. The Jesuits Missions in Japan and in China: Two Distinct Realities: cultural adaptation and the assimilation of natives. in *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2001. n.2. p.68.

⁷⁴³ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. p.24.

⁷⁴⁴ SCHÜTTE, Josef Franz (1975). v.1. op.cit. pp.123-127 e pp.150-157.

representantes dos clãs Arima, Omura e Otomo⁷⁴⁵. De maneira oposta do que Francisco Xavier havia se lamentado quanto à origem humilde de Bernardo de Kagoshima, Alessandro Valignano conseguiu apresentar aos seus superiores na Europa quatro cristãos com descendência da nobreza da terra, o que pesou na avaliação positiva acerca dos resultados da missão. A embaixada retornou a Nagasaki em julho de 1590, e os quatro japoneses foram admitidos um ano depois⁷⁴⁶. Conforme João Paulo de Oliveira e Costa apontou, esses indivíduos protagonizaram um papel importantíssimo que ia além da catequese, pois a partir de 1600, atuaram como embaixadores entre os missionários, o bispo de Funai e os **daimiôs** de Kyushu⁷⁴⁷.

Se comparado com as décadas anteriores, o período entre 1580 e 1590 foi marcado pela expansão do número de admissões de catequistas japoneses. Vários fatores contribuíram para este cenário, dentre eles, a nomeação de Gaspar Coelho para o cargo de vice-provincial, partidário das ideias de Alessandro Valignano a respeito da formação do clero nativo na Ásia⁷⁴⁸. Além dos nipônicos que entravam para a congregação como leigos, essa fase foi assinalada pela chegada de missionários e irmãos da Europa, da Índia e de Macau, interessados na fama do arquipélago. De 1583 e 1598, foram admitidos pouco mais de setenta nativos, **dóxicos** da Companhia: Romão Tamura, Sebastião de Bungo, Pedro Chikuan, Matias de Kyoto, Cosme Tomunaga, Melchior de Iyo, Paulo Kudô, Tomé de Figueiredo, Jorge Hirata, Miguel Kimura, Simão de Bungo, João Yama, Mateus Tokumaru, Tomé Kimura, Paulo Miki, Fábio Fukan, Domingos de Hirado, João de Omi, Gião de Hakata, Francisco de Hyuga, Marin de Koga, Luís Nabara, Romão de Hyuga, Lino de Hizen, Tomé de Bungo, Simão Aire,

⁷⁴⁵ LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe: the century of discovery*. Chicago: University of Chicago Press, 1965. v.1. p.729.

⁷⁴⁶ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. p.28.

⁷⁴⁷ Idem. p.302.

⁷⁴⁸ Idem. pp.41-42.

Antônio de Hirado, Tomé Shiki, Adão de Hizen, Agostinho de Mizoguchi, Nicolau Nagawara, Leão Tanabe, Luís Same, Aleixo de Bungo, Máximo Ikaruga, Antônio Ishida, Miguel Ichiku, Melchior Iyo, Tomé Tsuji, Julião Kazariya, Paulo Ganoi, Mâncio Otao, Francisco Makara, Matias Nakao, Antônio de Sanga, Leonardo Horie, Melchior de Shiki, Paulo Kita, Mâncio Ichiji, João Mâncio, Justo Kazariya, Romão Nishi, Matias de Sanga, José Heitor Tsuchimochi, Francisco Nishi, André Kusa, Miguel Moriyama, João Tokushima, Mâncio Ito, Miguel Chijiwa, Julião Nakamura, Martinho Hara, Justo Itô, Mâncio Hirabayashi de Bungo, Bartolomeu de Ryossai, Constantino Dourado, André Machida, André Saito, Matias Sonda, Diogo Yuki, Martinho Shikimi, João de Omura e Antônio Hojim⁷⁴⁹.

O excesso de admissões condizia também com a expansão das comunidades cristãs, das igrejas e das residências jesuíticas por Kyushu e Honshu. No entanto, o preço a se pagar por tentar administrar uma cristandade em expansão, localizada em uma zona afastada do poder político e militar português e da Igreja Católica, era alto. Alessandro Valignano escreveu no catálogo de 1586, endereçado ao procurador dos jesuítas em Portugal, Jerônimo Cardoso, que havia naquela ocasião cerca de vinte residências, duzentas igrejas, além de mais de cem padres e outras centenas de irmãos e colaboradores espalhados pelo arquipélago⁷⁵⁰.

Os principais centros missionários eram Hizen, Higo, Bungo e Kyoto. Alessandro Valignano definiu o Japão como “*a melhor empresa em frutos que se tem a Companhia de Jesus pela grande e contínua conversão que se vai fazendo por aqui*”⁷⁵¹. Ele ainda anotou no catálogo que toda essa estrutura de casas, igrejas, obras de assistência, colégio e seminários, além do custo de vida dos padres e dos irmãos, eram

⁷⁴⁹ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. pp.25-29.

⁷⁵⁰ SCHÜTTE, Josef Franz (1975). v.1. op.cit. p.187.

⁷⁵¹ Idem. v.1. p.187.

sustentados com os recursos enviados pelas autoridades portuguesas e indianas⁷⁵². Alessandro Valignano afirmou que a forma vertiginosa com que os missionários e os irmãos eram obrigados a se deslocar pelo país para fugir da guerra civil ou da perseguição dos gentios demandava muitos recursos e prejuízos. E para isso, não podiam contar tanto assim com a ajuda dos **daimiôs** aliados, por se tratar de uma terra naturalmente pobre, tanto na base quanto no topo da sua pirâmide social⁷⁵³. Por causa dos altos gastos com a política de pessoal ou por questões de ordem religiosa, os anos entre 1583 e 1598 também foram marcados por demissões de catequistas ou por abandonos⁷⁵⁴.

Apesar do grande número de pregadores japoneses recrutados pelos jesuítas ao longo desse período, as admissões não significaram um peso tão grande em termos de efetivo para a congregação. Muitos **dógicos** serviram os missionários sem sequer pensar em serem admitidos⁷⁵⁵. A primeira fase da evangelização do Japão se resumia em converter, catequisar, instruir e pregar. Após o batismo a linguagem pastoral se concentrava em doutrinar e cultivar a cristandade. Havia realmente entre os jesuítas a preocupação que o evangelho chegasse a todos. Sendo assim:

a importância que os missionários davam a pregação impulsionou por completo o ministério da catequese. Quase sempre, eles se chamavam de **dógicos**, seguindo a terminologia budista. Eles foram os que pregavam, os intérpretes e os que catequizavam, eram preparados para serem pregadores e catequistas, aprendiam a forma de catequisar, sendo seu ofício pregar o evangelho aos cristãos e aos gentios⁷⁵⁶.

⁷⁵² Idem. v.1. p.187.

⁷⁵³ SCHÜTTE, Josef Franz (1975). v.1. op.cit. pp.196-199.

⁷⁵⁴ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. p.42.

⁷⁵⁵ Nomes como os dos dógicos Agostinho Japonês, André de Yamaguchi, Antônio de Bugo, Cosme de Kyoto, Lucas de Kutami, Diogo Japonês, Pedro Japonês, Paulo Japonês, Miguel de Kagoshima, Paulo Kyozen, Jorge Cristão, Mateus de Neshiko, Paulo Bonzo, Guilherme Pereira, Nicolau Japonês, Pantaleão Japonês, Diogo de Hakata, Justino de Sakai, Lino Hércules de Bungo e Tobias Cego aparecem na *Historia de Japam* e nos catálogos da Companhia de Jesus como indivíduos que desempenharam ofícios de prestígio nas missões sem serem admitidos nos quadros da congregação, como foi o caso dos primeiros **dógicos** admitidos entre as décadas de 1560 e 1570.

⁷⁵⁶ LÓPEZ-GAY, Jesús. *El Catecumenado en la Mision del Japon del Siglo XVI*. Roma: Facultate Missiologica in Pontificia Uiversitate Gregoriana, 1986. pp.13-14.

A institucionalização dos catequistas japoneses veio com Alessandro Valignano, mas antes disso, eles eram reconhecidos entre os jesuítas por andarem de preto e com seus cabelos raspados. Além da adoção desse visual como analogia a vestimenta dos auxiliares xintoístas e budistas, ele servia como disfarce para que esses indivíduos se tornassem a extensão dos corpos dos missionários aonde eles não pudessem circular. Ao exemplo do que foi dito, em 1559, o padre Cosme de Torres enviou Gaspar Vilela e os **dógicos** Lourenço de Hizen e Damião de Chikuzen a Hieinoyama, um lugarejo próximo de Hieizan, nos arredores de Kyoto. Na intenção de reconhecer o terreno:

dando-lhe por companheiros, o irmão Lourenço de Hizen, que de lá tinha vindo, e Damião de Chikuzen que ainda então era **dógico**, sem levarem ornamentos de missa, pois não iam mais do que descobrirem a terra, e para passarem livremente entre aquela gentilidade. Iam todos conforme o costume da terra, com a barba e os cabelos raspados e vestidos com seus **quimonos** pobres, conforme ao intento de sua peregrinação⁷⁵⁷.

Cerca de um ano depois, o Damião de Chikuzen veio a salvar a vida do padre Cosme de Torres novamente nos arredores de Kyoto:

pedindo pelas casas vizinhas e pelas ruas, se por piedade ou misericórdia, lhes queriam deixar descansar. Porém, pouco faltava que não os espancassem, pois ninguém queria consenti-los em suas casas. E como com a casca se não podia comer, acertou Damião de Chikuzen (que era um **dógico** virtuoso e de parentes nobres e honrados) de ir para a casa de uma velha pobre, fazendo-lhe muito rogo disse: “*Dai-vos os farelos e o arroz moído se nos deixar aqui descansar*”. A velha por sua pobreza e por não saber que era **dógico** do padre aceitou o partido, e ali continuara em ir por sua mão descansar nesta casa⁷⁵⁸.

Há quem contestasse essas regras por serem contra os princípios sociais da própria cultura japonesa. Em 1581, por exemplo, o padre Organtino Soldo observou que os **samurais** cristãos vassalos de D. Justo, convertido em 1564, tinham dificuldades em aceitar que seus filhos **dógicos** fossem designados para os seminários com receio de

⁷⁵⁷ FRÓIS, Luís (1976-84). v.1. op.cit. pp.137-138.

⁷⁵⁸ Idem. v.1. p.154.

“perder sua liberdade ao cortar o cabelo, de que tanto prezam, ficando com isto, deputados para a vida religiosa, como era de costume entre os bonzos”⁷⁵⁹.

Com relação à função do que os **dógicos** eram de fato designados a fazer, a catequese poderia durar cerca de quatro a dez dias para a população comum, e cerca de vinte a quarenta dias para os indivíduos considerados distintos pelos jesuítas, como os **samurais**, **bonzos** e **daimiôs**⁷⁶⁰. Além de considerar essas categorias importantes para terem acesso ao topo da cadeia hierárquica nipônica, os religiosos esperavam que uma vez convertidos, essas elites pudessem ajudar de alguma forma na propagação do evangelho. Muitos **daimiôs** e **samurais** disponibilizavam recursos privados, obrigavam seus vassalos a se converterem ou ajudavam na confecção de instrumentos materiais de apoio à catequese, como foi o caso de D. Bartolomeu que financiou a cópia dos evangelhos e de textos cristãos em língua japonesa⁷⁶¹.

O tratamento diferenciado que os jesuítas davam a conversão variava de lugar para lugar. Pelo fato de existir em Kyoto uma tradição política e religiosa muito mais afluída do que em outras regiões do país, Jesús López-Gay constatou que os habitantes de Kyoto, em geral, eram considerados pelos padres mais intelectualizados do que os demais habitantes do Japão. Por isso, nota-se a preocupação frequente na correspondência inaciana com a evangelização do complexo de Go-Kinai⁷⁶².

Como de costume na missão japonesa, o catecismo completo era administrado no turno da manhã e da noite por um **dógico**, e tinha o tempo de duração estimado entre sete a dez dias. A atividade intensa dos catequistas fazia parte da rotina das missões, já

⁷⁵⁹ Idem. v.3. p.251.

⁷⁶⁰ LÓPEZ-GAY, Jesús (1986). op.cit. p.43.

⁷⁶¹ Carta de Luís Fróis de Omura, 14/11/1563. in GARCIA, José Manuel (1997). op.cit. p.133.

⁷⁶² LÓPEZ-GAY, Jesús (1986). op.cit. p.86.

que a guerra civil e a falta de padres impunham aos missionários e aos **dóxicos** uma prática de pregação itinerante pelas comunidades de Kyushu e Honshu⁷⁶³.

Havia grandes questionamentos dos japoneses durante a catequese, principalmente com relação ao dualismo entre bem e mal, da origem de Deus e do Diabo, do pecado original e da ressurreição de Jesus Cristo⁷⁶⁴. Ainda que os jesuítas preferissem os **dóxicos** como pregadores por serem etnicamente iguais aos japoneses, a maioria dos nipônicos estranhava a pregação, como demonstrou o irmão Luís de Almeida em 1561, quando esteve em atividade na cidade de Hakata. Ao contrário do que estavam acostumados nos templos budistas, em que as dúvidas eram frequentemente esclarecidas através do diálogo e da meditação. Os catequistas eram instruídos a dizer para os catecúmenos permanecerem em silêncio durante toda a pregação e para guardarem seus questionamentos mentalmente ou num pedaço de papel para serem esclarecidas após o culto por algum padre ou **dóxico**⁷⁶⁵. Os jesuítas apostavam neste exercício pedagógico como instrumento de conversão cultural. Uma vez que através do ato de decorar pela repetição, o indivíduo acabava assimilando os princípios mais básicos da liturgia católica⁷⁶⁶. No entanto, essa cultura de cópia e de memorização enquanto metodologia se espalhou pelo Japão até meados da década de 1590, quando foi caindo em desuso com a introdução da imprensa no país pelos próprios jesuítas⁷⁶⁷.

Os missionários se empenharam em ensinar a todos os cristãos, especialmente aos **dóxicos**, o modo e a fórmula do batismo, justamente para suprir a carência de

⁷⁶³ Idem. p.44.

⁷⁶⁴ Idem. p.55.

⁷⁶⁵ Carta de Luís de Almeida de Hakata, 01/10/1561. in GARCIA, José Manuel (1997). op.cit. pp.83-89.

⁷⁶⁶ LÓPEZ-GAY, Jesús (1986). op.cit. p.57.

⁷⁶⁷ Idem. p.57.

padres⁷⁶⁸. Apesar de o artifício ter sido realizado em casos de exceção, as críticas ao excesso da participação dos laicos e dos japoneses na administração do batismo começaram a se espalhar. O ápice dessas controversas se deu na década de 1590, quando a Igreja Católica e outras ordens religiosas começaram a colocar em xeque o grau de adaptação do cristianismo e a metodologia jesuítica em todo o Extremo Oriente⁷⁶⁹.

O trabalho de tradução de textos e do batismo, os **dógicos** ainda participavam dos rituais funerários. Sabe-se que os preparativos cabiam aos **kambos** e aos **gihivacuxás**, porém, os catequistas nipônicos acompanhavam o cortejo pregando o evangelho na língua vernácula. Como exemplo, de Hirado, em novembro de 1555, Baltazar Gago resumiu o enterro de um cristão nipônico em que:

um irmão com sobrepeliz levava a cruz, e um **dógico** com água benta e outro com um livro, começavam as ladainhas e os cristãos lhes respondiam, levando muitas lanternas. E com isso, se convenciam os gentios e diziam que não havia outra coisa como a lei dos cristãos⁷⁷⁰.

A liturgia dos sepultamentos era realizada pelos **dógicos**, que por definição:

eram os homens, pequenos e grandes, que raspavam suas cabeças, renunciando ao mundo, fazendo profissão de servir a igreja, alguns estudando e outros para fazer diversos ministérios, como ajudar nas missas, nos enterros, no batismo e em outras solenidades⁷⁷¹.

A acomodação jesuítica também se fez presente nos funerais. A ritualística do velório se manteve originalmente parecida com a japonesa. Porém, o sepultamento era feito em covas e as lápides e a liturgia pregada durante o cortejo, passou a ser a católica⁷⁷².

⁷⁶⁸ LÓPEZ-GAY, Jesús. *La Liturgia en la Mision del Japon del Siglo XVI*. Roma: Facultate Missiologia in Pontificia Uiversitate Gregoriana, 1973. p.75.

⁷⁶⁹ Idem. p.76.

⁷⁷⁰ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.1. op.cit. p.88.

⁷⁷¹ Japonica-Sinica Archivum Romanum Societatis Iesu. 25. f.25r. apud LÓPEZ-GAY, Jesús. *La liturgia em la mision del Japon del siglo XVI*. Roma: Facultate Missiologia in Pontificia Universitate Gregoriana, 1970. p.224.

⁷⁷² LÓPEZ-GAY, Jesús (1973). op.cit. p.216.

Assim como na Índia, por questões religiosas, a população japonesa também tinha repulsão tanto em tocar as mãos em cadáveres ou em pessoas doentes. Por esta razão, como em muitas outras partes do mundo, a assistência hospitalar foi mais um ministério abraçado pela Companhia de Jesus no Japão. Luís de Almeida é o grande nome nesta área. Nascido em Lisboa, se tornou cirurgião por volta de 1546. Partiu para a Índia em 1548 e chegou ao Japão na condição de mercador em 1553. Cerca de três anos depois, novamente no arquipélago nipônico, Luís de Almeida teria entrado para a Companhia de Jesus. Apesar de ter sido ordenado sacerdote apenas em 1580, em Macau, Luís de Almeida foi o pioneiro da introdução das técnicas médicas e cirúrgicas europeias no Japão. Entre 1556 e 1561, esteve a frente de um dos ofícios mais importantes realizados na cidade de Funai, capital da província de Bungo.

Em 1557, o irmão português fundou um hospital na região que “*contava com dois departamentos: um para feridos e outro para leprosos e doentes contagiosos*”⁷⁷³. Segundo o próprio Luís de Almeida, o hospital funcionava com esmolas arrecadas entre as famílias mais ricas dos cristãos de Bungo, além de outras doações provenientes dos mercadores portugueses que visitavam a província⁷⁷⁴. A maior parte dos seus pacientes eram os gentios por “*não terem maneiras de curar, principalmente cirurgia*” província⁷⁷⁵. Valendo-se da carência que os japoneses tinham de técnicas medicinais, Luís de Almeida utilizou seu hospital como um centro de cura “*para a saúde do corpo, e também para a saúde da alma*”⁷⁷⁶. O processo de tratamento oferecido pelos jesuítas consistia em três etapas: a primeira com a administração da cura em si, utilizando técnicas ou drogas trazidas da Índia; a segunda parte se dava com as famosas *mezinhas*,

⁷⁷³ CARVALHO, José Vaz de. Luís de Almeida, Médico, Mercador e Missionário no Japão (1525-1583) in CARNEIRO, Roberto & MATOS, A. Teodoro de. (1994). op.cit. p.109.

⁷⁷⁴ Carta de Luís de Almeida de Bungo, 20/11/1559. in GARCIA, José Manuel (1997). op.cit. p.62.

⁷⁷⁵ Carta de Luís de Almeida de Bungo, 20/11/1559. idem. p.62.

⁷⁷⁶ Carta de Luís de Almeida de Bungo, 20/11/1559. idem. p.63.

entendidas como orações e simpatias que faziam parte do ritual europeu de cura da época; e, por fim, a pregação da doutrina cristã enquanto o enfermo se encontrava em fase de recuperação⁷⁷⁷. Em pouco tempo de funcionamento, o hospital atraía progressivamente um número cada vez maior de pessoas. No decorrer das suas atividades, Luís de Almeida chegou a se referir a dois **dóxicos**-enfermeiros com quem dividia suas tarefas em Bungo, eram Pedro Japonês e Paulo Japonês⁷⁷⁸.

Entre 1561 e 1571, Luís de Almeida circulou por várias regiões do Japão, levando o evangelho, ajudando na cura das enfermidades e instruindo outros **dóxicos** ao ofício de enfermeiro. Após ter regressado do arquipélago de Honshu, o irmão se concentrou na evangelização das Ilhas de Goto, desembarcando com o japonês Lourenço de Hizen, ex-**dóxico**, e o pregador-enfermeiro Diogo Japonês⁷⁷⁹. Segundo as fontes, o **daimiô** local, Goto Sumitada, que era relativamente tolerante aos missionários, caiu gravemente doente. Apesar da permanência dos padres nos seus territórios, o **daimiô** era gentio e os **bonzos** tinham certa força e respeito em sua corte. Como forma de evitar um embate com os sacerdotes locais, Luís de Almeida resolveu designar um **dóxico**, *“que era cristão honrado e tinha o nome de Diogo Japonês, além de uma boa compreensão do idioma e das seitas do Japão, e que fora razoavelmente instruídos nas coisas da fé católica”*⁷⁸⁰.

As fontes históricas consultadas não mencionam a origem da enfermidade do **daimiô**, mas diante do que foi analisado, o processo foi bem demorado, o que deu tempo suficiente para Diogo Japonês circular entre sua corte e estabelecer laços de afinidade com o nobre nipônico e sua família⁷⁸¹. Diogo Japonês chegou a dizer a Goto

⁷⁷⁷ Carta de Luís de Almeida de Bungo, 20/11/1559. in GARCIA, José Manuel (1997). op.cit. pp.63-67.

⁷⁷⁸ Carta de Luís de Almeida de Bungo, 20/11/1559. idem.. p.65.

⁷⁷⁹ CARVALHO, José Vaz de. Luís de Almeida, Médico, Mercador e Missionário no Japão (1525-1583) in CARNEIRO, Roberto & MATOS, A. Teodoro de. (1994). op.cit. p.115.

⁷⁸⁰ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.2. op.cit. p.122.

⁷⁸¹ Idem. v.2. p.123.

Sumitada que jamais iria conseguir se curar caso insistisse em continuar recebendo os **bonzos** em seus aposentos, que de nada adiantaram seus rituais⁷⁸². Com esta brecha, o daimiô permitiu que o **dógico** frequentasse sua corte, ministrando suas técnicas de cura. No entanto, apesar do interesse da família de Goto Sumitada ao cristianismo, o tratamento do nobre se deu de forma morosa devido à falta de medicamentos adequados, fazendo com que ele recorresse novamente dos **bonzos**. Com receio de o daimiô perder a confiança nos padres, Diogo Japonês levou a situação até o irmão Luís de Almeida⁷⁸³.

Junto com Lourenço de Hizen e o **dógico**-enfermeiro, Luís de Almeida começou o trabalho de cura do **daimiô**. Através de Diogo Japonês, o irmão dizia para Goto Sumitada que ele havia sido amaldiçoado pelos demônios que os japoneses veneravam com o nome de **kamis**⁷⁸⁴. O **dógico** reforçou as palavras do padre, dizendo que essa atitude contra o trabalho dos jesuítas era comum em todos os lugares por onde passavam, e, com isso, insistiu que seria melhor para o daimiô não receber mais a visita daqueles bonzos que pregavam “*a lei do demônio, assim como outras blasfêmias*”⁷⁸⁵. Suponha-se que tendo seu emocional fragilizado pela enfermidade, tanto o **daimiô** quanto seus parentes foram sensibilizados com o discurso do padre e do pregador japonês.

Com os medicamentos em mãos e auxiliado por Diogo Japonês, Luís de Almeida começou o tratamento de Goto Sumitada⁷⁸⁶. No entanto:

seu pensamento não saía daquela confusão que seria para todos os cristãos em ver morrer aquele **tenno** e a fé com que cobriam os gentios em seus Deuses como havia de ser a lei de Deus desprezada por ele, vendo um

⁷⁸² Idem. v.2. p.123.

⁷⁸³ Idem. v.2. p.123.

⁷⁸⁴ Idem. v.2. p.127.

⁷⁸⁵ Idem. v.2. p.127.

⁷⁸⁶ Idem. v.2. p.128.

caso tão estranho como esse, que era ver morrer o **tenno** daquela maneira⁷⁸⁷.

No decorrer de alguns dias, as drogas começaram a fazer o efeito esperado, e com “*fê em seu criador*”⁷⁸⁸, o **daimiô** melhorou de suas fortes dores. Tendo aparentemente resolvido este caso mais sério, Luís de Almeida deixou Goto Sumitada aos cuidados de Diogo Japonês, que iniciou a última fase do tratamento, predicando orações e ensaiando os primeiros passos do evangelho. Como resultado, a presença dos jesuítas foi se tornando cada vez mais frequente em sua corte, o que rendeu ao padre e ao **dógico**, o posto de médico e enfermeiro oficial de toda a cúpula do seu clã⁷⁸⁹.

Se o método de evangelização jesuítico era considerado lúdico, se compararmos ao de outras ordens missionárias, os **dógicos** não foram excluídos de atividades como as festas públicas, os corais e o teatro. A comemoração da Páscoa, do Natal e a celebração do Corpus Chirsti se tornaram os eventos mais famosos do calendário litúrgico no Japão. Além dos **dógicos**, outros auxiliares japoneses, como os **kambos** e aos **gihyacuxás** participavam desses espetáculos. Nas décadas de 1560 e 1570, sobretudo em Kyoto e Nagasaki, onde essas encenações eram maiores, elas eram acompanhadas de um coral, as ruas eram enfeitadas, salmos festivos eram pregados pelos **dógicos** em voz alta e os padres se preparavam para a prática do batismo solene ao final de cada uma dessas festas⁷⁹⁰.

Os jesuítas observaram o gosto na sociedade japonesa pela música, e por isso, tentaram introduzir os instrumentos e o estilo de música religiosa europeia no arquipélago⁷⁹¹. Havia **dógicos** que cantavam trechos da liturgia cristã, corais infantis e

⁷⁸⁷ Idem. v.2. p.128.

⁷⁸⁸ Idem. v.2. p.130.

⁷⁸⁹ CARVALHO, José Vaz de. Luís de Almeida, Médico, Mercador e Missionário no Japão (1525-1583) in CARNEIRO, Roberto & MATOS, A. Teodoro de. (1994). op.cit. p.115.

⁷⁹⁰ LÓPEZ-GAY, Jesús (1973). op.cit. pp.67-69.

⁷⁹¹ Idem. pp.168-171.

ensino de instrumentos para adultos. Um elemento local introduzido na música cristã foi à **biwa**, uma espécie de alaúde japonês⁷⁹². Em geral a música servia como apoio as pregações durante os grandes eventos públicos do calendário católico⁷⁹³. A temática das canções era inspirada no evangelho ou em personagens bíblicos traduzidas para o japonês⁷⁹⁴. O padre Luís Fróis foi um dos grandes observadores da cultura nipônica, e a partir da década de 1580, foi um dos grandes defensores do seu ensino nos seminários de Azuchi e Arima⁷⁹⁵. A música nos seminários não podia ser considerada mestiça, no sentido atribuído ao conceito do historiador⁷⁹⁶. Os missionários determinavam que os estudantes e os **dógicos** aprendessem os fundamentos da música litúrgica europeia. O único diferencial era que na maior parte das vezes, o idioma preterido para as canções era o japonês⁷⁹⁷. A partir da década de 1590, igualmente favorecido pela difusão da imprensa, a música e o canto se espalharam pelas igrejas do Japão com a impressão de letras e partituras⁷⁹⁸.

Ao contrário do Brasil e da América Hispânica, há pouquíssimas referências nas fontes jesuíticas sobre a produção do teatro católico no Japão. As peças teatrais se desenrolavam com bastante dificuldade financeira. Como o espetáculo teatral era utilizado para atrair a população gentia ou chamar a atenção dos recém-convertidos com a dramatização da liturgia cristã, os padres não economizavam nos recursos, o que era complicado em uma missão que ao longo de sua história foi marcada por empecilhos neste sentido⁷⁹⁹. Em setembro de 1567, da cidade de Bungo, o padre Belchior de

⁷⁹² 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. pp.88-89.

⁷⁹³ LÓPEZ-GAY, Jesús (1973). op.cit. p.173.

⁷⁹⁴ Idem. pp.178-179.

⁷⁹⁵ Idem. p.191.

⁷⁹⁶ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. pp.27-28.

⁷⁹⁷ Idem. p.193.

⁷⁹⁸ LÓPEZ-GAY, Jesús. *La Liturgia en la Mision del Japon del Siglo XVI*. Roma: Facultate Missiologica in Pontificia Università Gregoriana, 1973. p.194.

⁷⁹⁹ MARTINS, Mário. *O Teatro nas Crisandades Quinhentistas da Índia e do Japão*. Lisboa: Edições Brotéria e Livraria AiM 1986. pp.112-113.

Figueiredo registrou que o teatro era “*coisa tão nova entre os gentios, que acomodados do seu próprio jeito, iam para ver as representações, e a esta festa vinham muita gente. E não somente os cristãos, mas também os seus parentes gentios*”⁸⁰⁰. A linha das apresentações seguiu a mesma das festas religiosas e da música. Os autos mais comuns tinham inspiração em passagens bíblicas, como o Natal, a Paixão de Cristo, Adão e Eva, a Arca de Noé, a celebração da Páscoa, a Sagrada Família e outras⁸⁰¹. As representações eram acompanhadas de música e a maior parte do diálogo entre os personagens se dava em japonês, com exceção de algumas expressões litúrgicas que eram exclamadas em latim⁸⁰². Os pregadores nipônicos acabavam realizando tarefas complexas dentro de todo o espetáculo, que iam desde a sua preparação, como o ajuste do figurino, da construção do cenário ou da tradução do roteiro, até a participação dos autos como atores⁸⁰³.

Uma das modalidades raras que existiram no Japão foi à tentativa da introdução de mulheres como catequistas. Haruko Ward é um dos poucos que se aprofundou no tema, até mesmo pela escassez de documentação. A congregação inaciana era clara quanto à restrição que tinha a participação de mulheres até mesmo dentro do seu apostolado laico⁸⁰⁴. A formação do apostolado laico japonês se deu pela carência de padres, e seu contingente era exclusivamente masculino. Todavia, a comunidade cristã feminina também era grande. A ideia de colocar mulheres como catequistas veio justamente para suprir esta demanda⁸⁰⁵.

⁸⁰⁰ Carta de Belchior de Figueiredo de Bungo, 27/09/1567. in GARCIA, José Manuel (1997). op.cit.. p.243.

⁸⁰¹ MARTINS, Mário (1986). op.cit p.127.

⁸⁰² Idem. pp.128-129.

⁸⁰³ Idem. pp.118-120.

⁸⁰⁴ WARD, Haruko Naewata. Jesuits Women Catechists and Jezebels in Christian Century Japan. in O'MALLEY, John W., BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J. and KENNEDY, T. Frank (ed). *The Jesuits: cultures, sciences and the arts 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2002. v.2. p.638.

⁸⁰⁵ Idem. p.641.

Ao contrário dos **dóxicos** neste período, os jesuítas foram mais criteriosos quanto ao recrutamento dessas mulheres. Maria Kiyohara, Julia Naito e Maria Kygoku, as mais famosas, por exemplo, tinham origem nobre e, além de atuarem como benfeitoras das igrejas serviam de peças-chave para a manutenção da fé entre as cabeças dos seus respectivos clãs. Uma vez que pregavam mais no meio palaciano nipônico do que nas igrejas ou pelas ruas⁸⁰⁶. Segundo Haruko Ward, o trabalho das catequistas femininas coincidiu com a ascensão das **bukinis** budistas. Ao contrário dos **dóxicos**, os padres não exigiam que elas raspassem suas cabeças em sinal de devoção tal qual as monjas japonesas faziam.

Da cidade de Fukui, com o padre Luís Fróis no caminho para Kyoto, o irmão Luís de Almeida narrou um episódio de transformação em catequista de uma japonesa batizada, chamada Mônica. Ela era filha de Sancho, um influente **samurai** cristão da região. Luís de Almeida disse que no tempo em que os padres se encontraram agasalhados por esta nobre família:

uma filha do dono da casa, que atendia pelo nome de Mônica, foi até aonde eu estava acompanhada e uma mulher, e quando acabaram de fazer a oração, diante de uma imagem de Nossa Senhora, muito devota que sempre trago comigo, me fez uma prática, dizendo que pela bondade de Deus era cristã, e que determinava enquanto vivesse, seria casta e limpa (segundo a Virgem Maria, sua mãe) e que para isso, estava determinada a cortar seus cabelos por um costume da terra deixar o mundo e se meter na vida religiosa. E que queria pedir ao seu pai, que como uma de suas servas, se servisse dela por toda sua vida, e que agora por seus pecados ouvira dizer que seu pai, a tinha casado com um tio, irmão de sua mãe, que era um grande **bonzo** e que lia todos os dias os livros dos pagodes⁸⁰⁷.

Luís Fróis e o irmão Luís de Almeida então foram até a casa do samurai para tentar convencê-lo a não casar a jovem cristã com seu tio bonzo. A mensagem dos padres era clara impedir duplamente o casamento: primeiro por ser uma relação entre uma cristã e um gentio e, em segundo lugar, para tentar aproveitar sua devoção em prol da catequese, dado que Mônica era inclinada *“ao recolhimento e a oração. Tinha uma*

⁸⁰⁶ Idem. pp.641-642.

⁸⁰⁷ Carta de Luís de Almeida de Fukui, 25/10/1565. in GARCIA, José Manuel (1997). op.cit. p.162.

câmara além dos aposentos do seu pai, separada de todo o trajeto da casa, de onde havia um crucifixo e livros das coisas de Deus, por onde aprendia, lia e escrevia tudo na sua língua”⁸⁰⁸. Independentemente do meio elitizado em que essas mulheres viviam, em relação a origem mais humilde dos **dóxicos**, as poucas catequistas eram proibidas de fazer votos, com exceção do voto voluntário de castidade, pouco sabiam falar o latim e eram impedidas de ingressar nos seminários e no Colégio de Funai, a partir da década de 1580, para aprimorarem sua formação⁸⁰⁹. Além dos casos específicos de admissão apenas dos **dóxicos**, muitos outros conseguiram frequentar essas instituições de ensino, mesmo sem almejarem ser absorvidos institucionalmente pela congregação, até mesmo quando Alessandro Valignano começou a colocar em prática seu projeto de criação de um clero cristão com rosto nativo no Japão.

4.2 Os seminários, o bispado de Funai e a ordenação de japoneses 1580-1614

Diversamente do que aconteceu entre 1549 a 1587, o contexto histórico delimitado entre os anos de 1588 e 1614 foi notavelmente marcado pela recuada do cristianismo no país, em razão da postura anticristã adotada por Toyotomi Hideyoshi, Tokugawa Ieyasu e Tokugawa Hidetada. Apesar dos percalços e do que já vinha sendo discutido entre as autoridades da Igreja Católica, o Bispado de Funai foi criado um ano depois da publicação do édito anticristão. Entre 1589 e 1590, Toyotomi Hideyoshi lançou algumas investidas sobre os **daimiôs** de Kyushu, conseguindo estabelecer acordos de cooperação com a maioria, sufocando ainda mais as regiões de presença cristã. Igualmente neste tempo, Alessandro Valignano retornou ao Japão trazendo consigo os nobres enviados à Europa na Embaixada Tensho. Meses depois, o **kampaku**

⁸⁰⁸ Carta de Luís de Almeida de Fukui, 25/10/1565. idem. p.163.

⁸⁰⁹ WARD, Haruko Naewata. Jesuits Women Catechists and Jezebels in Christian Century Japan. in O'MALLEY, John W., BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J. and KENNEDY, T. Frank (2002). v.2. op.cit. p.651.

recebeu o visitador e os membros da embaixada em Kyoto. Como resultado deste encontro e ainda da necessidade das armas de fogo por parte dos seus exércitos, Toyotomi Hideyoshi manteve uma postura ambígua em relação ao futuro do cristianismo no país, pois apesar da validade do édito, as perseguições ocorreram de forma branda.

Em termos diplomáticos, 1592 foi um ano agitado. Enquanto o general voltava suas atenções para a campanha militar da Coréia com o apoio dos **daimiôs** cristãos de Kyushu, uma embaixada liderada por um frade dominicano, em nome do governador Gómez Pérez das Mariñas, chegou de Manila ao Japão. A partir daí, a rivalidade luso-espanhola em torno do monopólio da Companhia de Jesus se acentuou. Como lembrou Pedro Lage Correia, no tempo em que esteve dentro e fora do arquipélago nipônico, Alessandro Valignano lutou institucionalmente para que o papado mantivesse os privilégios da Companhia de Jesus, invocando o padroado português⁸¹⁰. Contudo, os primeiros franciscanos chegaram ao Japão em 1593 e foram oportunos para os planos de Toyotomi Hideyoshi, que percebeu a existência de uma rivalidade institucional entre a congregação inaciana e a ordem franciscana.

A diocese de Funai teve pela primeira vez um bispo em solo nipônico. D. Pedro Martins chegou a Nagasaki em julho de 1596, e meses depois, foi recebido pessoalmente por Toyotomi Hideyoshi⁸¹¹. Em 1597, com o propósito de emitir um alerta anticristão a permanência de padres no arquipélago de Honshu, o **kampaku** autorizou o massacre de vinte e seis religiosos no famoso Martírio de Nagasaki. Aterrorizado pela real situação em que se encontrava a cristandade japonesa, D. Pedro Martins abandonou o país e veio a falecer, um ano depois do martírio, em Singapura.

⁸¹⁰ CORREIA, Pedro Lage Reis. *A Concepção de Missionaçãõ na Apologia de Valignano: estudo sobre a presença jesuítã e franciscana no Japão (1587-1597)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2008. p.117.

⁸¹¹ KATAOKA, Inácia Rumiko. *A Vida e a Açãõ Pastoral de D. Luis Cerqueira SJ, Bispo do Japão (1598-1614)*. Lisboa: Instituto Cultural de Macau, 1997. p.57.

Sua morte deu lugar a outro bispo, D. Luís de Cerqueira, que chegou a agosto de 1598. No mês de setembro, Toyotomi Hideyoshi veio a falecer de causa ainda desconhecida entre os pesquisadores forenses da atualidade. Simultaneamente a esse episódio, D. Luís de Cerqueira transferiu o bispado de Bungo para Nagasaki por questões de segurança⁸¹².

A passagem do século XVI para o XVII começou com a batalha de Sakigahara, entre os **daimiôs** contrários e os apoiadores da família Tokugawa. O conflito foi desgastante para ambos os lados, e com o uso das armas de fogo, Tokugawa Ieyasu e seus aliados saíram vitoriosos. Entre 1600 e 1609 além dos jesuítas, os mercadores portugueses foram perdendo seus negócios no Japão, especialmente com a acentuada concorrência holandesa no Sudeste Asiático e no Extremo Oriente. No ano de 1605, Tokugawa Ieyasu entregou o título de **seitai-xógum** a seu filho, Tokugawa Hidetada. Mais ávido do que o pai, o novo líder do **xogunato** perseguiu os cristãos católicos e deu preferência comercial a Companhia Holandesa das Índias Orientais, os deixando estabelecer uma feitoria no litoral da província de Hizen em 1609. Durante essa década marcada por perdas para os **nanban-jins**, mesmo num campo de atuação restrito, o número de cristãos era relativamente grande e igreja católica japonesa deu seus primeiros frutos. Como resultado da criação do seminário diocesano de Nagasaki, o bispo ordenou os primeiros nativos, padres do clero secular, em solo nipônico entre os anos de 1601 e 1604⁸¹³.

Em 1611 o Japão foi elevado à categoria de província, e Valentim de Carvalho foi o primeiro provincial. Contudo, três anos depois, Tokugawa Hidetada reforçou a política anticristã dos seus antecessores e publicou um novo édito, estendendo igualmente aos comerciantes portugueses a proibição da permanência no país. Em

⁸¹² Idem. p.85.

⁸¹³ WALLE, Willy Vande. The Encounter Between Europe and Asia in Pre-Colonial Times. in CAUQUELIN, Josiane, LIM, Paul and MAYER-KÖNIG, Birgit (ed). *Asian Values: na encounter with diversity*. London: Routledge, 1998. p.187.

virtude das perseguições, a maioria dos padres europeus e japoneses, assim como boa parte do apostolado laico nipônico fugiu do Japão. Em 1623, pouco antes de falecer, o **seitai-xógum** enristou contra o último reduto português, a cidade de Nagasaki. O catolicismo japonês que sobreviveu ao final dos anos 1640, contou com a assistência dos padres disfarçados de mercadores que insistiam ir ao arquipélago, e da religiosidade da comunidade nipônica, que passou a disfarçar as práticas católicas para desviar o foco da intolerância religiosa, recebendo a alcunha de **kakure kirishitan**.

O grande nome deste período que ajudou a marcar a cristianização do Japão, sem dúvida, foi o do padre Alessandro Valignano. Nascido em Chieti, no antigo reino de Nápoles, Alessandro Valignano teve uma brilhante vida acadêmica na conceituada Universidade de Pádua, na Itália⁸¹⁴. O padre entrou para a Companhia de Jesus em 1566, e cerca de sete anos depois, foi enviado para a Ásia. Mesmo tendo ingressado recentemente na congregação, Alessandro Valignano assumiu funções de destaque, como a de visitador do Oriente, que a essa altura, compreendia alguns espaços na Índia, na Insulíndia, no Sudeste Asiático, na China e no Japão⁸¹⁵. Ciente das dificuldades enfrentadas pelos seus companheiros em relação aos problemas linguísticos e culturais, o jesuíta foi um dos maiores defensores do método da acomodação, como também da extensão da política educacional jesuítica que privilegiava a fundação de colégios e seminários no Oriente, e se mostrou favorável ao clero nativo e a utilização de irmãos leigos asiáticos nas missões⁸¹⁶. Entre 1574 e 1578, esteve na Índia e em Macau, de onde foi para o Japão, chegando apenas em julho de 1579. Na sua primeira

⁸¹⁴ ÜÇERLER, M. Antoni J. Alessandro Valignano: man, missionary and writer. in CAREY, Daniel and REID, Anthony (dir). *Asian Travel in the Renaissance*. London: Wiley-Blackwell, 2004. pp.13-14.

⁸¹⁵ BORGES, Charles. Redrawing the Face of the Japanese Mission in India: high and lows in Alessandro Valignano's mission strategy. in TAMBURELLO, Adolfo, ÜÇERLER M. Antoni J. and DI RUSSO, Marisa (ed). *Alessandro Valignano SJ. Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008. p.66.

⁸¹⁶ XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. pp.148-150.

visitação ao arquipélago, que durou até 1582, o missionário soube valorizar as estratégias de adaptação e olhou de modo diferenciado para os **dóxicos** – colaboradores e catequistas nativos –, utilizados pelos jesuítas no cotidiano das atividades missionárias nas vilas e nas cidades. Por questões doutrinárias, entrou em atrito ideológico com o superior do Japão, Francisco Cabral, por defender métodos de conversão mais lúdicos e flexíveis, e por aceitar a admissão e a ordenação de japoneses⁸¹⁷. Ao deixar o país pela primeira vez, levou consigo para a Índia a Embaixada Tensho, composta por representantes dos **daimiôs** Omura Sumitada, Otomo Yoshishige (Otomo Sorin) e Arima Haranobu, na intenção de alcançar o continente europeu a fim de encetar as relações diplomáticas entre Portugal, Espanha, Roma e o Japão⁸¹⁸. Mesmo a embaixada tendo seguido adiante, o jesuíta permaneceu na Índia Portuguesa até 1590, quando retornou para o arquipélago japonês, trazendo de volta os embaixadores nipônicos. A segunda visita ao Japão ocorreu entre os anos de 1590 e 1592. Ainda no Japão, se aproximou em vão de Toyotomi Hideyoshi, pois já fazia três anos desde a publicação do édito anticristão pelo novo **seitai-xógum**. Nos anos em que esteve fora do arquipélago, entre 1593 e 1597, o visitador se acompanhou os preparativos da fundação do Colégio de Macau, em 1594. Alessandro Valignano esteve pela última vez no Japão entre 1598 e 1603, onde viu as comunidades cristãs em recuo e o avanço do clã Tokugawa em relação aos estrangeiros e aos **daimiôs** cristãos e gentios rebeldes. Sem poder reverter à situação a favor dos jesuítas, voltou novamente para Macau, onde morreu em janeiro de 1606.

⁸¹⁷ PELÚCIA, Alexandre. Francisco Cabral: perfil de um missionário português no Japão quinhentista. in COSTA, João Paulo de Oliveira e (org). *A Influência dos Portugueses na História do Japão*. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação, 1998. pp.34-40.

⁸¹⁸ CIESLIK, Hubert. Alessandro Valignano: pioneer in adaptation. in *Commemorating the 450th Anniversary of Xavier's Arrival in Japan*. Tokyo: Sophia University of Tokyo, 1999. p.10.

Pedro Lage Correia diz que a discrepância entre a correspondência inaciana e a realidade em que a missão japonesa se encontrava, acabou servindo de justificativa para que Alessandro Valignano reformulasse todo o processo de evangelização no país⁸¹⁹. Os princípios dessa mudança estavam norteados pela sua ideia de aproximação e de entendimento das diferentes realidades orientais no intuito de abrandar os mecanismos de conversão⁸²⁰, assim como de estimular a interiorização da superioridade do cristianismo em relação às culturas e as religiões pagãs⁸²¹. Essa passagem de um estágio para outro, ou seja, entre conhecer, tolerar e instruir, para depois exigir das populações autóctones a subordinação cultural ao catolicismo, se deve, entretanto, ao que o visitador tentou valorizar, sobretudo, no Japão e na China, que era a política educacional e a tentativa de ordenação e de admissão de nativos⁸²². O visitador logo entrou em conflito com o superior, Francisco Cabral. Especialmente por ter declarado:

que não sentia grande compreensão ou simpatia pela cultura japonesa e mostrava-se contrário a preparação e formação de um clero japonês. A sua discriminação contra os irmãos jesuítas japoneses e os dojukus, ou catequistas laicos, causava natural ressentimento⁸²³.

Após inúmeras discussões, Francisco Cabral foi afastado do cargo em 1581, dando lugar a Gaspar Coelho. Alessandro Valignano possuía mais conhecimento acumulado sobre os nipônicos do que Francisco Xavier e os demais jesuítas que se aventuraram no arquipélago nas primeiras décadas⁸²⁴. Por mais que o visitador tivesse inúmera críticas ao modelo que estava sendo usado antes da sua chegada, ainda sim, essas informações o levaram a elaboração do *II Cerimonial para os Missionários do*

⁸¹⁹ CORREIA, Pedro Lage Reis. O Triunfo do Experimentalismo na Missão do Japão: Alessandro Valignano (1539-1606) e a organização da embaixada japonesa. in *Symposium Novos Mundos – Neue Welten: Portugal und das Zeitalter der Entdeckungen/Portugal e a Época dos Descobrimentos*. Berlim: Museu Histórico Alemão, 2006. p.02.

⁸²⁰ ROSS, Andrew. Alessandro Valignano: the jesuits and culture in the East. in O'MALLEY, John W, BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J. e Kenned, T. Frank (2006). v.1. op.cit. p.344.

⁸²¹ CORREIA, Pedro Lage Reis (2006). op.cit. p.04.

⁸²² ALDEN, Dauril (1996). op.cit. p.62.

⁸²³ COOPER, Michael. *Rodrigues, O Intérprete: um jesuíta no Japão e na China*. Lisboa: Quetzal Editores, 1994. p.54.

⁸²⁴ ROSS, Andrew. Alessandro Valignano: the jesuits and culture in the East. in O'MALLEY, John W, BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J. e Kenned, T. Frank (2006) v.1. op.cit. pp.342-344.

Japão, o Sumário das Coisas do Japão e da História do Princípio e Progresso da Companhia de Jesus nas Índias Orientais, todas do início da década de 1580. O objetivo dessas obras era claro, “*auxiliar os europeus a adaptarem-se ao caráter e formas de pensar dos japoneses*”⁸²⁵ e a formação de uma memória histórica da Companhia de Jesus no continente asiático⁸²⁶.

A primeira visitação de Alessandro Valignano foi a mais significativa para a reformulação da missão japonesa. Entre 1580 e 1581, criou o Colégio de Funai, os Seminários de Azuchi e Arima e do Noviciado de Usuki⁸²⁷. A escolha do colégio e do seminário levou em consideração a proteção e as rendas que o **daimiô** cristão de Bungo, D. Francisco, oferecia aos jesuítas⁸²⁸. A princípio, o Colégio de Funai foi aberto para os portugueses, mas funcionou em sua maior parte com estudante japoneses, em geral **dóxicos** capacitados segundo os critérios de escolha dos padres. De acordo com Josef Franz Schütte, o colégio oferecia primeiramente uma formação básica a todos os seus alunos. Num segundo momento, eram separados os leigos daqueles que optavam por demonstrar vocação religiosa⁸²⁹. O lugar era bem modesto para o que os jesuítas estavam acostumados na Europa, na Índia e até mesmo no continente americano, dado que “*as acomodações eram acanhadas e os jesuítas tinham de se contentar com viver ou numa larga sala dividida em cinco cubículos ou nas salas de uma casa arruinada que ficava próxima*”⁸³⁰.

⁸²⁵ COOPER, Michael (1994). op.cit. p.58.

⁸²⁶ SCHÜTTE, Josef Franz (1980). v.1. op.cit. p.267.

⁸²⁷ CORREIA, Pedro Lage. Conhecimento e Experiência: o contato entre a Europa e o Japão no contexto da missão enviada a Roma pela Companhia de Jesus 1582-1590. in *Lusitania Sacra: a expansão do religiosos: dinâmicas, idealizações e expectativas (séculos XVI-XX)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2012. t.25. p.76.

⁸²⁸ SEABRA, Leonor Diaz de e MANDO, Maria de Deus Beites. Ensino e Missão Jesuíta no Oriente. in ALMEIDA, Suely, RIBEIRO, Marília e SILVA, Gian (org). *Sociabilidades Atlânticas*. Recife: Ed. UFRPE, 2012. p.100.

⁸²⁹ SCHÜTTE, Josef Franz (1980). v.1. op.cit. p.285.

⁸³⁰ COOPER, Michael (1994). op.cit. p.59.

O Seminário de Azuchi, criado nas redondezas de Kyoto, era destinado aos filhos da aristocracia guerreira nipônica, onde recebiam uma educação cristã⁸³¹. De acordo com sua localização estratégica, Alessandro Valignano recomendou que os jesuítas dessem atenção aos alunos do Seminário de Azuchi, pois na sua maioria se tratava dos filhos das elites de Go-Kinai⁸³². O seminário permaneceu em funcionamento até 1583, quando foi transferido para Takatsuki, em Osaka, após a morte de Oda Nobunaga⁸³³. Cerca de quatro anos mais tarde, por conta das perseguições desencadeadas pelo Édito de Hakata, novamente os jesuítas transferiram o seminário para a cidade de Nagasaki, que por volta de 1603, havia “*pintores, uma imprensa e perto de sessenta dóxicos*”⁸³⁴. Em 1580, o visitador também fundou o Seminário de Arima, em Kyushu. E assim como o Seminário de Azuchi, tinha o objetivo instruir:

os meninos japoneses, por ser uma das coisas mais importantes de todo o Japão; e nisto fez o padre com muita instância e colocou todas as suas forças, por entender que para a propagação do sagrado Evangelho não havia mais oportuno meio para criar sujeitos, para irem instruindo nossa doutrina e ciência, com que depois se pudesse fazer guerra ao demônio e pregar aos gentios, pela experiência de ter mostrado que sem o adminiculo dos naturais não poderíamos efetuar nosso intento⁸³⁵.

Com uma estrutura de ensino mais elaborada do que as primeiras gerações, os missionários escolhiam muito dos seus alunos entre os “*filhos de pessoas nobres*”⁸³⁶, assim como fizeram em outras regiões do mundo⁸³⁷. Havia a preferência pelas crianças, uma vez que Alessandro Valignano pensava em criar a médio e longo prazo, um clero nativo competente, até mesmo porque o visitador acreditava na capacidade dos

⁸³¹ ALDEN, Dauril (1996). op.cit. p.63.

⁸³² FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.3. op.cit. p.194.

⁸³³ Idem. v.4. p.27.

⁸³⁴ SCHÜTTE, Josef (1975). v.1. op.cit. p.444.

⁸³⁵ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.3. op.cit. p.150.

⁸³⁶ Idem. v.4. p.44.

⁸³⁷ SEABRA, Leonor Diaz de e MANDO, Maria de Deus Beites. Ensino e Missão Jesuíta no Oriente. in ALMEIDA, Suely, RIBEIRO, Marília e SILVA, Gian (2012). op.cit. p.102

japoneses⁸³⁸. Outro aspecto que tinha a ver com a preferência pelas crianças era o fato de arriscarem a criar no Japão uma linhagem de **daimiôs** cristãos comprometidos com a cultura portuguesa e com os valores católicos⁸³⁹. Em contrapartida, os padres não desprezavam os indivíduos em idade adulta. Muitos **dógicos** ingressaram nos seminários e no colégio com intuito de ajudar os padres, os irmãos e os estudantes mais novos a lidar com o idioma e com os costumes e a religiosidade japonesa⁸⁴⁰. Os espaços de dentro e fora dos colégios e dos seminários, assim como as classes, eram divididas entre jovens e adultos.

Os seminários eram administrados por um reitor, que submetia os irmãos e os estudantes a um conjunto rígido de regras. Além disso, era ele que regia as pregações diárias. Em segundo plano dentro da hierarquia vinham os irmãos experientes e com algum tipo de formação, que em geral, eram professores e tutores das crianças japonesas, dos irmãos neófitos e dos **dógicos**⁸⁴¹. Os seminários não estavam abertos à visitação desautorizada de pessoas de fora, pois os estudantes, os padres e os irmãos viviam juntos no claustro⁸⁴². De acordo com Alessandro Valignano, deveria haver um irmão ou um **dógico** específico para receber os cristãos e as visitas, no entanto, era proibido acolher mulheres nessas instituições⁸⁴³. As instituições de ensino dos jesuítas eram preparadas para suportar em torno de quarenta a cinquenta estudantes, e seguia o padrão de construção tipicamente japonês, com **tatames**, portas laterais, biombos e

⁸³⁸ VALIGNANO, Alessandro. *Sumario de las Cosas de Japon 1583: Adiciones del Sumario de Japon 1592* (ed. José Luís Alvarez-Taladriz). 1ª Ed., 1583. Tokyo: Sophia University, 1954. p.170.

⁸³⁹ Idem. p.173.

⁸⁴⁰ Idem. p.172.

⁸⁴¹ SCHÜTTE, Josef Franz (1980). v.1. op.cit. p.347.

⁸⁴² No *II Cerimonial para os Missionários do Japão*, Alessandro Valignano ressaltou que esse era também um costume entre os japoneses. O fato deles não serem afeiçoados a visitas indesejadas e fora de hora. VALIGNANO, Alessandro. *II Cerimoniale Per I Missionari Del Giappone: advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Japão* (ed. José Schütte). 1ª Ed., 1581. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1946. p.132.

⁸⁴³ VALIGNANO, Alessandro. *II Cerimoniale Per I Missionari Del Giappone: advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Japão* (ed. José Schütte). 1ª Ed., 1581. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1946. p.178.

pouca mobília⁸⁴⁴. Segundo Joseph Moran os jesuítas tiveram que se espelhar no modelo de organização institucional dos **bonzos** na hora de adaptar suas instituições de ensino à realidade japonesa⁸⁴⁵. Além do padrão estético da arquitetura e da decoração de interiores, os padres mantiveram sua alimentação e sua vestimenta bem próxima dos sacerdotes nativos⁸⁴⁶. Outro ponto importante que foi mantido até mesmo dentro das igrejas, das residências e dos colégios e seminários, foi à cerimônia do chá⁸⁴⁷.

Num catálogo redigido por Alessandro Valignano ao procurador dos jesuítas em Portugal, na ocasião Jerônimo Cardoso, o padre afirmou que na ocasião as missões se concentravam: Shimonoseki, Hizen, Higo, Bungo e Kyoto. O padre mencionou que:

em todas essas partes, temos quatro maneiras de casas, umas são colégios formados e outras com princípio de colégios em que estão sete ou oito da Companhia de Jesus juntos. Outras são residências pequenas que está um padre ou um irmão, e outras são seminários dos filhos dos fidalgos e dos nobres naturais da terra. Esta é a melhor empresa e de que mais temos frutos⁸⁴⁸.

Sobre as rendas do colégio, dos seminários e do noviciado, Alessandro Valignano afirmou que uma parte vinha do próprio governo português, das autoridades lusitanas na Índia e dos próprios recursos fornecidos pelos daimiões cristãos ou aliados⁸⁴⁹. O visitador coloca o orçamento dessas instituições como flexível por conta de gastos extras ou perdas financeiras. A situação política no país não era tão favorável, por isso, esses percalços poderiam ser previsto pela administração dos bens da congregação⁸⁵⁰.

⁸⁴⁴ SCHÜTTE, Josef Franz. *Valignano's Mission Principles for Japan: from his Appointment as visitor until his first departure from Japan*. Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1980. v.1. p.348.

⁸⁴⁵ MORAN, Joseph Francis. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. New York: Routledge, 1993. p.54.

⁸⁴⁶ SCHÜTTE, Josef Franz. *Valignano's Mission Principles for Japan: from his Appointment as visitor until his first departure from Japan*. Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1980. v.1. p.349.

⁸⁴⁷ VALIGNANO, Alessandro. *II Cerimoniale Per I Missionari Del Giappone: advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Japão* (ed. José Schütte). 1ª Ed., 1581. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1946. p.130 e p.166.

⁸⁴⁸ SCHÜTTE, Josef Franz (1975). v.1. op.cit. p.187.

⁸⁴⁹ Idem. v.1. p.187.

⁸⁵⁰ Idem. v.1. p.197.

Tanto no colégio, quanto no noviciado e nos seminários era igualmente ensinado o japonês e português, a o básico da gramática latina, a moral, a teologia e a filosofia e literatura cristã⁸⁵¹. Além disso, como relatou Luís Fróis, um irmão japonês chamado Vicente Hoin era responsável pelo ensino das “*seitas do Japão: coisa em extremo necessária aos nossos pregadores, para confutar nos argumentos os erros e falsas opiniões dos bonzos, como dos outros gentios*”⁸⁵², no Seminário de Azuchi em 1583. Apesar das restrições quanto ao uso de nativos com professores, assim como na China, a limitação que os padres tinham dos seus respectivos códigos linguísticos, culturais e religiosos, acabou tornando esta prática mais comum⁸⁵³. Somente no caso do Colégio de Funai que os estudantes portugueses tinham contato mais aprofundado com a língua e a gramática latina, além de lições avançadas de filosofia e teologia. O ensino do latim se tornou um dos grandes obstáculos à ordenação de japoneses entre as décadas de 1580 e 1590, como registrou Joseph Moran⁸⁵⁴. Por isso a preferência que o visitador dava as crianças dentro desse processo de aprendizado⁸⁵⁵. O curso completo oferecido pelos jesuítas aos estudantes com vocação religiosa durava cerca de quatro anos. A idade mínima para ingressar no colégio e nos seminários era de doze anos. As crianças poderiam iniciar os estudos elementares entre seis e dez anos de idade⁸⁵⁶.

A rotina dos seminários era rigidamente dividida de acordo com as horas do dia. Não havia noção de tempo curto entre os japoneses. Para o povo nipônico, o tempo – seja ele o do calendário ou o do dia e da noite – era uma unidade medida de acordo com as regras adotadas pelo budismo e pelo xintoísmo. Shuichi Kato lembra que “*a postura em relação ao tempo e ao espaço, a imagem e a ideia que se tem deles, por exemplo,*

⁸⁵¹ SCHÜTTE, Josef Franz (1980). v.1. op.cit. pp.348-349.

⁸⁵² FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (1976-84). v.4. op.cit. p.28.

⁸⁵³ GIRARD, Pascale. *Os Religiosos Ocidentais na China na Época Moderna: ensaio de análise textual comparada*. Macau: Fundação Macau, 1999. p.299.

⁸⁵⁴ MORAN, Joseph Francis (1993). op.cit. p.163.

⁸⁵⁵ VALIGNANO, Alessandro (1954). op.cit. p.187.

⁸⁵⁶ Idem. p.196.

não são universais, não ultrapassam as diferenças culturais e, com certeza, seguem um padrão próprio de cada cultura”⁸⁵⁷. E por esta razão, a introdução do relógio mecânico pelos jesuítas no cotidiano dos japoneses, acabou mexendo com a ideia de rotina que os habitantes da terra tinham antes da chegada dos estrangeiros. Se por um lado Alessandro Valignano se mantinha fiel às práticas de acomodação, do outro, como o mesmo colocou no *Sumário das Coisas do Japão* em relação ao colégio e aos seminários, a ideia era condicionar os japoneses ao sistema de valores, de tempo e de espaço adotados pelos europeus católicos⁸⁵⁸. A introdução da imprensa no Japão a partir do final do século XVI também contribuiu para os estudos nessas instituições, uma vez que com o auxílio dos **dóxicos**, dos irmãos e dos estudantes japoneses, os padres conseguiram produzir uma quantidade considerável de textos, livros e catecismos⁸⁵⁹.

Os estudantes do seminário acordavam por volta de 4h30’ da manhã, e em meia hora faziam sua primeira oração do dia. A partir das 5h00’ eles começavam a limpeza dos quartos e das dependências da instituição⁸⁶⁰. Entre 6h00’ e 7h30’ os adultos se dedicavam a memorização das lições do dia anterior e somente as crianças iniciavam o estudo de vocabulário latino⁸⁶¹. No período de uma hora e meia, entre 7h30 e 9h00, todos começavam o estudo da língua latina, e após o término, os estudantes tinham até às 11h00’ para recreação, refeição e sesta⁸⁶². O turno da tarde começava por volta das 11h00’, quando tomavam lições de língua japonesa até às 14h00’⁸⁶³. Havia uma hora para atividades lúdicas, como canto ou aprender algum tipo de instrumento musical. O estudo do latim retornava por volta das 3h00’ seguia até às 16h30’, quando novamente

⁸⁵⁷ KATO, Shuichi. *Tempo e Espaço na Cultura Japonesa*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012. p.18.

⁸⁵⁸ VALIGNANO, Alessandro (1954). op.cit. p.171.

⁸⁵⁹ Idem. p.172.

⁸⁶⁰ SCHÜTTE, Josef Franz. (1980). v.1. op.cit. p.351.

⁸⁶¹ Idem. p.351.

⁸⁶² Idem. p.351.

⁸⁶³ Idem. v.1. p.352.

os estudantes tiravam meia hora de descanso⁸⁶⁴. O jantar era servido entre 17h00' e 19h00', e em seguida, o alunado seguia para repetir as lições de latim ou de japonês. A rotina pedagógica encerrava-se por volta das 20h00, quando faziam exame de consciência e na sequência iam dormir⁸⁶⁵. O sábado também foi inserido no programa do seminário. Neste dia da semana em especial, o corpo discente se dedicava a leitura de textos religiosos em latim, a cópia de trechos do evangelho em japonês, faziam sua confissão e tirava o restante do tempo livre para tomar banho e cortar o cabelo⁸⁶⁶.

As lições de teologia, filosofia e moral cristã, estavam presentes na rotina do Colégio de Funai. No entanto, nos seminários japoneses, elas eram ensinadas a partir das classes mais avançadas, quando os estudantes eram separados entre os que possuíam vocação religiosa e os que não. Segundo o próprio Alessandro Valignano mencionou, essa distinção também foi mantida entre os **dóxicos** raspados e não raspados. As classes dos jovens raspados eram aquelas destinadas aos que desejavam seguir com a vida religiosa, ao contrário dos japoneses não raspados, que estavam interessados em ter uma boa formação educacional, principalmente os filhos das elites da terra, sobretudo, dos **daimiôs**, dos **tennos** ou dos **samurais** cristãos⁸⁶⁷.

Havia toda uma questão complexa de identidade dupla que as famílias da aristocracia guerreira nipônica assumiam quando se convertiam ao cristianismo. Elas teriam que dar conta simultaneamente dos valores da ética católica sem abdicar das suas antigas tradições e dos seus padrões de etiqueta. Muita coisa estava em jogo, e apesar da proximidade dos padres e dos mercadores portugueses, as alianças políticas, econômicas e militares com seus subordinados e com outros daimiôs gentios deveriam ser mantidas. Em meio a esse problema, o visitador certificou o desejo de que os missionários

⁸⁶⁴ Idem. p.352.

⁸⁶⁵ Idem. p.252.

⁸⁶⁶ Idem. v.1. p.252.

⁸⁶⁷ VALIGNANO, Alessandro (1954). op.cit. p.173.

trabalhassem justamente em cima dessas pessoas, atraindo para a vida religiosa, um número cada vez maior dos filhos e parentes da elite da terra. Alessandro Valignano queria com isso, transformar os **dóxicos** e os irmãos japoneses em um clero nativo institucionalmente ligado com a Igreja Católica e bem relacionado com a nobreza nipônica⁸⁶⁸.

Muitos japoneses ingressaram nessas instituições. Os catálogos da Companhia de Jesus presentes na *Monumenta Historica Japoniae* trazem algumas referências sobre esses indivíduos. Em 1581, havia oito japoneses, sendo que Lino, Simão, Leão, Girão, Inácio, Melchior, Paulo Yoho e Miguel estavam no Colégio de Funai, e apenas um japonês, de nome cristão Jorge, permanecia no Seminário de Arima⁸⁶⁹. No catálogo de 1582, além dos discentes já citados, João Paulo com cerca de setenta anos de idade, aparece no rol dos estudantes do Colégio de Funai⁸⁷⁰. Cerca de nove japoneses, na casa dos vinte anos eram estudantes do Seminário de Azuchi. João, Lino, Gigante, Inácio, Melchior, Jorge, Brancaleão, Miguel e Paulo também eram **dóxicos** pregadores e foram admitidos como leigos na Companhia de Jesus entre as décadas de 1570 e 1580⁸⁷¹. Em Kyushu, Damião e Rocha faziam parte do Seminário de Arima. Pregadores raspados, apenas o primeiro foi admitido pelos jesuítas⁸⁷².

Em outro catálogo, tendo como referência o ano de 1583, o vice-provincial, Gaspar Coelho, afirmou que “os meninos de ambos os seminários e os **dóxicos** que andavam com os padres eram ao todo perto de cem”⁸⁷³. No entanto, o documento faz referência a apenas aos mesmos nomes que estavam no catálogo de 1581, o que mostra uma continuidade no projeto educacional dos jesuítas apesar das turbulências

⁸⁶⁸ Idem. p.174.

⁸⁶⁹ SCHÜTTE, Josef Franz (1975). v.1. pp.123-127.

⁸⁷⁰ Idem. v.1. pp.150-175.

⁸⁷¹ Idem. v.1. p.150-175.

⁸⁷² Idem. v.1. pp.150-175.

⁸⁷³ Idem. v.1. p.180.

políticas⁸⁷⁴. A falta de informações nesses catálogos, como a ausência de sobrenomes, torna arriscado projetar uma trajetória desses indivíduos com o passar dos anos. Sabe-se pela historiografia, que muitos dos estudantes e dos **dógicos** que ingressavam nessas instituições concluíram seus estudos. Porém, apenas os casos mais relevantes aparecem citados na documentação jesuíta. Em tempos de crise, como demonstrou um catálogo elaborado por Alessandro Valignano referente ao ano de 1603, alguns **dógicos** admitidos pela Companhia de Jesus foram facilmente dispensados para cortar despesas⁸⁷⁵. Na relação do ano de 1587, muitos desses estudantes japoneses são citados como pregadores em atividade fora do colégio e dos seminários⁸⁷⁶. Havia ainda cerca de três irmãos indianos e um macaense na região de Bungo, provavelmente estudantes do colégio. Entretanto, seus nomes não aparecem revelados no catálogo⁸⁷⁷. Entretanto, como defendeu Michael Cooper, “*para além dos noviços japoneses, vários jovens de diferentes partes do império foram aceites*”⁸⁷⁸.

Nota-se a partir da década de 1590, a evolução desses estudantes japoneses. No catálogo de 1593, uma parte considerável dos **dógicos** japoneses tomavam lições intermediárias de latim e de teologia⁸⁷⁹. Os poucos que conseguiram ingressar no Colégio de Funai, tinham esses conhecimentos um pouco mais aprofundado, mas que ainda estava longe de ser a formação ideal, segundo o próprio desejo do visitador.

Para a formação do clero nativo, Alessandro Valignano escolheu investir na formação dos **dógicos**, já que a maior parte das pregações era realizada por eles⁸⁸⁰. O visitador defendia a ideia de que o respeito que os japoneses tinham por sua estrutura

⁸⁷⁴ Idem. v.1. p.180.

⁸⁷⁵ Idem. v.1. pp.450-451.

⁸⁷⁶ Idem. v.1. pp.207-208.

⁸⁷⁷ Idem. v.1. pp.222-223.

⁸⁷⁸ COOPER, Michael (1994). op.cit. p.56.

⁸⁷⁹ SCHÜTTE, Josef Franz (1975). v.1. op.cit. pp.315-324.

⁸⁸⁰ MORAN, Joseph Francis (1993). p.158.

hierárquica poderia ser um ponto positivo para criar um clero obediente⁸⁸¹. Consequentemente, essa atitude “representou um avanço importante, já que a recusa ou a aceitação de recrutas nativos era uma das bases para os preconceitos étnicos entre as ordens religiosas, as quais, regra geral, excluía[m] os nativos de continentes que não o europeus”⁸⁸².

No final do século XVI, o superior Francisco Cabral teve dificuldades em aceitar o ingresso dos **dóxicos** nos seminários, o que acabou privando-os de certos estudos⁸⁸³. Até mesmo Alessandro Valignano que era a favor do aproveitamento dos **dóxicos** e da ordenação de japoneses, não era totalmente otimista quanto sua própria opinião⁸⁸⁴. Dar este passo requeria muita cautela, pois o visitador tinha receio de que em algum momento, esses japoneses pudessem ter uma recaída e mesclar o catolicismo a suas antigas seitas pagão, formando uma quantidade considerável de heresias pelo país⁸⁸⁵.

No rol dos **dóxicos** de 1592, Alessandro Valignano os definiu como:

homens pequenos ou grandes, que se raspam renunciando ao mundo, fazendo profissão de servir à igreja, uns estudando para entrarem na religião e serem clérigos, e outros para fazer diversos ministérios nas casas, que no Japão, não podem fazer senão os homens raspados dessa laia na igreja. Realizam ofícios de sacristão, porteiro, **chanoyu**, de dar e tomar recados, de ajudar nas missas, nos sepultamentos, nos batismos e em outras solenidades da igreja, acompanhar os padres, e os que entre eles sabem ajudam também a catequizar, a pregar e a ensinar aos cristãos⁸⁸⁶.

Conforme Joseph Moran descreveu, Alessandro Valignano e até mesmo os demais jesuítas tinham consciência do papel fundamental que os **dóxicos** desempenhavam nas missões, principalmente pelo estranhamento cultural e pela falta de

⁸⁸¹ Idem. p.161.

⁸⁸² BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das Cruzadas ao século XX*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013. p.184.

⁸⁸³ MORAN, Joseph Francis. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. New York: Routledge, 1993. p.53.

⁸⁸⁴ Idem. p.184.

⁸⁸⁵ MORAN, Joseph Francis (1993). op.cit. pp.170-171.

⁸⁸⁶ SCHÜTTE, Josef Franz (1975). v.1. op.cit. p.295.

missionários⁸⁸⁷. No *Sumário das Coisas do Japão* de 1583 e as adições feitas em 1592, o visitador especificou suas ideias principais referentes à reestruturação do dever dos **dóxicos** e daqueles que poderiam ser recebidos pela Companhia de Jesus.

Após justificar a relevância dos seminários no Japão, Alessandro Valignano definiu os principais pontos para se entender a postura dos **dóxicos** nas missões e nas instituições de ensino. Nos seminários, havia a distinção entre os **dóxicos** escolásticos e leigos. O objetivo da divisão entre as categorias era claro, dar início ao plano de formação do clero nativo⁸⁸⁸. O visitador pensou em dividir os seminários, um para os **dóxicos** raspados e outro para os **dóxicos** não raspados. Segundo ele, os japoneses escolásticos poderiam ser desvirtuados pelos seus conterrâneos leigos⁸⁸⁹. Alessandro Valignano também defendia a ideia de que os conteúdos ensinados aos **dóxicos** leigos devessem ser elementares em relação aos escolásticos, para evitar equívocos de interpretação da doutrina e o surgimento de possíveis heresias⁸⁹⁰. Para evitar este tipo de problema, o jesuíta sugeriu que os seminaristas fossem constantemente vigiados e avaliados quanto ao seu conhecimento sobre a doutrina cristã⁸⁹¹.

Quanto à questão da futura ordenação desses indivíduos, o padre dizia apenas que autoridades como o superior, o vice-provincial e o bispo tinham o poder para investir o sacramento da ordem nos japoneses⁸⁹². Desta forma, inicialmente deixou claro que os padres japoneses poderiam atuar apenas nos limites do arquipélago⁸⁹³. Os principais argumentos utilizados em defesa da ordenação dos nipônicos, sobretudo dos **dóxicos**, é que eram vistos como um povo de índole nobre, dotados de virtudes,

⁸⁸⁷ MORAN, Joseph Francis (1993). op.cit. p.158.

⁸⁸⁸ SEABRA, Leonor Diaz de e MANDO, Maria de Deus Beites. Ensino e Missão Jesuíta no Oriente. in ALMEIDA, Suely, RIBEIRO, Marília e SILVA, Gian (2012). op.cit. p.103.

⁸⁸⁹ VALIGNANO, Alessandro (1954). op.cit. p.173.

⁸⁹⁰ Idem. p.173.

⁸⁹¹ Idem. p.179.

⁸⁹² Idem. p.179.

⁸⁹³ Idem. p.180.

instruídos nas letras e com uma religiosidade afluída⁸⁹⁴. A percepção da cor, também chamou a atenção de maneira positiva, principalmente se forem levados em consideração aos demais povos da Ásia. No *Sumário das Coisas do Japão*, Alessandro Valignano os descreve como gente branca⁸⁹⁵. O propósito da criação de uma igreja com cara nativa também tem a ver com investida que os jesuítas faziam nas elites nativas no sentido de estimular o processo de conversão de cúpula⁸⁹⁶. A falta de uma estrutura missionária e o choque de realidades levou o visitador da Ásia a pensar que os japoneses fossem os mais capazes de compreender seus costumes na totalidade⁸⁹⁷. Havia a expectativa de que realizassem estratégias de mediação religiosa mais eficaz em termos de câmbio cultural e linguístico do que propriamente os jesuítas europeus.

O visitador propôs a elaboração de um sistema de observação e de avaliação progressiva desses indivíduos para que os demais jesuítas pudessem identificar aqueles que tivessem vocação religiosa e os que não tivessem. O mérito da ordenação seria dado apenas àqueles que, segundo o desejo dos missionários, fossem capazes, por isso davam preferência pelos filhos das elites nativas. Isso vale também para a indicação de pregadores nipônicos para a admissão na congregação ou para o estudo no Colégio de Funai⁸⁹⁸. A escolha justamente desta categoria para a formação de um clero nativo tem a ver com o próprio processo histórico referente à evangelização nipônica, afinal, essas pessoas vem sendo empregadas pelos jesuítas na catequese desde os tempos de Francisco Xavier. A documentação produzida pelo visitador demonstra com clareza a participação dos pregadores nipônicos em quase todas as atividades que os jesuítas se envolviam⁸⁹⁹.

⁸⁹⁴ Idem. p.181.

⁸⁹⁵ Idem. p.182.

⁸⁹⁶ Idem, 1954. p.184.

⁸⁹⁷ Idem. p.183.

⁸⁹⁸ Idem. p.184.

⁸⁹⁹ Idem. pp.194-195.

A única maneira possível de se criar um clero nativo no Japão, que fosse ordenado no próprio país, seria através da fundação de uma diocese. A diocese de Funai foi erigida em 1588, mas o debate em torno de sua criação era mais antigo, e remontava os anos de 1555 a 1569. João Paulo de Oliveira e Costa afirma que as primeiras notícias da época de Francisco Xavier criaram expectativas quanto sua fundação, porém, as autoridades eclesiásticas mantiveram uma postura prudente por se tratarem de “*relatos cheios de entusiasmos*”⁹⁰⁰. Durante a década de 1560 o prestígio missionário em relação ao Extremo Oriente cresceu, principalmente em torno do Japão e de Macau. E com isso, veio à necessidade de terem bispos nessas zonas promissoras e mais afastadas da Índia⁹⁰¹.

Entre 1564 e 1567 o debate ganhou força, principalmente após o jesuíta Melchior Nunes Barreto passar a defender o envio de um bispo para o Japão. O padre legitimava a ideia de que um bispado iria acelerar a consolidação institucional da Igreja Católica no arquipélago, “*pela possibilidade de serem ministrados todos os sacramentos, quer pelo fato de o bispo ser a cabeça natural de uma comunidade cristã*”⁹⁰². Melchior Nunes Barreto era favorável que essas regiões isoladas fossem espaços de missão exclusivos da Companhia de Jesus⁹⁰³. Foi apenas a partir de 1568 que a discussão sobre o envio de um prelado para o Extremo Oriente foi travada entre as autoridades eclesiásticas de Goa, Lisboa e Roma⁹⁰⁴, mas que não dava conta de todos os propósitos dentro de uma realidade complexa.

O debate ainda fora do Japão assumiu um posicionamento favorável ao monopólio dos jesuítas entre os anos de 1570 e 1579. Na condição de visitador da Ásia,

⁹⁰⁰ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. p.132.

⁹⁰¹ Idem. p.134.

⁹⁰² Idem p.136.

⁹⁰³ Idem. p.136.

⁹⁰⁴ Idem. p.138.

Alessandro Valignano negociou a ereção de uma diocese em Macau, responsável pela China e pelo Japão. O visitador defendeu o envio de um bispo-jesuíta, abrindo espaço para críticos adotarem uma postura a favor do clero secular e da preferência por outras ordens religiosas⁹⁰⁵. D. Belchior Carneiro Leitão, patriarca da Etiópia, foi designado para Macau pelas autoridades eclesiásticas, onde passou a ser o administrador apostólico da diocese, mas nunca foi nomeado bispo⁹⁰⁶.

Para o caso japonês, Alessandro Valignano pensou na criação de uma diocese especial, com a marca da Companhia de Jesus e que investisse na formação do clero nativo⁹⁰⁷. O padre sustentava:

a aplicação do modelo tradicional de alargamento da estrutura episcopal, ou seja, só deviam ser criadas dioceses em áreas sob domínio de cristãos, mas previa que o futuro bispado nipônico fosse gerido desde o início pelos nativos. A especificidade da cristandade japonesa ressaltava, assim, naturalmente, pois não circulavam propostas semelhantes para os outros povos ultramarinos⁹⁰⁸.

Durante a primeira visitação de Alessandro Valignano ao Japão, alguns críticos se perguntavam como um bispado iria realizar suas atividades sendo constantemente ameaçado pela guerra civil e sem ser reconhecido pelos **daimiôs** gentios⁹⁰⁹. No entanto, Alessandro Valignano insistiu no seu projeto, queria desmembrar de Macau à autoridade sobre o Japão, “*embora soubesse que o novo prelado não poderia exercer a sua autoridade de forma uniforme sobre todos os cristãos*”⁹¹⁰. A escolha do bispo do Japão levava em consideração o fato de que ele fosse um jesuíta⁹¹¹, e que não fosse

⁹⁰⁵ Idem. p.142.

⁹⁰⁶ KATAOKA, Inácia Rumiko (1997). op.cit. p.45.

⁹⁰⁷ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. p.143.

⁹⁰⁸ Idem. p.144.

⁹⁰⁹ Idem. p.146.

⁹¹⁰ Idem. p.147.

⁹¹¹ KATAOKA, Inácia Rumiko (1997). op.cit.. p.50.

dado a ele o direito de intervir nos assuntos das missões, especialmente para não entrar em atrito com o superior⁹¹².

Alessandro Valignano tinha esperanças que acompanhando a Embaixada Tensho até Roma, fosse mais fácil das autoridades eclesiásticas apoiarem a ereção do bispado, porém, o padre acabou ficando pela Índia por conta de outras obrigações⁹¹³. De Goa, o jesuíta produziu uma série de cartas, textos e tratados justificando a importância do clero nativo, do monopólio da missão japonesa e do bispado japonês. Em fevereiro de 1588, seus pedidos foram atendidos e a diocese de Funai foi criada em Bungo⁹¹⁴. O local escolhido tinha a ver com a intenção de contar com a proteção e o apoio financeiro do **daimiô** cristão, Otomo Yoshishige, conhecido pelo nome cristão de D. Francisco⁹¹⁵.

D. Luís de Cerqueira não foi o primeiro bispo do Japão, mas foi o único que exerceu uma ação contínua no país, até sua morte em 1614. D. Sebastião de Moraes, consagrado em Évora no ano de 1588, faleceu no caminho para o Oriente em Moçambique, na África. D. Pedro Martins foi o segundo bispo designado ao Japão⁹¹⁶. O prelado chegou ao arquipélago apenas em 1596, e acabou vivenciando um período muito conturbado para as missões, principalmente em relação ao progresso dos conflitos militares sobre Kyushu e da política anticristã de Toyotomi Hideyoshi. D. Pedro Martins deixou o Japão em 1598, falecendo logo em seguida⁹¹⁷. Após sua morte, no mesmo ano, D. Luís de Cerqueira, que era seu coadjutor, chegou ao Japão na condição de bispo de Funai.

D. Luís de Cerqueira nasceu na região de Beja, no Alentejo, em Portugal, entre os anos de 1551 e 1552. Na década de 1560 começou seus estudos religiosos na cidade

⁹¹² COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit.. p.148.

⁹¹³ Idem. p.153.

⁹¹⁴ KATAOKA, Inácia Rumiko (1997). op.cit.. p.54.

⁹¹⁵ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. p.153.

⁹¹⁶ Idem. p.155.

⁹¹⁷ Idem. p.156.

de Évora, onde também ingressou na Companhia de Jesus. D. Luís de Cerqueira terminou seus estudos no final dos anos 1570. Depois assumiu funções administrativas dentro da congregação e entre 1586 e 1592 foi professor na Universidade de Coimbra e na Universidade de Évora⁹¹⁸. Em dezembro de 1592 recebeu foi ordenado formalmente coadjutor do bispo do Japão, D. Pedro Martins⁹¹⁹, e em março de 1594 partiu para a Ásia aonde chegou somente em setembro de 1594 e logo se encontrou com o visitador, Alessandro Valignano⁹²⁰. Em 1597 se reuniu com as principais autoridades eclesiásticas de Macau e em agosto de 1598 chegou ao Japão acompanhado de Alessandro Valignano, que havia partido para sua terceira e última visitação ao país⁹²¹.

Antes da chegada do bispo D. Luís de Cerqueira, Alessandro Valignano e os vice-provinciais, Gaspar Coelho e Pedro Gomes, já haviam discutido acerca da admissão e da ordenação de japoneses. O latim e a falta de estudos superiores eram os grandes empecilhos para a ordenação de japoneses⁹²², além disso, apesar de inspirar reformas em outras instituições jesuíticas espalhadas pelo mundo, como Josef Schütte alertou, os seminários japoneses estavam muito aquém de um verdadeiro modelo de educação ocidental praticado nos tradicionais colégios e seminários de Portugal⁹²³. Nesse contexto surge como opção a cidade de Goa.

Antes da preferência por Macau, a Índia era a única opção possível, se levarmos em consideração o seu tempo de colonização em relação a outras regiões da Ásia. Desde a fundação do Colégio de Goa e do Seminário de Santa Fé que os jesuítas haviam se

⁹¹⁸ KATAOKA, Inácia Rumiko (1997). op.cit. p.60.

⁹¹⁹ Idem. p.61.

⁹²⁰ Idem. p.62.

⁹²¹ Idem. p.63.

⁹²² COSTA, João Paulo de Oliveira e. O Colégio de Macau e a Missão do Japão (1549-1614). in ALVES, Jorge Manuel dos Santos (coord). *Portugal e a China: conferências nos encontros de história luso-chinesa*. Lisboa: Fundação Oriente, 2000. p.64.

⁹²³ SCHÜTTE, Josef Franz (1980). v.1. op.cit. p.253.

preocupado com os estudos avançados de latim, teologia e filosofia⁹²⁴. Admitindo a entrada de estudantes nativos e portugueses, as instituições de Goa seguiam o modelo parisiense, e após sua formação, muitos eram enviados de volta para pregar evangelho nas comunidades locais e alguns poucos eram aproveitados para a vida religiosa⁹²⁵. No entanto, Goa se tornou inviável pela distância, um obstáculo real que deve ser levado em consideração para a época.

A necessidade da ordenação de japoneses levou Alessandro Valignano buscar uma alternativa mais próxima. De acordo com João Paulo de Oliveira e Costa, “*a emergência de Macau, a partir de 1557, em grande medida, foi uma consequência dos excelentes negócios que os portugueses realizavam no Japão desde 1543*”⁹²⁶. Décadas mais tarde, a região se ligou ao eixo de Nagasaki e se tornou a principal rota comercial do Extremo Oriente na metade do século XVI⁹²⁷. Macau atraiu uma população de origem portuguesa, que rapidamente edificou as estruturas políticas, militares e religiosas necessárias à colonização, ao contrário do Japão. Apesar disso, por conta da dificuldade de penetrar no império chinês, havia poucos missionários em Macau. Por outro lado, a cidade oferecia algo que o arquipélago nipônico nunca pode ofertar para os portugueses e os jesuítas, um ambiente estável e um aparelho administrativo⁹²⁸.

Os planos de criar um campo específico para o ensino em Macau só se concretizou com o trabalho de Lourenço Mexia por volta de 1580, quando fundou a Casa de Catecúmenos de São Martinho. Esta casa se tornou um centro de preparação

⁹²⁴ MERCÊS DE MELO, Carlos. *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th-19th Centuries): an historico-canonical study*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955. p.78.

⁹²⁵ Idem. p.82.

⁹²⁶ COSTA, João Paulo de Oliveira e. O Colégio de Macau e a Missão do Japão (1549-1614). in ALVES, Jorge Manuel dos Santos (2000). op.cit. p.61.

⁹²⁷ COSTA, João Paulo de Oliveira e. Macau e Nagasaki – os polos da presença portuguesa no mar da China a segunda metade do século XVI. in ALVES, Jorge Manuel dos Santos (coord). *Portugal e a China: conferências no III curso livre de história das relações entre Portugal e a China (séculos XVI-XIX)*. Lisboa: Fundação Oriente, 2001. p.86.

⁹²⁸ COSTA, João Paulo de Oliveira e. O Colégio de Macau e a Missão do Japão (1549-1614). in ALVES, Jorge Manuel dos Santos (2000). op.cit. p.62.

para a missão chinesa até a criação do Colégio de Macau⁹²⁹. Alessandro Valignano lançou as bases da fundação do Colégio de Macau em 1592. Pretendia-se com ele atender a demanda por ordenação de japoneses, sem esquecer a questão da China, havia se tornado um campo de ação interessante para os missionários a partir da década de 1570⁹³⁰. A criação do colégio despertou algumas rivalidades, principalmente entre o visitador e as autoridades eclesiásticas das missões. As autoridades goesas, por exemplo, viam no Colégio de Macau, inaugurado em 1594, como um desperdício de recursos e de pessoal, tendo em vista a quantidade reduzida de religiosos capacitados e de professores⁹³¹.

A rivalidade entre Alessandro Valignano e Francisco Cabral atravessou o Mar da China e foi parar em Macau. Como provincial da Índia, depois que saiu do Japão, Francisco Cabral assumiu o cargo de superior de Macau até 1586. Assim como no arquipélago japonês, o jesuíta não era a favor da formação de um clero nativo em Macau, uma vez que achava a região ainda mergulhada em vícios pagãos, e isso poderia desvirtuar os japoneses⁹³². Além disso:

as principais críticas concentrava-se nas questões em que a missão nipônica se diferenciava das demais: o método de acomodação, o financiamento e o clero nativo. Assim, no que respeitava à criação do Colégio de Macau, Francisco Cabral opunha-se devido aos seus elevados custos; além disso, enquanto Alessandro Valignano defendia que a estada dos irmãos nipônicos em Macau contribuía para que estes se familiarizassem mais com a civilização ocidental⁹³³.

Outro crítico do Colégio de Macau foi o jesuíta Francisco Pasio, que em 1600 havia se tornado vice-provincial do Japão. O jesuíta alegava que os seminários

⁹²⁹ PINA, Isabel Murta. *Jesuítas Chineses e Mestiços da Missão da China (1589-1689)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011. p.50.

⁹³⁰ SEABRA, Leonor Diaz de e MANDO, Maria de Deus Beites. Ensino e Missão Jesuíta no Oriente. in ALMEIDA, Suely, RIBEIRO, Marília e SILVA, Gian (2012). op.cit. p.105.

⁹³¹ COSTA, João Paulo de Oliveira e. O Colégio de Macau e a Missão do Japão (1549-1614). in ALVES, Jorge Manuel dos Santos (2000). op.cit. p.67.

⁹³² Idem. p.68.

⁹³³ Idem. p.68.

japoneses eram bem estruturados e que o modelo de instituição que Alessandro Valignano implementou em Macau, deveria ter sido feito no próprio Japão, já que Macau “*era uma terra escandalosa aos olhos dos japoneses e que o deslocamento de padres conhecedores da realidade nipônica fazia crescer as despesas da vice-província*”⁹³⁴.

Compilada pelos historiadores João Paulo de Oliveira e Costa e Ana Fernandes Pinto, as cartas ânuas do Colégio de Macau dizem muito a respeito desta instituição de ensino e de sua relação com o Japão. Em outubro de 1594, o superior Duarte de Sande, ressaltou em uma missiva que o colégio era amplo, bem localizado, tinha espaço para a acomodação de cerca de quarenta estudantes e estava preparado para receber os irmãos japoneses⁹³⁵. Duarte de Sande dizia que o colégio seria fundamental diante da onda de perseguições que havia se iniciado no Japão após o Édito de Hakata. Inicialmente o padre defendeu a exclusividade do Colégio de Macau apenas para os japoneses e os portugueses⁹³⁶. Tanto o visitador quanto o superior concordavam com a criação de um seminário específico para chineses e macaenses, no entanto, discordavam quanto ao tempo de criação da instituição. Para Alessandro Valignano, o estabelecimento de uma missão na China continental seria a condição necessária para o Seminário de Macau. Duarte de Sande não excluía a possibilidade desses estudantes atuassem apenas em Macau, o que não inviabilizava o projeto⁹³⁷. Entretanto, antes da existência do seminário, o superior era contra a entrada de alunos chineses e macaenses no Colégio de Macau⁹³⁸.

⁹³⁴ Idem. p.72.

⁹³⁵ Carta de Duarte de Sante, 28/10/1594. in COSTA, João Paulo de Oliveira e PINTO, Ana Fernandes. *Cartas ânuas do Colégio de Macau 1594-1627*. Lisboa: Fundação Macau, 1999. p.59.

⁹³⁶ Carta de Duarte de Sante, 28/10/1594. idem. p.61.

⁹³⁷ PINA, Isabel Murta (2011). op.cit. pp.87-88.

⁹³⁸ Carta de Duarte de Sante, 28/10/1594. in COSTA, João Paulo de Oliveira e PINTO, Ana Fernandes. (1999). op.cit. p.61.

Em novembro de 1594, Alessandro Valignano ordenou a vinda de japoneses como parte de um processo de experiência pedagógica em Macau. Assim, “o colégio recebeu os primeiros alunos japoneses no final de 1595 quando chegaram à cidade os irmãos Luís Niabara, Miguel Kimura e Julião Kazariya, a que se juntaram, em março do ano seguinte, Sebastião Kimura e Mateus Tokumaru”⁹³⁹, todos **dóxicos** e estudantes dos seminários japoneses. Em outra carta escrita em janeiro de 1596, Duarte de Sande falou da chegada dos primeiros irmãos japoneses e se referiu ao Colégio de Macau como pronto para recebê-los e dar-lhes uma formação de qualidade.

Sobre as acomodações e os estudos realizados nas dependências do Colégio de Macau, Duarte de Sande afirmou que:

no pátio dos estudos ficavam agora quatro classes que é conveniente saber: duas em que se lia o latim e uma muito grande onde se ensinava a ler e a escrever aos meninos e outra em que se liam os casos de consciência. Além destas, havia quatro classes que eram públicas, onde também liam teologia dentro de casa a outros cinco padres nosso que estudam, tendo suas lições pela manhã e pela tarde com repetições, e disputas e outros exercícios ordinários [...] E em todas as classes se estudava com grande fervor, e faziam diversos atos e exercícios literários com que os estudantes foram muito bem aproveitados⁹⁴⁰.

Nos primeiros anos, compreendidos entre 1594 e 1606, o Colégio de Macau tinha cinco classes: línguas, gramática, humanidades, artes e casos de teologia moral⁹⁴¹. Em 1597, quando esteve novamente em Macau, Alessandro Valignano reestruturou o colégio. Baseado no projeto pedagógico da *Ratio Studiorum* de 1591, o ensino foi dividido em estudos menores e estudos superiores⁹⁴². Muitas classes foram criadas e adaptadas a realidade sino-japonesa, como o ensino da língua e da escrita chinesa e japonesa, do latim, da filosofia, da teologia, da matemática, da astrologia, da física, da

⁹³⁹ COSTA, João Paulo de Oliveira e. O Colégio de Macau e a Missão do Japão (1549-1614). in ALVES, Jorge Manuel dos Santos (2000). op.cit. p.69.

⁹⁴⁰ Carta de Duarte de Sande, 16/01/1596. in COSTA, João Paulo de Oliveira e PINTO, Ana Fernandes (1999). op.cit. p.69.

⁹⁴¹ SEABRA, Leonor Diaz de e MANDO, Maria de Deus Beites. Ensino e Missão Jesuíta no Oriente. in ALMEIDA, Suely, RIBEIRO, Marília e SILVA, Gian (2012). op.cit. p.106.

⁹⁴² Idem. p.106.

medicina, da música e da retórica⁹⁴³. “*Aos estudantes era proibido o porte de armas no pátio das escolas em qualquer aula. Também as férias e os dias de assento estavam fixados, assim como os horários escolares para as várias classes*”⁹⁴⁴. A proibição do armamento nas dependências da instituição se dava pela prática comum dos japoneses em portar **katanas**, tanto os adultos quanto as crianças.

Somente a partir de 1600, com o apoio de Alessandro Valignano, que o Colégio de Macau começou levar em consideração a entrada de estudantes chineses. A mudança na política de ingresso tem a ver com o sucesso dos primeiros trabalhos de Matteo Ricci e de Michele Ruggieri na China na década de 1590. Ambos se aproximaram do modelo dos **mandarins**, assim como os jesuítas haviam feito na Índia com os **brâmanes** e com os **bonzos** no Japão, para adaptar a mensagem cristã e para se inspirar no modelo de colaboradores nativos chineses⁹⁴⁵. Muitos pregadores japoneses que eram estudantes dos seminários passaram por Macau em busca de formação. Na primeira década do século XVII, a nova onda de perseguição iniciada pelo clã Tokugawa fez com que muitos deles sequer regressassem ao país. O bispo de Funai que havia transferido a diocese para Nagasaki, em 1598, criou o seminário diocesano na mesma cidade em 1601. Esperava-se com isso evitar a evasão de japoneses para o Colégio de Macau. As primeiras ordenações em solo nipônico aconteceram em 1604, e entre 1606 e 1614, o número de estudantes japoneses no Colégio de Macau quase desaparece nas estatísticas da instituição⁹⁴⁶.

D. Luís de Cerqueira chegou a Nagasaki em agosto de 1598, cerca de um ano depois do grande martírio promovido pelos aliados de Toyotomi Hideyoshi⁹⁴⁷, ainda

⁹⁴³ Idem. p.106.

⁹⁴⁴ Idem. p.107.

⁹⁴⁵ Idem. pp.108-111.

⁹⁴⁶ COSTA, João Paulo de Oliveira e. O Colégio de Macau e a Missão do Japão (1549-1614). in ALVES, Jorge Manuel dos Santos (2000). op.cit. p.75.

⁹⁴⁷ KATAOKA, Inácia Rumiko (1997). op.cit. p.36.

sim, julgou a cidade mais tranquila para conduzir o bispado, tendo em vista que considerava Tokugawa Ieyasu tão instável diplomaticamente quanto o **kampaku**⁹⁴⁸. Ao conhecer de perto a realidade japonesa, o bispo sepegou em uma cristandade politicamente ameaçada, com recursos limitados e com um bispado sem clero secular – todo corpo de dógicos, auxiliares e de irmãos pertencia a Companhia de Jesus⁹⁴⁹. Em face da atual conjuntura, não restou alternativa a D. Luís de Cerqueira que aproveitar o que os jesuítas poderiam lhe oferecer, e começou a investir na formação do clero nativo⁹⁵⁰.

De acordo com Inácia Kataoka, a base para a fundação do Seminário Diocesano de Nagasaki residia em uma resolução do Concílio de Trento de 1562, que via nessa atribuição “*uma nova via para criar um clero melhor preparado para o ministério pastoral*”⁹⁵¹. Os primeiros estudantes do seminário foram seis pregadores nipônicos e outros dois luso-japoneses que vieram dos antigos seminários dos jesuítas, e que sabiam o básico de latim e humanidades⁹⁵². Na carta ânua de 1604, escrita pelo padre João Rodrigues Girão, havia no seminário “*três classes de latim e uma escola de ler, escrever e contar. Havia mestres neste seminário de latim, teclado, canto e dez oficiais de casa*”⁹⁵³.

No primeiro ano de funcionamento do seminário, apenas dois **dógicos** receberam a ordenação como diáconos pelo bispo do Japão, Sebastião Kimura e Luís Niabara⁹⁵⁴. O primeiro nasceu em Hirado e aos doze anos de idade já era considerado **dógico**. Sebastião Kimura estudou no Colégio de Macau em 1596 e foi ordenado subdiácono em

⁹⁴⁸ Idem. p.83.

⁹⁴⁹ Idem. p.87.

⁹⁵⁰ COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Tese de Doutoramento. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1998. p.124.

⁹⁵¹ KATAOKA, Inácia Rumiko (1997). op.cit.. p.89.

⁹⁵² COSTA, João Paulo de Oliveira e (1998). op.cit. p.327.

⁹⁵³ GIRÃO, João Rodrigues. *Carta Ânua da Vice-Província do Japão do Ano de 1604*. (ed. Antônio Baião). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1932. p.18.

⁹⁵⁴ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1999). op.cit. p.327.

1598. Novamente no Japão, ingressou no Seminário Diocesano de Nagasaki e foi ordenado em 1601⁹⁵⁵. Luís Niabara nasceu em Nagasaki, estudou em Macau em 1595, onde foi igualmente ordenado subdiácono no ano de 1598. De volta ao arquipélago nipônico, foi juntamente ordenado com Sebastião Kimura⁹⁵⁶. Vale notar que os dois primeiros japoneses ordenados tinham algo em comum. Ambos eram **dóxicos**, foram instruídos nos seminários japoneses, completaram seus estudos no Colégio de Macau, foram recebidos no Seminário de Nagasaki e apressaram sua formação por conta da bagagem pedagógica – em latim, teologia, filosofia e moral – que adquiriram fora do país.

Nos anos iniciais, os estudantes do Seminário Diocesano de Nagasaki foram retirados dos seminários jesuíticos, mas a partir de 1604, depois das primeiras ordenações, como determinado pelo Concílio de Trento, foram admitidos jovens que tivessem ao menos doze anos de idade⁹⁵⁷. Em uma correspondência escrita para o rei de Portugal, D. Felipe II de Habsburgo, D. Luís de Cerqueira sustentou a ideia de uma igreja mista no Japão, com estudantes europeus, nativos e luso-portugueses⁹⁵⁸. Ao contrário do que os próprios jesuítas e as autoridades eclesiásticas combatiam na Índia⁹⁵⁹. Ainda na extensa carta redigida na cidade de Nagasaki, o bispo afirmou que além da formação clássica no seminário diocesano, os alunos tinham aula de música e teatro⁹⁶⁰.

⁹⁵⁵ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1998). op.cit. p.807.

⁹⁵⁶ Idem. p.788.

⁹⁵⁷ KATAOKA, Inácia Rumiko (1997). op.cit. p.96.

⁹⁵⁸ Carta de D. Luís de Cerqueira de Nagasaki, 05/03/1605. in COSTA, João Paulo de Oliveira e (ed). *Cartas do Bispo do Japão 1590-1609. Projeto: Jesuítas Portugueses no Extremo Oriente (séculos XVI-XVII)*. Lisboa: CHAM e Brotéria, 2004. pp.57-58.

⁹⁵⁹ FARIA, Patrícia de Souza. Percepções sobre os Nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séculos XVI-XVIII). in ASSIS, Ângelo Adriano Faria, MANSO, Maria de Deus Beites e LEVI, Abraham (org). *Quando o Mundo Era Português: da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. Évora, Viçosa e Washington: NICPRIQCCH-UFV, 2014. v.1. p.90.

⁹⁶⁰ Carta de D. Luís de Cerqueira de Nagasaki, 05/03/1605. in COSTA, João Paulo de Oliveira e (2004). op.cit. p.66.

Assim como em Macau, o Seminário Diocesano de Nagasaki seguiu o padrão da *Ratio Studiorum*. Certamente porque:

os professores eram todos jesuítas. Sendo os jovens escolhidos para o seminário eram estudantes dos colégios dos jesuítas e aspirantes à Companhia de Jesus, já tinham tido uma boa preparação: a pregação, o ensino do catecismo e o apoio dos padres jesuítas nas atividades apostólicas. No seminário tinham somente que aperfeiçoar os estudos das artes liberais e lançar as bases de uma boa formação teológica e bíblica⁹⁶¹.

Além do Colégio de Funai, a introdução da imprensa também foi fundamental para o desenvolvimento do Seminário Diocesano de Nagasaki. Segundo Inácia Kataoka, as primeiras obras impressas na instituição serviram de material didático para os próprios estudantes. Dentre o conjunto da obra, podemos destacar o *Catechismus Concilii Tridentini*, o *Compendium Catholicae Veritatis*, o *Aphorismi Confessariorum*, o *Manuale Casuum Conscientiae*, o *Manuale ad Sacramenta Ecclesiae Administranda* e o *Flosculi ex Veteris, ac Novi Testamenti, S. Doctorum et Insignium Philosophorum Floribus Selecti*, todas em latim, o que demonstra a preocupação do bispo com a língua e que reflete na capacidade de aprendizado dos estudantes⁹⁶². Apesar dos frutos que rendiam no seminário diocesano, o mesmo apresentava problemas financeiros como qualquer outra instituição religiosa localizada no Extremo Oriente, sobretudo, no Japão⁹⁶³. A saída era muitas vezes intermediar o comércio entre os mercadores portugueses e os daimiôs, como constatou o próprio D. Luís de Cerqueira em uma carta endereçada ao geral da Companhia de Jesus, Cláudio Acquaviva, escrita em março de 1603⁹⁶⁴.

⁹⁶¹ KATAOKA, Inácia Rumiko (1997). op.cit. p.97.

⁹⁶² Idem. pp.108-110.

⁹⁶³ Idem. pp.101-102.

⁹⁶⁴ Carta de D. Luís de Cerqueira de Nagasaki, 23/03/1603. in COSTA, João Paulo de Oliveira e (2004). op.cit. pp.01-02.

A ordenação de japoneses se tornou uma questão de sobrevivência principalmente após a ascensão do **xogunato** Tokugawa⁹⁶⁵. Depois da ordenação de Sebastião Kimura e Luís Niabara, uma nova leva de japoneses veio do Seminário Diocesano de Nagasaki. O padre João Rodrigues Girão, afirmou que em 1604 havia poucos padres diocesanos rezando missa no Japão⁹⁶⁶. Inicialmente os japoneses foram ordenados como diáconos, mas aos poucos, alguns chegaram ao sacerdócio ainda nos primeiros anos da década de 1610⁹⁶⁷. No tempo em que D. Luís de Cerqueira esteve a frente do Bispado de Funai, vinte e dois japoneses⁹⁶⁸ foram ordenados subdiáconos, sendo que apenas vinte deles chegaram ao diaconato e quinze ao presbitério⁹⁶⁹. No entanto, os processos sobre a ordenação desses japoneses são desconhecidos pelos especialistas e nos arquivos e nas bibliotecas europeias⁹⁷⁰.

O Colégio de Macau chegou a aceitar alguns estudantes do seminário diocesano, mas a partir do falecimento do padre Alessandro Valignano, em 1606, as ordenações passaram a ser feitas exclusivamente no Japão⁹⁷¹. D. Luís de Cerqueira foi um grande defensor da formação do clero nativo no Japão, e por isso criou o Seminário Diocesano de Nagasaki. No ano de seu falecimento, em 1614, o **xogunato** Tokugawa promulgou outro édito anticristão, e a situação começou a ficar complicada para a sobrevivência do cristianismo e de suas instituições de ensino no Japão. A chegada de jesuítas e de recurso ao arquipélago começou a reduzir gradativamente a partir da década de 1620. No entanto, a diocese e o seminário continuaram suas atividades até 1625, quando o bispado foi definitivamente extinto. Neste período, um grande número de jesuítas,

⁹⁶⁵ KATAOKA, Inácia Rumiko (1997). op.cit. p.103.

⁹⁶⁶ Idem. p.109.

⁹⁶⁷ COSTA, João Paulo de Oliveira e (1998). op.cit. p.328.

⁹⁶⁸ Julião Kazariya SJ, Sebastião Kimura SJ, Luís Niabara SJ, Antônio Miguel, João Lourenço da Cruz, Paulo Santos, Antônio Murayama, Miguel Nagaye, Paulo Shima, Martinho Hara SJ, Julião Nakamura SJ, Mâncio Itô SJ, Antônio Ishida SJ, Tomé Tsuji SJ, João Luís Fujimura, Pedro Clemente, Tomé dos Anjos, Mâncio Hirabayashi SJ, Constantino Dourado SJ, Melchior Iyo SJ, Martinho Shikimi SJ e Diogo Yuki SJ. idem. p.510.

⁹⁶⁹ Idem. p.510.

⁹⁷⁰ Idem. p.328.

⁹⁷¹ Idem. p.328.

dógicos, irmãos leigos e padres do clero nativo vieram parar em Macau ou nas Filipinas. No entanto, os que continuaram a residir no país, encontraram uma situação cada vez mais insustentável devido à falta de recursos e segurança. As décadas de 1630 e 1640 assistiram o fim de um projeto que teve início em 1549, com a chegada de Francisco Xavier, e que se prolongou até o século XVII. Isto é, a criação de uma igreja no Japão originalmente com o rosto nativo.

Considerações finais

Em agosto de 1549, o padre Francisco Xavier abriu as portas de uma vinha promissora para a Companhia de Jesus quando aportou pela primeira vez no Japão, na região de Kagoshima. O arquipélago era uma zona distante dos centros de poder do império asiático português. Apesar de rentável, o comércio com a região era pouco estimulado e as viagens não eram tão regulares, o que acabou caracterizando um quadro deficitário em número de padres ao longo de todo o processo de evangelização.

O problema da comunicação com as populações autóctones da América, África e Ásia foi uma realidade enfrentada pelos europeus durante a modernidade. Com a dispersão dos jesuítas pelo mundo muitos avanços foram dados nesse sentido. O domínio da língua e da escrita era o acesso para a leitura de outros sistemas simbólicos, como a cultura, a política e a religião. Os padres buscavam naquelas populações diferentes um modelo de civilização que julgavam ser mais próximo dos valores europeus daquela época. E de regra, esse ideal de sociedade era constituído por uma forte carga de etnocentrismo, o que tornava as tentativas de aproximação necessárias, porém perigosas.

Certas características chamaram a atenção dos jesuítas em relação aos japoneses e logo depois aos chineses. No caso do Japão, a ampla difusão dos caracteres entre a população fez com que os missionários os vissem de uma maneira diferenciada, pois o processo pedagógico de evangelização passava pelas técnicas orais e escritas. Além disso, admiravam a polidez dos seus gestos e da sua etiqueta. O respeito pelas tradições religiosas e culturais e pelas hierarquias acabou despertando o interesse dos padres em criar no arquipélago uma cristandade mais original do que haviam entre outras nações consideradas mais viciosas, se compararmos a noção de alteridade que os inicianos criaram da população indiana, malaia, africana e ameríndia. De acordo com o visitador

do Oriente, Alessandro Valignano, o jeito singularizado com o qual distinguiam os japoneses lhes rendeu a denominação de *brancos da Ásia*.

A introdução de nativos no processo de evangelização para mediar às dificuldades de entrosamento entre uma cultura e outra não foi um fenômeno exclusivo do Japão. Se observarmos a missionação por um prisma global, podemos identificar a existência de diversas categorias desses indivíduos que auxiliavam o cotidiano dos padres. De modo geral, o recrutamento do apostolado laico nativo teve critérios de seleção muito parecidos de uma ponta a outra do globo. Preferencialmente os missionários optavam por pessoas do sexo masculino, que podiam ser adultas ou crianças. Eram indivíduos batizados e que por interesses pessoais, políticos ou materiais, se sentiam mais atraídos pelo convívio dos padres. O recrutamento dos filhos das elites da terra foi outra característica marcante, pois assim como era na política, os jesuítas buscavam criar uma cúpula nativa cristianizada que viessem a favorecer as atividades religiosas, diplomáticas e comerciais. Não podemos esquecer que muitas dessas sociedades que os europeus se depararam eram complexas, militarizadas e marcadas por disputas internas, como foi o caso do Japão, e, por isso, dependiam desse tipo de aliança como forma de proteção.

A relação com essas populações autóctones eram ambíguas, uma vez que os padres enxergavam a idolatria como uma característica típica a todos os povos ultramarinos não cristianizados. A imagem do paganismo era refletida nos rituais religiosos, nos espaços e monumentos de sacralidade e nos líderes religiosos gentios – sejam eles os **pajés**, os **ticitls**, os **brâmanes**, os **bonzos**, ou qualquer outro tipo de sacerdote gentio. De imediato, os missionários tentaram demonizar essas hierarquias, depositando a culpa pelos vícios dessas populações nesses religiosos. Para os jesuítas, toda nova civilização era composta de virtudes e defeitos, por isso, por mais que a

idolatria fosse um problema, ela poderia ser corrigida a partir da evangelização. Cabia aos padres extrair dos autóctones o que lhes havia de melhor, e assim os jesuítas fizeram com os japoneses.

Francisco Xavier foi o grande defensor da causa missionária fora da Europa no século XVI, sendo ao mesmo tempo expectador e personagem do *melting pot* asiático. Ainda na Índia e na Insulíndia constatou que o número de habitantes dessas zonas era grande e que a falta de padres e de missionários era uma dura realidade. O padre tinha no projeto de integração do elemento nativo ao programa pedagógico jesuítico a solução para esse problema. Na Índia, ele utilizou o colégio e o seminário de Goa como modelo de preparação do primeiro corpo de pregadores da terra, chamados de **canacápoles**. Após sua partida para o Japão em busca de novos desafios, outros padres continuaram a tocar essas instituições de ensino, e o mesmo se sucedeu após o seu falecimento em 1552. Modelos de colaboradores nativos inspirados na Índia e no Japão foram observados em diferentes regiões, como por exemplo, os **temachtianos** no México.

Levando consigo a experiência que havia adquirido no litoral do subcontinente indiano e nos arquipélagos da Insulíndia e no Sudeste Asiático, Francisco Xavier – que teve o japonês Anjirô como guia –, pensou em se apropriar da ideia para criar no Japão um grupo de colaboradores nipônicos. A necessidade do apostolado laico japonês nasceu da forma com que os missionários concebiam aquela gente, pois havia entusiasmo e esperança de que aquela cristandade pudesse ser diferente das demais.

Entre os anos de 1549 e 1587, o apostilado laico nipônico funcionou como uma categoria não institucionalizada pela Companhia de Jesus. Pela falta de colégios e de seminários até a década de 1580, essas pessoas realizavam seus estudos dentro das dependências dos jesuítas ou nas próprias igrejas. Por definição, os colaboradores se dividiam entre **dógicos**, **kambos** e **gihiyacuxás**. Em tese, cada um deles

desempenhavam funções diferentes, mas no cotidiano, seus afazeres acabavam se misturando. O destaque deste período foram os **dóxicos**. Inspirados na hierarquia dos **bonzos**, os jesuítas criaram um corpo de pregadores que deveriam seguir os princípios da vida religiosa, raspando suas cabeças, vestindo o hábito preto e guardando a castidade por opção – o voto não era obrigatório. Além de pregar o Evangelho e de ministrar a catequese, eles traduziam textos religiosos e catecismos, eram responsáveis por cuidar das igrejas, participavam das procissões, dos autos teatrais e do coral, além de atuarem como enfermeiros nos hospitais. Pela boa impressão que tiveram do povo nipônico, alguns desses **dóxicos** foram admitidos como irmãos leigos pela Companhia de Jesus.

Na segunda metade do século XVI, a questão da admissão e da ordenação dessa categoria no Japão gerou um alvoroço entre as lideranças religiosas do clero regular e do clero secular, tanto na Índia quanto na Europa. Nomes como o do superior Francisco Cabral e do padre João Rodrigues Tçuzzu adotaram uma postura mais ortodoxa em relação à inclusão desses japoneses no clero secular ou nos quadros da congregação. O grande opositor a essa atitude foi o visitador Alessandro Valignano, que esteve no Japão em três momentos distintos entre 1579 e 1603. Partidário das estratégias de adaptação, o jesuíta defendia a criação do clero nativo, e tinha a intenção de utilizar os **dóxicos** como experiência para este projeto.

Alessandro Valignano iniciou a reestruturação da missão nipônica criando o Colégio de Funai, o Noviciado de Usuki e os seminários de Azuchi e de Arima em 1580. Com receio de que os japoneses viessem a cair na idolatria ou utilizassem os conhecimentos da doutrina cristã para gerar novas heresias, o ensino foi adaptado e os estudantes nativos foram privados de conteúdos mais aprofundados. Por causa do progresso da guerra civil japonesa e da postura adotada por Toyotomi Hideyoshi a partir

de 1587, o funcionamento dessas instituições foi prejudicado. Em 1594 Alessandro Valignano foi buscar em Macau um modelo mais ocidental para que os japoneses pudessem complementar seus estudos a fim de serem ordenados no clero secular. O Colégio de Macau passou a atrair um número relativo de **dóxicos** que haviam estudado nos seminários do Japão, porém, essa instituição sofreu críticas de algumas pessoas importantes de dentro da própria congregação, como os padres Francisco Cabral e Francisco Pasio.

A Diocese de Funai, que havia sido criada em 1588, passou a funcionar na cidade de Nagasaki com a chegada do bispo-jesuíta D. Luís de Cerqueira, que assim como Alessandro Valignano, defendia a formação do clero nativo no Japão. Dentre os principais problemas para a ordenação de japoneses estava o aprendizado do latim e os estudos superiores. Legitimado pelas determinações do Concílio de Trento, o prelado criou o Seminário Diocesano de Nagasaki, e, entre 1601 e 1604, ocorreram às primeiras ordenações no país. A maioria dos seminaristas foi ordenada com o diaconato, e em meio à perseguição do **xogunato** Tokugawa na década de 1610, alguns chegaram ao sacerdócio propriamente dito. As ordenações aconteceram com certa frequência até meados de 1614, ano marcado pelo falecimento de D. Luís de Cerqueira e de promulgação de um novo édito anticristão pelo **seitai-xógum** Tokugawa Hidetada.

Referências

1. Fontes manuscritas

Archivum Romanum Societatis Iesu, Itália

Manuscrito 8.I.273v. Japonica-Sinica. apud Juan Ruiz-de-Medina. *El Neologismo Dojuku*. 1999. n.68.

Manuscrito 25. f.25r. Japonica-Sinica. apud Jesús López-Gay. *La Liturgia en la Mision del Japón del Siglo XVI*. 1970.

2. Fontes impressas

Archivum Romanum Societatis Iesu, Itália

EGAÑA, Antonio e FERNANDEZ, Enrique. *Monumenta Peruana (1565-1604)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1981. 8.v.

LEITE, Serafim (ed). *Monumenta Brasiliae (1538-1565)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956. 5.v.

WICKI, José. *Documenta Indica (1540-1597)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972. 18.v.

ZUBILLAGA, Feliz (ed). *Monumenta Mexicana (1570-1605)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1981. 8.v.

SCHÜTTE, Josef Franz. *Monumenta Historica Japoniae (1553-1654)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1975. 3.v.

Biblioteca Nacional de Lisboa, Portugal

VALIGNANO, Alessandro. *Historia del Principio y Progreso de la Compañia de Jesús em las Indias Orientales 1542-1564* (ed. José Wicki). 1ª Ed., 1584. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1944.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Brasil

ACOSTA, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias*. 1ª Ed., 1590. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

BAPTISTA, Francisco de Sales (ed). *São Francisco Xavier: obras completas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GARCIA, José Manuel (ed). *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus Escreveram dos Reinos do Japão e da China. Edição fac-símile das Cartas de Évora de 1598*. Maia: Castoliva Editora, 1997.

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988.

SALVADOR, Fr. Vicente do. *História do Brasil*. 1ª Ed., 1627. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1889.

Biblioteca Nacional de Santiago, Chile

RIBAS, Andrés Perez de. *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe entre gentes las mas barbaras y fieres del nuevo orbe, conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañia de Jesus em las misiones de la Provincia de Nueva España*. 1ª ed., 1645. Madrid: Estudios de la Compañia de Jesus, 1645.

Biblioteca da Universidade de Chicago, Estados Unidos da América

GIRÃO, João Rodrigues. *Carta Ânua da Vice-Província do Japão do Ano de 1604*. (ed. Antônio Baião). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1932.

Centro Científico e Cultural de Macau, Portugal

LUCENA, João de. *Historia da vida do Padre S. Francisco Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Jesus*. Nápoles: Imprensa per Pedro Crasbeeck, 1600. v.2.

VALIGNANO, Alessandro. *II Cerimoniale Per I Missionari Del Giappone: advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Japão* (ed. José Schütte). 1ª Ed., 1581. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1946.

Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar, Portugal

COSTA, João Paulo de Oliveira e PINTO, Ana Fernandes. *Cartas ânuas do Colégio de Macau 1594-1627*. Lisboa: Fundação Macau, 1999.

COSTA, João Paulo de Oliveira e (ed). *Cartas do Bispo do Japão 1590-1609. Projeto: Jesuítas Portugueses no Extremo Oriente (séculos XVI-XVII)*. Lisboa: CHAM e Brotéria, 2004.

Fundação Oriente, Portugal

VALIGNANO, Alessandro. *Sumario de las Cosas de Japon 1583: Adiciones del Sumario de Japon 1592* (ed. José Luís Alvarez-Taladriz). 1ª Ed., 1583. Tokyo: Sophia University, 1954.

Real Gabinete Português de Leitura, Brasil

FRÓIS, Luís. *Historia de Japam 1549-1593* (ed. José Wicki). 1ª ed., 1583-1597. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-84. 5.v.

_____. *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão* (ed. Rui Manuel Loureiro). 1ª Ed., 1585. Lisboa: Instituto Português do Oriente, 2001.

ÁLVARES, Francisco. *Verdadeira Informação das Terras do Preste João das Índias pelo padre Francisco Álvares*. Ed. Fac-sim, 1540. Lisboa: Imprensa Nacional, 1889.

3. Artigos

ASSIS, Ângelo Adriano Faria, MANSO, Maria de Deus Beites e LEVI, Abraham (org). *Quando o Mundo Era Português: da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. Évora, Viçosa e Washington: NICPRIQCCH-UFV, 2014. v.1.

BOAS, Luciana Vilas. Línguas da Pregação: os meninos da terra e as missões jesuíticas no Brasil (1549-1555). *Revista USP*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009. n.81.

CIESLIK, Hubert. Alessandro Valignano: pioneer in adaptation. in *Commemorating the 450th Anniversary of Xavier's Arrival in Japan*. Tokyo: Sophia University of Tokyo, 1999.

CORREIA, Pedro Lage Reis. O Triunfo do Experimentalismo na Missão do Japão: Alessandro Valignano (1539-1606) e a organização da embaixada japonesa. *Symposium Novos Mundos – Neue Welten: Portugal und das Zeitalter der Entdeckungen/Portugal e a Época dos Descobrimentos*. Berlim: Museu Histórico Alemão, 2006.

_____. Conhecimento e Experiência: o contato entre a Europa e o Japão no contexto da missão enviada a Roma pela Companhia de Jesus 1582-1590. *Lusitania Sacra: a expansão do religiosos: dinâmicas, idealizações e expectativas (séculos XVI-XX)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2012. t.25.

COOPER, Michael. The Mechanics of the Macao-Nagasaki Silk Trade. *Monumenta Nipponica*. Tokyo: Sophia University, 1972. vol.27, n.4.

COSTA, Célio Juvenal. Educação Jesuítica no Império Português do Século XVI: o colégio e o Ratio Studiorum. *III Congresso Brasileiro de História da Educação: educação escolar em perspectiva histórica*. Maringá: PUCPR (Campus Maringá), 2004.

COSTA, João Paulo de Oliveira e. The Misericórdias Among Japanese Christian Communities in the 16th and 17th Centuries. *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2002. n.5.

_____. The Brotherhoods (Confrarias) and Lay Support for the Early Church in Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*. Nagoya: Nanzan Insitute for Religion and Culture, 2007. n.34.

DE LA ROSA, Alexandre Coello. De Mestizos y Criollos em la Compañia de Jesús (Perú, sigols XVI-XVII). *Revista de Indias*. Madrid: Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008. n.68

DORÉ, Andréa Carla. Relações entre Oriente e Ocidente (séculos XIII-XVII): mercadores, missionários e homens de armas. *Revista Biblos*. Rio Grande: BRAPCI-UFPR, 2007. n.21.

FARIA, Patrícia de Souza. Reforma e Profecia: a ação o arcebispo de Goa e místico D. Gaspar de Leão. *História (São Paulo)*. Franca, 2009. n.28.

FELDMANN, Helmut. As Disputas de São Francisco Xavier com Bonzos e Nobres do Japão Relatadas por Luís Fróis SJ e João Rodrigues SJ. *Embassy of Portugal in Japan. Portuguese Voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period: proceedings of the*

International Conference Sophia University, Tokyo. Lisbon: Instituto Cultural de Macau, Instituto Camões, Fundação Oriente, 1993.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: USP, 2002. v.22. n.43.

LÓPEZ-GAY, Jesús. Las Organizaciones del Laicos em el Apostolado de la Primitiva Misión del Japón. *Commentarii Historici*. Roma: Archivum Historicum Societatis Iesus, 1967. n.36.

_____. Saint Francis Xavier and The Shimazu Family. *Bulletin of Portugueses/Japanese Studies*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2003. v.6.

MANSO, Maria de Deus Beites e SOUSA, Lúcio de. Matizes Jesuítas: o perfil do clero nativo japonês. *Perspectivas: Portuguese Journal Science and Internacional Relations*. Braga: Centre of Research in Political Science and International Relations, 2013. v.10.

MANSO, Maria de Deus Beites. Convergências e Divergências: o ensino nos colégios jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVII. *NICPRI: Repositório Digital da Universidade de Évora*. Ed. Caleidoscópio, 2005.

_____. St. Francis Xavier and the Society of Jesus in India. *Revista de Cultura*. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau, 2007. n.19.

OSSWALD, Maria Cristina. A Oração em São Francisco Xavier. *Via Spiritus*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. n.14.

PINA, Isabel. The Jesuits Missions in Japan and in China: Two Distinct Realities: cultural adaptation and the assimilation of natives. *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2001. n.2.

RODRÍGUEZ, Luis González e ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen. Martín Péres y la Etnografía de Sinaloa a Fines del Siglo XVI y Principios del Siglo XVII. in *Estudios de Historia Novohispana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. n.16.

RUIZ-DE-MEDINA, Juan. El Neologismo Dojuku: datos historicos. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma: Ed. Archivum Historicum Societatis Iesu, 1999. n.68.

SÁ, Michele Eduarda Brasil de. Primeiras Relações Comerciais entre Portugal e Japão (1543-1639): convergência de interesses, choques de culturas. *Textura: Revista de Letras e História*. Canoas: Universidade Luterana do Brasil, 2006. n.13.

SEABRA, Leonor Diaz de. Macau, a China e o Japão: uma relação histórica – séculos XVI-XVII. *Revista de Cultura*. Instituto Cultural do Governo de Macau, 2003. n.06.

SOUSA, Ivo Carneiro de. São Francisco Xavier no Sudeste Asiático: evangelização, solidão e obras de misericórdia. *Revista de Cultura*. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau, 2006. n.19.

SOUSA, Lúcio Rocha de e GONÇALVES, Rui Coimbra. A Misericórdia de Nagasaki. *Revista de Cultura*. Instituto Cultural do Governo de Macau, 2005. n.14.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. Francisco Xavier e o Colégio de Goa. *Revista Em Aberto*. Brasília: INEP, 2007. v.21.

VENTURA, Ricardo. Estratégias de Conversão ao Tempo de D. Gaspar de Leão, Primeiro Arcebispo de Goa: reconstituição histórica de uma controvérsia. *A Companhia de Jesus na Península Ibérica: espiritualidade e cultura – Atas do Colóquio Internacional*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. v.1.

ZUPANOV, Inês G. Language and Culture of the Jesuit “Early Modernity” in India During the Sixteenth Century. *International Journal on the History of European Expansion and Global Interaction: Portugal Índico – Essays on the History of the Portuguese Presence in South Asia in the Colonial Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. v.31.

4. Livros

AGNOLIN, Adone. *O Appetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Editora Humanitas, 2005.

ALMEIDA, Suely, RIBEIRO, Marília e SILVA, Gian (org). *Sociabilidades Atlânticas*. Recife: Ed. UFRPE, 2012.

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Jesuits in Portugal, its Empire and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALVES, Jorge Manuel dos Santos (coord). *Portugal e a China: conferências nos encontros de história luso-chinesa*. Lisboa: Fundação Oriente, 2000.

_____. *Portugal e a China: conferências no III curso livre de história das relações entre Portugal e a China (séculos XVI-XIX)*. Lisboa: Fundação Oriente, 2001.

ALVES, Jorge Manuel dos Santos Alves. *Portugal e a Missionaçãõ no Século XVI: o Oriente e o Brasil*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

ANESAKI, Masaharu. *History of Japanese Religion: with special reference to the social and moral life of the nation*. New York: Columbia University Press, 1995.

ARAÚJO, Horácio Peixoto de. *Os Jesuítas no Império da China: o primeiro século (1582-1680)*. Lisboa: Instituto Português do Oriente, 2000.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *História Religiosa de Portugal: humanismos e reformas*. Navarra: Círculos de Leitores, 2000. v.2.

BAIÃO, Antônio, CIDADE, Hernani e MÚRIAS, Manuel. (coord). *História da Expansão Portuguesa no Mundo*. Lisboa: Editora Ático, 1939. v.2.

BANGERT, William V. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

BEASLEY, W.G. *Japanese Experience: a short history of Japan*. Califórnia: University of California Press, 2000.

BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *De la Idolatría: una arqueologia de las ciências religiosas*. Ciudad de México: Fondo de la Cultura Económica, 1992.

- BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dir). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império (1415-1570)*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v.1.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (Séculos XVI-XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Racismos: das Cruzadas ao século XX*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013.
- BEVANS, Stephen B. e SCHROEDER, Roger P. *Constant in Context: a theology of mission for today*. New York: Orbis Books, 2004.
- BORGES, Charles J. e FELDMANN, Helmut (ed). *Goa and Portugal: thier cultural links*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1997.
- BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan (1549-1650)*. California: University of California Press. 1951.
- _____. *Fidalgos no Extremo Oriente 1550-1770*. Macau: Fundação Oriente e Centro de Estudos de Macau, 1968.
- _____. *O Império Colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- _____. *A Índia Portuguesa em Meados do Século XVII*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- _____. *O Grande Navio de Amacau*. Lisboa: Fundação Oriente, 1989.
- _____. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BROCKEY, Liam Matthew (org). *Portuguese Colonial Cities in Early Modern World*. Londres: Ashgate, 2008.
- BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: the jesuit mission to China, 1579-1724*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2007.
- _____. *The Visitor: André Palmeiro and the jesuits in Asia*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2014.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna, Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.
- CABEZAS, António. *El Siglo Iberico de Japón: la presencia hispano-portuguesa em Japón (1543-1643)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1995.
- CAREY, Daniel and REID, Anthony (dir). *Asian Travel in the Renaissance*. London: Wiley-Blackwell, 2004.
- CARNEIRO, Roberto e 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.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma Vinha Estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006.
- CAUQUELIN, Josiane, LIM, Paul and MAYER-KÖNIG, Birgit (ed). *Asian Values: na encounter with diversity*. London: Routledge, 1998.

- CHAUNU, Pierre. *Conquista e Exploração dos Novos Mundos (século XVI)*. São Paulo: EDUSP, 1984.
- COOPER, Michael. *Rodrigues, O Intérprete: um jesuíta no Japão e na China*. Lisboa: Quetzal Editores, 1994.
- _____. *The Japanese Mission to Europe, 1582-1590: the journey of four samurai boys through Portugal, Spain and Italy*. Michigan: Global Oriental Press, 2005.
- CORREIA, Pedro Lage Reis. *A Concepção de Missionaçãõ na Apologia de Valignano: estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587-1597)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2008.
- COSTA, João Paulo de Oliveira e LACERDA, Teresa. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Paulinas Editora, 2007.
- COSTA, João Paulo de Oliveira e (org). *A Influência dos Portugueses na História do Japão*. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação, 1998.
- COSTA, João Paulo de Oliveira e. *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*. Lisboa: Instituto de História do Além-Mar, 1995.
- _____. *O Japão e o Cristianismo no Século XVI: ensaios de história luso-nipônica*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.
- CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- DEAL, William E. *The Handbook to Life in Medieval and Early Modern Japan*. New York: Facts on File, 2006.
- DEL VALLE, Ivonne. *Escribiendo desde los Márgenes: colonialismo y jesuitas em el siglo XVIII*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.
- DELUMEAU, Jean e MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De Religiões e de Homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- DIFFIE, Bailey W. e WINIUS, George D. *A Fundação do Império Português (1415-1580)*. Lisboa: Vega, 1993. v.2.
- DUMOULIN, Heinrich. *Zen Buddhism: a history – Japan*. Indiana: World Wisdom, 2005. v.2.
- ELISON, George. e SMITH, Bardwell (org). *Warlords, Artists and Commoners: Japan in the sixteenth century*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1987.
- ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- FARIA, Patrícia de Souza de. *A Conquista das Almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- FERNANDES, Florestan. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas: em Portugal, no Brasil e no Oriente (das origens ao Marquês de Pombal)*. Lisboa: Gradiva, 2006. v.1

- FUJITA, Niel S. *Japan's Encounter with Christianity: the catholic mission in pre-modern Japan*. New Jersey: Paulist Press, 1991.
- GALEANO, Carla, ARTONI, Larissa Maia e AZEVEDO, Silvia Maria (org). *Bicentário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. São Paulo: Editora Loyola, 2014.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1978.
- GINZBURG, Carlo, CASTELNUOVO, Enrico e PONI, Carlo (org). *A Micro-História e Outros Ensaio*. Lisboa: Difel Editorial, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *History, Rhetoric and Proof: the Menahem Stern Jerusalem lectures*. Hanover and London: University Press of New England, 1999.
- GIRARD, Pascale. *Os Religiosos Ocidentais na China na Época Moderna: ensaio de análise textual comparada*. Macau: Fundação Macau, 1999.
- GONÇALVES, Nuno da Silva (coord). *A Companhia de Jesus e a Missionaçãõ no Oriente*. Lisboa: Fundação Oriente, 2000.
- GOWEN, Herbert H. *Historia Del Japon: desde sus origines hasta nuestros dias*. Santiago do Chile: Ediciones Ercilla, 1942.
- GRIFFIS, William Elliot. *The Miako's Empire: a history of Japam from the age of Gods to the Meiji Era (660 BC-AD 1872)*. California: Stone Bridge Press LLC, 2007.
- GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *As Quatro Partes do Mundo: história de uma mundialização*. São Paulo e Belo Horizonte: EDUSP e EDUFMG, 2014.
- HALL, John W. (dir) *The Cambridge History of Japan: Early Modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. v.4.
- HALL, John W. e MASS, Jeffrey P. (coord). *Medieval Japan: essays in institutional history*. California: Standford University Press, 1988.
- HALL, John W. e TOYODA, Takeshi (org). *Japan in the Muromachi Age*. California: University of California Press, 1977.
- HARDACRE, Helen. *Shinto: a history*. New York: Oxford University Press, 2017.
- HEMMING, John. *Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Edusp, 2007.
- HESPANHA, Antônio Manuel de (dir). *Os Construtores do Oriente Português*. Porto: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Praticce*. Boston: Brill, 2001.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- JANEIRA, Amando Martins. *O Impacto Português sobre a Civilização Japonesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1950.

- JANSEN, Marius B (coord). *Warrior Rule in Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- KATAOKA, Inácia Rumiko. *A Vida e a Ação Pastoral de D. Luís Cerqueira SJ, Bispo do Japão (1598-1614)*. Lisboa: Instituto Cultural de Macau, 1997.
- KATO, Shuichi. *Tempo e Espaço na Cultura Japonesa*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- KOCH, Peter O. *To the Ends of the Earth: the age of the European explorers*. North Carolina, London: McFarland & Company, Inc. Publishers, 2003.
- LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe: the century of discovery*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. v.1. t.2.
- LEWIS, Keith D. *The Catholic Church in History: legend and reality*. New York: Crossroad Publishing Company, 2006.
- LÓPEZ-GAY, Jesús. *La Liturgia en la Mision del Japon del Siglo XVI*. Roma: Faculdade Missiologica in Pontificia Universidade Gregoriana, 1973.
- _____. *El Catecumenado en la Mision del Japon del Siglo XVI*. Roma: Faculdade Missiologica in Pontificia Universidade Gregoriana, 1986.
- LOUREIRO, Rui Manuel e GRUZINSKI, Serge (coord). *Passar as Fronteiras: II Colóquio Internacional sobre mediações culturais (séculos XV a XVIII)*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.
- MANSON, R.H.P. e Caiger, J.G. *A History of Japan*. Tokyo: Turtle Publishing, 1972.
- MARTINS, Maria Odete Soares. *A Missionação nas Molucas no Século XVI: contributo para o estudo da ação dos jesuítas no Oriente*. Lisboa: Centro de História do Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa, 2002.
- MARTINS, Mário. *O Teatro nas Cristandades Quinhentistas da Índia e do Japão*. Lisboa: Edições Brotéria e Livraria AiM 1986.
- MARQUES, Antônio Henrique R. de Oliveira (dir). *História dos Portugueses no Extremo Oriente*. Macau: Fundação Oriente, 1998. v.1. 2.t.
- MERCÊS DE MELO, Carlos. *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th-19th Centuries): an historico-canonical study*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.
- MONTEIRO, Paula (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- MORAN, Joseph Francis. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. New York: Routledge, 1993.
- NOVAES, Adauto (org). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- O'MALLEY, John W, BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J. e Kenned, T. Frank (ed). *Jesuits: cultures, sciences and the arts 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2006. 2.v.
- O'MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo/ São Paulo: Editora UNISINOS/ EDUSC, 2004.

- PEREZ, Louis G. *The History of Japan*. London: Greenwood Press, 1998.
- PINA, Isabel Murta. *Jesuítas Chineses e Mestiços da Missão da China (1589-1689)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.
- PINTO, Ana Fernandes. *Uma imagem do Japão: A Aristocracia Guerreira Nipônica nas Cartas Jesuíticas de Évora, 1598*. Macau: Instituto Português do Oriente e Fundação Oriente, 2004.
- PORTER, Robert Percival. *Japan: the rise of a modern power*. Nova Iorque: Adeggi Graphics LLC, 2001.
- READER, Ian, ANDREASEN, Esben e STEFÁNSSON, Finn. *Japanese Religion: past and presente*. London: Routledge, 1993.
- REGO, Antônio da Silva. *Lições de Missionologia*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961.
- RIBEIRO, Madalena Teotónio Pereira Bourbon. *A Nobreza Cristã de Kyushu: redes de parentesco e ação jesuítica*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2009.
- RICARD, Robert. *La Conquista Espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes em la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ROSS, Andrew C. *A Vision Betrayed: the jesuits in Japan and China, 1542-1742*. New York: Orbis Books, 1994.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a Chave de toda a Índia: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.
- SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- SCHURHAMMER, GEORG. *Francis Xavier: his life, his times. Japan (1549-1552)*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973-1982. v.4.
- SCHÜTTE, Josef Franz. *Valignano's Mission Principles for Japan: from his Appointment as visitor until his first departure from Japan*. Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1980. v.1.
- SERRÃO, Joel e MARQUES, A. H. de Oliveira (dir). *Nova História da Expansão Portuguesa: o império oriental, 1458-1665*. Lisboa: Editorial Estampa, [não publicado]. t.1.
- SHABOT, Leonardo Cohen. *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009.
- SOKYO, Ono e WOODARD, William P. *Shinto: the Kami way*. Boston/Tokyo: Turtle Publishing, 2004.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização nos séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. *O Império Asiático Português, 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995.

TAMBURELLO, Adolfo, ÜÇERLER M. Antoni J. and DI RUSSO, Marisa (ed). *Alessandro Valignano SJ. Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Editora Roma, 2004.

THEODORE DE BARY, W. M., KEENE, Donald, TANABE, George e VARLEY, Paul. *Sources of Japanese Tradition*. New York: Columbia University Press, 2001. 2.v.

THOMAS, Werner, STOLS, Eddy, KANTOR, Iris e FURTADO, Júnia (org). *Um Mundo sobre papel: livros, gravuras e impressos flamengos nos impérios português e espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo e Belo Horizonte: EDUSP e Editora UFMG, 2014.

THOMAZ, Luís Felipe. *Nanban Jins: os portugueses no Japão*. Lisboa: CTT Correios, 1993.

TODOROV, Tzvetan. *Las Morales de la Historia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1991.

_____. *Nós e os Outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La Fascinación de la Diferencia: la adaptación de los jesuítas al Japón de los samurais, 1549-1592*. Madrid: Ediciones Akal, 2005.

TOTMAN, Conard. *Early Modern Japan*. California: University of California Press, 1995.

TURNBULL, Stephen R. *The Kakure Kirishitan of Japan: a study of thier development beliefs and rituals to the present day*. London: Routledge Publisher, 1998.

_____. *Japan's Hidden Christians, 1549-1999*. London: Psychology Press, 2000. v.1.

VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (org). *Império de Várias Faces: relações de poder no mundo ibérico da época moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

VAINFAS, Ronaldo, SANTOS, Georgina Silva dos e NEVES, Guilherme Pereira das (org). *Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EdUFF, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Trópicos do Pecado: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2008.

YAMASHIRO, José. *História da Cultura Japonesa*. São Paulo: Ibrasa, 1986.

_____. *História dos Samurais*. São Paulo: Ibrasa, 1993.

YUSA, Michiko. *Religiões do Japão*. Lisboa: Edições 70, 2002.

ZUPANOV, Inês. *Missionary Tropics: the catholic frontier in India (16th-17th centuries)*. Michigan: University of Michigan, 2005.

5. Obras de referência

DELGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-Asiático*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1919. v.2.

FRÉDERIC, Louis. *O Japão: dicionário e civilização*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2008.

IEIRA, Domingos. *Grande Dicionário Português ou Tesouro da Língua Portuguesa*. Porto: Editores Ernesto Chardron e Bartolomeu de Moraes, 1873.

O'NEILL, Charles E. e DOMINGUEZ, Joaquim Maria (dir). *Diccionario Histórico de La Compañia de Jesús*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001.

RAMOS Y DUARTE, Feliz. *Diccionario de Mejianismos*. Ciudad de México: Herrero Hermanos Editores, 1898.

SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa: Impressão Régia, 1831.

6. Teses e dissertações

COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Tese de Doutorado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1998.

CRUZ, Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro. *A Missão Tibetana na Correspondência Jesuíta (1624-1631)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

DINIZ, Sofia Isabel Plácido dos Santos. *A Arquitetura da Companhia de Jesus no Japão: a criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2007.

RIBEIRO, Madalena Teotônio Pereira Bourbon. *Samurais Cristãos: os jesuítas e a nobreza cristã do sul do Japão no século XVI*. Tese de Doutorado. Lisboa: Centro de Universidade Nova de Lisboa, 2006.

Glossário

De termos e palavras

■ Letra A

Acaxees: População indígena que vivia entre Sinaloa e Durango, no México.

Aimorés (Botocudos): Grupos indígenas que viviam no litoral da Bahia.

Aki Matsuri: Festival xintoísta que comemorava a chegada do outono.

Ashigaru: Soldados de infantaria japonesa comandados pelos samurais.

■ Letra B

Biwa: Instrumento de cordas japonês parecido com um alaúde.

Bonzai: Árvore tradicional japonesa em miniatura.

Bonzos (Bôzu): Sacerdotes xintoístas.

Brâmanes (Brahmana): Principal casta sacerdotal indiana da religião Hindu.

Bujutsu: Controle sobre as técnicas das artes marciais e do combate armado.

Bushi: Aristocracia guerreira que governava uma ou mais províncias da era Heian.

Bushido: Código de conduta criado no século XII baseada na etiqueta militar nipônica.

Bukinis: Mulheres auxiliares dos templos e dos santuários budistas e xintoístas.

■ Letra C

Canacápoles (Kanakkapillei): Auxiliares e catequistas indianos.

Canarins: Indianos habitantes de Goa que falavam o concani.

Casados: Portugueses que possuíam privilégios por serem casados com indianas.

Chanoyu: Cerimônia japonesa do chá. Nas igrejas eram servidos pelos dógicos.

■ Letra D

Daimiôs: Aristocracia guerreira japonesa dos séculos X ao XIX.

Daiuzo: Uma variação de Deusu, porém, tinha o significado de “*mentira*” em japonês.

Dharma: Conceito budista que definia o papel de cada indivíduo no plano terreno.

Deusu: Neologismo utilizado pelos jesuítas para se referirem a Deus.

Dôbuku: Casaco de pano preto utilizado pelos dógicos que ia por cima do quimono.

Dógicos (Dojukus, Doxukus, Doyukus): Colaboradores e catequistas japoneses.

■ Letra F

Fotoke (Fotokeiko): Nome dado aos seguidores dos pergaminhos budistas Fokeikos.

■ Letra G

Gihiyacuxás (Jihiyakushas, Jihiyakus): Auxiliares japoneses laicos dos jesuítas.

■ Letra H

Harai: Práticas de exorcismo praticadas pelos adeptos do xintoísmo.

Haru Matsuri: Festival xintoísta que comemorava a chegada da primavera.

Hiragana: Alfabeto vulgar japonês.

Hokkes: Diferentes representações da figura de Buda no budismo japonês.

■ Letra I

Ikko-Ikkis: Vilas autônomas da era Muromachi organizadas por monges guerreiros.

Irumans: Forma com que os jesuítas e os japoneses se referiam aos irmãos leigos.

■ Letra J

Jigoku: Significado de inferno utilizado no primeiro catecismo em japonês.

Jishas: Noviços que atuavam como colaboradores dos bonzos do budismo Zen.

Jodo: Significado de paraíso utilizado no primeiro catecismo em japonês.

Jumoji: Significado de cruz utilizado no primeiro catecismo em japonês.

Junco: Embarcação tradicional chinesa de porte oceânico.

■ Letra K

Kambos (Kamboyakus): Auxiliares dos jesuítas que seguiam a vida religiosa.

Kami: Nome dado às divindades mitológicas do xintoísmo japonês.

Kanji: Alfabeto japonês de termos religiosos e mitológicos.

Kanons: Pergaminhos ou livros do budismo e do xintoísmo japonês.

Kampaku: Título de regente do imperador atribuído a Toyotomi Hideyoshi.

Katakana: Alfabeto utilizado no Japão para expressar apenas conceitos.

Katana: Espada longa de combate japonesa forjada a partir da técnica do aço dobrado.

Ki: Princípio taoísta e do budismo Zen que determinava a energia das coisas.

Komonos: Servos das residências, das igrejas e das instituições jesuíticas no Japão.

Koromo: Vestimenta religiosa utilizada pelos bonzos budistas e xintoístas do Japão.

■ Letra L

Lascarins (Lascoreen): Soldados do Sri Lanka que lutaram ao lado dos portugueses.

Línguas: Nome comum utilizado pelos portugueses para se referirem aos intérpretes.

■ Letra M

Macuas (Mukkuvan): Pescadores indianos que viviam entre Kerala e Tâmil Nadul.

Mandarins: Intelectuais e filósofos oficiais do império chinês visto como uma elite política e uma casta religiosa pela população chinesa.

Mantras: Poemas ou orações budistas recitadas em forma de canções.

Michi: Equilíbrio moral exigido dos praticantes do xintoísmo.

Mikos: Outra forma de identificar as bukinis, mulheres que atuavam como auxiliares.

Misogi: Rituais de purificação praticados pelos adeptos do xintoísmo.

Mudras: Gestos devocionais budistas que acompanhavam os mantras.

■ Letra N

Nanban-Jins (Bárbaros do Sul): Apelido dos portugueses e dos jesuítas no Japão.

Natsu Matsuri: Festival xintoísta que comemorava a chegada do verão.

Nirvana: Princípio budista da iluminação espiritual obtido graças a meditação.

Niwas (Jardim Zen): Jardim ornamentado com pedras, lanternas, toriis e bonzais.

■ Letra P

Pajés: Eram curandeiros e líderes espirituais das tribos nativas da América do Sul.

Paravás (Paravar): Casta hindu de pescadores de pérola da Costa da Pescaria.

Patagatins: Líderes indianos das aldeias da Costa da Pescaria.

■ Letra Q

Quimono: Vestimenta de seda ou algodão característica dos japoneses.

■ Letra R

Reisai: Culto religioso realizado para comemorar o dia específico de cada tipo de kami.

■ Letra S

Samadhi: Princípio budista do autoconhecimento para se atingir o nirvana.

Samurais: Comandantes e combatentes do exército de um daimiô ou do seitai-xógum.

Sansara: Princípio budista das provações e tentações da vida terrena.

Sati: Prática hindu em que a viúva deveria ser queimada após a cremação do esposo.

Seitai-Xógum: Líder dos generais japoneses que atuava como regente do imperador.

Sengoku-Jidai: Guerra civil entre os daimiôs pela unificação do Japão (1467-1603).

Seppuku: Ritual de guerra em que o samurai retirava a própria vida com sua espada.

Shugo: Média aristocracia que dependia do xogunato para administrar uma província.

■ Letra T

Tamashi: Significado de alma utilizado no primeiro catecismo em japonês.

Tao: Vocação pré-determinada no plano espiritual para cada indivíduo seguir em vida.

Tatame: Cobertura de palha trançada que forrava o chão das residências japonesas.

Temachtianos: Catequistas e tradutores indígenas a serviço dos padres no México.

Tenka-Fubu: O governante que tem o mundo sobre suas mãos.

Tennin: Significado de anjo utilizado no primeiro catecismo em japonês.

Tenno: Líder político que controlava uma pequena região administrativa do Japão.

Ticitls: Eram os curandeiros e sacerdotes das populações nativas do atual México.

Topazes: Intérpretes indianos a serviço dos portugueses e dos jesuítas.

Topilis: Indígenas que cuidavam das igrejas e serviam os padres no México.

Torii: Portal tradicional do xintoísmo japonês que simboliza algum local sagrado.

Tsunami: Maremoto formado pela atividade sísmológica submarina nos oceanos.

■ Letra W

Wakos: Piratas japoneses que atuavam no Mar Amarelo e no Mar da China.

■ Letra X

Xogunato: Regência política e militar do seitai-xógum sobre o poder imperial japonês.

■ Letra Y

Yin-yang: Princípio taoísta que definia o equilíbrio mental e espiritual do indivíduo.

■ Letra Z

Zasu: Bonzo principal de um templo budista da seita Tendai.

Zazen: Prática de meditação comum às seitas budistas Zen no Japão.

Zenmondou: Prática Zen baseada em perguntas e respostas de assuntos filosóficos.

De lugares e regiões

■ Letra A

Abexim: Abissínia. Etiópia.

Adem (Golfo de Adem): Etiópia.

Agra: Uttar Pradesh. Índia.

Amboina: Ilhas Molucas. Indonésia.

Anatólia: Turquia.

Arima (cidade): Hizen, em Kyushu. Japão.

Azuchi (cidade): Omi, em Honshu. Japão.

■ Letra B

Baçaim: Vasai-Virar, em Maharashtra. Índia.

Baixa Califórnia: México.

Banda (Mar de Banda): Ilhas Molucas. Indonésia.

Bungo (província): Oita, em Kyushu. Japão.

Buzen (província): Oita, em Kyushu. Japão.

■ Letra C

Calecute: Em Kerala. Índia.

Chaozhou: Quangdong. China.

Chieti: Abruzos. Itália.

Chikuzen (província): Fukuoka, em Kyushu. Japão.

Cochim: Kochi, em Kerala. Índia.

Comorim (Cabo do Comorim): Kanyakumari, em Tâmil Nadul. Índia.

Costa da Pescaria: Tâmil Nadul. Índia.

Coulão: Kollan, em Kerala. Índia.

Cranganor: Kodungallur, em Kerala. Índia.

Culiacán (província): Sinaloa e Durango. México.

■ Letra E

Edo (Tóquio): Honshu. Japão.

■ Letra F

Fremona: Tigré. Etiópia.

Fukunda (Fukura): Fukui, em Honshi. Japão.

Fukuoka (província): Fukuoka e Hakata, em Kyushu. Japão.

Funai (cidade): Oita, em Kyushu. Japão.

■ Letra G

Gifu (cidade): Mino, em Honshu. Japão.

Goa (Panaji): Índia.

Gorgora: Amhara. Etiópia.

Goto (Ilhas de Goto): Kyushu, Japão.

Guzerate: Gujarate. Índia.

■ Letra H

Hakata (cidade): Chikuzen, em Kyushu. Japão.

Hieinoyama (Hieizan): Kyoto, em Honshu. Japão.

Higo: Kumamoto, em Kyushu. Japão.

Hirado (cidade): Nagasaki, em Kyushu. Japão.

Hizen (província): Saga, em Kyushu. Japão.

Hyuga: Miyazaki, em Kyushu. Japão.

■ Letra I

Ichiku (cidade): Satsuma, em Kyushu. Japão.

Ikitsuki (cidade): Hizen, em Kyushu. Japão.

Injam (aldeia): Travancor, em Kerala. Índia.

Iyo: Shikoku. Japão.

■ Letra J

Java: Indonésia.

■ Letra K

Kadiapattanam (aldeia): Travancor, em Kerala. Índia.

Kagoshima (cidade): Satsuma, em Kyushu. Japão.

Kagoshima (província): Satsuma e Osumi, em Kyushu. Japão.

Kasuga (cidade): Fukuoka, em Kyushu. Japão.

Kinai (província): Nara e Kyoto, em Honshu. Japão.

Go-Kinai (região): Osaka, Sakai, Kansai, Nara, Kyoto e Azuchi, em Honshu. Japão.

Kokura: Fukuoka, em Kyushu. Japão.

Kombuturê: Kayalpattina, em Tâmil Nadul. Índia.

Kolachel (aldeia): Travancor, em Kerala. Índia.

Kollankod (aldeia): Travancor, em Kerala. Índia.

Koshinotsu: Bungo, em Kyushu. Japão.

■ Letra L

Livar: Levadhi, em Tâmil Nadul. Índia.

■ Letra M

Madurai: Tâmil Nadul. Índia.

Malaca (Estreito de Malaca): Malásia.

Malabar (Costa do Malabar): Kerala. Índia.

Mamuja (aldeia): Sulawesi. Indonésia.

Manakudi: Tâmil Nadul. Índia.

Manapar: Manapparai, em Tâmil Nadul. Índia.

Meliapor: Chennai, em Tâmil Nadul. Índia.

Melinde: Quênia.

Mino (província): Gifu, em Honshu. Japão.

Midalam (aldeia): Travancor, em Kerala. Índia.

Miyako (Kyoto): Honshu. Japão.

Molucas (Ilhas Molucas): Indonésia.

Montmartre: Paris. França.

Morobin: Panaji, em Goa. Índia.

Morotai: Ilhas Molucas. Indonésia.

Muttamtura (aldeia): Travancor, em Kerala. Índia.

■ Letra N

Nagasaki (cidade): Hizen, em Kyushu. Japão.

Nagato (província): Honshu. Japão.

Negapatão: Nagapattinam, em Tâmil Nadul. Índia.

Nara: Kansai, em Kyushu. Japão.

Nova França: Estados Unidos da América e do Canadá. América do Norte.

■ Letra O

Oaxaca: México.

Omi (província): Shiga, em Honshu. Japão.

Omura: Nagasaki, em Kyushu. Japão.

Ormuz (Estreito de Ormuz): Irã.

Osaka: Kansai, em Honshu. Japão.

Osumi (província): Kagoshima, em Kyushu. Japão.

Owari (província): Aichi, em Honshu. Japão.

■ Letra P

Pádua: Vêneto. Itália.

Pallavilaturai (aldeia): Travancor, em Kerala. Índia.

Pallan (aldeia): Travancor, em Kerala. Índia.

Pegu: Bago. Myanmar.

Pérsia (antiga): Irã.

Piratininga: São Paulo. Brasil.

Puebla: México.

Punicale: Punnaikayal, em Tâmil Nadul. Índia.

Putturai (aldeia): Travancor, em Kerala. Índia.

Pûvar (aldeia): Travancor, em Kerala. Índia.

■ Letra Q

Quiloa: Kiwa. Tanzânia.

■ Letra R

Reino do Congo: Angola, Congo e Gabão. África.

■ Letra S

Sanchão (ilha): Shangchuan, em Guangdong. China.

Sakai (cidade): Osaka, em Honshu. Japão.

San Andrés: Culiacán. México.

São Lourenço (ilha): Nampula. Moçambique.

Satsuma (província): Kagoshima, em Kyushu. Japão.

Sekigahara: Gifu, em Honshu. Japão.

Settsu: Osaka, em Honshu. Japão.

Shimabara: Nagasaki, em Kyushu. Japão.

Shiki: Amakusa, em Kyushu. Japão.

Shimonoseki: Yamaguchi, em Honshu. Japão.

Sião (antigo): Tailândia.

Socotorá: Socotra. Iêmen.

Sofala: Moçambique.

Sinaloa: México.

Suo (província): Honshu. Japão.

■ Letra T

Taigapatam (aldeia): Próxima a Travancor, em Kerala. Índia.

Takatsuki: Osaka, em Honshu. Japão.

Ternate: Ilhas Molucas. Indonésia.

Tidore: Ilhas Molucas. Indonésia.

Tolo: Sulawesi. Indonésia,

Topia (Santa Cruz de Topia): Culiacán, México.

Tuticorim: Thoothuukudi, em Tâmil Nadul. Índia.

Tuttûrturai (aldeia): Travancor, em Kerala. Índia.

Travancor: Tiruvananthapuram, em Kerala. Índia.

Trichandur: Tiruchendur, em Tâmil Nadul. Índia.

■ Letra U

Usuki (cidade): Oita, em Kyushu. Japão.

■ Letra V

Vannikudi (aldeia): Travancor, em Kerala. Índia.

Viravãodepatanão: Virapandayanpattanam, em Tâmil Nadul. Índia.

■ Letra Y

Yamaguchi (cidade): Suo, em Honshu. Japão.

Yamaguchi (província): Suo e Nagato, em Honshu. Japão.

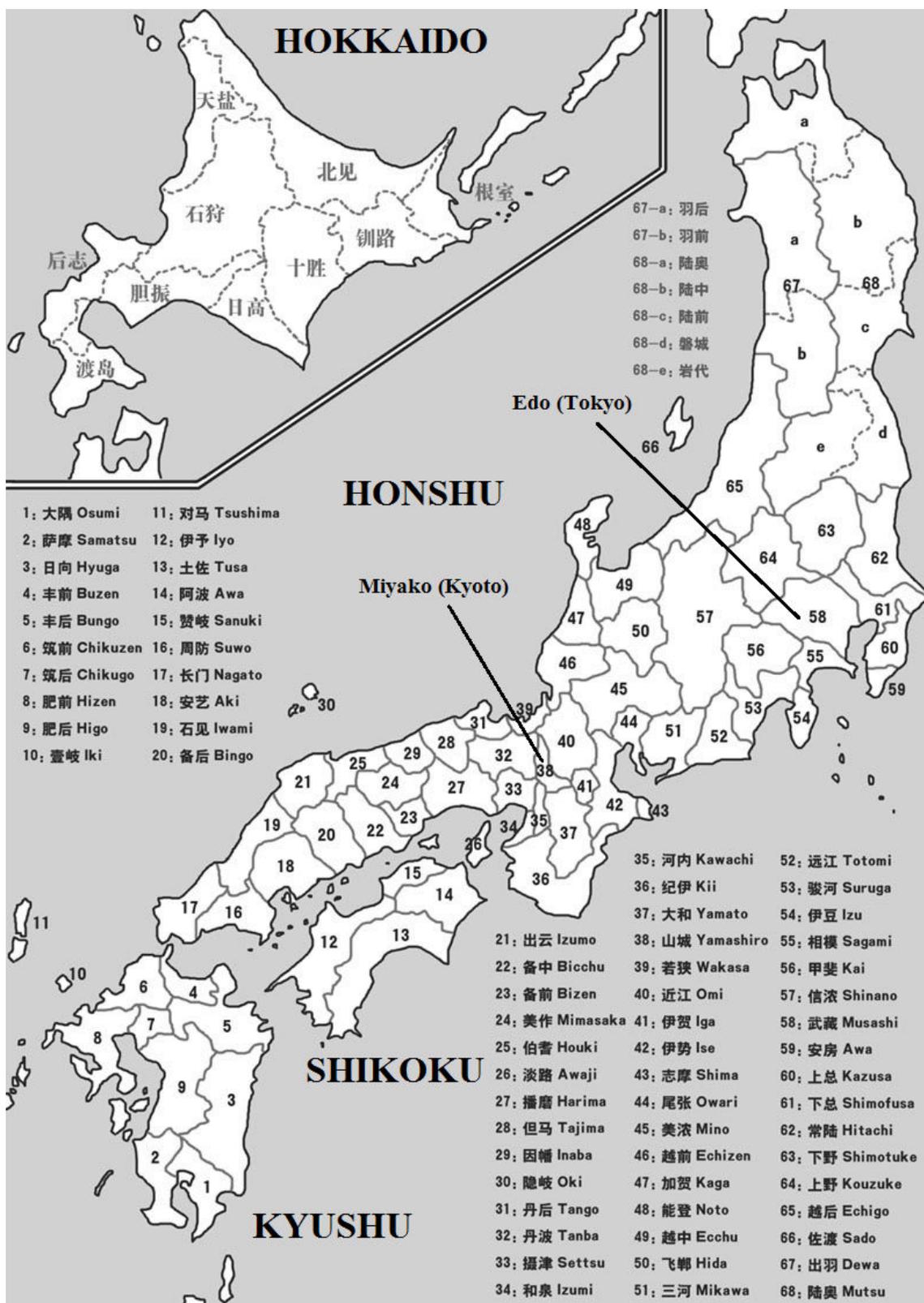
Yamato (cidade): Kanagawa, em Honshu. Japão.

Yokoseura: Nagasaki, em Kyushu. Japão.

Yono: Osaka, em Honshu. Japão.

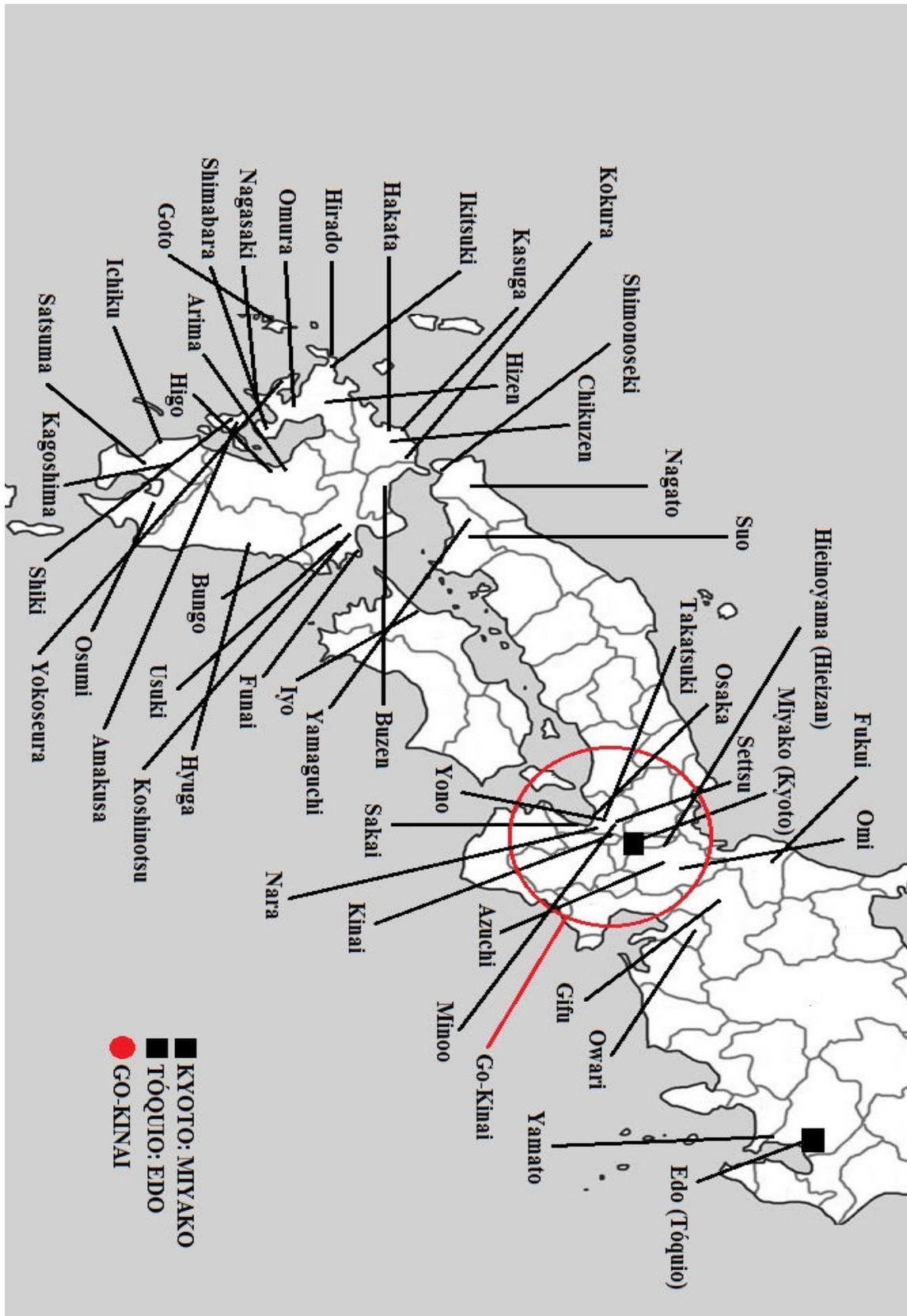
Anexos

MAPA 1 – As antigas províncias do Japão no século XVI



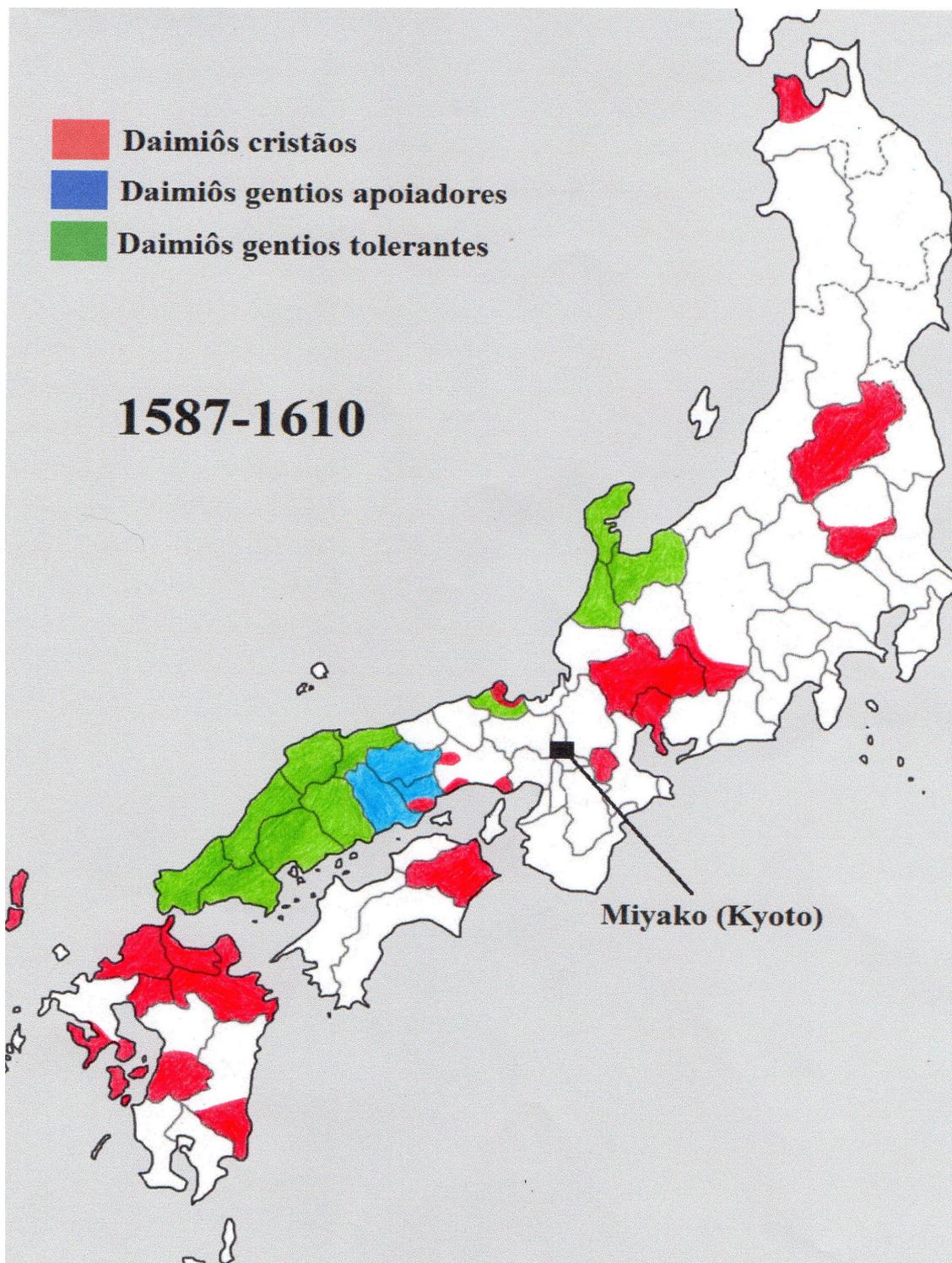
Fonte: upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a5/Ancient_Japan_provinces_map.jpg. Acessado em 16 de janeiro de 2017.

MAPA 2 – Regiões e cidades japonesas que aparecem ao longo da tese



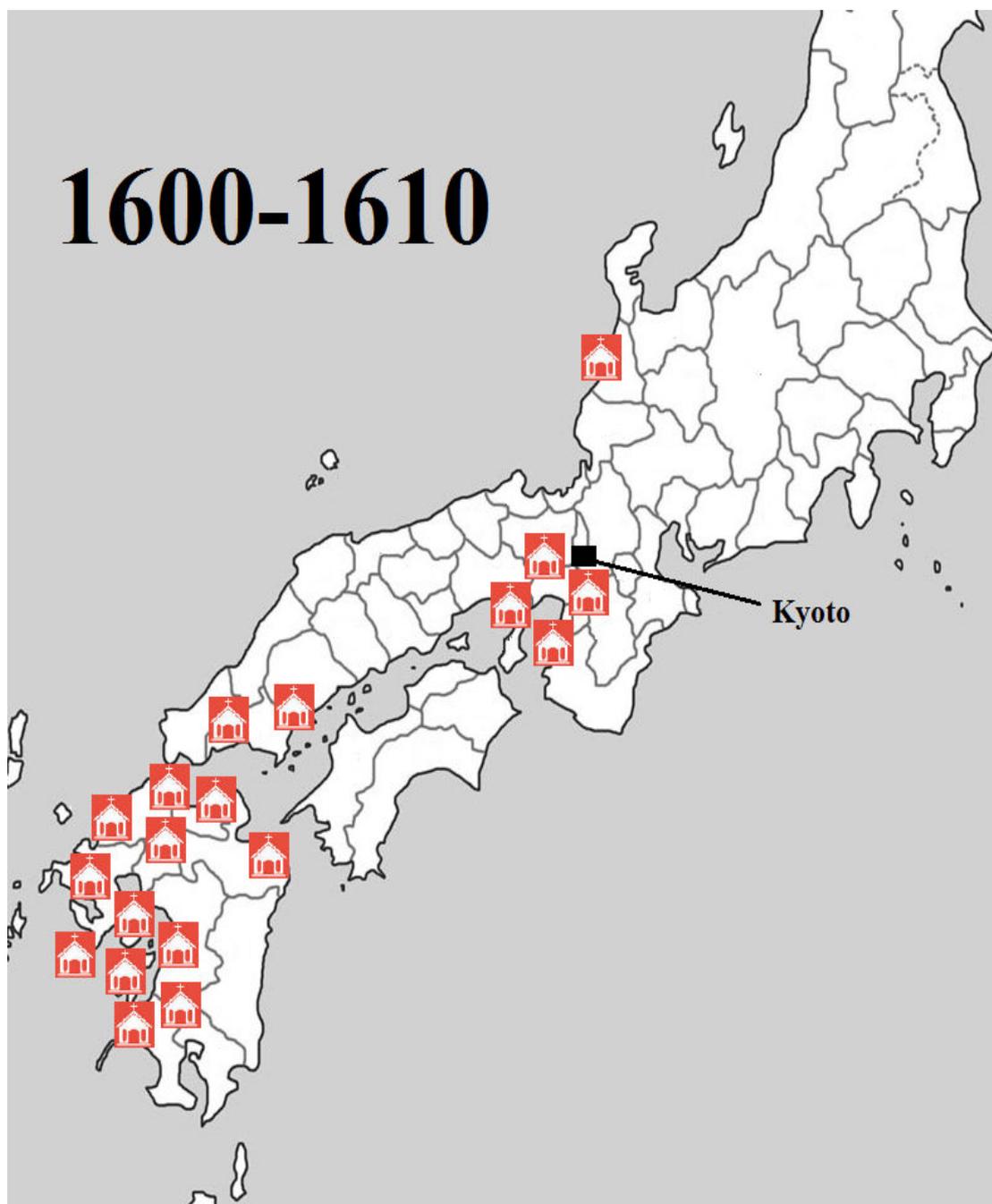
Fonte: upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a5/Ancient_Japan_provinces_map.jpg. Acessado em 01 de março de 2017.

MAPA 3 – As regiões cristianizadas e os daimiôs colaboradores dos missionários



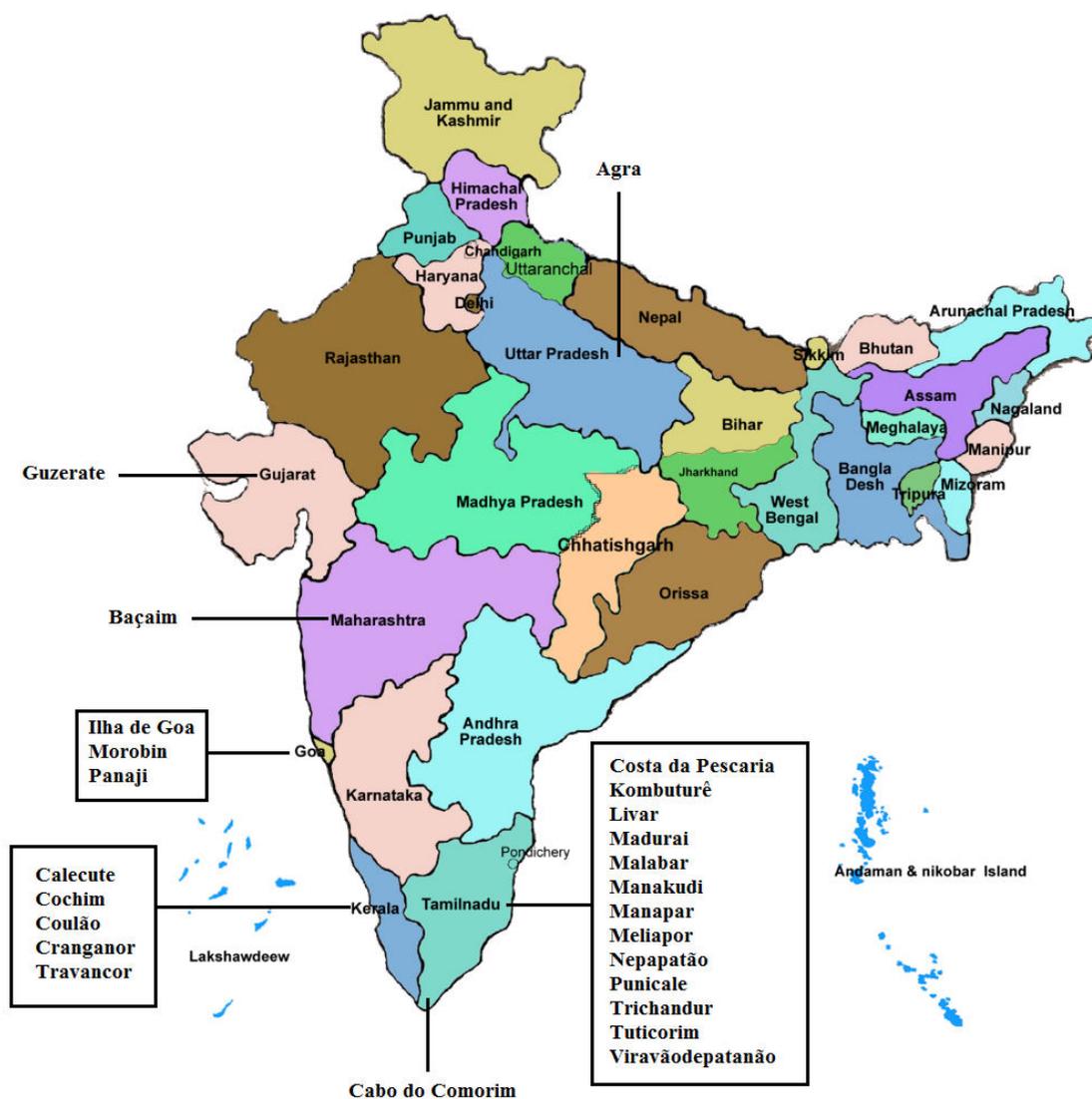
Referência: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Tese de Doutoramento. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1998.

MAPA 4 – Casas reitorias e outras residências da Companhia de Jesus no Japão



Referência: COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Tese de Doutoramento. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1998.

MAPA 5 – Regiões e cidades indianas que aparecem ao longo da tese



Fonte: allaboutindianculture.urest.org/uploads/s/b/f/s/bfs3xhqnbnu8/img/full_wHmxAzZ2.png. Acessado em 18 de janeiro de 2017.

MAPA 6 – Regiões e cidades da Insulândia que aparecem ao longo da tese



Fonte: d1v8u1ev1s9e4n.cloudfront.net/56ec07775ccacf4f92c34886. Acessado em 19 de janeiro de 2017.

FIGURA 1 – Francisco Xavier e Anjirô em Kagoshima, pintura de André Reinoso



Descrição: Francisco Xavier e o japonês Anjirô no cavalo, caminhando pelas ruas de Kagoshima. Referência: REINOSO, André. *Francisco Xavier dirige-se para Kagoshima, no Japão*. Original da arte, óleo sobre tela. Lisboa: Igreja e Museu de São Roque, 1619. Fonte: lisboasos.blogspot.com.br/2009/03/igreja-e-museu-de-s-roque.html. Acessado em 20 de janeiro de 2017.

FIGURA 2 – Monumento do Parque São Francisco Xavier em Kagoshima



Descrição: Francisco Xavier (ao centro), Anjirô (à esquerda) e Bernardo de Kagoshima (à direita). Fonte: www.capurro.de/xaver.html. Acessado em 20 de janeiro de 2017.

FIGURA 3 – Monumento da entrada principal do Hospital Almeida em Oita



Descrição: Luís de Almeida (ao centro) e o dógico enfermeiro (à esquerda) cuidando de um japonês enfermo.
Fonte: upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/78/LuisdeAlmeida.jpg. Acessado em 20 de janeiro de 2017.

FIGURA 4 – As ruínas do portal principal do Colégio de Goa na Índia



Fonte: s460.photobucket.com/user/jijnasa/media/Panjim%20and%20Old%20Goa/IMG_2504.jpg.html.
Acessado em 21 de janeiro de 2017.

FIGURA 5 – As ruínas da Igreja da Madre de Deus e do Colégio de Macau



Fonte: commons.wikimedia.org/wiki/File:Ruins_of_St_Paul_2013.JPG. Acessado em 21 de janeiro de 2017.

FIGURA 6 – Representação japonesa da mandala do Dainichi Nyoiri

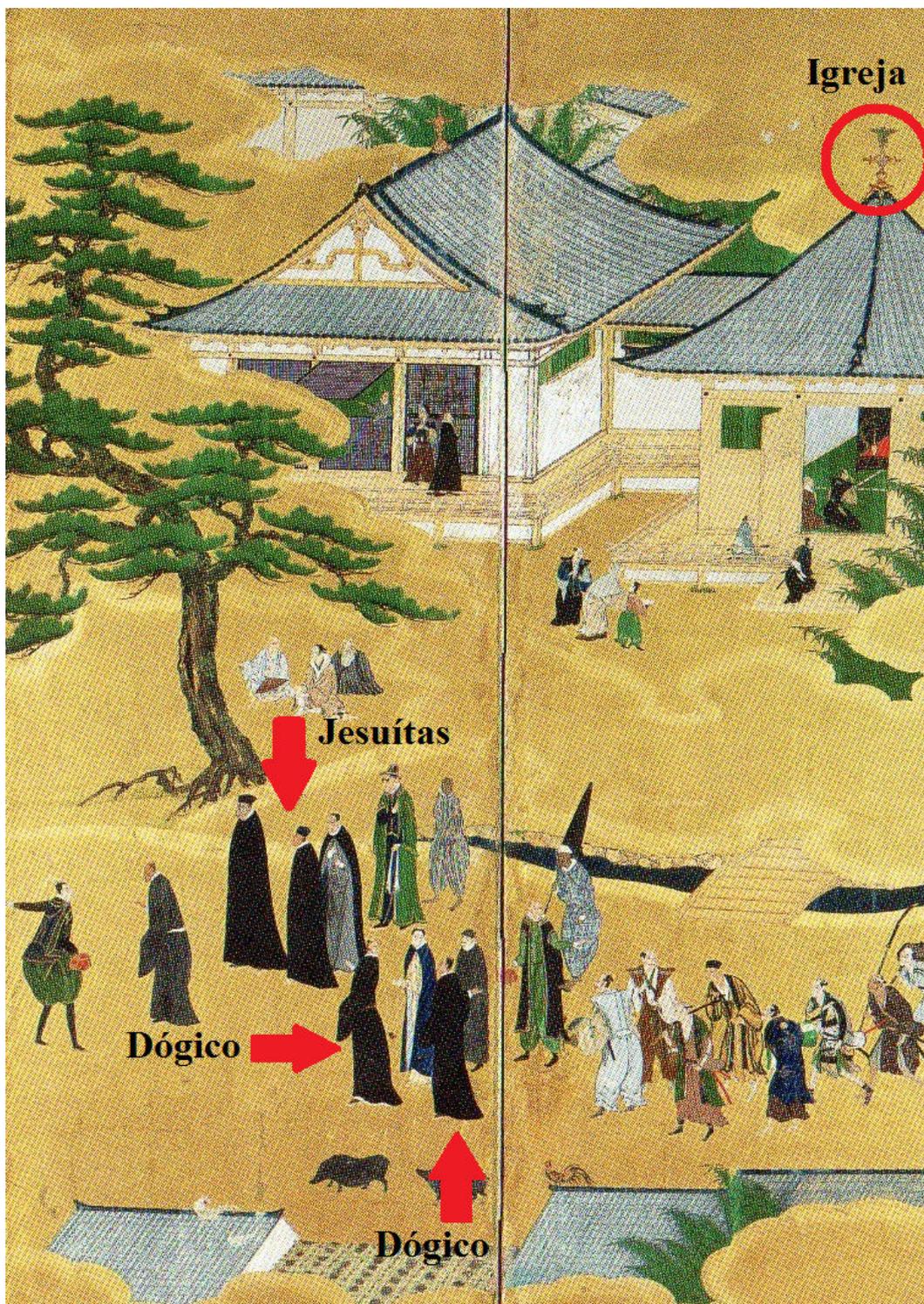


Fonte: www.zacke.at/sites/default/files/styles/artobject_huge/public/artobjects/AK616320A.JPG?itok=ThYV
TxFc. Acessado em 19 de janeiro de 2017.

FIGURA 7 – Biombo Nanban do início do século XVII

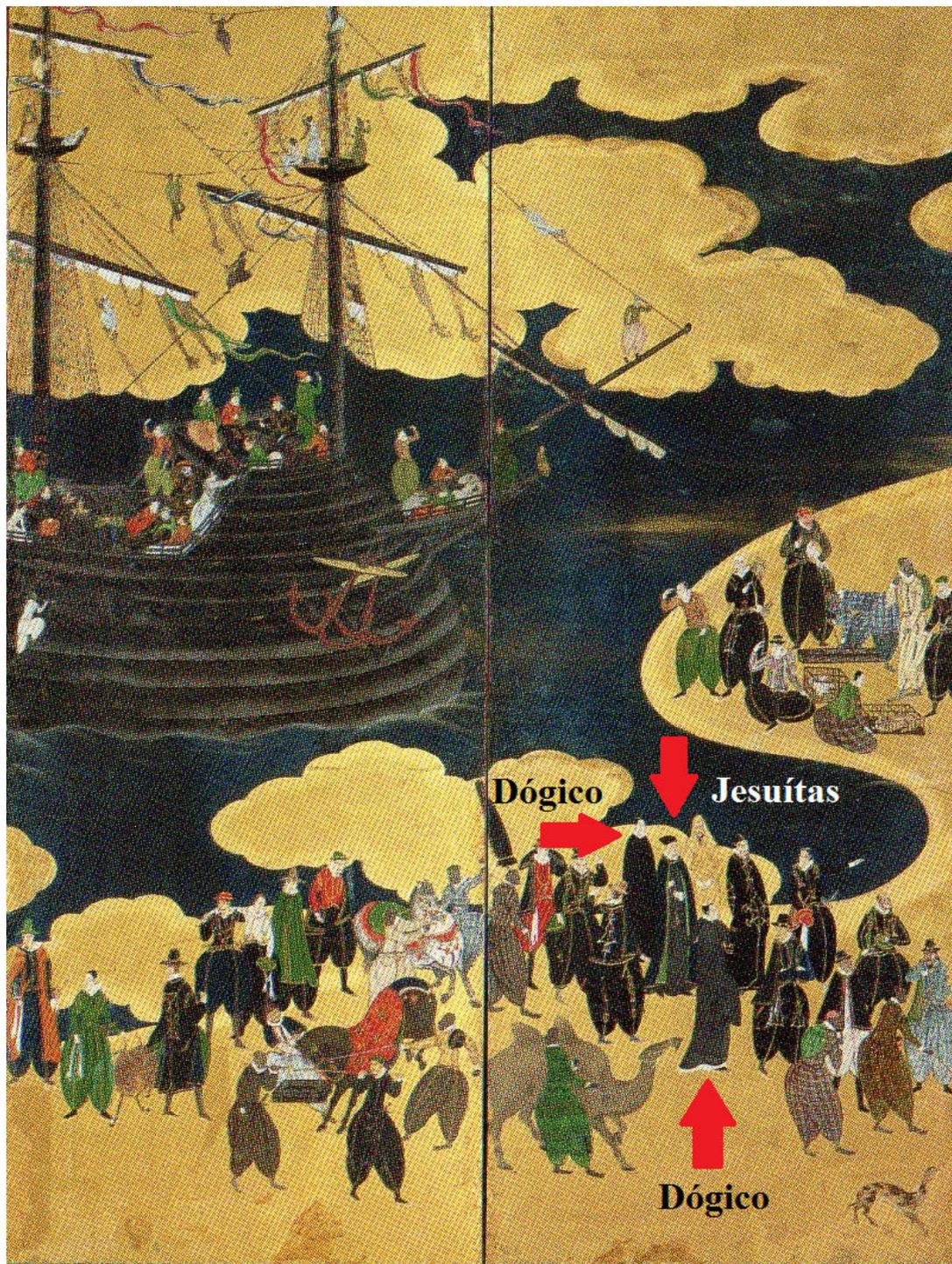
Descrição: Biombo Nanban com a representação da Nau do Trato (ou Kirofune), selo de Kano Naizen, 1593-1614. A peça faz parte do acervo do Museu de Arte Antiga de Lisboa. Referência: CURVELO, Alexandra. *Obras-Primas Biombos Nanban: Japão-Portugal (século XVII)*. Paris-Lisboa: Chandeigne, 2015.

FIGURA 8 – Detalhe de um biombo Nanban do início do século XVII



Descrição: Parte do Biombo Nanban com a representação da Nau do Trato (ou Kirofune), selo de Kano Naizen, 1593-1614. A peça faz parte do acervo do Museu de Arte Antiga de Lisboa. Destaque para os dógicos, os padres jesuítas e a igreja cristã. Referência: CURVELO, Alexandra. *Obras-Primas Biombos Nanban: Japão-Portugal (século XVII)*. Paris-Lisboa: Chandeigne, 2015.

FIGURA 9 – Detalhe de um biombo Nanban do início do século XVII



Descrição: Parte do Biombo Nanban com a representação da Nau do Trato (ou Kirofune), selo de Kano Naizen, 1593-1614. A peça faz parte do acervo do Museu de Arte Antiga de Lisboa. Destaque para os dógicos e os padres jesuítas. Referência: CURVELO, Alexandra. *Obras-Primas Biombos Nanban: Japão-Portugal (século XVII)*. Paris-Lisboa: Chandeigne, 2015.

QUADRO 1 - Lista dos reis de Portugal 1543-1643

Nome	Reinado
D. João III de Avis	1521-1557
D. Sebastião de Avis	1557-1578
D. Henrique I de Avis	1578-1580
D. Felipe I de Habsburgo	1581-1598
D. Felipe II de Habsburgo	1598-1621
D. Felipe III de Habsburgo	1621-1640

Fonte: pt.wikipedia.org. Acessado em 20 de janeiro de 2017.

QUADRO 2 – Lista de papas católicos 1543-1643

Nome	Pontificado
Paulo III	1534-1549
Júlio III	1549-1555
Marcelo II	1555
Paulo IV	1555-1559
Pio IV	1559-1565
Pio V	1566-1572
Gregório XIII	1572-1585
Sisto V	1585-1590
Urbano VII	1590-1590
Gregório XIV	1590-1591
Inocência IX	1591
Clemente VIII	1592-1605
Leão XI	1605
Paulo V	1605-1621
Gregório XV	1621-1623
Urbano VIII	1623-1644

Fonte: pt.wikipedia.org. Acessado em 20 de janeiro de 2017.

QUADRO 3 - Lista dos superiores-gerais da Companhia de Jesus 1549-1614

Superiores Gerais da Companhia de Jesus 1549-1643	
Superior Geral da Congregação	Período
Inácio de Loyola	1541-1556
Diego Laines	1558-1565
Francisco de Borja	1565-1572
Everardo Mercuriano	1573-1580
Claudio Acquaviva	1581-1615
Muzio Vitelleschi	1615-1645

Fonte: pt.wikipedia.org. Acessado em 20 de janeiro de 2017.

QUADRO 4 – Os períodos da história do Japão 1543-1643

Era Muromachi 1336-1573 <ul style="list-style-type: none"> ▶ Nanboku-Cho 1336-1392 ▶ Sengoku-Jidai 1467-1603 ▶ Período Nanban 1543-1643
Era Azuchi-Momoyama 1568-1603 <ul style="list-style-type: none"> ▶ Período Nanban 1543-1643
Era Edo 1603-1868

Referência: DEAL, William E. *Handbook to Life in Medieval and Early Modern Japan*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

QUADRO 5 – Lista dos imperadores do Japão no Período Nanban

Lista dos imperadores do Japão no Período Nanban		
Nome político	Nome de nascimento	Reinado
Go-Nara	Tomohito	1526-1557
Ogimachi	Michihito	1557-1586
Go-Yozei	Kazuhito	1586-1611
Go-Mizunoo	Kotohito	1611-1629
Imperatriz Meisho	Okiko	1629-1643

Referência: DEAL, William E. *Handbook to Life in Medieval and Early Modern Japan*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

QUADRO 6 – Lista dos seitai-xóguns no Período Nanban

Nome	Bakufu
Ashikaga Yoshiharu	1521-1546
Ashikaga Yoshiteru	1546-1565
Ashikaga Yoshihide	1568
Ashikaga Yoshiaki	1568-1573
Oda Nobunaga (Tenka-Fubu)	1573-1582
Toyotomi Hideyoshi (Kampaku ou Taikosama)	1582-1603
Tokugawa Ieyasu (Taikosama)	1603-1605
Tokugawa Hidetada	1605-1623
Tokugawa Iemitsu	1623-1651

Referência: DEAL, William E. *Handbook to Life in Medieval and Early Modern Japan*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

QUADRO 7 – Lista dos superiores e vice-provinciais do Japão 1549-1614

Nome	Cargo ocupado	Período
Francisco Xavier	Superior	1549-1551
Cosme de Torres	Superior	1551-1570
Francisco Cabral	Superior	1570-1581
Gaspar Coelho	Superior	1581
Gaspar Coelho	Vice-Provincial	1581-1590
Pedro Gomes	Vice Provincial	1590-1600
Francisco Pasio	Vice-Provincial	1600-1611
Valentim de Carvalho	Provincial	1611-1617
Jerônimo Rodrigues	Vice-Provincial	1614-1617

Referência: BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan (1549-1650)*. California: University of California Press. 1951.

QUADRO 8 – Lista dos padres-visitadores da China e do Japão 1568-1614

Nome	Período
Gonçalo Alvares	1568-1573
Alessandro Valignano	1574-1606
Francisco Pasio	1615-1619

Referência: BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan (1549-1650)*. California: University of California Press. 1951.

QUADRO 9 – Lista dos bispos da Diocese de Funai 1588-1614

Nome	Ordem	Nomeação	Falecimento
D. Sebastião de Moraes	Companhia de Jesus	1588	1588
D. Pedro Martins	Companhia de Jesus	1592	1598
D. Luís Cerqueira	Companhia de Jesus	1598	1614

Fonte: www.catholic-hierarchy.org/. Acessado em 20 de janeiro de 2017.

QUADRO 10 – Lista dos daimiôs cristãos durante o Período Nanban

Nome Japonês	Vida	Batismo	Nome Cristão
Omura Sumitada	1533-1587	Ano 1563	D. Bartolomeu
Omura Yoshiaki	1568-1615	Ainda criança	D. Sancho
Arima Haranobu	1561-1612	Ano 1579	D. Protásio
Arima Naozumi	1586-1641	Ainda criança	D. Miguel
Kudora Yoshitaka	1546-1604	Décadas 1570-1580	D. Simeão
Yukinaga Konishi	1555-1600	Décadas 1570-1580	D. Agostinho
Takayama Zusho	1531-1596	Ano 1564	D. Dário
Takayama Ukon	1552-1615	Ano 1564	D. Justo
Gamo Ujisato	1556-1595	Década 1580	[?]
Otomo Yoshishige	1530-1587	Ano 1578	D. Francisco
Otomo Yoshimune	1558-1605	Ano 1574	D. Constantino
Otomo Chikaie	1561-1641	Ano 1579	D. Sebastião
Otomo Chikamori	1567-1643	Ano 1580	D. Pantaleão
Oda Hidenobu	1581-1602	Ainda criança	D. Pedro
Tsugaru Nobuhira	1586-1631	Décadas 1610-1620	[?]

Fonte: wiki.samurai-archives.com. Acessado em 21 de janeiro de 2017.