UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LÍGIA KAORI KONDO

A MISSÃO CATÓLICA JAPONESA AOS OLHOS DE UM FRANCISCANO:
A escrita política de Luis Sotelo

Niterói, RJ
2025

LÍGIA KAORI KONDO

A MISSÃO CATÓLICA JAPONESA AOS OLHOS DE UM FRANCISCANO:
A escrita política de Luis Sotelo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História.

Área de Concentração: História Social
Setor temático: História Moderna

Orientadora:
Profª Drª Elisa Frühauf Garcia

Niterói, RJ
2025

LÍGIA KAORI KONDO

A MISSÃO CATÓLICA JAPONESA AOS OLHOS DE UM FRANCISCANO:
A escrita política de Luis Sotelo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História.

Área de Concentração: História Social
Setor temático: História Moderna

Aprovada em 25 de abril de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Elisa Frühauf Garcia (orientadora)

Universidade Federal Fluminense, UFF

Profª Drª Carla Tronu Montané (arguidora)

Tokyo Technology Institute

Prof. Dr. Rômulo da Silva Ehalt (arguidor)

Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory

Profª Drª Célia Cristina da Silva Tavares (suplente)

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ-FFP

Niterói, RJ
2025

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

K82m Kondo, Lígia Kaori
A Missão Católica aos olhos de um franciscano : A escrita política de Luis Sotelo / Lígia Kaori Kondo. - 2025.
123 f.

Orientador: Elisa Frühauf Garcia.
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Instituto de História, Niterói, 2025.

1. Missão católica japonesa. 2. Franciscanos. 3. Jesuítas. 4. Luis Sotelo. 5. Produção intelectual. I. Garcia, Elisa Frühauf, orientadora. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD - XXX

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

Dedico este trabalho à minha família, que atravessou oceanos em busca de uma vida melhor.

AGRADECIMENTOS

Inicio essa seção agradecendo às pessoas mais importantes da minha vida: meus pais, Yoko e Oscar. Muito obrigada por todo amor, apoio e compreensão. Obrigada por sempre incentivarem a minha educação e por me possibilitarem ingressar na pós-graduação. Sem vocês esse trabalho não existiria. Palavras não são suficientes para expressar toda a minha gratidão. Amo vocês.

Agradeço à minha família, especialmente meus avós, Masumi, Satiko, Hiroo e Kazuko, por todo o caminho percorrido por eles para que fosse possível que eu me tornasse quem eu sou hoje. Agradeço ao Júlio por estar sempre comigo.

Em seguida, gostaria de agradecer à minha orientadora, Elisa Garcia. Muito obrigada por todo apoio, acolhimento e compressão. Certamente sua orientação foi fundamental para a realização desta dissertação. Sou muito grata por todos os conselhos e pelo trabalho que desenvolvemos juntas.

Agradeço também à professora Carla Tronu Montané e ao professor Rômulo da Silva Ehalt pela leitura atenta do trabalho e pelos comentários extremamente enriquecedores. Muito obrigada pelo aceite em fazer parte da banca examinadora. Indubitavelmente, seus apontamentos foram de enorme valor para o desenvolvimento da presente dissertação e para o meu amadurecimento acadêmico. Faço uma menção especial às conversas que tive com o professor Rômulo – sempre cheias de incentivos e que tiveram um grande impacto em minha decisão de continuar meus estudos.

Em seguida, gostaria de agradecer aos professores e professoras do departamento de História da Universidade Federal Fluminense, especialmente aqueles com quem tive o prazer de cursar disciplinas: Rodrigo Bentes, Silvia Patuzzi e Gladys Sabina Ribeiro. Seus cursos foram muito enriquecedores e de grande contribuição para a minha formação profissional.

Agradeço aos amigos que fiz na pós-graduação, especialmente, Bianca, Pedro, Elizabeth, Leonardo, Ingrid e Mylena. Muito obrigada pelos momentos felizes e por todos os ensinamentos que trocamos. Vocês foram parte fundamental da minha jornada de mestrado e guardarei para sempre essas lembranças em meu coração. Obrigada também às queridas Samara e Jennifer por todo acolhimento em Niterói.

Aos meus melhores amigos, Mesquita, Pedro e Bodas, muito obrigada por estarem sempre comigo. Agradeço por sempre me apoiarem e acreditarem em mim.

Agradeço também às minhas amizades de Brasília, em especial Ana Júlia, César, Henrique e Luísa Helena. Obrigada pelas conversas e pelos encontros – certamente momentos de descontração fundamentais para mim.

À minha psicóloga Fernanda, faço um agradecimento especial. Muito obrigada por todo suporte e por me acompanhar nos mais diversos momentos.

Agradeço ao Felipe por sempre me apoiar e por muitas vezes acreditar mais em mim do que eu mesma.

Agradeço também à Núbia e Jaci por todo carinho e acolhimento. Amizades que a vida me presenteou.

Muito obrigada à Mirella pela leitura atenta deste trabalho e pelas ricas sugestões.

Por fim, gostaria de salientar que a presente pesquisa foi realizada com o financiamento da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo o qual sou muito grata. Agradeço, finalmente, à Universidade Federal Fluminense pela oportunidade de me desenvolver academicamente e profissionalmente.

RESUMO

A atuação dos missionários católicos no Japão teve seu início em 1549 com a chegada dos jesuítas ao arquipélago. Apesar de ter sido fundada pelos inacianos, a missão católica japonesa e seu gerenciamento foram alvos de disputas entre as ordens missionárias europeias. Tendo em mente o impacto global que as ordens missionárias tiveram durante o início do período moderno, a presente pesquisa buscar analisar parte da querela missiológica travada entre franciscanos e jesuítas no Japão durante o final do século XVI e início do XVII. Para tal, analisaremos duas obras escritas pelo franciscano Luis Sotelo, intituladas *Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo* e *Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad*.

Palavras-chave: Missão católica japonesa; Franciscanos; Jesuítas; Luis Sotelo.

ABSTRACT

The activity of Catholic missionaries in Japan began in 1549 with the arrival of the Jesuits in the archipelago. Although the mission was founded by the Ignatians, the Japanese Catholic mission and its administration became the subject of disputes among European missionary orders. Keeping in mind the global impact that missionary orders had during the early modern period, this research seeks to analyze part of the missiological controversy between Franciscans and Jesuits in Japan during the late 16th and early 17th centuries. To this end, we will examine two works written by the Franciscan Luis Sotelo, titled *Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo* and *Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad.*

Keywords: Japanese Catholic mission; Franciscans; Jesuits; Luis Sotelo.

Sumário

INTRODUÇÃO 10
CAPÍTULO 1 13
1. **O IMAGINÁRIO EUROPEU SOBRE A ÁSIA** 13
2. **EUROCENTRISMO** 23
3. ***POSITIONALITY* OU POSICIONALIDADE** 30
CAPÍTULO 2 39
1. **A MISSÃO CATÓLICA NO JAPÃO** 39
2. **O INÍCIO DAS RELAÇÕES ENTRE O JAPÃO E AS FILIPINAS** 44
3. **A INSERÇÃO DOS FRANCISCANOS NO JAPÃO** 49
4. **A QUERELA MISSIOLÓGICA ENTRE JESUÍTAS E FRANCISCANOS** 56
5. **PERSEGUIÇÃO E EXPULSÃO DE CRISTÃOS EM TERRAS JAPONESAS** 63
CAPÍTULO 3 66
1. **LUIS SOTELO** 66
2. **A ESCRITA FRANCISCANA** 69
3. **A NARRATIVA DE SOTELO** 73
   - **3.1. O início da perseguição dos cristãos no Japão: o incidente da nau Madre de Deus** 73
   - **3.2. A segunda embaixada da era Keichō** 77
   - **3.3 O retorno e a prisão de Luis Sotelo** 84
   - **3.4. A rivalidade holandesa** 88
   - **3.5. Perseguição e martírio** 92
   - **3.6 O bispo japonês** 99
   - **3.7 A disputa entre as ordens** 103
CONSIDERAÇÕES FINAIS 108
BIBLIOGRAFIA 115

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa foi gestada em minha participação no Programa de Iniciação Científica da Universidade de Brasília, durante os anos de 2020 a 2022. Após entrar em contato com leituras relacionadas ao tema e residir no Japão durante 4 meses, optei por direcionar meus estudos para a área de estudos asiáticos. Mais especificamente, escolhi estudar o contato entre japoneses e europeus durante os séculos XVI e XVII no Japão. Ao ingressar no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, pude aprofundar a pesquisa e chegar a este trabalho. Assim sendo, a presente investigação tem sido desenvolvida — com todas as suas dificuldades e características próprias — ao longo de vários anos.

Atualmente o Brasil possui a maior comunidade japonesa fora do Japão. Entretanto, a área de estudos japoneses e asiáticos é pouco expressiva em nossas instituições de Ensino Superior e é basicamente inexistente no nível básico de ensino. Tendo em vista a grande quantidade de imigrantes e descendentes de japoneses, juntamente com o impacto da imigração japonesa na história e na constituição identitária do país, é de extrema relevância e urgência a produção de pesquisas voltadas à história do arquipélago japonês. A essa população interessa saber sobre o país de origem de seus pais e avós, visto que a imigração foi e ainda é parte da construção identitária dessa comunidade. Logo, é de meu interesse formular a pesquisa para atender às demandas proporcionadas por essa comunidade — da qual também faço parte — e também gerar contribuições ao meio científico.

Muito mais do que fazer apenas uma história do Japão ou somente uma história da Europa, o presente trabalho busca fazer uma história sobre encontros e disputas. Assim como a autora da presente pesquisa, o tema trabalhado é fruto de deslocamentos de indivíduos que atravessaram oceanos. Essas movimentações geraram encontros que culminaram nas mais diversas relações, tanto amigáveis quanto conflitantes. Apesar de possuir um recorte muito específico — a querela missiológica travada entre jesuítas e franciscanos pela missão católica japonesa — penso que a pesquisa busca também apresentar à comunidade nipo-brasileira, eventualmente com acesso precário ao passado do arquipélago de seus ancestrais, uma parte de sua história.

Esta dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro, objetivo situar a pesquisa de forma teórica. Para isso, inicio a seção falando sobre o imaginário europeu acerca da Ásia durante o início do período moderno. Em seguida, visando fazer uma reflexão sobre como produzimos conhecimento acerca do *outro*, abordarei o tema do eurocentrismo e do

orientalismo — ideias caras à pesquisa, uma vez que esta trabalha com fontes europeias. Para finalizar a primeira seção, tratarei da *posicionality* ou posicionalidade da pesquisadora. Esta visa posicionar o trabalho e a forma como ele foi produzido.

No segundo capítulo, apresento o contexto político e econômico do Japão no momento em que os missionários atuaram no arquipélago — a partir da metade do século XVI e início do XVII. Esta seção visa situar o leitor sobre como a missão católica se originou, como os mendicantes se instalaram no arquipélago, e como a querela missiológica foi desenvolvida.

No último capítulo, analiso a visão de Luis Sotelo — figura muito relevante para a atuação dos franciscanos no Japão — acerca de vários aspectos da missão católica japonesa. Para tal, foram examinadas duas fontes escritas pelo franciscano Luis Sotelo:

Redigida por Sotelo, a *Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo* foi solicitada pelo franciscano Antonio de La Llave para compor a *Chronica de la Provincia de San Gregorio*. Esta foi a primeira crônica franciscana produzida em Manila e relatava a ação dos franciscanos nas Filipinas entre os anos 1520 e 1624. O relato em questão foi retirado do livro *Apostolado y Martirio del Beato Luis Sotelo en el Japón*, de autoria do padre franciscano Lorenzo Pérez. O livro foi publicado em Madrid no ano de 1924 e possui editoração da Imprenta Hispánica. Além de fazer uma detalhada biografia de Luis Sotelo, Pérez transcreve integralmente diversos documentos que, segundo o autor, serviram de base para a escrita da narração da vida de Sotelo. O livro foi digitalizado e se encontra em formato eletrônico. Pode ser acessado no site da Biblioteca Nacional de España – Biblioteca Digital Hispánica (http://bdh.bne.es/bnesearch/Inicio.do).

Da mesma forma como a *Relación*, a *Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad* também foi retirada do livro *Apostolado y Martirio del Beato Luis Sotelo em el Japón*. A respeito da transcrição da carta original Pérez afirma haver mais de uma versão da missiva:

> De esta célebre carta tenemos a mano cuatro ediciones: la príncipe, publicada, bajo la dirección del P. Diego Collado, O. P., en 1628; la de Francfort, en 1634; la de *Annales de* la *societé des soin-disans jesuites,* en 1765, y la de Pagés, en 1869. Estas tres últimas son reproducción de otra, que debió hacerse entre los años de 1628 al 1634, completamente viciada, a nuestro parecer, intencionadamente por alguno que tuviera interés en desvirtuar o desacreditar la carta, pues sólo así se explican las muchas variantes que contienen, consistentes en cambios y omisiones de palabras y aun de líneas enteras, que dejan la frase incompleta e ininteligible. Habíamos pensado hacu constar las variantes de dichas ediciones; pero en vista de su excesivo número, pues pasan de doscientas, hemos desistido de ello; únicamente llamaremos la atención en la supresión de líneas y en el cambio de algunas palabras de mayor bulto. En

> la edición de los *Annales,* etc., se corrigieron algunas palabras que no hacían sentido, pero no se intercalaron las palabras y líneas omitidas.[1]

No entanto, não foi possível ter acesso às versões da carta mencionadas por Pérez para averiguar tal afirmação. Apesar de não ter tido contato com a outras edições da missiva, ressalto que a referida carta analisada, mesmo que mediada por Pérez, ainda expressa as ideias da época, lida com um personagem do período e representa uma questão expressiva do recorte de tempo trabalhado pela pesquisa: a querela missiológica travada entre jesuítas e franciscanos pelo controle da missão católica japonesa.

Também destaco que a presente pesquisa não possui como foco principal avaliar a autenticidade do documento em relação à versão original, mas sim examinar uma espécie de imagem refratada de Luis Sotelo, por intermédio de Lorenzo Pérez. Reiteramos que as fontes nos permitem recuperar partes do passado, mas não o passado como todo. Estas, como nos lembra Edward P. Thompson, devem ser questionadas: "A evidência histórica existe, em sua forma primária, não para revelar seu próprio significado, mas para ser interrogada por mentes treinadas".[2]

A fonte histórica em questão foi composta e recomposta pelo menos quatro vezes e provavelmente cada versão seguia os ditames e contingências do seu período histórico específico. A fonte, portanto, não tem *um* único destino, mas "um destino atrás do outro, todos os dias, sucedendo-se ou correndo como a água do rio, e a sucessão de todos os destinos principais e paralelos é a história".[3]

---

[1] PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–296.
[2] THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. p. 38.
[3] COELHO, João Paulo Borges. **As duas sombras do rio**. Lisboa: Editorial Caminho, 2010. p. 90–91.

CAPÍTULO 1

1. O IMAGINÁRIO EUROPEU SOBRE A ÁSIA

Os séculos XVI e XVII são marcados por um novo senso de fronteiras do mundo habitado, visto que este é um período de viagens e descobrimentos, com inúmeras redefinições geográficas. O século XVI foi intensamente marcado pelo processo de movimentação marítima europeia — em especial das Coroas Ibéricas — iniciado por Portugal no século XV, seguido pela Espanha. Tal processo foi motivado por diversos fatores econômicos, religiosos, estratégicos e políticos.

Serge Gruzinski fala desse período como uma época chancelada pela circulação de pessoas, objetos e ideias em nível global. Muito mais do que a expansão europeia, o autor advoga pela ideia de mobilização em escala planetária, a fim de evitar uma visão eurocêntrica dos deslocamentos realizados no início do período moderno.[4]

Um exemplo desse fluxo em escala mundial pode ser observado no diário de Domingo Francisco de San Anton Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin. Chimalpahin foi um cronista indígena residente da Cidade do México, capital da Nova Espanha. O cronista registrou em seu diário uma série de acontecimentos que vão além das notícias locais. Desse modo, a morte do rei da França, Henrique IV, o martírio de 26 cristãos em Nagasaki e a beatificação de Inácio de Loyola, entre muitos outros acontecimentos, chegaram ao conhecimento do indígena.[5] Fato que demonstra esta movimentação em escala planetária.

As inúmeras viagens produziram diversos relatos sobre o mundo desconhecido pelos europeus. Os viajantes circularam por diferentes regiões do globo e narraram suas experiências e impressões acerca do não europeu. Relatos sobre o Japão e os japoneses já circulavam muito antes da chegada dos europeus ao arquipélago. Histórias sobre o fantástico e o inimaginável alcançaram a Europa, como é o caso das narrativas de Marco Polo sobre uma terra distante chamada Zipangu. Embora Marco Polo nunca tenha visitado o Japão, sua descrição de Zipangu influenciou fortemente o imaginário europeu sobre a ilha. Seus relatos, baseados em informações indiretas e misturados com mitos, ajudaram a criar a visão do Japão como uma terra de riquezas imensas e de guerreiros destemidos, motivando as futuras expedições marítimas.

---

[4] GRUZINSKI, Serge. **Las cuatro partes del mundo**: historia de una mundialización. [S. l.]: Fondo de Cultura Económica, 2010. p. 52.
[5] GRUZINSKI, ibid., p. 25–35.

Desse modo, as narrativas de viagens ligavam fantasia e realidade, tornando fluidas as fronteiras entre o real e o imaginário. Segundo Laura de Mello e Souza, já no século XII,

> o maravilhoso ganhou força nova e passou a se mesclar a descrições geográficas do mundo desconhecido ou pouco conhecido dos europeus: a lenda de Alexandre, por exemplo, popularizou as maravilhas indianas, as mulheres flores e outros seres insólitos que as Cruzadas haviam tornado mais próximos para o homem feudal. Nessa mesma época, difundia-se largamente a lenda do Preste João, soberano cristão do Oriente [...].[6]

Nesses relatos, que misturavam realidade e fantasia, criaram-se imagens das terras distantes desconhecidas pela população europeia. Então, o contato com o "outro" produziu uma imagem da Ásia e daquelas populações com as quais os europeus tiveram contato:

> [...] A Ásia encarnou, com seus interiores ignotos, confins imaginários e impérios formidáveis, o reino dos prodígios para os europeus da Baixa Idade Média. O maravilhoso medieval construiu-se de anomalias, desde monstros pavorosos, como arimaspos e blêmios, até paraísos. Não obstante, do conjunto de elementos que o formou destacaram-se os metais preciosos, em particular o ouro e a prata... implicavam um deslocamento do impreciso ao identificável. Inserida num cenário de ilusões, esta transição do desconhecido ao desejado desembocou, numa primeira etapa da conquista, no horizonte do extraordinário [...].[7]

O Oriente, portanto, tornou-se o lugar do maravilhoso por excelência. Tais relatos serviram de inspiração para muitos escritores, historiadores e filósofos que produziram obras literárias, filosóficas e científicas a respeito do Leste do globo. É interessante notarmos que a visão europeia sobre a Ásia foi sendo modificada ao passar dos séculos e à medida que os contatos com os europeus aumentavam.

Para Wang Hui, a imagem da Ásia construída pela Europa durante os séculos XVI ao XIX era baseada em uma autoimagem: impérios multinacionais contrapostos aos estados europeus modernos ou monárquicos; o despotismo político em oposição aos sistemas jurídicos e políticos europeus modernos; e os modos de produção nômades e agrários julgados completamente em desacordo com a vida urbana e comercial da Europa.[8] Por conseguinte,

---

[6] SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 23.
[7] GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do Maravilhoso**: O Novo Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 13.
[8] WANG, Hui. **The Politics of Imagining Asia**. [S. l.]: Harvard University Press, 2011. p. 15.

> Since the European nation-state and the expansion of the capitalist market system were considered at once the most advanced stage and the *telos* of world history, Asia and its characteristics were relegated to a lower historical stage. In this context, Asia was not only a geographic category, but also a civilization, representing both a political type defined as the antithesis to the European nation-state as well as a social type defined as the antithesis to European capitalism, or as occupying a transitional space between prehistory and history proper.[9]

Em que pese a justeza da análise de Wang Hui, é preciso salientar para o bem do rigor histórico que o período analisado pelo autor é extenso e que um oceano separa os séculos XVI e XIX. Dessa forma, para evitar anacronismos e generalizações, precisamos reforçar a circunscrição cronológica da presente pesquisa: nos atemos ao início do período moderno, com suas especificidades e idiossincrasias.

Cumpre salientar que com a dispersão europeia em nível global, os europeus entraram cada vez mais em contato com populações de regiões — sobretudo da Ásia — que passaram a ser consideradas como "civilizações avançadas". Tais localidades incluíam a China, a Índia, a Pérsia, o Império Otomano, entre outros. Segundo Immanuel Wallerstein:

> Todos eram regiões onde grandes estruturas burocráticas do tipo que costumamos chamar de impérios, haviam sido construídas em alguma época. Esses impérios mundiais tinham cada um sua língua franca, com escrita e literatura própria. Todos professavam uma religião única, que parecia predominar em toda a região e gozavam de considerável riqueza. Como no século XVIII as potências europeias, em sua maioria, ainda não tinham condições de se impor militarmente nessas regiões, não sabiam ao certo o que pensar delas. A postura inicial era de curiosidade e respeito limitado, como se tivessem alguma coisa a aprender. Assim, essas regiões entraram para a consciência europeia como pares distantes, possíveis parceiros e inimigos potenciais (em termos metafísicos e militares).[10]

É claro que a visão europeia sobre o continente asiático não pode ser homogeneizada. No entanto, um fator comum de todas as imagens criadas sobre a Ásia — nome que designa uma área extremamente extensa e heterogênea no globo — é a sua construção feita a partir de observações e comparações nem sempre positivas. A partir do cotejo, a Ásia deixa de ser um

---

[9] WANG, loc. cit.
[10] WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu**: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. p. 63–64.

mero local geográfico e passa a designar também uma imagem, mesmo que difusa. É um local, mas é também uma ideia.

Ashley J. Bohrer argumenta que a Europa surge como uma unidade a partir da colonização do Mundo Atlântico, pois é nesse momento que ela se enxerga como uma entidade unificada capaz de ser coroada. Para Bohrer, "The image of Europe crowned is hence significant because the crown, so often a symbol of individual state sovereignty, as that which differentiated European powers *from one another*, here for the first time acts as a mechanism of cohering Europe into one whole".[11]

Tal ideia, com as devidas negociações contextuais, excetuando-se, por exemplo, a questão do colonialismo — domínio experimentado de forma diferente pela Ásia — pode ser aplicada para o caso asiático, uma vez que o europeu também se reconheceu e delimitou suas fronteiras por meio do contato com os asiáticos. Portanto, Ásia e Europa podem corresponder a delimitações geográficas no globo, mas também constituem ideias construídas a partir da interação com o outro. Afinal, como nos lembram Walter D. Mignolo e Madina V. Tlostanova, "'Borders' are not only geographic but also political, subjective (e.g. cultural) and epistemic".[12] Parafraseando o filósofo Martin Buber, a identidade nunca é essência, antes é constituída de forma relacional. É por meio da diferença com "o outro" que "o mesmo" se afirma. Dessa forma, a Europa se constrói enquanto elabora outras imagens.[13]

A fim de melhor explicar a heterogeneidade de visões sobre a Ásia e sobre os asiáticos, cito como exemplo o caso dos jesuítas em seus primeiros contatos com japoneses no século XVI. Francisco Xavier, o primeiro líder da missão católica no Japão, concebia uma imagem positiva dos japoneses. Embora criticasse a religião e a moralidade nipônicas, ele expressava uma grande admiração pelo povo japonês como um todo, declarando entusiasticamente que eles eram "la mejor que hasta aguora esta descubierta".[14] O jesuíta acreditava que os japoneses superavam todos os não europeus por sua bondade, honra e polidez; e também porque são uma "gemte bramqua" e, consequentemente, seriam naturalmente predispostos à conversão cristã.[15] No entanto, tal visão não era comum a todos os missionários.

---

[11] BOHRER, Ashley J. The Abject Atlantic: the coloniality of the concept of. **Philosophia**, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 215–240, 2017. Project MUSE. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1353/phi.2017.0022. p. 217.

[12] MIGNOLO, Walter D.; TLOSTANOVA, Madina V. Theorizing from the Borders. **European Journal of Social Theory**, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 205-221, maio 2006. SAGE Publications. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1177/1368431006063333. p. 208.

[13] BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

[14] SCHURHAMMER, Georg; WICKI, Josef (ed.). **Epistolae S. Francisci Xaverii Aliaque Eius Scripta**: v. 2. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1944. p. 186.

[15] ELLIS, Robert Richmond. "The Best Thus Far Discovered": the Japanese in the letters of Francisco Xavier. **Hispanic Review**, [S. l.], v. 71, n. 2, p. 155, 2003. JSTOR. Disponível em: http://dx.doi.org/10.2307/3247185. p. 156.

Apesar de possuírem certas características positivas — aos olhos de alguns europeus — como serem brancos e corteses, para alguns missionários, como Balthasar Gago, não seria um espanto vê-los cair na miséria, pois não tinham a religião verdadeira: o catolicismo.[16]

Há também quem pensasse de forma completamente diferente de Xavier, como é o caso de Francisco Cabral. O Superior da missão católica japonesa durante os anos de 1570 e 1581 via os japoneses de uma forma muito negativa:

> Na maneira de seu regimento são barbarisimos, porque cada hum em Japão tem mero e misto imperio sobre os que são seus criados, e por qualquer que lhe fazem lhes cortão a cabeça sen mais nada, e des ho maior Rei até o mais baixo lavrador tem poder pera matar seus criados, sen darem diso conta ne[m] rezão a ninguem. Prezão-se muito de lhes não entender ninguem o coração e de fazerem enganos. E uns aos outros são de muitos comprimentos e de sempre rirem e serem muitos disimulados.[17]

Portanto, às vezes positiva e às vezes negativa, a imagem dos japoneses permanecia sempre variável a depender do observador. O olhar instável que retratava a forma como os japoneses eram vistos se estendia também para outras regiões da Ásia. Andrea Corsali, navegador italiano à serviço da Coroa portuguesa, dirá em 1515, por exemplo, que os chineses eram sujeitos da mesma qualidade que os europeus. Tal como acontecia com a contraparte nipônica, a opinião de Corsali estava longe de ser consensual. A título de exemplo, o jesuíta Diego de Pantoja dirá no século seguinte que os chineses podem até ser brancos, mas não exatamente pelos critérios de civilização e educação europeus.[18] Desse modo, observamos um esforço na construção de uma imagem da Ásia e, consequentemente, do asiático, ainda que esse empenho não seja homogêneo e que as opiniões não sejam necessariamente unívocas nesse período histórico.

É notável que, mesmo quando positiva, a imagem do povo japonês não se equiparava totalmente a dos europeus. Esses últimos com frequência utilizavam a si mesmos como parâmetro de comparação e estavam acima de qualquer outra população. A Europa funciona nesse contexto como métrica civilizacional, fato que corrobora a hipótese levantada de

---

[16] GAGO, Balthazar. Carta do Padre Baltesar Gago de Iapão, para os Irmãos da Companhia de Iesu da India, & Portugal, a 23 de setembro de 1555 anos. In: LIRA, Manuel de (ed.). **Cartas que os padres e irmãos de Companhia de Jesus escreverão dos reynos de Japão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 atè o de 1580**: v. 2. Évora, 1598. p. 38–42.

[17] SCHÜTTE, Josef Franz (ed.). **Valignanos Missionsgrundsätze für Japan**. Roma: Di Storia e Letteratura, 1958. p. 463.

[18] DEMEL, Walter. How the Chinese Became Yellow: a contribution to the early history of race theories. In: JENKINS, Jennifer L. (org.). **China in the German Enlightenment**. Toronto: University Of Toronto Press, 2016. p. 20–59. p. 32.

formação gradual de uma cosmovisão eurocêntrica. Mediamos historicamente, portanto, argumentações generalistas como a de Wang Hui exposta anteriormente.

No início do período moderno, as imagens do "outro" oscilavam dentro da Europa entre extremos de barbarismo e de nobreza selvagem. Tal como os asiáticos, também os indígenas das Américas foram imaginados pelos europeus sendo ora "retratados como modelos livres de todo egoísmo, inocentes, corteses, hospitaleiros, honestos, sem cobiça, ou ambição e até mesmo pacíficos" [19] e ora vistos como portadores de uma "crueldade monstruosa e bestial"[20]. Quanto à visão da África, esta oscilou entre uma "imagem hobbesiana de uma África pré-europeia, onde não existe noção de Tempo; nem de Artes; nem de Escrita; uma África sem sociedade; e, pior ainda, marcada pela perpetuação do medo e pelo perigo de uma morte violenta"[21] e uma "imagem rousseana de uma era africana dourada, plena de liberdade, igualdade e fraternidade".[22]

Não obstante, a Ásia — e o Japão, em particular, — possuía uma especificidade central cara a este trabalho. Em alguns momentos, os japoneses possuíram características que permitiram o europeu se reconhecer no "outro".

Podemos citar como exemplo o caso da Missão Tenshō — a primeira embaixada japonesa a ir à Europa. A delegação de quatro jovens japoneses foi recebida por diversas cidades em Portugal, Espanha e Itália. Os embaixadores possuíam características que os aproximavam dos europeus: "For the most part they wore European clothes, they spoke passable Portuguese, they studied Latin, they played European musical instruments, they appear to have been educated and well-mannered, […]".[23] Dentre essas, destacamos o provável domínio do latim e do português. Recuperando um raciocínio de Tzvetan Todorov do início da década de 1980, a desenvoltura com o idioma é sintomática da integração ao seio da nova comunidade na qual os rapazes estavam se inserindo (o mundo cristão europeu) e a destreza na manipulação do veículo comunicacional de outrem: "a língua sempre foi companheira do império".[24]

Por conseguinte, no caso específico de muitos dos europeus que os observaram na Europa, houve a minimização das diferenças entre aqueles asiáticos e os europeus. Da mesma

---

[19] HEMMING, John. **Ouro Vermelho**: a conquista dos índios brasileiros. São Paulo: Edusp, 2007. p.63.
[20] BETHENCOURT, Francisco. **Racismos**: das cruzadas ao século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p.153.
[21] MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção de África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. [S. l.]: Edições Pedago, 2013. p.15.
[22] MUDIMBE, ibid., p. 15.
[23] COOPER, Michael. **The Japanese mission to Europe**, 1582-1590: The journey of four samurai boys through Portugal, Spain and Italy. 1 ed. [S.I.]: Brill, 2005. p.166.
[24] TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. p. 179.

forma, também minimizaram as diferenças entre os próprios japoneses.[25] Tais propensões podem ser constatadas nos retratos europeus existentes dos quatro jovens. Citamos como exemplo os retratos produzidos por Urbano Monti[26] (Figuras 1 a 5) e nas imagens presentes em uma folha volante alemã impressa em 1586 (Figura 6).

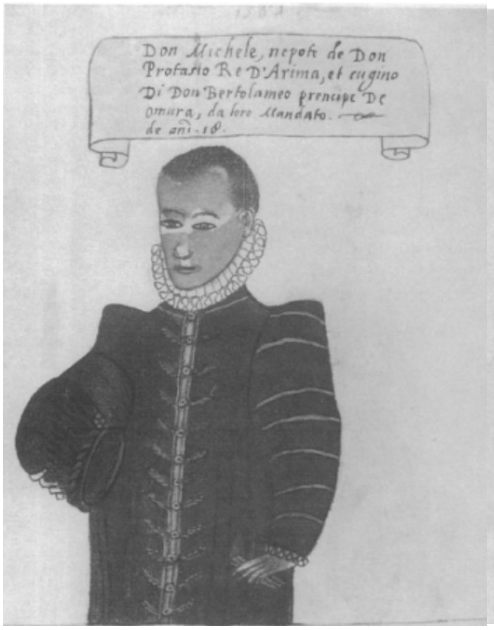

Figura 1 - Miguel Chijiwa

Figura 2 - Julião Nakamura

[25] BROWN, Judith C. Courtiers and Christians: the first Japanese emissaries to Europe. **Renaissance Quarterly**, [S.I.], v. 47, n. 4, p. 872–906, dez. 1994. p. 879.
[26] Urbano Monti foi um cartógrafo italiano.

Figura 3 - Mancio Itō

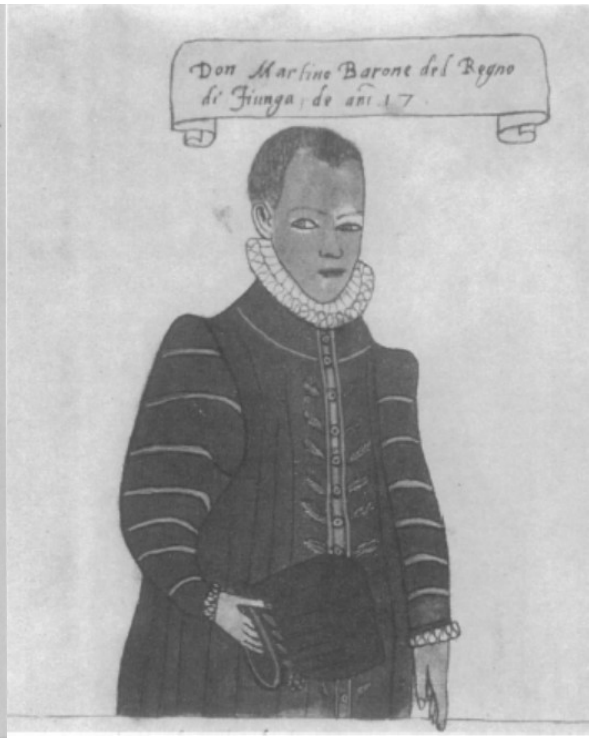

Figura 4 - Martin Hara

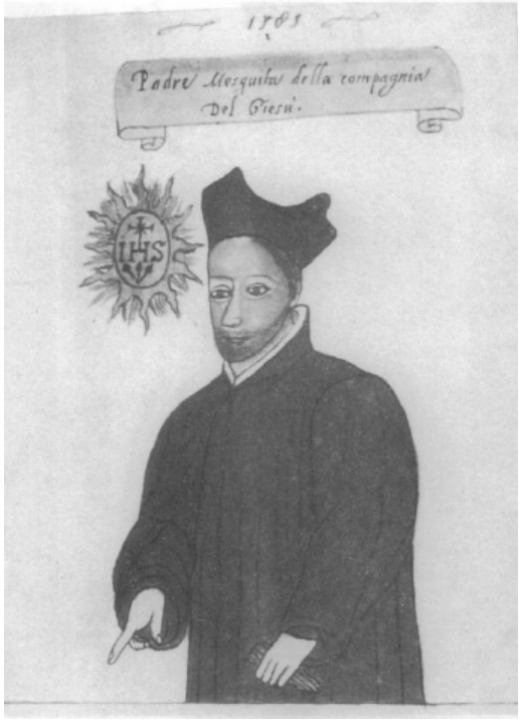

Figura 5 – Padre Diogo de Mesquita

Figura 6 – jovens embaixadores japoneses e padre Diogo de Mesquita

Nestas imagens podemos notar que os jovens japoneses são apresentados sem muitas diferenças entre si — de modo a aparentarem ser "todos iguais" —, além de serem também retratados como versões minimamente alteradas dos europeus. Todos vestem roupas à moda europeia e, embora seus olhos sejam menos arredondados do que os de seus anfitriões, o resto de suas características — o formato do rosto, o nariz, os lábios e o penteado — são praticamente europeias. Por fim, podemos comparar a imagem dos embaixadores com a imagem do Padre Diogo de Mesquita e é possível constatar que suas fisionomias são apresentadas de forma muito semelhante entre si. Tal visão fica ainda mais evidente no quadro pintado por Domenico Tintoretto[27] (Figura 7):

[27] Domenico Robusti, também conhecido como Domenico de Tintoretto, foi um pintor italiano de Veneza.

Figura 7 – Mancio Itō

A obra encomendada durante a passagens dos jovens embaixadores por Veneza retrata Mancio Itō de uma forma europeizada, enquanto as características que o diferenciavam dos europeus são basicamente apagadas. Apesar de não haver exatamente um consenso em relação ao espectro humano no qual os japoneses deveriam estar encaixados, havia, nesse caso específico, ao menos uma tendência de associá-los à brancura e à civilização. Avento a hipótese de que existia uma certa margem a qual o europeu estava disposto a negociar com esse "outro". Dessa forma, podemos dizer que o europeu pôde, de certo modo, se enxergar nesses seres diferentes: os japoneses.

Greg Dening, em um estudo sobre as Ilhas Marquesas publicado sob o título *Islands and Beaches. Discourse on a Silent Land: Marquesas*[28], apresenta a metáfora das ilhas e praias como uma forma de compreender os encontros culturais. Segundo o autor, cada forma cultural

[28] DENING, Greg. **Islands and Beaches**: discourse on a silent land, Marquesas. Honolulu: University Press of Hawaii, 1980.

seria entendida como uma ilha que deveria ser abordada a partir de uma praia. Esta separaria as ilhas umas das outras:

> Beaches are beginnings and endings. They are frontiers and boundaries of islands. For some life forms the division between land and sea is not abrupt, but for human beings beaches divide the world between here and there, us and them, good and bad, familiar and strange […] Crossing beaches is always dramatic. From land to sea and from sea to land is a long journey and either way the voyager is left a foreigner and an outsider. Look across the beach from the sea, there is what the mind's eye sees, romantic, classic, savage but always uncontrollable. The gestures, the signals, the codes which make the voyager's own world ordered no longer work.[29]

Nesse sentido, entrar em contato com o "outro" é adentrar o desconhecido, identificar-se a partir do contato e modificar-se com as interações decorrentes do encontro. Reforçando um aspecto fundamental a esse trabalho: ao criar uma ideia da Ásia, o europeu também estava, simultaneamente, criando uma ideia de si.

2. EUROCENTRISMO

Como já mencionado anteriormente, os séculos XVI e XVII foram intensamente marcados pela circulação — cada vez mais intensa em nível planetário — de pessoas, objetos e ideias. Um marco dos deslocamentos dos europeus no período foi o encontro com culturas extremamente diferentes daquelas que já eram conhecidas por eles. Dentre estas, destacamos a interação dos europeus com as populações indígenas das Américas. A partir dessas convergências surgiram diversos relatos dos viajantes, e a Europa passou a ser inundada por histórias sobre um novo mundo descoberto pelos exploradores europeus.

Os encontros, juntamente com a circulação dessas histórias, constituíram uma base para novas fronteiras de estudo filosófico. Havia, segundo Pedro Borba, "uma problemática de fundo: a adequação da cosmovisão da época à descoberta de povos culturalmente remotos e até então desconhecidos, vivendo em um continente separado daquele em que o deus cristão havia criado a humanidade".[30] Por conseguinte, o encontro com os povos originários da América

---

[29] DENING, Greg. **Islands and Beaches**: discourse on a silent land, Marquesas. Honolulu: University Press of Hawaii, 1980. p. 32.

[30] BORBA, Pedro. Para uma teoria crítica do eurocentrismo: história, colonialismo e o resto do mundo. **Revista Estudos Políticos**, [S. l.], v. 11, n. 21, p. 51-70, 13 out. 2020. Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação - UFF. Disponível em: http://dx.doi.org/10.22409/rep.v11i21.46518. p. 55.

provocou uma série de mudanças na forma como os europeus se enxergavam e na forma como entendiam o mundo — uma verdadeira crise de consciência.[31]

Assim sendo, os europeus criaram diversas teorias sobre a origem desses povos. Tais interpretações eventualmente evoluiriam para a temporalização da diferença, descrevendo a prática de posicionar diferentes povos, culturas ou sociedades em distantes momentos do tempo, como se alguns estivessem mais "atrasados" e outros mais "avançados" em uma linha do desenvolvimento histórico.[32] Por conseguinte, os ameríndios seriam aquilo que os europeus foram no passado. Tal visão pode ser exemplificada pela famosa expressão de John Locke, segundo o qual "no início toda a terra era uma América".[33]

Essas ideias desenvolveram-se no século XVIII e culminaram na criação da teoria dos quatro estágios do desenvolvimento, concebida por Adam Smith. Esta aparece em sua obra *Lectures on Jurisprudence* e reflete a visão de que todas as sociedades passam por quatro estágios de desenvolvimento econômico, baseados em sua forma de produção e subsistência. Os estágios seriam: 1) caça e coleta; 2) pastoreio; 3) agricultura; 4) comércio.[34] Enquanto gabarito que permite identificar e comparar as sociedades a partir de parâmetros empíricos, a teoria dos quatro estágios do desenvolvimento ranqueia as sociedades, de modo a classificá-las como menos ou mais desenvolvidas. Tal visão nos fornece uma imagem de superioridade europeia, uma vez que o último estágio de desenvolvimento seria alcançado apenas pela Europa.

A crença de que a Europa avança eternamente, progride e se moderniza, enquanto o resto do mundo prossegue mais lentamente ou estagna, coloca o continente como o centro do mundo, líder de todos os avanços da humanidade. Desta forma, segundo James M. Blaut, "the world has a permanent geographical center and a permanent periphery: an Inside and an Outside. Inside leads, Outside lags. Inside innovates, Outside imitates"[35]. Tal convicção se refere ao difusionismo eurocêntrico. Este diz respeito à maneira como os processos culturais tendem a se mover sobre a superfície do mundo como um todo, tendendo a fluir para fora do setor europeu e em direção ao setor não europeu. Logo, por essa perspectiva, a Europa é a fonte da maioria das difusões e a não-Europa é sempre o destinatário.[36]

---

[31] HAZARD, Paul. **A Crise da consciência europeia 1680-1715**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2015.
[32] PAGDEN, Anthony. **The fall of natural man**: the American Indian and the origins of comparative ethnology. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 12.
[33] LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 111.
[34] SMITH, Adam. **Lectures on Jurisprudence**. Oxford: Clarendon Press, 1978. p. 459.
[35] BLAUT, James Morris. **The Colonizer's Model of the World**: geographical diffusionism and Eurocentric history. Nova York/Londres: The Guilford Press, 1992. p. 1.
[36] BLAUT, ibid., p. 1.

Tais ideias colocam a Europa como à frente de todas as sociedades do globo e como centro da história universal. Nas palavras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "a história universal vai do leste para o oeste, pois a Europa é o fim da história universal, e a Ásia é o começo".[37] Seguindo esta lógica, o desenvolvimento — fator que passa a servir como parâmetro para a história mundial — possui uma direção no espaço: inicia no leste do globo e culmina no oeste, mais especificamente na Europa. No entanto, Enrique Dussel nos lembra que "ese movimiento Este-Oeste, como puede observarse, ha debido antes eliminar de la Historia Mundial a América Latina y el Africa (y además situará al Asia en un estado de "inmadurez" o de "niñez (Kindheit)" esencial".[38] Portanto, para Hegel, forma-se uma espécie de trindade composta apenas por três partes do mundo: Europa, Ásia e África. Porém, dessas três partes, duas serão descartadas, sobrando apenas a Europa como centro da história universal.

É interessante notarmos que as noções de Ásia, África ou América criadas por esses escritores europeus se desenvolveram por meio de descrições comparativas entre sociedades. Para Wang Hui, tais ideias correlacionam modos de produção ou formas políticas com lugares específicos (como Ásia, Américas, África e Europa) e organizam esses lugares dentro de uma estrutura cronológica.[39] Portanto, reiterando o núcleo analítico desse trabalho: além de criar uma imagem do "outro", a Europa também cria uma imagem de si mesma a partir da comparação, sendo essa imagem majoritariamente superior em relação às outras sociedades do globo.

Regressamos agora ao período em que os europeus iniciaram sua circulação em nível global. Este também foi marcado pelo surgimento do Renascimento europeu[40]. Com o Renascimento, segundo Samir Amin, "inicia-se nas suas duas dimensões a transformação radical que modelará o mundo moderno: a cristalização da sociedade capitalista na Europa e a conquista do mundo que esta realiza".[41] Portanto, há uma revolução cultural que possibilita a explosão dos progressos científicos e nos coloca a serviço do desenvolvimento de forças

---

[37] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. p. 93.
[38] DUSSEL, Enrique. **1492**: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores - Umsa. Facultad de Humanidades y Ciencias de La Educación, 1994. p. 15.
[39] WANG, Hui. **The Politics of Imagining Asia**. [S. l.]: Harvard University Press, 2011. p. 17–18.
[40] Importante destacar aquilo que em outro contexto Jack Goody chamou por "pluralidade de renascenças". Em outras palavras, o Renascimento europeu foi um evento único, todavia ele não exclui movimentos revivalistas em outras culturas incluindo asiáticas: "Períodos de florescência não foram raros nas sociedades letradas (e são conhecidos com frequência como 'eras douradas')" (GOODY, Jack. **Renascimento**: Um ou Muitos. Marília: UNESP, 2011. p. 283). Recupero o argumento de Goody naquilo que ele possui de crítica ao eurocentrismo, apesar da sua visão a respeito do surgimento do capitalismo divergir da visão de Samir Amin.
[41] AMIN, Samir. **O eurocentrismo**: crítica de uma ideologia. São Paulo: Lavrapalavra, 2021. p. 79.

produtivas. Simultaneamente, a Europa tomou consciência do alcance universal da sua civilização, agora capaz de conquistar o mundo.[42]

Segundo Amin, o capitalismo e a colonização europeia estavam diretamente ligados, uma vez que "o capitalismo como sistema mundial potencial não existia enquanto não se teve consciência desse poder conquistador que tinha".[43] As coisas modificam-se a partir do Renascimento, pois é nesse momento que nos europeus se forma uma consciência nova. Percebem que a conquista do mundo pela sua civilização era possível em razão de uma superioridade em relação a outros povos.[44] Surge, portanto, o eurocentrismo em seu estágio mais inicial, uma semente plantada que germinará e frutificará nos séculos seguintes com a colonização e a dominação europeia do mundo.

O processo de expansão europeia é comumente entendido como disseminador de algo invariavelmente chamado "civilização", "crescimento" e "desenvolvimento econômico" ou "progresso".[45] Tais palavras, segundo Immanuel Wallerstein, foram interpretadas como expressão de valores universais, incrustados no que se costuma chamar de lei natural. Por isso, afirmou-se que essa expansão não só foi benéfica para a humanidade como também historicamente inevitável.[46] No entanto, Wallerstein destaca que esse universalismo, que se propõe global, se refere somente ao universalismo europeu:

> O que estamos usando como critério não é o universalismo global, mas o universalismo europeu, conjunto de doutrinas e pontos de vista éticos que derivam do contexto europeu e ambicionam ser valores universais globais — aquilo que muitos de seus defensores chamam de lei natural — ou como tal são apresentados.[47]

Tal universalismo, segundo Naoki Sakai, trata-se de um particularismo que se entende como universalismo.[48] Ainda de acordo com Sakai, a condição para que um particularismo se torne um universalismo é a superioridade econômica:

---

[42] AMIN, Samir. **O eurocentrismo**: crítica de uma ideologia. São Paulo: Lavrapalavra, 2021. p. 79.
[43] AMIN, ibid., p. 82.
[44] Utilizo a palavra *europeus* para manter a coesão explicativa, porém compreendo a heterogeneidade que compõe o termo.
[45] WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu**: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. p. 29.
[46] WALLERSTEIN, ibid., p. 60.
[47] WALLERSTEIN, loc. cit.
[48] SAKAI, Naoki. **A modernidade e sua crítica**: o problema do universalismo e do particularismo. [S. l.]: Zazie Edições, 2021. Tradução de Rodrigo B. Carrijo. p. 28.

> somente uma sociedade com certo grau de desempenho na esfera econômica poderia afirmar que adere ao universalismo. Quando uma sociedade é percebida como à frente de outras sociedades, esse universalismo legitima efetiva e poderosamente o domínio dessa sociedade sobre as demais.[49]

Portanto, no caso da Europa, ao resgatarmos a ideia de Samir Amin de que o capitalismo e a colonização mudaram a mentalidade europeia, podemos concluir que a diferença econômica gerada pela colonização e pelo sistema capitalista possibilitou a criação do universalismo europeu. Consequentemente, o "progresso" e o "desenvolvimento" tornam-se valores universais.

Os valores universais foram frequentemente encarnados pela "modernidade" — "palavra que abarca uma mistura de costumes, normas e práticas que floresceram na economia-mundo capitalista"[50]. Tal modernidade era vista como inventada pelos europeus. Somente a "civilização" europeia com raízes no mundo greco-romano poderia produzir a "modernidade". Mesmo as sociedades consideradas "avançadas" não seriam capazes de alcançar a modernidade, uma vez que

> ao contrário da civilização europeia, que se afirmava inerentemente progressista, as outras civilizações avançadas pararam em algum ponto de sua trajetória e, portanto, foram incapazes de se transformar numa versão da modernidade sem a intromissão de forças externas (ou seja, europeias).[51]

Esta foi a tese apresentada nos séculos XIX e XX pelos orientalistas que se dedicavam ao estudo de civilizações vistas como avançadas a leste do globo. Esses orientalistas eram intelectuais, acadêmicos, viajantes, artistas e administradores coloniais europeus que estudavam e representavam as culturas, sociedades e línguas do Oriente Médio, do Norte da África, da Índia e da Ásia Oriental. Estes estudiosos produziram, segundo Anouar Abdel-Malek, uma entidade abstrata, o Oriente, como objeto de estudo e adotaram um conceito essencialista desse objeto[52]:

> Thus we arrive at a typology based on a real specificity but detached from history, and thus conceived as intangible and essential. It converts the 'object'

---

[49] SAKAI, Naoki. **A modernidade e sua crítica**: o problema do universalismo e do particularismo. [S. l.]: Zazie Edições, 2021. Tradução de Rodrigo B. Carrijo. p. 29.
[50] WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu**: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. p. 66.
[51] WALLERSTEIN, ibid., p. 66.
[52] ABDEL-MALEK, Anouar. Orientalism in crisis. **Diogenes**, v. 11, n. 44, p. 103–140, 1963. p. 110.

> studied into an other, in relation to whom the studying subject is transcendent; we shall have homo Sinicus, homo Africanus, homo Arabicus (and why not homo Aegypticus?), while man - 'normal' man - is the European man of the historical epoch dating from Greek Antiquity. We can thus see clearly how, between the eighteenth and the twentieth centuries, the hegemonism of the possessing minorities exposed by Marx and Engels, and the anthropocentrism dismantled by Freud, go hand in hand with Euro-centrism in the human and social sciences, particularly those which have a direct relation to the non-European peoples.[53]

Neste sentido, Abdel-Malek consolida a visão hoje comum acerca do orientalismo como um conjunto amplo de textos, advindos de diversas áreas do saber, que faz do "Oriente" e dos "orientais" um "objeto de estudo calcado em uma alteridade radical, na qual existe subjacente uma visão essencialista do sujeito, bem como de sua história"[54]. Visto enquanto mero "objeto", o sujeito oriental é tratado muitas vezes como "não participante, não-autônomo e passivo".[55] Essa definição basilar serviu para que Edward Said desenvolvesse sua conhecida tese segundo a qual, o "Oriente" seria uma "invenção do Ocidente, um lugar de seres exóticos, de memórias, de paisagens obsessivas, de experiências notáveis".[56] É importante salientar que ambos os autores aplicam o conceito enfatizando as construções narrativas acerca do Oeste Asiático. Entretanto, com a devida negociação contextual, é possível aplicar a mesma ideia básica para regiões da Ásia do Leste, especialmente se considerarmos que, mesmo que de maneira distinta e específica, as narrativas permanecem em muitos casos deformantes, mistificadoras ou pelo menos nubladas por algum grau de eurocentrismo.[57]

A partir da criação do "Oriente", cria-se concomitantemente o "Ocidente". Este, nas palavras de Naoki Sakai:

> é o nome de um objeto que tem lugar no discurso, mas que é também um objeto constituído discursivamente; um nome associado àquelas regiões, comunidades e povos que parecem superiores, política ou economicamente, a outras regiões, comunidades e povos. Em suma, é como o nome "Japão", que supostamente designa uma área geográfica, uma tradição, uma identidade nacional, uma cultura, uma etnia, um mercado e assim por diante, porém, diferentemente de todos os outros substantivos associados a particularidades geográficas, que sugere também a recusa de sua autodelimitação; o nome

---

[53] ABDEL-MALEK, Anouar. **Civilisations and Social Theory**: volume 1 of social dialectics. [S. l.]: The Macmillan Press, 1981. p. 77–78.
[54] ABDEL-MALEK, Anouar. **Diogenes**, v. 11, n. 44, p. 103–140, 1963. p.107.
[55] ABDEL-MALEK, ibid., p. 108.
[56] SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007. p.13.
[57] GOLDEN, Sean et al. Orientalisms in East Asia. A theoretical model. **Inter Asia Papers**, n. 12, p. 1–26, 2009. p. 1–2.

> Japão" afirma que é capaz de sustentar, se não de fato transcender, um impulso a transcendência de todas as particularizações. De modo que o Ocidente não se contenta em ser reconhecido pelos outros; ele é sempre solicitado a abordar os outros para transformar incessantemente a sua autoimagem. Sem cessar, o Ocidente busca a si próprio em meio a interação com o Outro; ele nunca se satisfaz em ser reconhecido, mas deseja reconhecer os outros; prefere ser o gerador do reconhecimento do que seu receptor. Em resumo, o Ocidente representa o momento do universal no qual se integram as particularidades. De fato, o Ocidente é particular em si mesmo, mas também constitui o ponto de referência universal em relação ao qual os outros se reconhecem como particularidades. Nesse sentido, o Ocidente considera a si mesmo absoluto.[58]

As ideias eurocêntricas e orientalistas viriam a ser sistematicamente criticadas após 1945, com o fim da Segunda Guerra Mundial. A partir da segunda metade do século XX houve um aumento dos movimentos nacionalistas anticoloniais ao redor do globo. A repercussão mundial da experiência da guerra total foi um estímulo para a desvinculação entre o Ocidente e a razão, entre o colonialismo e o progresso. Foi uma verdadeira "devastação suicida", na expressão de Michael Addas, que obrigou os intelectuais europeus a questionar as fundações de seu sistema de pensamento e valores. A convicção de que eram seres racionais, dotados do autocontrole da "civilização", foi posta em xeque pela absoluta destruição.[59] Não por acaso, tornou-se célebre a fórmula de Aimé Césaire: a Segunda Guerra foi inflexiva não apenas pela hecatombe que gerou, senão também por ter reproduzido na até então impoluta Europa a barbárie que apenas as nações colonizadas conheciam até aquele momento.[60]

É interessante destacarmos que, apesar da crescente crítica a tais concepções, o eurocentrismo e o orientalismo ainda permaneceram nas sociedades e continuam enraizados em nossos pensamentos. Um eurocentrismo residual[61] mantém-se em nossos textos e conserva-se por meio de uma produção acadêmica pouco crítica. A respeito do etnocentrismo que pode surgir em nossa escrita, Jack Goody nos lembra que

> […] there is a natural tendency to organize experience by assuming the experiencer's centrality – be that an individual, a group, or a community. One

---

[58] SAKAI, Naoki. **A modernidade e sua crítica**: o problema do universalismo e do particularismo. [S. l.]: Zazie Edições, 2021. Tradução de Rodrigo B. Carrijo. p. 21–22.

[59] ADAS, Michael. **Machines as the measure of men**: science, technology, and ideologies of western dominance. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 2014. p. 434.

[60] Por barbárie, Césaire refere-se às práticas coloniais do genocídio, do encarceramento em massa, do trabalho forçado e das demais sevícias coloniais. Cf. CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020. p. 15, *passim*.

[61] KURU, Deniz. Historicising Eurocentrism and anti-Eurocentrism in IR: a revisionist account of disciplinary self-reflexivity. **Review Of International Studies**, [S. l.], v. 42, n. 2, p. 351–376, 21 set. 2015. Cambridge University Press (CUP). Disponível em: http://dx.doi.org/10.1017/s0260210515000315.

> of the forms this attitude can take is what we term ethnocentricity, which was, unsurprisingly, characteristic of the Greeks and Romans too, as well as of any other community. All human societies display a certain measure of ethnocentricity which is partly a condition of the personal and social identity of their members. Ethnocentricity, of which Eurocentricity and Orientalism are two varieties, is not a purely European disease: the Navaho of the American south-west, who define themselves as 'the people', are equally prone to it. So too are the Jews, the Arabs, and the Chinese.[62]

O problema da eurocentricidade, segundo o mesmo autor, seria agravado pelo fato de que a visão particular do mundo na Antiguidade Europeia foi apropriada e absorvida pelo discurso historiográfico europeu, fornecendo uma sobreposição aparentemente científica a uma variante do fenômeno comum.[63]

Por fim, os primeiros observadores de outra cultura, o viajante que se desloca para terras estrangeiras, o etnógrafo e o historiador, todos compartilham o problema comum de observar, entender e representar. Nesses casos, há problemas epistemológicos fundamentais e uma barreira permeável entre observador e observado.[64] Muitas vezes é difícil — alguns diriam impossível — separar quem mira e quem é mirado. Tendo em mente essa dificuldade, entendemos que a análise do encontro com o "outro" possui diversos desafios, pois em muitos casos pode soar unilateral, de modo a não considerar as mudanças geradas pelo encontro.

Os contatos causam reajustes e reavaliações, pois cada lado foi forçado a reformular suas ideias de si mesmo e do outro diante de ações inesperadas e das diversas possibilidades. Portanto, em nossa escrita acadêmica devemos ter o cuidado de não propagarmos registros de visões unilaterais. Devemos questionar o eurocentrismo remanescente e universalizar "nossos valores particulares [...], ao mesmo tempo que particularizemos nossos valores universais, num tipo de troca dialética constante que nos permita encontrar novas sínteses que, naturalmente, são instantaneamente questionadas".[65]

3. *POSITIONALITY* OU POSICIONALIDADE

---

[62] GOODY, Jack. **The Theft of History**. Nova York: Cambridge University Press, 2006. p. 4–5.
[63] GOODY, ibid., p. 5.
[64] SCHWARTZ, Stuart B. Introduction. In: SCHWARTZ, Stuart B. (ed.). **Implicit Understandings**: observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 1.
[65] WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu**: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. p. 84.

Podemos dizer em poucas palavras que o termo posicionalidade descreve tanto a visão de mundo de um indivíduo quanto a posição que ele adota sobre uma tarefa de pesquisa e seu contexto social e político.[66] Identidades sociais como gênero, raça, classe, etnia, localização geográfica, etc. influenciam a forma como um sujeito percebe a realidade juntamente com a sua produção de conhecimento. Deste modo, a posição adotada pelo pesquisador ou pesquisadora:

> affects every phase of the research process, from the way the question or problem is initially constructed, designed and conducted to how others are invited to participate, the ways in which knowledge is constructed and acted on and, finally, the ways in which outcomes are disseminated and published.[67]

Logo, a posicionalidade impacta diretamente a produção científica dos pesquisadores e pesquisadoras e enfatiza que nenhum indivíduo é neutro. Reiteramos que a visão dos sujeitos é sempre moldada por fatores como gênero, raça, classe, nacionalidade, cultura, contexto histórico e experiências individuais.

Visto que a posicionalidade influencia em como a pesquisa é iniciada, conduzida, finalizada e também os seus resultados, é pertinente abordar como a pesquisadora se posiciona e como situa o seu trabalho no meio acadêmico. Iniciamos, portanto, a presente seção com a questão: por que estudar a história do Japão no Brasil?

Sabemos que o ingresso em uma pós-graduação no país vem acompanhado de diversos desafios. Dentre estes, destacamos apenas algumas dificuldades enfrentadas por aqueles que pretendem adentrar nos estudos asiáticos — uma área ainda pouco consolidada no Brasil. É inegável a barreira linguística existente entre os pesquisadores e pesquisadoras e suas fontes. A limitação idiomática também impossibilita que muita historiografia escrita em outras línguas chegue a esses pesquisadores e pesquisadoras. O pequeno campo de atuação e debate dos estudos asiáticos no país também se mostra um grande desafio àqueles que pretendem ingressar na área, tendo em vista a ausência de muitos estudos especializados feitos por brasileiros.

Rômulo da Silva Ehalt, em um ensaio intitulado *Tábula rasa e terra arrasada: a história descafeinada dos jesuítas no Japão*, menciona alguns problemas encontrados pelo autor em treze dissertações e teses brasileiras analisadas por ele. O autor também explora "algumas das características historiográficas e teóricas da ideia de Sengoku Jidai e os problemas que a sua

---

[66] HOLMES, Andrew Gary Darwin. Researcher Positionality - A Consideration of Its Influence and Place in Qualitative Research - A New Researcher Guide. **Shanlax International Journal of Education**, [S. l.], v. 8, n. 4, p. 1–10, set. 2020. p. 1.

[67] ROWE, Wendy E. Positionality. In: COGHLAN, David; BRYDON-MILLER, Mary (ed.). **The Sage Encyclopedia of Action Research**. Londres: Sage, 2014. p. 627–628. p. 627.

adoção suscita nos estudos dos jesuítas no Japão"[68]. Entretanto, sua breve análise sobre os estudos japoneses no Brasil é a parte que mais nos interessa nesta seção. Em seu ensaio, o autor ressalta — para o caso do estudo da história do Japão e temas afins — a obrigatoriedade do domínio do idioma japonês a fim de que os trabalhos produzidos no país possam ter alguma chance de contribuir para a ampliação e aprofundamento da área. O autor também destaca a "necessidade de dialogar com questões e tendências historiográficas de fora do país, seja do Japão, dos Estados Unidos, da Europa e outros".[69]

Tais pontos apresentados pelo historiador são de fato muito relevantes e nos levantam questões extremamente importantes para a nossa prática historiográfica: como escrever uma história do Japão usando fontes escritas por europeus? — aqueles que representam apenas um dos lados da narrativa do passado. Como escrever uma história do Japão sem trabalhar o que foi produzido por pesquisadores de línguas não acessíveis? O que é possível aferir a partir da análise de fontes produzidas por europeus?

Sobre a análise de fontes produzidas por europeus, o crítico literário Stephen Greenblatt afirma que o discurso europeu é, no limite, tudo que podemos recuperar ao analisá-los.[70] Ele argumenta que: "We can be certain only that European representations of the New World tell us something about the European practice of representation".[71] Logo, as fontes europeias, nos dizem mais sobre os europeus que as produziram do que sobre os indivíduos relatados por elas.

Escapar da Europa parece uma tarefa ainda mais difícil em razão do legado de categorias europeias e de uma hierarquia linguística dominada pelas línguas ocidentais — especialmente o inglês — no mundo acadêmico como um todo.[72] Para Kaori Okano, a produção de conhecimento na academia ainda é baseada em uma visão eurocêntrica.[73] Esta é propagada pelos pesquisadores e pesquisadoras de forma inconsciente, como um hábito, e sem que as consequências das suas ações sejam percebidas, fato que é denominado por Deniz Kuru como

---

[68] EHALT, Rômulo da Silva. Tabula rasa e terra arrasada: a história descafeinada dos jesuítas no Japão. In: SÁ, Michele Eduarda Brasil de; FERREIRA, Aldenor da Silva (org.). **O Japão sob múltiplos olhares**. Campo Grande: Editora UFMS, 2022. p. 87.
[69] EHALT, ibid., p. 86.
[70] ROQUE, Ricardo; WAGNER, Kim A. (ed.). **Engaging Colonial Knowledge**: reading European archives in world history. Basingstoke/Nova York: Palgrave Macmillan, 2012. p. 8.
[71] GREENBLATT, Stephen. **Marvelous possessions**: the wonder of the new world. Oxford: The University of Chicago Press, 1991. p. 7.
[72] RAPPO, Hitomi Omata. De l'universalité du « martyre » à l'histoire « globale » : repenser l'écriture de l'histoire du christianisme au japon. **Diogène**, [S. l.], v. 256, n. 4, p. 67-86, 6 jul. 2018. CAIRN. Disponível em : http://dx.doi.org/10.3917/dio.256.0067. p. 79.
[73] OKANO, Kaori. Rethinking "Eurocentrism" and area studies Japanese Studies in the Asia-Pacific. In: OKANO, Kaori; SUGIMOTO, Yoshio (ed.). **Rethinking Japanese Studies**: eurocentrism and the Asia-pacific region. Londres/Nova York: Routledge, 2018. p. 1–18. p. 6.

"eurocentrismo residual"[74]. Tal visão eurocêntrica, de acordo com Okano, considera o Anglo-Oeste como o centro onde o conhecimento universalista é produzido e legitimado por seus guardiões. Pesquisadores em outras partes do mundo também produzem conhecimento, no entanto, este precisa ser aprovado como legítimo pelo centro.[75]

Portanto, mesmo ao produzirmos conhecimento nas periferias — que é o caso do Brasil —, sua legitimação ainda passa pela academia ocidental. A não publicação em inglês dificulta tal processo de validação e as visões periféricas seguem sendo marginalizadas. Mesmo que queiramos fugir da Europa, esta ainda serve como lastro da nossa produção de conhecimento. O Ocidente segue sendo o parâmetro central de comparação e validação do saber histórico.

Também é necessário lembrarmos que a formação dos currículos universitários e da estrutura acadêmica brasileira foi baseada em uma matriz francesa. Os primeiros cursos universitários de História no Brasil, criados na década de 1930, foram fortemente influenciados pelo modelo francês, especialmente pela estrutura das Faculdades de Letras e Ciências Humanas da França. Esta moldou tanto a organização curricular quanto a abordagem metodológica do ensino de História no Brasil.[76] A periodização francófona que marcou o desenho dos cursos segue até hoje sendo utilizada pelas universidades brasileiras, impactando a forma como o conhecimento é produzido nesses espaços.

Até aproximadamente a metade do século XX, as disciplinas e as cátedras existentes nos cursos universitários eram, em muitos casos, intituladas como "História da Civilização Antiga", "História da Civilização Medieval", "História da Civilização Moderna", "História da Civilização Brasileira", etc. isto porque o modelo francês "considerava a história, originalmente, como uma sequência de civilizações que se sucediam".[77] A categoria "civilização" — de cariz eurocêntrico — era ao mesmo tempo o objetivo e o eixo organizador da ação humana no tempo.

A ideia francesa de civilização ainda se manteve por muitos anos no ambiente universitário brasileiro e, mesmo após abandonada, a Europa permaneceu como referência para algumas disciplinas acadêmicas. Citamos como exemplo a questão da disciplina "História Moderna" que, não raramente, é ministrada de modo a ter a história da Europa durante os

---

[74] KURU, Deniz. Historicising Eurocentrism and anti-Eurocentrism in IR: a revisionist account of disciplinary self-reflexivity. **Review Of International Studies**, [S. l.], v. 42, n. 2, p. 351–376, 21 set. 2015. Cambridge University Press (CUP). Disponível em: http://dx.doi.org/10.1017/s0260210515000315. p. 357.

[75] OKANO, Kaori. Rethinking "Eurocentrism" and area studies Japanese Studies in the Asia-Pacific. In: OKANO, Kaori; SUGIMOTO, Yoshio (ed.). **Rethinking Japanese Studies**: eurocentrism and the Asia-pacific region. Londres/Nova York: Routledge, 2018. p. 6–7.

[76] ARAÚJO, André de Melo; DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; MACHEL, Marília de Azambuja Ribeiro; RODRIGUES, Rui Luis (org.). **A época moderna**. Petrópolis: Editora Vozes, 2024. p. 13–14.

[77] ARAÚJO, loc. cit.

séculos XV a XVIII como foco principal, deixando de lado a história de outras regiões do globo no mesmo período. A História do Brasil no referido intervalo de tempo é geralmente alocada em disciplinas específicas voltadas à história do Brasil ou do continente americano.

Portanto, a influência europeia no país foi e ainda é enorme, de modo a impactar a formação de historiadores, historiadoras, professores e professoras juntamente com a produção de conhecimento feito no país. Tal questão fica evidente na grade curricular das universidades brasileiras, onde disciplinas voltadas ao estudo da Ásia, por exemplo, são praticamente inexistentes. Esta questão é intensificada se considerarmos o ensino básico brasileiro, visto que, salvo algumas pequenas exceções, não existe um ensino de História da Ásia nas escolas. Por fim, áreas de estudo como História da África tiveram um crescimento recente no Brasil. Isso se dá em razão da implementação de políticas públicas e da Lei nº 10.639, promulgada em 9 de janeiro de 2003[78]. Esta torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira nas escolas de Ensino Fundamental e Médio, fato que levou as universidades brasileiras a incluírem cada vez mais disciplinas de História da África em seus currículos a fim de preparar os professores e professoras que iriam atuar no nível básico da educação. Apesar de tais avanços, ainda há muito que progredir em relação aos conteúdos ministrados na área de História nas universidades e nas escolas brasileiras.

Retornando à questão sobre a forma como lidamos com os testemunhos dos europeus, Ricardo Roque e Kim A. Wagner, na introdução do livro *Engaging colonial knowledge: Reading European Archives in World History*[79], ressaltam que, apesar dos desafios, é possível adquirir informações que vão além de apenas o conhecimento sobre o europeu. Os autores destacam que, em alguns casos, até por causa das suas limitações, os relatos coloniais e os seus "preconceitos" podem oferecer um terreno fértil para recuperar as teias tensionais dos significados e das práticas europeias e indígenas.[80]

Segundo os autores: "In some instances, colonial knowledge has been transformed from a valued resource, a means to an end, into an end in itself"[81]. Portanto, é necessário revertermos esse processo em que as fontes europeias passaram a ser um fim em si mesmas. Roque e Wagner então nos convidam a analisar as fontes europeias de modo a levar em consideração os

---

[78] BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. *Diário Oficial da União: seção 1*, Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 5 fev. 2025.
[79] ROQUE, Ricardo; WAGNER, Kim A. (ed.). **Engaging Colonial Knowledge**: reading European archives in world history. Basingstoke/Nova York: Palgrave Macmillan, 2012.
[80] ROQUE, ibid., p. 11.
[81] ROQUE, ibid., p. 8–9.

contextos de produção e os encontros dos quais os relatos coloniais se originaram, bem como os múltiplos efeitos que podem derivar de sua leitura e circulação como artefatos intelectuais.[82] Com um olhar cuidadoso que atente para o contexto em que as fontes foram confeccionadas, os registros europeus nos possibilitam vislumbrar como os encontros geraram uma mudança no indivíduo e como isso reverberou no meio em que se encontrava. Em outras palavras, analisar as fontes europeias nos permite, em certo grau, divisar como os europeus foram moldados pelo encontro, como esse encontro repercutiu e impactou outras pessoas em diferentes localidades e também observar as conexões estabelecidas entre indivíduos e lugares.[83]

Tendo em mente tais questões, temos consciência de que o presente trabalho busca compreender a visão de um europeu — Luis Sotelo — sobre um encontro específico: a presença missionária europeia no Japão no final do século XVI e início do XVII. Buscamos, portanto, analisar a atuação de Luis Sotelo, um franciscano espanhol, na querela missiológica travada entre jesuítas e franciscanos no Japão, juntamente com as repercussões geradas pelo encontro de Sotelo com os japoneses e jesuítas.

Levando em consideração o recorte da pesquisa, é necessário falarmos brevemente sobre a questão do estudo do catolicismo no Japão. Tratando-se dos estudos sobre a presença europeia cristã na Terra do Sol Nascente, é inevitável mencionar as obras de Charles Ralph Boxer. Em 1951, com a publicação do livro *The Christian Century in Japan*, Boxer consagrou uma expressão que seria utilizado por praticamente todos os pesquisadores no ocidente sobre o assunto. Surge então o termo "Século Cristão no Japão" para designar os estudos que analisam a presença europeia no arquipélago durante os séculos XVI e XVII — mais especificamente a partir do ano de 1549 até a metade do século seguinte.

O historiador britânico produziu obras sobre diversos temas, como as navegações marítimas ibéricas feitas entre a Ásia, Europa e Américas e a propagação da Igreja Católica pelo globo. Dentre estas, destacamos *O império colonial português*[84] (1969), *A igreja militante e a expansão ibérica*[85] (1978), *O grande navio de Macau*[86] (1959) e o já mencionado *The Christian Century in Japan*[87] (1967). Tais obras ainda se mostram de grande relevância, sendo a última — *The Christian Century in Japan* — considerada um clássico para os estudos da missionação

---

[82] ROQUE, Ricardo; WAGNER, Kim A. (ed.). **Engaging Colonial Knowledge**: reading European archives in world history. Basingstoke/Nova York: Palgrave Macmillan, 2012. p. 5.
[83] ROQUE, ibid., p. 5–6.
[84] BOXER, Charles Ralph. **O império colonial português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1969. Título original: The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825.
[85] Id. **A igreja militante e a expansão ibérica**: 1440-1770. Tradução: Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
[86] Id. **O grande navio de Macau**. [S. l.]: Fundação Oriente e Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1989.
[87] Id. **The Christian Century in Japan 1549-1650**. Los Angeles: University Of California Press, 1967.

no Japão e das relações luso-nipônicas. No entanto, é necessário frisarmos as problemáticas geradas pelo termo "Século Cristão no Japão". Este exagera o papel do cristianismo no período em questão, de modo a dar a impressão de que se tratava do principal acontecimento na época. Apesar de ser de fato um fenômeno de grande relevância, Hitomi Omata Rappo nos lembra que o cristianismo foi algo periférico em relação a outros processos, como a unificação do Japão.[88]

O cristianismo gerou um impacto social, cultural, econômico e religioso em muitas áreas do arquipélago. No entanto, segundo Rappo, não foi um ator importante, nem em termos do número de missionários, nem em relação aos limites geográficos que os religiosos ocuparam e nem em número de convertidos no arquipélago.[89] São numerosos os trabalhos que apontam para a influência do cristianismo no Japão, as trocas culturais estabelecidas entre europeus e japoneses e o impacto que os missionários tiveram nas dinâmicas locais, porém olhar o período em questão apenas através da lente do cristianismo e considerá-lo como o "século cristão" essencialmente por causa da presença dessa religião no arquipélago é adotar um viés eurocêntrico.[90]

No século XIX, o cristianismo apareceu como um fator de integração do Japão à história mundial — sendo esta equivalente à uma história do Ocidente. Após a Segunda Guerra Mundial, iniciou-se um esforço japonês em divulgar no exterior e, mais especificamente no Ocidente, uma nova imagem do Japão. Segundo Rappo, a afirmação de uma experiência cristã no Japão, em um contexto em que a imagem do país ainda era extremamente negativa, deve ser entendida como uma tentativa de reabilitá-la e promover sua inclusão no meio político dominado pelas nações judaico-cristãs.[91]

O uso do cristianismo como mecanismo de inserção do Japão na história mundial nos chama muita atenção tendo em vista a crítica de Hitomi Rappo — mencionada anteriormente no texto — acerca dos perigos de apenas enxergar um determinado período da história japonesa a partir de um elemento europeu. Levando em conta essas questões, destacamos que o cristianismo serve como recorte temático na presente pesquisa. Tentamos ter o cuidado de nos mantermos nesse recorte e compreendemos de que se trata de apenas de uma parte de um todo

---

[88] RAPPO, Hitomi Omata. De l'universalité du « martyre » à l'histoire « globale » : repenser l'écriture de l'histoire du christianisme au japon. **Diogène**, [S. l.], v. 256, n. 4, p. 67-86, 6 jul. 2018. CAIRN. http://dx.doi.org/10.3917/dio.256.0067. p. 75.
[89] RAPPO, ibid., p. 76.
[90] TOBY, Ronald P. **State and Diplomacy in Early Modern Japan**: Asia in the development of the Tokugawa Bakufu. Stanford: Stanford University Press, 1991. p. 19–21.
[91] RAPPO, Hitomi Omata. De l'universalité du « martyre » à l'histoire « globale » : repenser l'écriture de l'histoire du christianisme au japon. **Diogène**, [S. l.], v. 256, n. 4, p. 67-86, 6 jul. 2018. CAIRN. Disponível em: http://dx.doi.org/10.3917/dio.256.0067. p. 76.

muito maior e que a história do Japão naquele período não deve ser resumida apenas ao cristianismo e a presença europeia no arquipélago.

É interessante destacarmos que no Brasil muitas pesquisas nessa área são iniciadas por essa via — de análise do cristianismo no Japão — em razão do acesso às fontes. Há uma grande produção de fontes missionárias escritas em português, espanhol, italiano e latim. Estes são idiomas mais acessíveis aos pesquisadores e pesquisadoras brasileiros. Este é o caso de quem escreve este trabalho. O primeiro contato que tive com o tema da presente pesquisa não foi a partir de fontes japonesas, mas sim fontes produzidas por europeus e, mais especificamente, missionários sobre o Japão. Em razão da barreira linguística, optei por fazer esse recorte na pesquisa. A crítica ao eurocentrismo realizada neste trabalho não implica uma sublimação das condicionantes materiais objetivas a qual a pesquisadora está sujeita. A língua, foi dito anteriormente, é uma consorte do império. Destaco, porém, que tenho *ciência* de que minhas fontes — escritas em vernáculo europeu — expressam uma visão *parcial* do processo histórico. Realizo a leitura cônscia desta limitação. Nisto reside a aplicação prática por parte da pesquisadora da crítica ao eurocentrismo. Não se trata de ignorar o que foi escrito em línguas de origem latina, mas de submeter tais registros ao crivo da crítica histórica.

Ainda dentro deste tema, é preciso considerar que o que caracteriza a ciência histórica é o uso das fontes de maneira crítica. Desse modo, o acesso a uma documentação e historiografia escritas em língua estrangeira não é um óbice à pesquisa, desde que o referido acervo fique sujeito à crítica interna de suas perspectivas e intenções. O processo crítico está intimamente ligado não somente à análise textual, mas também à própria evolução da historiografia e das demais ciências humanas.[92] Assim, a crítica documental deverá demonstrar os diferentes graus de eurocentrismo presentes nas fontes mobilizadas para este trabalho; entendendo por eurocentrismo "a suposta existência de invariantes culturais que conformam os trajetos históricos dos diferentes povos, irredutíveis entre si".[93]

Outra questão também importante de ser lembrada é referente ao treinamento recebido pelos historiadores e historiadoras no Brasil, cuja tradição nos estudos voltados à atuação dos missionários é muito desenvolvida. Há uma grande familiaridade com o tema do jesuitismo na academia brasileira e tal questão se faz presente dentro dos currículos dos cursos de graduação e pós-graduação no país. Essa tradição dos estudos voltados ao cristianismo e, mais

---

[92] ARÓSTEGUI, Júlio. **A pesquisa histórica: teoria e método**. Bauru: Edusc, 2006. p. 490, 504–505; RÜSEN, Jorn. **A razão histórica. Vol. 1.**: teoria da história: os fundamentos da ciência histórica. Brasília: Editora UnB, 2010. p. 102.

[93] AMIN, Samir. **O eurocentrismo**: crítica de uma ideologia. São Paulo: Lavra Palavra, 2021. p. 11.

especificamente aos missionários, certamente também impactou na escolha pelo tema para a presente pesquisa.

Por fim, friso que esta pesquisa não se propõe a fazer uma história somente do Japão ou do cristianismo no Japão, mas sim de uma delimitação mais específica que analisa uma mistura de fatores: o encontro de um franciscano com japoneses no início do século XVII. Preocupo-me em tentar escapar da crença na centralidade da cultura e das ideias ocidentais, porém tenho consciência da dificuldade em esquivar-me de algo que me influenciou em toda minha vida. Também tenho a compreensão de que esta é uma espécie de história interseccional, no sentido de que não fala somente do Japão ou somente da Europa, mas sim do encontro em que fronteiras humanas se esbarraram. Entendo que o cristianismo fez parte da história do Japão, no entanto, não deve ser visto como figura central ao intervalo de tempo estudado. Portanto, o trabalho aqui desenvolvido tem em mente analisar apenas uma das histórias do período, sendo o cristianismo uma parte do Japão na época.

Tendo em vista tal questão e retornando ao ponto inicial desta seção, entendemos que esta pesquisa foi feita a partir da visão de uma brasileira, descendente de japoneses que reside no Brasil. A pesquisa foi produzida em uma universidade pública e com o financiamento da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), portanto, cumpre também devolver à sociedade o investimento feito em mim pelo governo brasileiro. Entendemos que talvez seja impossível se desvincular do olhar ocidental, no entanto, é necessário frisarmos que esse Ocidente não é o europeu. As dinâmicas de poder mudam em um país que se encontra na marginalidade da produção de conhecimento. Temos noção de que o Brasil está longe de dominar a produção de ciência em termos historiográficos, logo o presente trabalho é feito também sob essa perspectiva. Entendemos as adversidades que surgiram à análise que propus efetuar, entretanto, considero ser de extrema importância realizar a pesquisa, pois os estudos asiáticos no Brasil não podem se desenvolver sem nunca terem se iniciado. Devemos partir de algum lugar, mesmo com todas as possíveis dificuldades.

CAPÍTULO 2

1. A MISSÃO CATÓLICA NO JAPÃO

Fundada em 1534 por Inácio de Loyola e outros seis estudantes — Pierre Favre, Francisco Xavier, Diogo Laínez, Afonso Salmeron, Nicolas Alonso de Palência e Simão Rodrigues de Azevedo —, a Companhia de Jesus tornou-se em poucos anos uma das maiores ordens missionárias no mundo, fazendo-se presente em diversos pontos do globo. A Companhia de Jesus surgiu no contexto da Contrarreforma, movimento em que os jesuítas atuaram ativamente, sendo de grande destaque a participação de Inácio de Loyola no Concílio de Trento. Apesar de ter sido fundada em 1534, é somente no ano de 1540 que a congregação foi oficialmente reconhecida pela bula papal *Regimini militantis Ecclesiae.* [94]

Visando a difusão do cristianismo pelo globo, a Companhia de Jesus iniciou seu processo missionário entre a segunda metade do século XVI e a primeira metade do século XVII, chegando à Índia, ao Coulão, à Malaca, às Ilhas Molucas, ao Japão, a Macau, à China, às Filipinas e ao Tibete na Ásia; ao Reino do Congo, ao Marrocos e à Etiópia na África; e ao Brasil, à América Hispânica e à Nova França no continente americano.[95] Nove anos após o reconhecimento oficial da Companhia de Jesus, os jesuítas chegaram ao Japão e iniciaram o processo de difusão da fé cristã no arquipélago.

A atuação missionária dos jesuítas no Japão ocorreu de forma majoritariamente exclusiva até 1584, quando agostinianos e franciscanos chegaram ao arquipélago. Estes foram sucedidos pelos dominicanos em 1587. Inicialmente, a missão católica foi comandada por Francisco Xavier de 1549 até 1551 — ano em que deixa o Japão e regressa à Goa. Apesar do breve tempo liderando os jesuítas na região, Xavier estabeleceu as principais estratégias utilizadas pelos missionários no arquipélago, buscando adaptar ao máximo a atuação dos padres ao contexto em que estavam inseridos.

A ação dos missionários enfrentou constantemente diversas dificuldades e obstáculos. Podemos citar como exemplos as diferenças culturais e linguísticas; a falta de recursos financeiros; a pequena quantidade de religiosos europeus dispostos a se deslocar para o arquipélago; a falta de apoio financeiro das monarquias europeias e de Roma para a missão; as

---

[94] HERNANDES, Paulo Romualdo. A Companhia de Jesus no século XVI e o Brasil. **Revista HISTEDBR On-line**, [S. l.], v. 10, n. 40, p. 222–244, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.20396/rho.v10i40.8639816 p. 225.

[95] LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. **A Companhia de Jesus e os pregadores japoneses**: missões jesuíticas e mediação religiosa 1549-1614. 2017. 319 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017. p. 23.

perseguições e inseguranças geradas pelo contexto político em que o Japão se encontrava e a resistência da população nativa à conversão.

É interessante destacarmos que o contexto em que o Japão se encontrava durante o desenvolvimento da missão católica japonesa foi determinante para a atuação dos missionários. A Terra do Sol Nascente atravessava um período de guerra civil, denominado *Sengoku-Jidai*. Anteriormente a esses conflitos, o Japão era majoritariamente controlado pela figura do *seii taishōgun* ou *shōgun* — uma espécie de general regente do *bakufu*[96]. Seu poder era legitimado pelo imperador japonês. Este último apenas detinha uma autoridade simbólica sendo considerado, desde o século XII, uma autoridade religiosa e principal ícone do *shintō* ou xintoísmo.

Em 1338, Ashikaga Takauji tornou-se *shōgun* e os Ashikaga mantêm seu poder até 1573. Após a morte de Ashikaga Yoshimitsu em 1408, o poder do *shōgun* declinou notavelmente e algumas de suas ordens passaram a ser frequentemente ignoradas. Simultaneamente, muitos *daimyō*[97] ampliaram seus poderes e, em razão da falta de um governo centralizado, houve um aumento dos conflitos entre esses governantes locais. Tais questões culminam na Guerra de Ōnin — instaurada em 1467 —, conflito que fragilizou profundamente o poder dos Ashikaga. Iniciou-se, portanto, o *Sengoku-Jidai*, que se encerrou somente em 1560 com o início do processo de unificação do Japão, realizado por Oda Nobunaga.

Tais conflitos afetaram diretamente a ação dos missionários, uma vez que somente a proteção das autoridades locais — estabelecida a partir das relações diplomáticas cordiais com as elites governamentais — poderia proporcionar a segurança para a livre circulação e proteção contra os riscos que os jesuítas enfrentavam diariamente. Essa precariedade ocorria, por um lado, pela ausência de proteção institucional, seja pela Coroa, seja por uma comunidade portuguesa local, e, por outro lado, pelo fato de pregarem uma religião estrangeira para os japoneses. [98]

Além das dificuldades relacionadas ao contexto político japonês, os jesuítas se depararam com diversos obstáculos relacionados majoritariamente às diferenças culturais entre os europeus e os japoneses. Visando contorná-los, os inacianos adotaram diferentes estratégias: inicialmente, a fim de driblar a barreira linguística, utilizaram os serviços de tradução de um

---

[96] Governo do *Seii taishōgun*/*shōgun*. Nome japonês dado ao regime político iniciado em 1192, em que o governo do Japão passou pela cisão entre autoridade político-militar e espiritual. A autoridade espiritual coube ao imperador enquanto o poder efetivo sobre o arquipélago ficou concentrado nas mãos do *shōgun*.

[97] O termo *daimyō* significa literalmente "grande nome", referindo-se àqueles que detinham poder e influência sobre parte do território japonês. Por vezes, os *daimyō* eram samurais, soldados de elite.

[98] PINTO, Ana Fernandes. Japanese elites as seen by Jesuit Missionaries: perceptions of social and political inequality among the elites. **Bulletin of Portuguese**: Japanese Studies, Lisboa, n. 1, p. 29–43, out. 2000. p. 30.

intérprete japonês batizado em Goa, chamado Anjirō. Anjirō — posteriormente batizado como Paulo de Santa Fé —, que havia fugido do Japão por ter sido acusado de assassinato e conheceu Francisco Xavier nas Ilhas Molucas. Anjirō tornou-se, portanto, o intérprete de Xavier. Sua ajuda foi de extremo valor para o desenvolvimento da missão católica japonesa.[99] Além do auxílio com a tradução, os missionários também realizaram um enorme esforço para aprender a língua e os costumes locais dos japoneses. Entre os métodos utilizados para a evangelização, destacamos a tradução de textos para a língua japonesa e o uso do teatro como meio de atrair os nativos para a religião.[100]

Desde o início da missão católica no Japão houve uma enorme preocupação dos jesuítas em relação aos livros levados ao arquipélago. Estes destinavam-se, sobretudo, a fins litúrgicos e catequéticos, mas incluíam também escritos de gramática, filosofia, teologia, moral e geografia.[101] As obras representavam não somente os fundamentos do catolicismo, mas também transmitiam os valores filosóficos e culturais básicos do sul da Europa ao arquipélago japonês. Portanto, a tradução das obras transportadas pelos inacianos era feita visando não somente a conversão dos japoneses, mas também a transmissão de valores e ideias.

Em relação ao teatro, as peças "abordavam vários temas comuns ao cristianismo, como o Natal, a Paixão de Cristo e a Páscoa. Outras histórias, por exemplo, como a de Adão e Eva, tentavam transmitir aos japoneses a ideia do pecado e das tentações mundanas".[102] Tais histórias eram encenadas buscando converter e educar os japoneses que assistissem às apresentações.

De acordo com Ana Fernandes Pinto, outra importante característica do processo de evangelização dos jesuítas no Japão foi a adaptação inicial do trabalho missionário à realidade de camadas mais pobres da sociedade da época.[103] Caridade e assistência aos pobres e doentes eram pontos centrais do trabalho missionário, sendo interessante salientarmos o estabelecimento de um hospital em Funai, no ano de 1557, pelo jesuíta Luís de Almeida. Apesar dessas atividades — relacionadas a sangue e morte — serem consideradas fontes de impureza

---

[99] RODRÍGUEZ, Carlos Alfredo Martínez. **Alessandro Valignano (1536-1606) e a missionação do Japão**: um projeto de inculturação. 2019. 76 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2019. p. 23–24.

[100] LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. Os jesuítas e a participação dos auxiliares japoneses na missão nipônica (1549-1614). **Revista Angelus Novus**, [S. l], n. 6, p. 57-74, 2013. p. 63–64.

[101] LOUREIRO, Rui Manuel. Jesuit textual strategies in Japan between 1549 and 1582. **Bulletin Of Portuguese - Japanese Studies**, Lisboa, v. 8, n. 1, p. 39-63, jun. 2014. p. 41–42.

[102] LEÃO, op. cit. p. 64.

[103] PINTO, Ana Fernandes. Japanese elites as seen by Jesuit Missionaries: perceptions of social and political inequality among the elites. **Bulletin of Portuguese**: Japanese Studies, Lisboa, n. 1, p. 29–43, out. 2000. p. 29.

na sociedade japonesa, essas ações forneceram uma certa credibilidade aos missionários perante as camadas mais baixas daquela sociedade.[104]

À medida que os jesuítas adquiriram mais conhecimento sobre a cultura japonesa, ocorreu uma mudança no foco da ação dos missionários, que direcionaram seu trabalho de evangelização para as camadas mais altas da sociedade. A partir de tal alteração, observamos um grande avanço e relativo sucesso da missão católica no Japão. Por volta de 1560 os jesuítas já haviam constituído seus principais núcleos de evangelização na Ilha de Kyūshū e avançaram sobre a região de Honshu, se instalando na capital Miyako (atual Kyoto). Já na década de 1580, constatamos a conversão de aproximadamente 150.000 nativos[105] — entre estes diversos *daimyō* — e o estabelecimento de algumas igrejas e seminários. Destacamos a criação, em 1600, de uma espécie de "convento" feminino na cidade de Miyako, local onde mulheres convertidas ao catolicismo puderam se dedicar à fé católica e aprofundar a própria espiritualidade.[106] Muitas dessas mulheres deixaram suas famílias biológicas para se juntarem à comunidade católica e atuaram diretamente no processo de difusão do catolicismo no Japão.[107]

Apesar do crescimento do número de cristão, é necessário destacarmos que a conversão dos japoneses durante todo o período de duração da missão católica não foi um sucesso absoluto e "completo", visto que muitos resistiram à conversão e aqueles que se converteram não abandonaram valores e costumes tradicionais, como é o caso do *daimyō* Ōuchi Yoshitaka que realizou o *seppuku*[108], prática condenada pela concepção católica, segundo a qual aquele que cometesse suicídio jamais obteria a misericórdia divina.[109]

Após a partida de Xavier para Goa, o padre espanhol Cosme de Torres foi nomeado superior da missão do Japão, permanecendo no cargo até 1570. Cosme de Torres deu continuidade ao trabalho missionário baseado nos métodos de seu antecessor e houve um grande esforço dos missionários em diversificar suas formas de atuação, sendo proveitoso destacarmos a ação dos *dōjuku*[110] – japoneses convertidos ao cristianismo que auxiliavam os

---

[104] PINTO, Ana Fernandes. Japanese elites as seen by Jesuit Missionaries. Perceptions of social and political inequality among the elites. **Bulletin of Portuguese:** Japanese Studies, Lisboa, n. 1, p. 29–43, 2000. p. 29–30.
[105] BOXER, Charles Ralph. **The Christian Century in Japan 1549-1650**. Los Angeles: University Of California Press, 1967. p. 78.
[106] SILVA, Luciana Nogueira da. "Século Cristão no Japão" ou "Século das mulheres cristãs no Japão"?: o jardim nipônico de agostinho de santa maria. In: XXXII SEMANA DE HISTÓRIA DA UFJF, 2016, Juiz de Fora. **Anais [...]**. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2016. p. 922–935. p. 924–926.
[107] SILVA, ibid., p. 923.
[108] Ritual específico do *Bushidō* que envolvia a prática do suicídio com a finalidade de recuperar a honra do guerreiro.
[109] LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. Jesuítas e Daimyôs: evangelização e poder político no Japão do século XVI. **Revista Brasileira de História das Religiões**, [S. L.], v. 4, n. 10, p. 299–314, maio 2011. p. 212.
[110] O termo *dojukus* fazia parte da hierarquia eclesiástica dos *bonzos* e os jesuítas teriam se apropriado da palavra para criar seu próprio corpo de auxiliares japoneses cristãos.

jesuítas na tradução e pregação da religião. Estes tornaram-se aptos a celebrar missas, escrever catecismos em japonês e, em casos de ausência dos padres, ministrar aulas de catequese.[111]

No ano de 1570 o jesuíta português Francisco Cabral chegou ao Japão para substituir Cosme de Torres como superior da missão japonesa. Cabral adotou posturas muito diferentes das de seus antecessores. De acordo com Renata Cabral Bernabé, "para Cabral o processo evangelizador deveria ser o mesmo, independente dos costumes ou valores locais. Este deveria ser fundado no Instituto da Companhia que pregava a humildade, a simplicidade, a pobreza e a imitação dos apóstolos e santos".[112] Logo, os jesuítas não deveriam adaptar os seus métodos de acordo com as especificidades do contexto em que estavam inseridos.

Francisco Cabral comandou a missão católica no Japão por nove anos até a chegada de Alessandro Valignano, Visitador da Companhia de Jesus às Missões Orientais. A principal estratégia defendida por Valignano para a missão católica japonesa era a *accomodatio* ou acomodação. Esta consistia na adaptação dos jesuítas aos costumes locais visando facilitar a conversão dos nativos ao cristianismo. Tal método não era uma completa novidade, visto que já era utilizado e defendido em graus diferentes pelos líderes da missão católica no Japão.[113] No entanto, foi Valignano o responsável por sistematizar a acomodação em suas obras — *Consulta de Japón e sus Resoluciones* e *Sumario de las Cosas de Japon*.[114]

Valignano possuía várias justificativas para a adoção da acomodação, sendo interessante destacarmos a grande importância dada à missão japonesa pelo jesuíta. O Visitador acreditava que os japoneses eram tão civilizados e racionais quanto os europeus. Consequentemente, os japoneses seriam excelentes cristãos e, tendo em vista o seu grande potencial, era de extrema importância assegurar o melhor andamento possível da missão católica no Japão. Para tal, era de extrema importância que os padres se acomodassem aos costumes locais.[115] Também levando em consideração a ideia de alguns inacianos de que os japoneses eram pessoas "racionais" e "civilizadas", não seria possível usar as estratégias empregadas nas sociedades compostas por "selvagens".[116] Logo, a acomodação era uma estratégia com fins pragmáticos.

A acomodação aos costumes dos japoneses também era justificada por Valignano a partir da ideia de que estes hábitos "tratavam-se apenas de práticas civis e, portanto [...], o

---

[111] LEÃO, José Henrique Cardoso. Os jesuítas e a participação dos auxiliares japoneses na missão nipônica (1549–1614). **Revista Angelus Novus**, [S. l.], n. 6, p. 57–74, 2013. p. 62.
[112] BERNABÉ, Renata Cabral. **A construção da missão japonesa no século XVI**. 2013. 144 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. p. 100.
[113] BERNABÉ, ibid., p. 94.
[114] BERNABÉ, ibid., p. 94–95.
[115] BERNABÉ, ibid., p. 97–98.
[116] BERNABÉ, Renata Cabral. The beginning of the dispute between Jesuits and Franciscans in Japan. **Eastern Asian Studies**, Yerevan, v. 3, p. 5–27, 2018. p. 18.

Visitador acreditava que não poderiam ser impostas aos nativos, mudanças no tocante a esses costumes".[117] Por fim, todo o cuidado de Valignano com os métodos empregados na evangelização e com o perfil dos missionários da missão japonesa, baseavam-se na ausência de milagres — argumento essencial para rebater as diversas críticas que seus opositores lhe fizeram. Mesmo que a doutrina cristã fosse a única verdade, os pagãos não seriam facilmente convencidos disto, pois Deus não mais se comunicava por meio de milagres, como o fizera na igreja primitiva. Dessa forma, os religiosos precisariam de destreza e prudência para convencer os nativos a se converterem ao cristianismo.[118]

2. O INÍCIO DAS RELAÇÕES ENTRE O JAPÃO E AS FILIPINAS

Como já mencionado anteriormente, a atuação dos jesuítas no Japão ocorreu de forma majoritariamente exclusiva até 1584, quando agostinianos e franciscanos chegaram ao arquipélago. Estes são sucedidos pelos dominicanos em 1587. Os mendicantes, por sua vez, já se encontravam instalados nas Filipinas desde a segunda metade do século XVI sob o comando da Coroa espanhola — cujos representantes haviam se alojado nas ilhas desde 1565.

A expedição às Filipinas, realizada por Miguel López de Legazpi e André de Urdañeta, buscava consolidar a rota das especiarias asiáticas traçada inicialmente por Fernão de Magalhães entre os anos de 1529 e 1522. Apesar de ter sido a primeira circum-navegação do globo, esta não foi capaz de traçar o caminho de retorno da Ásia para a Nova Espanha. Anos depois, mais especificamente em 21 de novembro de 1564, a expedição de Legazpi e Urdañeta partiu da Nova Espanha em direção às ilhas de San Lázaro — posteriormente renomeadas como Filipinas — chegando ao local[119] em fevereiro do ano seguinte. Para concluir o objetivo principal, era necessário que a expedição dos espanhóis conseguisse fazer o retorno à América e estabelecer uma rota confiável até a Ásia. A viagem de volta teve início em junho de 1565 e foi concluída em 8 de outubro do mesmo ano, firmando, portanto, o sucesso da expedição.[120]

Após tal êxito, o Conselho das Índias se reuniu, em 1566, para tratar do problema das demarcações estabelecidas pelo tratado de Tordesilhas, assinado em 7 de junho de 1494. Como é bem sabido, este tratado determinava a divisão das terras "descobertas e por descobrir" do

---

[117] BERNABÉ, Renata Cabral. **A construção da missão japonesa no século XVI**. 2013. 144 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. p. 97.
[118] BERNABÉ, ibid., p. 99.
[119] No presente trabalho optamos por usar o termo "ilhas" ao nos referirmos às Filipinas e "arquipélago" ao se tratar do Japão.
[120] BERNABÉ, Renata Cabral. **Fé e prática entre os Kirishitan:** jesuítas, franciscanos e as reações japonesas ao cristianismo. 438 f. 2018. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. p. 25–26.

globo entre os monarcas de Portugal e Espanha. Para tal, foi estabelecida como linha de demarcação o meridiano de Tordesilhas, localizado a 370 léguas a oeste da Ilha de Santo Antão no arquipélago de Cabo Verde.[121] Esta linha estava situada a meio caminho entre as ilhas portuguesas e as Ilhas das Caraíbas, onde chegou Cristóvão Colombo.

Apesar da divisão estabelecida pelo Tratado de Tordesilhas, a disputa por territórios entre portugueses e espanhóis continuou e atingiu o Leste e Sudeste da Ásia, sendo as Filipinas e o Japão alguns dos territórios disputados pelos ibéricos. Décadas mais tarde, na sequência da chamada "questão das Molucas", o outro lado do globo foi dividido: o interesse pelas especiarias gerou a disputa pelas Ilhas Molucas. Ambas as coroas consideravam as Molucas dentro da sua zona de exploração, entretanto, tal questão não havia sido estabelecida no Tratado de Tordesilhas, visto que não haviam demarcações a leste. A contenda resultou no Tratado de Saragoça, assinado em 22 de abril de 1529, que definia a continuação do meridiano de Tordesilhas no hemisfério oposto, a 297,5 léguas do leste das Ilhas Molucas, cedidas pela Espanha mediante o pagamento, por Portugal, de 350.000 ducados de ouro. O reconhecimento, em 8 de outubro de 1566, das Filipinas como possessão castelhana pelo Conselho das Índias forneceu um ponto final na disputa pelas ilhas e determinou o início formal do processo de invasão e colonização espanhola na Ásia.

É importante salientarmos que os missionários e seus propósitos religiosos foram essenciais no processo de expansão e conquista das monarquias católicas e, nesse caso específico, da Coroa espanhola.[122] Nas palavras de Hélène Vu Thanh:

> Collaboration was indeed close between the Church and the crown, religious orders, and government officials, in what has been described as 'evangelical imperialism'. It materialized in the funding of missionary efforts by the crown through the patronage system. The monarchy provided financial support, and selected and dispatched religious men to the new lands, in return for the right to name bishops and collect tithes. And, indeed, the king regularly wrote to his administrators in the Philippines to inform them of the sending of missionary personnel. But an even more important benefit for the crown was that the success of the conversions helped legitimize Spanish expansion in Asia, as it had in the Americas. The governor for the Philippines, officially subordinated to the viceroy for New Spain, was thus in charge of protecting the community of Spaniards and native converts. The continued expansion of the Spanish in the Philippine archipelago can hardly be explained by economic motivations, as its meagre productive potential was always dwarfed by the

[121] DIAZ DE SENABRA, Leonor.; MANSO, Maria de Deus. Macau e as Filipinas no século XVI-XIX: A rota marítima da seda. **Dos puntas**, Macau, n. 14, p. 175–198, 2016. p. 182.
[122] BOXER, Charles Ralph. **A igreja militante e a expansão ibérica**: 1440-1770. Tradução: Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

> income derived from the Manila-based Chinese trade. Religious achievements in the Philippines helped legitimize expansion elsewhere.[123]

No século XVI, o direito de estabelecer missões católicas estava diretamente ligado ao direito de conquista. É, portanto, sob o comando do padroado espanhol que os mendicantes são enviados às Filipinas buscando também legitimar a ação invasora europeia. Os agostinianos chegaram às ilhas no mesmo ano da expedição de Legazpi e Urdañeta. Em seguida, chegaram os franciscanos em 1576 e os dominicanos em 1587.[124] A partir da instalação destes nas Filipinas, desenvolveram-se os planos de expansão dos mendicantes na região.

Inicialmente, apesar de ser bem conhecida pelos missionários europeus, somente os jesuítas atuavam na missão católica japonesa. Esta iniciou-se e manteve-se sob direção do padroado português que, por sua vez, havia concedido a missão à Companhia de Jesus. Os portugueses também detinham um certo controle do comércio entre europeus e asiáticos na região, portanto, a presença europeia na Ásia se manteve por um determinado período monopolizada pelos portugueses. No entanto, a partir da invasão espanhola às Filipinas, iniciada em 1565, a situação modificou-se.

Os espanhóis rapidamente voltaram a sua atenção para o Japão, vendo-o ao mesmo tempo como uma possível força bélica e como uma potencial porta de entrada para o comércio asiático e, mais especificamente, um acesso à riqueza chinesa.[125] Os hispânicos tentavam adentrar o comércio chinês realizado com o Japão e intermediado pelos portugueses desde 1544. A partir desse momento, vários navios portugueses oriundos de Malaca, Patane e Ayuthaia deslocavam-se anualmente ao Japão. Tal trajeto era realizado com escalas em ancoradouros chineses, onde embarcavam carregamentos de diversas mercadorias, majoritariamente, seda. Na viagem de regresso traziam sobretudo barras de prata, que eram vendidas nas ilhas ao largo das províncias meridionais da China.[126]

Este comércio era intermediado pelos portugueses em razão da ação dos *wakō* — piratas japoneses. Desde o século XIII a costa chinesa sofria ataques constantes de *wakō*, sendo estes intensificados durante a dinastia Ming.[127] Os assaltos eram frequentemente violentos e

---

[123] VU THANH, Hélène. The Role of the Franciscans in the Establishment of Diplomatic Relations between the Philippines and Japan in the 16th–17th Centuries: Transpacific Geopolitics? **Itinerario**, Leiden, v. 40, n. 2, p. 239–256, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1017/S0165115316000346. p. 241–242.
[124] TRONU, Carla. The Rivalry between the Society of Jesus and the Mendicant Orders in Early Modern Nagasaki. **Agora: Journal of International Center for Regional Studies**, Seoul, v. 12, p. 25–39, 2015. p. 25.
[125] VU THANH, Hélène. op. cit., p. 240.
[126] LOUREIRO, Rui Manuel. Navios, Mercadorias e Embalagens na Rota Macau-Nagasáqui. **Revista de Cultura**, Macau, n. 24, p. 33–51, out. 2007. p. 33–34.
[127] BOXER, Charles Ralph. **The Christian Century in Japan 1549-1650**. Los Angeles: University Of California Press, 1967. p. 7–8.

extremamente prejudiciais aos nativos. Estes acentuaram o abandono das atividades marítimas da dinastia Ming e resultaram na proibição do comércio e das relações com o Japão: "Tratava-se da chamada política de *haijing*, literalmente 'proibição do mar'".[128]

A penetração dos portugueses no comércio marítimo asiático se deu a partir do estabelecimento de portos fortificados que serviam de bases navais e entrepostos comerciais. Estes estavam localizados em Goa, Ormuz e Malaca. Além dos territórios que foram efetivamente conquistados por Portugal, existiram também locais em que os portugueses foram autorizados a estabelecer feitorias não fortificadas e exercer comércio na região, como São Tomé de Meliapor, Hughli e Macau.[129] Macau foi um dos mais importantes pontos comerciais para os europeus durante o período em questão. Segundo Kavalam Madhava Panikkar, os portugueses tiveram seu primeiro contato com os chineses na Península da Malásia e desenvolveram um enorme interesse pelo comércio com o grande Império chinês.[130] Em 1516, os portugueses chegaram à China e iniciaram diversas ações diplomáticas, buscando estabelecer uma boa relação comercial com os chineses. Apesar de inicialmente nenhuma relação política e diplomática ter sido firmada, os portugueses receberam a permissão para comercializar nos portos do sul da China.[131]

Inicialmente a rota comercial portuguesa até o Japão tinha como ponto de partida a cidade de Goa, na Índia. Em seguida as embarcações se dirigiam à Malaca, onde realizavam uma escala para comercializar alguns produtos e abastecer os navios. De tal local, as naus portuguesas partiam em direção ao Japão, onde realizavam a troca de mercadorias. Em 1557, os portugueses receberam permissão para se estabelecerem definitivamente em Macau e a cidade tornou-se um ponto de escala na rota comercial lusitana. O *kurofune*[132] — nome dado pelos japoneses às embarcações lusas — trazia produtos variados, como metais (prata e ouro), vinho, tecidos (seda e veludo), porcelanas e armas de fogo (arcabuzes). Estas últimas, nomeadas como *tanegashima* pelos japoneses — sendo esse o mesmo nome da ilha onde chegaram os primeiros europeus — foram introduzidas no Japão pelos lusos ainda em 1543.[133] Segundo Rui Manuel Loureiro,

---

[128] RODRÍGUEZ, Manel Olle. A inserção das Filipinas na Ásia Oriental (1565-1593). **Revista de Cultura**, [S. l.], n. 7, p. 7–22, 2003. p. 12.
[129] BOXER, Charles Ralph. **O império colonial português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1969. p. 66–67.
[130] PANIKKAR, Kavalam Madhava. **Asia and Western Dominance**: a survey of the Vasco da Gama epoch of Asian history 1498-1945. Londres: George Allen & Unwin Ltd, 1959. p. 55.
[131] PANIKKAR, ibid., p. 58.
[132] O termo *kurofune* pode ser traduzido como "navio preto".
[133] LIDIN, Olof G. **Tanegashima**: the arrival of the Europe in Japan. Copenhaga: NIAS Press, 2002. p. 1-6.

> O comércio português com o Japão, baseado em Macau, prolongou-se por quase um século, até 1639, data da expulsão dos portugueses do arquipélago [...]. Entre 1543 e 1570, a rota do Japão toma forma, enquanto os portugueses exploravam as condições mercantis em diferentes áreas [...]. Estabelecem-se contactos com diferentes portos japoneses na ilha de Kyushu, nomeadamente Funai, Hirado, Yokoseura ou Kuchinotsu.[134]

Da mesma forma como os portugueses, os espanhóis, a partir da invasão às Filipinas, iniciaram sua tentativa de inserção na rede comercial chinesa. Durante a década de 1570, muitos juncos chineses começaram a ligar Manila aos portos da província de Fujian, na China, e transformaram a capital filipina em um ponto central do comércio de seda e prata entre a China, o Japão e a América.[135] Tal questão se deve à aprovação, durante o reinado do imperador Lóngqìng, de uma política de parcial abertura comercial marítima. Estabeleceu-se, portanto, a rota do Galeão de Manila. Nas palavras de Ubaldo Iaccarino:

> The Spaniards welcomed the introduction of a great variety of cheaper Chinese goods as manna from heaven; it was appreciated by almost everyone in Manila, from merchants to missionaries. The bargain Chinese, Japanese, Indo-Portuguese and Philippine goods (especially cotton) could then be sent to America, and the local economy was further boosted by the arrival of a great deal of cheap merchandise from abroad. Thanks to this approach towards foreign trade in just a few years the 'Galleon system' was established. This led to the Acapulco-Manila trade line, a commercial route that lasted for over two centuries, resisting the diseases of the American empire and its slow dissolution.[136]

É interessante destacarmos que muito antes da chegada da expedição de Legazpi e Urdañeta, os japoneses já navegavam para as Filipinas em busca de ouro, peles de veado, cera e mel.[137] Após a criação dos portos de Manila o comércio passou a ser feito também com os espanhóis instalados nas Filipinas: as transações consistiam majoritariamente em produtos chineses trazidos por mercadores das províncias de Fujian e Guangdong. Estes comercializavam seda, algodão, porcelanas, cerâmicas, livros impressos, remédios, plantas, etc.

---

[134] LOUREIRO, Rui Manuel. Navios, mercadorias e embalagens na rota Macau-Nagasáqui. **Revista de Cultura**, Macau, v. 3, n. 24, p. 33-51, out. 2007. p. 35.
[135] IACCARINO, Ubaldo. The "Galleon System" and Chinese Trade in Manila at the Turn of the 16th Century. **Ming Qing Yanjiu**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 95–128, 2011. Disponível em: https://doi.org/10.1163/24684791-01601005 p. 95.
[136] IACCARINO, ibid., p. 99.
[137] IACCARINO, Ubaldo. Merchants, Missionaries and Marauders: Trade and Traffic between Kyūshū (Japan) and Luzon (Philippines) in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. **Crosroads**, [S. l.], v. 10, p. 155–196, 2014. p. 155.

Em troca, os japoneses levavam prata para Luzon — que era vendida majoritariamente aos chineses — e uma série de produtos destinados à Fazenda Real de Manila, tais como ferro, chumbo, enxofre, pólvora e alimentos, como farinha de trigo, arroz e carne salgada.[138]

O contexto das relações comerciais estabelecidas entre os espanhóis das Filipinas e os japoneses, juntamente com a presença dos franciscanos nas ilhas — a fim de legitimar a invasão espanhola —, gerou o desenvolvimento de relações diplomáticas entre os dois arquipélagos. Neste contexto, o interesse de desenvolver relações diplomáticas com o Japão era duplo. De um lado, poderia fornecer portos adicionais úteis para abastecer os galeões de Manila e, embora o Japão fosse um parceiro comercial pouco atraente em comparação com a China, suas rotas comerciais seriam fáceis de estabelecer, visto que uma comunidade considerável de comerciantes japoneses havia se estabelecido no distrito de Dilao, em Manila. Por outro lado, os franciscanos cuidariam dos convertidos nas Filipinas e encorajariam as autoridades a manter contato com o Japão por intermédio do apoio do bispo de Manila. O Japão poderia ser, portanto, um trampolim para a evangelização do Extremo Oriente e, em particular, da China Ming.[139]

Dessa forma, a abertura diplomática com o Japão deve ser entendida em um contexto regional de engajamento de potências do Leste Asiático e um contexto global de expansão comercial europeia. Os interesses dos comerciantes e administradores facilmente correspondiam aos dos missionários.[140]

3. A INSERÇÃO DOS FRANCISCANOS NO JAPÃO

A chegada dos primeiros franciscanos ao Japão ocorreu em 1582 de forma acidental com o aportamento do junco pertencente à Bartolomé Vaz Landero em Hirado, em razão de um temporal.[141] A embarcação na qual viajaram partiu de Macau sob o comando do capitão português António Garcés, um soldado macaense que comercializava com os japoneses de Satsuma e Hizen.[142] Os franciscanos Diego Bernal e Juan Pobre Díaz Pardo permaneceram

---

[138] IACCARINO, Ubaldo. Merchants, Missionaries and Marauders: Trade and Traffic between Kyūshū (Japan) and Luzon (Philippines) in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. **Crosroads**, [S. l.], v. 10, p. 155–196, 2014.

[139] VU THANH, Hélène. The Role of the Franciscans in the Establishment of Diplomatic Relations between the Philippines and Japan in the 16th–17th Centuries: Transpacific Geopolitics? **Itinerario**, Leiden, v. 40, n. 2, p. 239–256, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1017/S0165115316000346 p. 242.

[140] VU THANH, loc. cit.

[141] MANZANO, Ainhoa Reyes. **La Cruz y la Catana:** relaciones entre España y Japón (Siglos XVI-XVII). 1071 f. 2014. Universidad de la Rioja, Logroño, 2014. p. 247; UYTTENBROECK, T. **Early Franciscans in Japan**. Himeji: Committee Of The Apostolate, 1959. p. 128.

[142] IACCARINO, Ubaldo. **Comercio y diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keichō (1596-1615)**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017. p. 31.

alguns meses na Terra do Sol Nascente e, no mesmo ano, retornaram a Macau. Dois anos depois, em 1584, o frei Juan Pobre regressou ao Japão na companhia do agostiniano Francisco de Manrique. Na ocasião, foram bem recebidos pelo *daimyō* Matsura Shigenobu.[143] Tal contato gerou frutos no ano seguinte, visto que o *daimyō* Matsura Takanobu (pai de Matsura Shigenobu) requisitou ao governador das Filipinas, Santiago de Vera, o envio de missionários à região.[144]

A partir de então, iniciou-se um período de maior desenvolvimento das relações diplomáticas entre o Japão e as Filipinas, que foi intensificado a partir de 1591 com o envio de cartas e embaixadas de Toyotomi Hideyoshi ao governador das ilhas.[145] Em maio de 1592 chegou à Manila uma embaixada enviada por Hideyoshi. Esta foi liderada pelo comerciante Harada Magoshichirō que carregava consigo uma carta do *Kanpaku*[146]. Esta correspondência supostamente demandava a sujeição das Filipinas ao governador japonês. Segundo Rodríguez e Vu Thanh, Harada Magoshichiro agiu em nome de Harada Kiemon e ambos, por meio da mediação de Hasegawa — um militar próximo de Hideyoshi — sugeriram ao *Kanpaku* a possibilidade de conquistar as Filipinas.[147] O conteúdo da carta foi traduzido por Harada e pelo dominicano Juan Cobo. Tais traduções apresentaram versões diferentes, de modo que a versão de Harada solicitava a amizade e o contato com a Espanha, e a versão de Cobo exigia vassalagem por parte do governador das Filipinas.[148]

A solução diplomática encontrada por Gómez Pérez Dasmariñas — o então governador das Filipinas — foi o envio de uma embaixada ao Japão. Esta foi comandada pelo frade dominicano Juan Cobo e, apesar de ser recebida por Hideyoshi, a embaixada não retornou às Filipinas em razão do naufrágio de sua embarcação. O encontro entre a pequena legação de Juan Cobo e o *Kanpaku* foi retratado pelo jesuíta Luís Fróis em sua obra *Apparatos para a historia eclesiastica do bispado de Japão*. Segundo Fróis, o dominicano chegou ao Porto de Satsuma com o capitão espanhol Lope de Llano e foram acompanhados pelo comerciante espanhol Juan de Solís. O último teria servido de guia até a corte de Hideyoshi. O grupo seguiu para Nagasaki onde foi recepcionado por Pero Gómez — na época o vice-provincial jesuíta — e por Alessandro Valignano. A recepção dos jesuítas foi feita de maneira receosa, visto que os

---

[143] TREMML-WERNER, Birgit. **Spain, China, and Japan in Manila, 1571-1644**: local comparisons and global connections. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2015. p. 193.
[144] VU THANH, Hélène. The Role of the Franciscans in the Establishment of Diplomatic Relations between the Philippines and Japan in the 16th–17th Centuries: Transpacific Geopolitics? **Itinerario**, Leiden, v. 40, n. 2, p. 239–256, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1017/S0165115316000346 p. 242.
[145] TREMML-WERNER, op. cit., p. 194-195.
[146] Título conferido a Toyotomi Hideyoshi de regente do imperador.
[147] RODRÍGUEZ, Manel Olle. A inserção das Filipinas na Ásia Oriental (1565-1593). **Revista de Cultura**, [S. l.], n. 7, p. 7–22, 2003, p. 17; VU THANH, H, op. cit, p. 243.
[148] BERNABÉ, Renata Cabral. **Fé e prática entre os Kirishitan:** jesuítas, franciscanos e as reações japonesas ao cristianismo. 438 f. 2018. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, p. 32–33.

objetivos da embaixada de Manila ainda eram pouco evidentes para os inacianos. Os jesuítas então teriam optado por alertar os espanhóis sobre os perigos de sua empreitada:

> [...] y fueron del P. Visitador y del P. Viceprovincial [Pedro Gomez] recibidos con mucha caridad, aunque ellos enseguida en las aguas de su semblante y palabras dieron a entender que no tenian ininguna confianza ni en los portugueses ni en los Padres, porque no trajeron para ninguno de ellos cartas del gobernador ni les quisieron comunicar para que vinieron; mas solo mostraron que tenian mala satisfaccion de los portugueses. Parecio luego a los Padres esta embajada peligrosa, y dieronles diversos consejos, mas no les parecio a ellos que los debian recibir.[149]

Os espanhóis teriam, segundo Fróis, ignorado o alerta e se direcionaram ao encontro com Hideyoshi em Nagoya. Ao narrar o episódio, o jesuíta afirma que os hispânicos relataram ao *Kanpaku* não terem vindo das Filipinas firmar amizade com o Japão, pois os portugueses e os jesuítas os impediam. Hideyoshi teria ficado extremamente irritado com os jesuítas. Como forma de retaliação, trocou o governador de Nagasaki, que antes era católico, por Terazawa Hirotaka — "que era muy grande amigo de los gentiles que los embajadores de los Luzones tomaron por valedores delante de Kwampaku, y grande enemigo de los cristianos"[150] — e mandou destruir as casas e igrejas dos jesuítas[151]:

> Mas con esta nueva ocasion de la embajada la torno de nuevo a tomar Solis, como quien estaba falto de temor de Dios, y comenzo delante de Kwampaku a quejarse falsamente de los portugueses, diciendo que impedian venir a Japon navios extranjeros y que a el le tomaron su dinero. Y esto mismo confirmaron los embajadores, y se hubieron de tal manera, que Kwampaku se movio a grandisima colera contra los portugueses y dijo muy pesadas palabras contra ellos, […]. Y dijo que los portugueses parecia que estaban hechos señores de Nagasaki, pues mandaban en el como si a fuerza de armas lo hubiesen conquistado, y que el daria remedio a esto y haria de manera que no se engrandeciera tanto aquella poblacion, que era ya muy rica, y que no queria que fuese alli la nao.[152]

Luís Fróis relata toda a expedição de Juan Cobo de modo a colocar a culpa da destruição da igreja de Nagasaki nas ações dos espanhóis. O jesuíta afirma que o próprio Juan Cobo teria

---

[149] FRÓIS, Luís. Apparatos para a historia eclesiastica do bispado de Japão. In: TALADRIZ, Jorge Luiz. Dos Notas Sobre la Embajada del Padre Juan Cobo, **Monumenta Nipponica**, v. 3, n. 2, jul., 1940. p. 659.
[150] FRÓIS, ibid., p. 659-661.
[151] Em 1587 foi publicado o édito de expulsão dos missionários, entretanto, foi concedida uma licença para que dez padres e uma igreja permanecessem em Nagasaki. No ano seguinte à destruição das moradias e igreja dos jesuítas, Hideyoshi concedeu uma nova autorização para que a igreja fosse reconstruída.
[152] FRÓIS, op. cit., p. 659.

assumido tal culpa e este teria escrito cartas para se retratar sobre a forma como havia falado dos portugueses. A questão pode ser observada no seguinte trecho:

> Llegado Terazawa, regidor, a Nagasaki, comenzo con grande diligencia a inquirir secreta y publicamente sobre las querellas que contra los portugueses se habian dado, y entretanto el buen Padre [Juan Cobo], que estaba recogido con los españoles en aquella casa, aunque virtuoso y prudente, conforme a la información que por sus cartas dio de el Padre rector de los Luzones, todavia por falta de informacion y de experiencia, escribio al capitain mayor y a diversos portugueses algunas cartas para excusar lo que tenia hecho de hablar a Kwampakudono contra los portugueses y para darles a entender que ellos tenian la culpa, y que si no restituyeran el dinero obligado a fianza de Juan Solis, vendria muy grande mal no solo a ellos mas también a la cristiandad y a los Padres, que los dejo a todos perturbados y escandalizados con sus cartas.[153]

Terminada a missão, o embaixador espanhol deveria voltar às Filipinas junto de Harada, entretanto, Cobo e Llano quiseram se adiantar e partiram antecipadamente. Anteriormente, Harada havia deixado com Juan Cobo dois parentes para servi-lo. O frei Juan Cobo e Lope de Llanos deixaram ao embaixador japonês uma carta de apresentação ao governador — caso a comitiva de Harada chegasse antes deles em Manila — juntamente de Antonio López, um *sangley*[154] cristão, da companhia do embaixador hispânico.[155]

É interessante lembrarmos que o relato de Juan Cobo sobre a expedição, juntamente com os papéis que ele trazia de volta à Manila, se perderam nas águas de Taiwan, pois sua embarcação naufragou. Sabemos, portanto, informações desta embaixada a partir dos relatos de alguns de seus companheiros que foram enviados previamente às Filipinas e dos escritos produzidos pelos jesuítas.

Segundo Emilio Sola, Dasmariñas tentou investigar pessoas próximas a Juan Cobo para ter uma ideia do que o embaixador poderia ter dito sobre a intenção de Hideyoshi: um homem de confiança do dominicano, o cristão *sangley* Antonio López, e o professor de letras chinesas que acompanhava o embaixador, Juan Sami, foram os que ofereceram as informações mais interessantes, bem como Juan de Solís e Harada, mais parciais na abordagem dos fatos.[156] Tal investigação resultou em relatos que apontavam para o envio de franciscanos ao Japão e a

---

[153] FRÓIS, Luís. Apparatos para a historia eclesiastica do bispado de Japão. In: TALADRIZ, Jorge Luiz. Dos Notas Sobre la Embajada del Padre Juan Cobo, **Monumenta Nipponica**, v. 3, n. 2 (jul., 1940), p. 662.
[154] O termo *sangley* historicamente se referia aos imigrantes chineses nas Filipinas durante o final do período colonial espanhol.
[155] SOLA, Emilio. **Historia de un Desencuentro. España y Japón, 1580-1614**. [S. l.]: archivo de la frontera, 2012. p. 36–37.
[156] SOLA, ibid., p. 37.

suposição de que a saída precipitada de Cobo e Lope de Llanos estava relacionada com suspeitas de invasão às Filipinas.[157] Em relação à carta entregue à Harada por Juan Cobo, sabe-se que tratava de uma tradução da original que naufragou junto ao dominicano e, consequentemente, gerou as mesmas dúvidas sobre a exatidão da tradução e seu conteúdo em Dasmariñas.

Uma segunda investigação também foi feita por Dasmariñas após o jesuíta Antonio Sedeño, reitor do colégio da Companhia de Jesus em Manila, informar os pontos de vista dos jesuítas e portugueses sobre o assunto. Como resultado da segunda investigação, foi relatado ao governador que os jesuítas, e não a embaixada de Cobo, eram os culpados pela perseguição dos cristãos. Já a destruição da igreja de Nagasaki estaria ligada aos protestos dos bonzos porque os jesuítas e os portugueses haviam demolido um ídolo em Hirado,[158] fato que ia contra os relatos escritos pelos inacianos, como é o caso da narrativa feita por Fróis citada anteriormente.

Em relação à segunda embaixada de Harada, é necessário destacarmos as divergências presentes nas fontes. Tanto os jesuítas, quanto os franciscanos narram o episódio a fim de criar narrativas que beneficiassem seus interesses próprios — mais especificamente argumentos relacionados à questão da ida de missionários de outras ordens ao Japão, proibida pelo breve *Ex pastoralis officio* desde 1585. Os relatos fazem parte dos diversos escritos produzidos pela querela missiológica, travada entre as duas ordens, e que veremos com mais detalhes adiante. Tendo em vista que as informações por parte de Juan Cobo se perderam no mar e que ambas as ordens missionárias relataram o ocorrido de modo a beneficiá-las, a expedição vivida pelos espanhóis varia de acordo com as fontes que a retratam. Nas palavras de Manzano:

> La segunda embajada de Harada son dos historias diametralmente opuestas, según leamos un trabajo cuyas fuentes utilizadas sean de origen español o portugués. En las primeras, fue un éxito que culminó con un tratado de paz y amistad; en las segundas, fue un fracaso, manifestado en una misiva amenazante que Hideyoshi hizo escribir a Harada, y que no aparece en ningún archivo español.[159]

Como a segunda comitiva de Harada não trazia nada de Hideyoshi e a investigação de Dasmariñas não se mostrou muito conclusiva, o governador decidiu enviar uma segunda

---

[157] SOLA, Emilio. **Historia de un Desencuentro. España y Japón, 1580-1614**. [S. l.]: archivo de la frontera, 2012, p. 37.
[158] SOLA, ibid., p. 38.
[159] MANZANO, Ainhoa Reyes. **La Cruz y la Catana: relaciones entre España y Japón (Siglos XVI-XVII)**. 1071 f. 2014. Universidad de la Rioja, Logroño, 2014. p. 86.

embaixada ao Japão. Esta foi liderada pelo franciscano Pedro Bautista e composta por outros três franciscanos: Bartolomé Ruiz, Francisco de San Miguel e Gonzalo Garcia.

O encontro da comitiva de Pedro Bautista, da mesma forma como a embaixada de Juan Cobo, foi retratado de formas diferentes pelos franciscanos e pelos jesuítas. Na versão relatada pelos franciscanos, Hideyoshi teria iniciado seu encontro com a embaixada exigindo a subjugação das Filipinas, sob a ameaça de invasão às ilhas. Em seguida, Bautista teria pedido que Gonzalo — o intérprete da embaixada — falasse ao governante que não estavam lá para prestar obediência, a qual deviam somente a Deus e ao seu monarca, mas que gostariam de firmar uma relação de amizade. O *Kanpaku* teria permanecido firme em seu desejo de obter a vassalagem, entretanto, o frade Gonzalo teria declarado que os religiosos tinham interesse em cuidar e poupar a alma do líder, a quem tomariam como pai. Hideyoshi teria então ficado comovido com essas palavras e aceitado estabelecer uma relação com os frades. A eles foi prometido o fornecimento de comida e uma casa na capital.

A versão dos jesuítas relata os acontecimentos de forma distinta dos franciscanos, de modo a afirmar que os estes últimos não quiseram ouvir os conselhos dos jesuítas e dos portugueses, e que preferiram seguir os dos gentios. Por isso a embaixada não teria tido o sucesso esperado e, consequentemente, teriam sido desprezados por Hideyoshi. Após a visita, o *Kanpaku* teria ordenado que os franciscanos regressassem às suas terras. Entretanto, os mendicantes teriam encontrado uma forma de se estabelecer no Japão, chegando ao ponto de construir uma igreja em Miyako e indo contra os desígnios do governante.

A embaixada de Pedro Bautista gerou uma enorme polêmica em relação à ida de franciscanos ao Japão — questão já iniciada pela embaixada de Juan Cobo. Apesar dos primeiros franciscanos terem chegado ao Japão no ano de 1582, é somente a partir de 1592 que se iniciam esforços maiores para a instalação da ordem mendicante na Terra do Sol Nascente. A comitiva de Pedro Bautista abriu as portas para a entrada dos franciscanos no arquipélago, uma vez que estes se aproveitaram da condição de embaixadores para atingir seus objetivos próprios, ou seja, o desenvolvimento de suas atividades no arquipélago.

É interessante destacarmos que não havia planos por parte da Coroa espanhola de invadir e colonizar o Japão. Segundo Rodríguez, na divisão feita entre as Coroas ibéricas no tratado de Saragoça, as ilhas do Japão eram reclamadas como território pertencente à zona castelhana, entretanto, "seriam escassas as iniciativas filipinas concretas de expansão para este território, se exceptuarmos as iniciativas de ordem missionária, que os franciscanos e

dominicanos tentaram, para romper com o monopólio jesuíta na zona".[160] A maior preocupação das autoridades filipinas ante o Japão era garantir uma boa relação com o arquipélago a fim de assegurar estabilidade política e comercial na área. Segundo Pedro Lages Reis Correia, um dos maiores problemas era a pirataria. Cientes das frágeis defesas de Manila, as autoridades filipinas temiam que, com o fim da guerra com a Coreia, muitos japoneses voltassem sua atenção para a pilhagem da costa do arquipélago filipino.[161]

A escolha de envio de religiosos como embaixadores pelas autoridades filipinas se deu, de acordo com Vu Thanh, em razão das poucas opções de emissários disponíveis e não pelo desejo de que fosse iniciado um projeto de invasão e conquista do Japão. Administradores treinados eram raros em uma colônia que era vista como uma terra de exílio tão longe da Europa. Embora o governador lamentasse a influência que os homens religiosos podiam exercer sobre questões temporais, os missionários eram vistos como o único pessoal qualificado e confiável disponível para esse tipo de tarefa.[162]

Além da questão diplomática usada pelos franciscanos para se inserirem no Japão, é necessário destacarmos a questão comercial e o apoio da Igreja Católica em Manila. Segundo Correia, a presença dos missionários hispânicos no Japão seria algo benéfico ao comércio realizado entre os dois arquipélagos, ao passo que muitos comerciantes portugueses apoiavam os franciscanos do padroado espanhol.[163] O auxílio da igreja em Manila também seria essencial para a inserção dos franciscanos na Terra do Sol Nascente, uma vez que

> this support was not only due to the consent of the Bishop of Manila, but was, above all, due to the unequivocal support of the other Mendicant Orders, the Augustinians and the Dominicans, in giving priority to the Franciscans in establishing themselves in Japan, given that this would open the doors for the subsequent entry of their orders in this territory. This support of the Mendicant Church of Manila for the Franciscan project of evangelization in Japan is clearly evident in a declaration presented by the provincial heads of the Dominican and Augustinian Orders, namely, Friar Alonso Ximinez and Friar

---

[160] RODRÍGUEZ, Manel Olle. A inserção das Filipinas na Ásia Oriental (1565-1593). **Revista de Cultura**, [S. l.], n. 7, p. 7–22, 2003. p. 14.
[161] CORREIA, Pedro Lage Reis. Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597). **Bulletin Of Portuguese/Japanese Studies**, [S. l.], v. 2, p. 78-108, jun. 2001. p. 82.
[162] VU THANH, Hélène. The Role of the Franciscans in the Establishment of Diplomatic Relations between the Philippines and Japan in the 16th–17th Centuries: Transpacific Geopolitics? **Itinerario**, Leiden, v. 40, n. 2, p. 239–256, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1017/S0165115316000346 p. 243.
[163] CORREIA, op. cit., p. 83.

> Diego Alvarez, in which they express their complete support for the Franciscan project of evangelization.[164]

A instalação da ordem no Japão prosperou: entre 1593 e 1597 o número de franciscanos no arquipélago continuou a crescer. Além de Pedro Bautista, Bartolomé Ruiz, Francisco de San Miguel e Gonzalo Garcia — integrantes da comitiva de Bautista — juntaram-se à missão Agostinho Rodriguez, Jerónimo de Jesus e Marcelo de Ribadeneira. Martin de la Ascensión e Francisco Blanco chegaram em junho de 1596. Eles seriam os dois últimos missionários franciscanos a entrar no Japão antes do martírio de 1597. Nos seis anos que permaneceram no Japão, construíram três conventos — um em Miyako, um em Nagasaki e um em Osaka — e três hospitais — dois em Miyako e um em Nagasaki.[165] Esta presença dos franciscanos, apesar de relativamente pequena, desagradou os jesuítas que já possuíam o monopólio da missão católica japonesa.

4. A QUERELA MISSIOLÓGICA ENTRE JESUÍTAS E FRANCISCANOS

A missão japonesa já era bem difundida pelos jesuítas por meio da publicação de suas cartas na Europa. Entretanto, apesar de ser bem conhecida pelos missionários europeus, esta iniciou-se e manteve-se sob direção do padroado português que, por sua vez, havia concedido a missão à Companhia de Jesus. Mesmo após o ano de 1580, quando ocorreu a União Ibérica, a situação não mudou — ao menos oficialmente — em razão das decisões tomadas nas Cortes de Tomar, estipulando que a união entre as coroas era pessoal e que, portanto,

> [...] os dois impérios coloniais deveriam continuar a ser administrados separadamente e completamente independentes um do outro como até então. Além disso, os privilégios do padroado português ou patronato religioso no Oriente, decorrentes de sedes de cunhos papais e bulas solenemente afirmando o direito da Coroa de Portugal à supervisão exclusiva da atividade missionária na Ásia, foram também formalmente reconhecidos pelo monarca espanhol.[166]

---

[164] CORREIA, Pedro Lage Reis. Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597). **Bulletin Of Portuguese/Japanese Studies**, [S. l.], v. 2, p. 78-108, jun. 2001. p. 81.
[165] CORREIA, ibid., p. 84.
[166] BOXER, Charles Ralph. **O império colonial português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1969. p. 155.

Filipe II criou um conselho especial dentro da corte castelhana denominado "Conselho de Portugal", que tratava das colônias portuguesas nas Índias Orientais e das suas missões cristãs, mantendo-as separadas de assuntos relacionados com as colônias espanholas e as missões cristãs nas Índias Ocidentais, que continuaram nas mãos do Conselho das Índias.

O monopólio da missão japonesa pelos jesuítas se afirmou também a partir da publicação do breve *Ex pastoralis officio,* assinado por Gregório XIII em 1585. O documento concedia aos jesuítas o controle da missão católica japonesa e determinava a proibição da entrada no Japão de missionários de quaisquer outras ordens. Tal proibição também foi confirmada por Felipe II. Entretanto, no ano seguinte, o papa Sisto V publicou o breve *Dum ad uberes fructus*, que conferia o direito de fundar missões nas Índias e na China aos franciscanos radicados nas Filipinas. A interpretação do breve gerou diversas discussões entre os missionários, visto que os mendicantes espanhóis viam como legítima a entrada franciscana no Japão, enquanto os jesuítas declararam que a decisão de Sisto V, pela forma genérica como tratou do território asiático, não invalidava o estatuto do arquipélago japonês como área exclusivamente jesuítica, conforme declarado por Gregório XIII. Contribuindo com a disputa entre as ordens, o papa Clemente VIII apresentou uma solução para a questão em 1600 com a publicação do breve *Onerosa pastoralis*. Este conferia a todas as ordens mendicantes o direito de entrar no Japão, desde que trabalhassem por intermédio das Índias portuguesas. Por fim, o papa Paulo V encerrou a disputa pelo Japão — no âmbito jurisdicional da Igreja Católica — ao remover, em 1608, todas as restrições à entrada de missionários no arquipélago.[167]

As interpretações dos breves pontifícios geraram diversas discussões entre os missionários, que se enveredaram por uma extensa produção de escritos, circulando entre diferentes ordens religiosas e visando garantir o controle da missão católica japonesa. Iniciou-se, portanto, uma verdadeira guerra de acusações entre os missionários, que envolveu a produção de numerosas relações, tratados e apologias. Estes foram enviados à Europa — tanto à Santa Sé em Roma quanto à Corte de Felipe II.

A disputa entre as ordens se manteve intensa durante todo o período em que os missionários permaneceram no arquipélago e, contrária à ideia de que a rivalidade entre jesuítas e franciscanos era somente religiosa, é necessário salientarmos que os atritos entre os jesuítas e os mendicantes no Japão também tiveram um aspecto político, especialmente relacionado à

---

[167] CORREIA, Pedro Lage Reis. Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597). **Bulletin of Portuguese - Japanese Studies**, [S. l.], v. 2, p. 78–108, 2001. p. 80.

competição entre as Coroas Ibéricas. A chegada dos franciscanos ao Japão ia contra as bulas papais de apoio aos jesuítas e também violava os tratados hispano-portugueses. Segundo Vu Thanh:

> Instead of a passive border between the two empires, Japan became a contested frontier, the only territory in Asia where the Portuguese and Spanish both maintained a presence while neither had any political control over it. Diplomatic and religious rivalries could only reinforce each other.[168]

Apesar de manter as missões separadas, a união das Coroas Ibéricas também foi usada como argumento para legitimar a ida dos mendicantes ao Japão: como os jesuítas e os franciscanos se encontravam agora sob o patronato do mesmo monarca, argumentavam que os cofres reais se beneficiariam da partilha dos meios utilizados nas atividades missionárias — tanto dos jesuítas, quanto dos mendicantes — especificamente por meio da utilização de navios que circulavam pelas Américas. Ao destacar o quadro global da monarquia católica, os franciscanos minimizaram a separação de Portugal e Espanha e as objeções à sua presença no Japão.[169]

Os franciscanos de Manila procuraram legitimar a sua entrada no Japão a partir da valorização de um argumento político, de modo a demonstrar que os interesses da coroa somente seriam alcançados mediante o recuo do padroado português e da Companhia de Jesus. Logo,

> o direito à sua presença no Japão decorria da apologia da própria legitimidade da coroa castelhana em legislar sobre os assuntos relativos ao Japão, incluindo questões religiosas, sem qualquer tipo de comprometimento com qualquer outro poder secular ou religioso. É sobre este ponto que converge toda a argumentação franciscana, não só porque desse modo se pretendia captar o favor régio, mas também porque, através da demonstração do direito exclusivo da coroa castelhana em legislar sobre matérias religiosas no Japão, procurar-se-ia anular o direito de Gregório XIII em conceder o exclusivo da missionação nipónica à Companhia de Jesus por via do Padroado português.[170]

---

[168] VU THANH, Hélène. The Role of the Franciscans in the Establishment of Diplomatic Relations between the Philippines and Japan in the 16th–17th Centuries: Transpacific Geopolitics? **Itinerario**, Leiden, v. 40, n. 2, p. 239–256, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1017/S0165115316000346. p. 245.
[169] VU THANH, loc. cit.
[170] CORREIA, Pedro Lage Reis. A Apologia de Valignano e a defesa do padroado e dos direitos da coroa portuguesa na Ásia Oriental. **Revista de Cultura**, Macau, v. 19, p. 171–188, jul. 2006. p. 172.

Os franciscanos também usaram sua posição como diplomatas para justificar sua ida ao Japão, pois estariam apenas cumprindo funções estipuladas pelas autoridades filipinas e não seguindo seus objetivos religiosos. No entanto, os mendicantes necessitavam de outras justificativas para legitimar seu envolvimento com a missão católica. Por conseguinte, sua chegada ao Japão foi interpretada sob uma luz messiânica e providencial, ou seja, acreditavam que sua chegada decorria da providência divina. Segundo Correia, o início da evangelização franciscana foi explicado como uma evolução natural da Igreja Japonesa, de modo que os jesuítas eram vistos como parte de uma fase inicial dessa evolução. Esta primeira fase, em razão de um plano providencial, teria chegado ao seu fim e, em seguida, uma nova fase teria se iniciado com a chegada dos franciscanos ao Japão. Portanto, tudo foi justificado com base em uma visão providencial.[171]

Os inacianos não viam com bons olhos a chegada dos franciscanos, mesmo que estes tenham alegado ir ao Japão somente como diplomatas. Os atritos entre as duas ordens foram agravados pela questão comercial entre o Japão e as Filipinas: ao final do século XVI as autoridades japonesas demonstravam um grande interesse em estabelecer o comércio regular com os navios espanhóis das Filipinas e do México nos portos da área de Kantō. O bispo e o padre vice-provincial jesuítas estavam preocupados com a possibilidade da abertura de novos portos em Kantō, pois esta poderia prejudicar o comércio com Macau, que fornecia a maior parte dos recursos da missão jesuíta. Neste contexto, os jesuítas enviaram representantes à corte papal em Roma para defender seus interesses. Visto que o papado cedeu à coroa ibérica o privilégio de decidir questões relacionadas às missões no estrangeiro após Portugal ter sido colocado sob o domínio espanhol em 1580, os inacianos da província portuguesa também resolveram estabelecer um representante na corte castelhana a fim de obter o favor do rei em assuntos missionários e competir com as ordens mendicantes — comandadas pelas autoridades espanholas.[172]

Além da questão comercial, é necessário destacarmos as diferenças metodológicas de evangelização no Japão, uma vez que a discordância entre jesuítas e franciscanos sobre a forma como a missão católica deveria ser conduzida foi o assunto principal da querela missiológica travada entre as ordens. Segundo Bernabé, uma das grandes influências para a mentalidade dos jesuítas era a reinterpretação do trabalho de filósofos gregos e romanos da Antiguidade —— em

---

[171] CORREIA, Pedro Lage Reis. Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597). **Bulletin Of Portuguese/Japanese Studies**, [S.I.], v. 2, p. 78–108, jun. 2001. p. 85.

[172] TRONU, Carla. The Rivalry between the Society of Jesus and the Mendicant Orders in Early Modern Nagasaki. **Agora: Journal of International Center for Regional Studies**, Seoul, v. 12, p. 25–39, 2015. p. 29.

especial Aristóteles. Seguindo a visão aristotélica, os jesuítas acreditavam que seria possível alcançar a perfeição por meio do encontro com Deus. Tais encontros seriam "conditioned by nature itself along with the prospects of the being in question, namely by his means and capacities".[173] Desta forma, os jesuítas não deveriam ignorar as diferenças e as diversidades sociais e culturais existentes no meio em que se encontravam, uma vez que estas condicionariam a conversão das almas. De acordo com Bernabé,

> From the Jesuit point of view, the church needed to integrate itself in the surrounding world. [...] The concept of pure nature made possible the acceptance of world's diversity, not as something that should be ignored, but as something that would condition one's approach to society. Therefore, the missionary must use his experience and knowledge as a form of gauging the quality of evangelization.[174]

Além do ambiente em que suas atividades eram exercidas, hábitos, valores e comportamentos — ou seja, todo o contexto em que estavam inseridos — deveriam condicionar as ações e as estratégias dos jesuítas. No caso do Japão, os inacianos buscaram se adaptar aos costumes locais a fim de facilitar o processo de evangelização dos japoneses. Alimentação, vestuário, comportamentos, etc. foram em muitos casos modificados para que os jesuítas fossem mais bem aceitos. Tendo em vista também o contexto de guerras e perseguições existentes no arquipélago, os inacianos optaram por praticar a evangelização com discrição e cautela — especialmente após a publicação do édito, em 1587, de perseguição aos cristãos. Segundo Helena Maria de Resende,

> a adaptação aos costumes e hábitos locais era encarada como uma estratégia, não só de evangelização, mas mesmo de sobrevivência, uma vez que os religiosos de origem europeia eram sempre em número insuficiente e estavam dispersos por um território quase sempre em guerra e no seio de uma sociedade com caraterísticas muito diferentes das restantes missões jesuítas.[175]

---

[173] BERNABÉ, Renata Cabral. The beginning of the dispute between Jesuits and Franciscans in Japan. **Eastern Asian Studies**, Yerevan, v. 3, p. 5–27, 2018. p. 14.
[174] BERNABÉ, ibid., p. 14–15.
[175] RESENDE, Helena Maria de. O Outro Civilizacional: o Japão do século XVI visto pelos olhos de um jesuíta português, **Revista de História das Ideias**, [S. l.], v. 35, p. 283-303, 17 set. 2018. Coimbra University Press. http://dx.doi.org/10.14195/2183-8925_35_11. p. 297.

Portanto, toda a ação dos jesuítas foi condicionada pelo contexto japonês e pelas suas adversidades específicas. Tendo em mente a grande diferença cultural e os conflitos e inseguranças do contexto japonês, os inacianos defendiam "a importância estratégica de fazer a evangelização apenas por intermédio de uma só ordem religiosa e apenas através do padroado português".[176] Podemos citar os escritos de Alessandro Valignano com um dos maiores exemplos em que esse argumento é aplicado. Valignano em várias correspondências se mostra completamente contrário à vinda de missionários de outras ordens ao Japão, pois temia que a chegada de membros inexperientes na vida e nos costumes japoneses atrasasse sua política de difusão do cristianismo no arquipélago:

> Las qualidades, costumbres , y modo de preceder de los Japones son tan diferentes , y contrarios a los Nossos , que no es aun Japon capaz del modo de proceder que tienen otras religiones de Europa; y como esto no pueden bien entender, sino despues de mucho tempo, y mucha experiencia, vivendo elles a Japon, han de hacer pr.o los erros , q nosotros hizemos al principio , q seran aora peores, y no ayudaran para mas, que deshazer lo que nosotros despues de haver tomado mucha experiencia de la tierra, passando por muchas tribulaciones, vamos aora haciendo. Como arriba a quedadho, no es Japon q se pueda hacer fundamentalmente de governarse por medio de estrangeros; porque no es gente de tan poco brio, ni de tan poco saber , que sufre esso, y por esso no se ha de hazer cuenta sino de criar naturalles , y dexarles despues á ellos el governo de sus Iglesias , y para esso basta una sola Religion para começarlos a encaminhar.[177]

O que pode ser entendido como uma prudência benéfica à missão japonesa foi visto como algo negativo pelos franciscanos, uma vez que o método de evangelização dos inacianos ia totalmente contra os preceitos dos franciscanos.

Os franciscanos, em sua relação com a sociedade, possuíam uma visão dicotômica do mundo: o reino sagrado em oposição ao mundo terreno. Este último era corrompido pelo pecado e pela tentação. Existia então a *Civitas Dei* e a *Civitas Terrena*. Para os franciscanos, a *Civitas Dei* seria um espaço sagrado que foi identificado como o convento. Este se tornou o centro da atividade religiosa e, mais especificamente, o local em que os franciscanos poderiam se reservar para realizar orações. As orações seriam as atividades mais importantes para os franciscanos e

---

[176] FRANCO, José Eduardo. Jesuítas e franciscanos perante as culturas e as religiões do Extremo Oriente: o caso da Apologia do Japão e a dramática missionação das Ilhas do Sol Nascente, **História Unisinos**, v. 11, n. 2, p. 212.
[177] FRÓIS, Luís. **Tratado dos embaixadores japões que forão de Japão a Roma no ano de 1582**. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, [1701]. Cópia de parte da "Historia de Japam" do Padre Luís Fróis, compilada pelo Padre José Montanha. p. 233-234.

sua realização nos conventos estava longe de ser interpretada como uma fuga à evangelização: "it was demonstrative of the fact that the Franciscans considered themselves to be the bearers of a pure and absolute truth that would inevitably prevail over a pagan world and, in the end, conquer it".[178]

Tendo em mente tal questão, os franciscanos acreditavam que representavam a "verdadeira Igreja" e, consequentemente, não deveriam inovar, visto que a verdade não precisava ser renovada: "What was true was absolute and, consequently, should never be modified in accordance with other conditions".[179] Os franciscanos no Japão preferiam a ideia de tradição ao invés da adaptação e da inovação. Portanto, iam contra as acomodações feitas pelos jesuítas na missão japonesa, pois a experiência — argumento usado pelos jesuítas — não deveria ser um critério para que fossem feitas alterações no processo de evangelização.

A experiência e o conhecimento adquirido pelos missionários eram vistos como resultado da corrupção do cristianismo. Por conseguinte, a simplicidade e a ignorância seriam fundamentais para que os franciscanos não se contaminassem com os pecados do mundo pagão. Ao contrário do que os franciscanos acusavam os jesuítas de fazer, o verdadeiro evangelizador era aquele que, por meio do seu comportamento, se mantinha afastado dos valores mundanos. Portanto, a Igreja se legitimaria a partir da sua oposição ao mundo pagão, se mantendo contra a corrupção de um mundo pecaminoso.

Por fim, os franciscanos acusavam os jesuítas de fracassarem em sua missão, tendo em vista a publicação do édito anticristão e as perseguições sofridas pelos cristãos. Os franciscanos atribuíam esse fracasso ao método de evangelização utilizado pelos inacianos e acreditavam que sua ida ao arquipélago era necessária para que a missão japonesa fosse melhor administrada.

Todo o processo da querela missionária travada entre jesuítas e franciscanos intensificou-se sobretudo a partir do século XVII, com o início de uma maior presença franciscana no arquipélago. É neste período que os franciscanos buscaram outras estratégias que garantissem o controle da missão, como é o caso do envio das embaixadas japonesas à Europa. A primeira embaixada japonesa, nomeada Missão Tenshō, já havia sido concretizada pelos jesuítas no final do século XVI. Agora seria a vez dos franciscanos de também utilizarem

---

[178] CORREIA, Pedro Lages Reis. Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597). **Bulletin Of Portuguese/Japanese Studies**, [S. l.], v. 2, p. 78–108, jun. 2001. p. 88

[179] CORREIA, ibid., p. 89.

a mesma estratégia para atingir seus interesses. Tal assunto será melhor desenvolvido nos capítulos seguintes.

5. PERSEGUIÇÃO E EXPULSÃO DE CRISTÃOS EM TERRAS JAPONESAS

Em 1582, Oda Nobunaga é assassinado e Toyotomi Hideyoshi se torna seu sucessor. Diferentemente de Nobunaga, Hideyoshi não viu com bons olhos a presença dos jesuítas no Japão. Oda Nobunaga foi tolerante com os missionários, pois estes atuavam como intermediários no comércio lusitano e eram vistos como uma ajuda no combate do aumento de poder dos *bonzos*.[180] Segundo Alexandra Curvelo e Ana F. Pinto, "os dois primeiros unificadores do arquipélago, Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi, tinham coarctado a atividade de templos budistas que constituíam uma ameaça à imposição da sua autoridade [...]"[181]. A perseguição às seitas budistas se estendeu também aos missionários católicos, visto que estes foram considerados uma força religiosa com capacidades para ditar intervenções militares e ameaçar o poder de Hideyoshi.

Apesar de inicialmente também tolerante com os cristãos, a complacência de Hideyoshi viria a mudar após um encontro com o padre Gaspar Coelho em que o jesuíta recusou ceder uma nau ancorada no porto de Hirado.[182] No mesmo dia, em 24 de julho de 1587, Toyotomi Hideyoshi promulgou o primeiro édito de expulsão dos missionários do Japão. No entanto, o *Kanpaku* não iniciou uma perseguição imediata aos cristãos. A publicação do édito pode ser vista como uma medida política preventiva e de demonstração de autoridade, pois, apesar da determinação de expulsão, Hideyoshi, ciente da importância dos jesuítas para a manutenção do comércio, não hostilizou os inacianos e nem impediu a entrada de missionários pertencentes às ordens mendicantes.

Ainda que o decreto não tenha sido seguido ao pé da letra, isto não impediu que houvessem perdas aos cristãos: casas e igrejas foram destruídas e o porto de Nagasaki foi confiscado. Hideyoshi também "procurou evitar que se desenvolvesse junto de si um grupo cristão demasiado forte"[183], eliminando, portanto, seus generais cristãos.

---

[180] LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. Jesuítas e Daimyôs: evangelização e poder político no Japão do século XVI. **Revista Brasileira de História das Religiões**, [S. L.], v. 4, n. 10, p. 299–314, maio 2011. p. 217.
[181] CURVELO, Alexandra e PINTO, Ana Fernandes. O martírio de Cristãos no Japão: uma estratégia dos Tokugawa. **Revista Lusófona de Ciências das Religiões**, n. 15, Ano VIII, 2009, p.147–159. p. 152.
[182] MONTANÉ, Carla Tronu. **Sacred space and ritual in early modern Japan**: The Christian community in Nagasaki (1569-1643). 2012. 286 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, University Of London, Londres, 2012. p. 99.
[183] COSTA, João Paulo A. de Oliveira. **O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira**. 1998. 841 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998. p. 171.

Por fim, os acontecimentos decorridos do incidente do galeão de San Felipe — do qual falaremos com mais detalhes adiante — culminaram na alteração das atitudes de Hideyoshi, que passaria de tolerante a perseguidor.[184]

A morte de Hideyoshi, em 1598, proporcionou um pequeno interregno na perseguição dos cristãos, entretanto, esta tornou-se uma das bases do governo dos Tokugawa. Os três primeiros *shōgun*, Tokugawa Ieyasu, Tokugawa Hidetada e Tokugawa Iemitsu, estabeleceram "uma política centralizadora que passou pelo controlo de todas as esferas da sociedade nipónica, e que, no que se refere à cristandade local, se traduziu na sua perseguição generalizada".[185] Ao longo do governo dos Tokugawa, diversas medidas foram tomadas a fim de suprimir o cristianismo e limitar a atuação de europeus no arquipélago, tais como a obrigação de filiação de todas as famílias japonesas em um templo budista, "a obrigatoriedade dos templos budistas em emitir um certificado de 'não cristão' a todos os indivíduos, sob pena de estes virem a ser classificados de dissidentes (o chamado *terauke seido*), a instituição de um sistema de recompensas por denúncia de cristãos"[186], a publicação do segundo édito anticristão, em 1614, e o corte das relações com Manila em 1623.

Durante o início do século XVII, comerciantes europeus foram ao Japão em busca de um espaço na lucrativa rota comercial de Nagasaki. Os holandeses chegaram ao arquipélago em 1600 e os ingleses em 1613. Essa aproximação de outros comerciantes europeus e a quebra do monopólio comercial português foram essenciais no processo de expulsão dos cristãos do Japão, visto que os comerciantes portugueses e os missionários passaram a ser dispensáveis e substituíveis por outros comerciantes europeus — em especial os mercadores holandeses. Segundo Alexandra Curvelo e Ana Fernandes Pinto,

> Quando a presença holandesa se tornou efectiva, quase uma década mais tarde pois as embarcações da Companhia das Índias Orientais apenas voltariam a fundear no Japão prontas para negociar em 1609, a concorrência comercial ganhou uma dimensão religiosa.[187]

Portanto, visando superar a concorrência portuguesa e espanhola, os holandeses buscaram afirmar seu desinteresse pela evangelização e alimentar as desconfianças que Tokugawa Ieyasu mantinha pelos missionários católicos. O objetivo era demonstrar que sua

---

[184] CURVELO, Alexandra e PINTO, Ana Fernandes. O martírio de Cristãos no Japão: uma estratégia dos Tokugawa. **Revista Lusófona de Ciências das Religiões**, n. 15, Ano VIII, 2009, p.147–159. p. 148–149.
[185] CURVELO e PINTO, ibid., p. 148.
[186] CURVELO e PINTO, ibid., p. 159.
[187] CURVELO e PINTO, ibid., p. 151.

falta de vínculo à disseminação de uma religião seria benéfica, uma vez que não poderiam ser considerados como ameaças ao poder de Ieyasu da mesma forma como os missionários. Por conseguinte, a evangelização teria sido apresentada pelos holandeses como uma etapa prévia à dominação e conquista elaborada pelo monarca ibérico.

Em 1639, Tokugawa Iemitsu determinou a expulsão definitiva dos portugueses e missionários após a Revolta de Shimabara e Amakusa. Esta mobilizou diversos camponeses contra o governo local e foi classificada como um levante cristão pelo *bakufu*, em razão da utilização de símbolos católicos pelos revoltosos. No mesmo ano, Iemitsu transferiu os holandeses para a região portuária de Dejima — único local onde poderiam permanecer. Ainda que tenha sido iniciado em 1587, o processo de expulsão dos europeus se concluiu apenas em 1643, quando Tokugawa Iemitsu declarou a expulsão geral de todos os estrangeiros do arquipélago japonês, dando início à política de isolamento nacional, denominada *sakoku*.

CAPÍTULO 3

1. LUIS SOTELO

É durante o período de disputas entre os inacianos e as ordens mendicantes pela missão católica no Japão que o franciscano Luis Sotelo chegou ao arquipélago. Trata-se de uma figura central para essa disputa, visto que Sotelo era muito interessado pelo estabelecimento dos franciscanos no Japão. O religioso agiu como mediador nas relações entre europeus e japoneses e teve contato próximo com alguns *daimyō* católicos e com os *shōgun* Tokugawa Ieyasu e Tokugawa Hidetada. No Japão, Sotelo aprendeu a língua local e propagou a fé católica por diversas regiões do arquipélago, chegando a fundar igrejas em áreas próximas às cidades de Fushimi, Osaka e Sakai.[188]

Luis Sotelo foi um franciscano nascido em 6 de setembro de 1574 na cidade de Sevilha. O religioso foi o segundo filho de D. Diego Caballero de Cabrera — veinticuatro de Sevilha[189] — e Dona Catalina Niño Sotelo, sua esposa. Por parte de pai, Luis Sotelo era neto de Diego Caballero — também veinticuatro de Sevilha e marechal da ilha espanhola — e Leonor de Cabrera, sua esposa. Por parte de mãe, o franciscano era neto de D. Luis Sotelo — oficial de justiça da Inquisição — e Dona Isabel Pinelo, sua esposa.[190] Seu irmão, nomeado Diego — tal como seu pai — seguiu os passos do genitor para, eventualmente, assumir o cargo de veinticuatro no conselho da cidade. Diferentemente de Diego, Luis Sotelo optou por seguir uma carreira religiosa na ordem dos franciscanos.

Membro da elite sevilhana, Luis Sotelo obteve desde a infância uma boa educação e iniciou seus estudos na Universidade de Salamanca. Sotelo, então, ingressou na Ordem dos Franciscanos Descalços e, em 11 de maio de 1594, tornou-se padre. Em junho de 1599, Sotelo foi enviado ao México. Em seguida foi encaminhado à Manila em 1601 e, em 20 de junho de 1603, chegou ao Japão pelas Ilhas Filipinas.[191]

---

[188] BARRÓN SOTO, Maria Cristina E. La participación de Fray Luis Sotelo y los japoneses de la Misión Hasekura. **Bacia do México**, Guadalajara, v. 3, n. 7, p. 43–65, ago. 2014. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-53082014000200043&lng=es&nrm=iso>. acessado em 25 de fevereiro de 2023.p.52.

[189] Cargo administrativo em corporações municipais de algumas cidades da Espanha durante o Antigo Regime.

[190] PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 10.

[191] TAKIZAWA, Osami. **La delegación diplomática enviada a Roma por el señor feudal japonés Date Masamune**. Granada: Archivo de la Frontera, 2009. p. 7.

Luis Sotelo foi conduzido ao Japão juntamente com uma embaixada enviada pelo governador das Filipinas, Pedro Bravo de Acuña. A embaixada foi conduzida pelo franciscano Diego Bermeo e possuía como finalidade entregar uma resposta ao *shōgun* Tokugawa Ieyasu sobre sua proposta de acordo comercial com as Filipinas. Segundo Carlos Martínez Shaw:

> El proyecto de Tokugawa Ieyasu consistía en ofrecer a las autoridades filipinas los puertos japoneses para que sirvieran de escala, refresco y feria mercantil a los barcos en ruta a Acapulco, pero a cambio los españoles debían consentir en el establecimiento de una línea comercial que uniera algún puerto de la región del Kantô (en la costa oriental de Honshû) con la plaza mexicana de Acapulco, de donde los japoneses pensaban obtener mercurio y pesos de plata españoles. Una línea que de hecho venía a duplicar la del Galeón de Manila.[192]

Entretanto, Acuña possuía planos diferentes do *shōgun* e a linha comercial entre Kantō e México não foi estabelecida. É interessante destacarmos que Sotelo agiu diversas vezes como intermediador nas relações estabelecidas entre o Japão e as Filipinas, sendo em muitos momentos uma figura quase tão importante quanto os representantes oficiais dos governadores das Filipinas.

Após entregar as cartas e os presentes enviados por Pedro Bravo de Acuña para Tokugawa Ieyasu, Luis Sotelo se fixou em Miyako — atual Kyoto — e se dedicou a aprender o idioma local e pregar o cristianismo. Durante este período, Sotelo, segundo Scipione Amati — tradutor oficial da segunda embaixada da era Keichō — teria adquirido certa notoriedade entre os Tokugawa após o franciscano se envolver em uma polêmica com o *daimyō* de Wakayama, Asano Nagayoshi[193], a respeito do *junshi* — prática na qual um indivíduo comete suicídio após a morte de seu mestre como uma forma de demonstração de lealdade extrema. Sotelo desaprovava o *junshi*, pois este ia contra a moral cristã e entrou em conflito com o *daimyō.* Tal discussão teria gerado frutos, visto que os Tokugawa não apenas concordaram com o franciscano quanto à prática do *junshi*, mas também publicaram um édito no qual o proibiam.[194] Em razão da boa reputação adquirida por Sotelo, o franciscano conseguiu transferir-se para o domínio direto da família Tokugawa e intervir mais facilmente nos assuntos diplomáticos do *bakufu*.

---

[192] SHAW, Carlos Martínez. España y Japón en el siglo XVII: las dos embajadas de la era Keichô (1596–1615). **Tempus:** Revista en Historia General, Medellín, n. 4, p. 72–90, set. 2016. p. 75.
[193] KNAUTH, Lothar. **Confrontación transpacífica. El Japón y el Nuevo Mundo hispánico 1542–1639**. Cidade do México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1972. p. 239.
[194] AMATI, Scipione. **Historia del regno di Voxú del Giapone. Dell'antichità, nobiltà e valore del suo re Idate Masamune**. Roma: Giacomo Mascardi, 1615. p. 9.

No ano de 1610, Luis Sotelo conheceu em Edo o *daimyō* de Sendai Date Masamune. Segundo Amati, o franciscano se aproximou do *daimyō* após curar uma concubina enferma de Masamune.[195] No ano seguinte, Sotelo foi à Sendai ao encontro de Date Masamune, seu futuro benfeitor.

A relação entre o franciscano e o *daimyō* cresceu e Sotelo elaborou juntamente a Masamune o projeto da segunda embaixada da era Keichō. Esta foi enviada à Europa em 1613 e teve o seu retorno em 1620. A embaixada foi liderada pelo embaixador japonês Tsunenaga Rokuemon Hasekura e composta por uma grande comitiva. Esta foi formada por samurais e serviçais, totalizando 150 pessoas.[196] A legação tinha como objetivo final encontrar-se com o governante de Portugal e Espanha e com o papa para negociar questões de interesse religioso — por parte dos franciscanos — e econômico — por parte do *daimyō*. Sotelo planejou a embaixada visando obter o máximo de apoio para a pregação franciscana e a consolidação do cristianismo japonês.[197] Entretanto, a instalação dos religiosos no arquipélago não se fez completa e duradoura, tendo em vista a publicação dos éditos para expulsar adeptos do cristianismo no Japão.

A embaixada de Sotelo representou um esforço material do franciscano para assegurar a presença dos mendicantes na missão católica japonesa. Tal esforço dava um passo além da escrita de textos pelo franciscano, pois corporificava os argumentos de Sotelo. Em seus escritos, o franciscano buscava defender os interesses dos mendicantes, mais especificamente, o desejo de comandar a missão japonesa — até então liderada pelos jesuítas. O envio e a recepção desta embaixada são documentados por Luis Sotelo em diversos registros. No presente capítulo analisaremos dois escritos do franciscano: *Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo* e *Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad*.

Tais relatos se mostram de grande importância para compreender uma parte da visão do franciscano sobre a querela missiológica travada entre mendicantes e jesuítas, visto que não se tratam somente de uma descrição de eventos ocorridos durante o período de perseguição e disputa entre missionários, mas também a transmissão de ideias políticas de Luis Sotelo. Nesse caso específico, as narrativas do mendicante tinham como objetivo contribuir com a defesa dos interesses dos franciscanos no arquipélago e são exemplos das ferramentas usadas pelos religiosos que disputavam a querela.

---

[195] AMATI, Scipione. **Historia del regno di Voxú del Giapone. Dell'antichità, nobiltà e valore del suo re Idate Masamune**. Roma: Giacomo Mascardi, 1615. p. 7.
[196] SHAW, Carlos Martínez. España y Japón en el siglo XVII: las dos embajadas de la era Keichô (1596–1615). **Tempus:** Revista en Historia General, Medellín, n. 4, p. 72–90, set. 2016. p. 80.
[197] SHAW, ibid., p. 80.

Por fim, a escolha dos documentos para serem analisados no presente trabalho se deve ao momento em que os textos foram escritos por Luis Sotelo, sendo a *Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo* um dos primeiros textos do franciscano sobre o Japão e a *Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad* o último escrito de Sotelo. Portanto, esta seleção foi feita visando analisar e comparar textos que foram produzidos com uma grande diferença de tempo e em momentos distintos da atuação do franciscano em terras japonesas.

2. A ESCRITA FRANCISCANA

Durante os séculos XVI e XVII a escrita da história das missões católicas no Oriente concentrou-se majoritariamente na ação da Companhia de Jesus, em razão "do precoce esforço jesuítico de construção de uma memória e da propaganda dos feitos dessa congregação religiosa".[198] Entretanto, tal questão não significa a ausência completa da produção de escritos por outras ordens religiosas. É necessário destacar que longe de se articularem em torno de uma cultura essencialmente impressa, as sociedades deste período continuaram a recorrer indistintamente à oralidade, à imagem e aos manuscritos como formas de comunicação, conhecimento e memória.[199]

Há durante este período uma efervescência da literatura religiosa e identifica-se um crescimento da produção, tanto impressa quanto manuscrita, de diversas tipologias da literatura devota e edificante. Entre as ordens religiosas, houve um acentuado aumento do gênero cronístico. A crônica, segundo Federico Palomo,

> […] alcanzó una importancia considerable entre los siglos XVI-XVIII, constituyéndose como espacio privilegiado en el que las órdenes religiosas y otras instancias modularon la construcción de sus respectivos discursos históricos y de una memoria escrita, generalmente de carácter oficial.[200]

---

[198] FARIA, Patrícia Souza de. Literatura espiritual e história dos franciscanos no Oriente Português: a escrita de Jacinto de Deus, um frade nascido na Cidade do Nome de Deus de Macau. **Locus**: Revista de História, [S. l.], v. 17, n. 1, 2021. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20335. Acesso em: 8 set. 2022. p. 219.

[199] BOUZA, Fernando. **Comunicação, conhecimento e memória na Espanha dos séculos XVI e XVII**, tradução de Ângela Barreto Xavier, Lisboa: Cultura, 2002.

[200] PALOMO, Federico. Introducción. Clero y cultura escrita en el mundo ibérico de la Edad Moderna. **Cuadernos de Historia Moderna,** Anexo XIII, 2014. p. 22.

É interessante destacarmos que, apesar de ser um gênero literário utilizado por todas as ordens religiosas, a forma como eram escritas variava de acordo com a comunidade de discurso em que o cronista estava inserido. O relato cronístico

> […] podía llegar a tener una dimensión relativamente codificada en lo que a sus formas se refiere y su elaboración estuvo a menudo determinada por criterios de orden institucional que dejaban poco espacio para la autonomía y para una escritura al margen de las estructuras de la propia congregación. Capítulos y superiores designaban a menudo a los "cronistas" de la Orden o de la provincia, movilizaban recursos documentales y llegaban a supervisar una tarea que, en ocasiones, obedecía a motivaciones concretas — de orden político, espiritual, etc. —, viéndose además sujeta a formas de aprobación y censura internas.[201]

Segundo Merio Scattola, uma comunidade de discurso pode ser definida por duas características principais: o reconhecimento dos próprios indivíduos como componentes de uma mesma "comunidade científica" e o uso de um gênero literário comum pelos membros da comunidade de discurso. O reconhecimento dos indivíduos, segundo o autor, é feito por meio das citações:

> […] by mentioning an author, we recognize that his/her opinions are an important reference for us. In this sense, a community of discourse can also be called a 'community of quotation' and, as such, can be described by a particular 'fingerprint' of references, that is, a set of citations shared in the same proportion and in the same sequence by all members of a group. As they all actually acknowledge one another as worthy of being quoted and, at the same time, they refer to a set of common sources, the diagrams illustrating their preferences and showing whom they cite and how many times must be very similar and superimposable.[202]

Já o uso de um gênero literário ocorre de forma que os membros da comunidade optam por utilizá-lo como uma espécie de "marca registrada" da comunidade de discurso. De acordo com Scattola, os gêneros literários utilizados na época moderna

> […] always contains a collection of questions and problems that pertain to its cultural heritage, and it also prescribes rules for arranging them in a particular sequence and attaining the desired solutions; it also commends a language and

[201] PALOMO, Federico. Memoria, cultura manuscrita y oralidad en la cronística franciscana portuguesa de la Edad Moderna. **Tempo**, Niterói, v. 22, n. 41, p. 509–532, set. 2016. p. 516.
[202] SCATTOLA, Merio. Natural Law Part I: The Catholic Tradition. In: LAGERLUND, Henrik; HILL, Benjamin (ed.). **The Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy**. [S. l.]: Routledge, 2017. p. 561.

> a particular style of discussion; and it admits or refuses the use of rhetoric, poetics, and dialectics. In brief, a literary genre, when used as a tool of scientific recognition, always defines a code of communication. Therefore, each community of discourse, when identifying itself with a particular literary genre, is necessarily characterized by a different way of communicating its conclusions, by a proprietary code, by a different scientific language.[203]

Seguindo tal definição, os franciscanos podem ser considerados uma comunidade de discurso devido à escolha do uso das crônicas como gênero literário comum e pela forma como escreviam suas crônicas. No caso dos franciscanos, as crônicas e hagiografias foram usadas mais expressivamente em relação aos outros gêneros literários, como as cartas e as relações. Certamente, os frades menores não deixaram de produzir missivas e relações missionárias. Entretanto, parece indiscutível que não o fizeram com a mesma intensidade e tão sistematicamente quanto os inacianos. O uso das cartas, segundo Palomo, aparentava ser mais episódico e irregular, carecendo do sentido memorístico presente nas cartas dos jesuítas.[204] Tal caráter de memória parece ter sido mais expressivo a partir da escrita das crônicas, uma vez que "each congregation sought to defend its corporate honor by shaping memory through history writing, arguing for precedence in a field crowded with competitors".[205]

Em relação à forma como as crônicas eram escritas, estas deveriam ser compostas por informações coletadas por outros franciscanos, ou seja, por meio da citação de informações. Segundo Palomo,

> El juntar papeles, sin embargo, pasaba a menudo por el recurso a terceros — religiosos e, incluso, particulares — a los que se pedía que reuniesen puntuales informaciones, acudiendo ellos mismos a los cartórios y librerías existentes en los lugares donde residían. La tela de contactos que el cronista debía tejer solía ser relativamente extensa, pudiendo envolver a sujetos de otros reinos o, incluso, de las Indias. En este sentido, el religioso participaba en ocasiones de una singular república literaria de dimensiones planetarias, cuya configuración se vio incentivada por la propia naturaleza que encerraron las redes de casas, conventos y misiones de las distintas órdenes religiosas involucradas en la evangelización, contribuyendo a la circulación de la información entre las cuatro partes del mundo.[206]

---

[203] SCATTOLA, Merio. Natural Law Part I: The Catholic Tradition. In: LAGERLUND, Henrik; HILL, Benjamin (ed.). **The Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy**. [S. l.]: Routledge, 2017. p. 562.
[204] PALOMO, Federico. Memoria, cultura manuscrita y oralidad en la cronística franciscana portuguesa de la Edad Moderna. **Tempo**, Niterói, v. 22, n. 41, p. 509–532, set. 2016. p. 515.
[205] BROCKEY, Liam Matthew. Conquests of Memory: Franciscan chronicles of the east Asian church in the early modern period. **Culture & History Digital Journal**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 1–15, 30 dez. 2016. Editorial CSIC. Disponível em: http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2016.015. p. 2.
[206] PALOMO, ibid., p. 523.

Tais características podem ser observadas em uma das obras que será analisada no presente trabalho: a *Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo*. Esta foi escrita como fonte para a composição da crônica intitulada *Chronica de la Provincia de San Gregorio*, escrita pelo franciscano Antonio de La Llave. Portanto, La Llave cita o relato de Luis Sotelo como fonte confiável de sua crônica.

Redigida pelo franciscano Luis Sotelo, a *Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo* foi solicitada pelo franciscano Antonio de La Llave para compor a *Chronica de la Provincia de San Gregorio*. Esta foi a primeira crônica franciscana produzida em Manila e relatava a ação dos franciscanos nas Filipinas entre os anos 1520 e 1624.[207]

É interessante notarmos que, apesar da crônica de La Llave se ater aos acontecimentos ocorridos nas Filipinas, o relato de Luis Sotelo sobre o Japão se encontra inserido em sua obra. Tal questão pode ser entendida como uma forma de publicizar a ação dos franciscanos no Japão sob o comando de seus superiores em Manila — uma vez que era de grande interesse dos franciscanos presentes nas Filipinas expandir sua ação para o arquipélago vizinho. Também podemos interpretar a presença do relato de Sotelo na crônica de La Llave a partir de uma intenção de correção da memória produzida erroneamente sobre os franciscanos no Japão. Segundo Liam Matthew Brockey, o que diferenciava a escrita histórica franciscana sobre as primeiras missões asiáticas modernas era "a strong desire to set the record straight about perceived errors circulating in print. This desire to correct suggests that the Franciscans did not pursue history writing with the same vigor as their counterparts among the Jesuits, for example".[208] Portanto, o escrito de Sotelo buscaria também corrigir informações incorretas produzidas sobre a atuação dos franciscanos e a missão católica japonesa.

Como já foi mencionado anteriormente, os franciscanos viviam no Japão um momento de disputa com os jesuítas pelo controle da missão católica. Logo, o relato de Sotelo também se encaixa dentro da querela missiológica travada pelas ordens religiosas, uma vez que defendia os interesses dos franciscanos no arquipélago.

Em 1600, inicia-se o governo de Tokugawa Ieyasu e o processo de perseguição dos cristãos no Japão — instaurado por Toyotomi Hideyoshi em 1587 — é intensificado. Tal

---

[207] JIANG, Wei. Antonio de Padua de la Llave (†1645) and the Observant-Discalced strife among the Franciscans in the Philippines. **Studi Francescani**, [S. l.], v. 118, n. 3/4, p. 271–288, dez. 2021.

[208] BROCKEY, Liam Matthew. Conquests of Memory: Franciscan chronicles of the east Asian church in the early modern period. **Culture & History Digital Journal**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 1–15, 30 dez. 2016. Editorial CSIC. Disponível em: http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2016.015. p. 2.

questão influenciou diretamente os relatos produzidos pelos missionários durante o período. Segundo Alexandra Curvelo e Ana Fernandes Pinto,

> Ao longo do séc. XVII, o tema da nova atitude do regime Tokugawa, que transitara de condescendência para agressão, continuou a alimentar as tipografias ao serviço das ordens missionárias, que tinham trabalhado no Japão (e que procuravam a todo o custo aí manter a sua actividade, agora na clandestinidade), fazendo deste modo eco do impacto destas notícias na Europa. No contexto de expulsão dos missionários do Japão, após 1614, Macau e Manila mantiveram-se como duas referências da circulação de notícias e da representação pictórica da política persecutória dos Tokugawa.[209]

A obra de Luis Sotelo se encaixa no tema em voga durante o período, uma vez que trata da perseguição feita pelo governo dos Tokugawa aos católicos no arquipélago. O mesmo pode ser dito sobre a *Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad*. Escrita por Luis Sotelo no mesmo ano de sua morte no Japão (1624), a carta retrata acontecimentos que datam a partir do retorno do franciscano ao arquipélago até os momentos finais de sua vida. É interessante destacarmos que o escrito foi assinado em 20 de janeiro de 1624, apenas alguns meses antes de sua morte em agosto do mesmo ano. Não é possível averiguar na carta se o franciscano já sabia que estava próximo ao seu fim, no entanto, é possível que Sotelo imaginasse tal possibilidade, visto que se encontrava preso e em um contexto de perseguição aos cristãos. Tendo em mente esta questão, podemos interpretar a carta como uma última tentativa de Sotelo em conseguir que os franciscanos obtivessem o controle da missão católica japonesa. Muito além de informar o papa sobre os acontecimentos que presenciou, o franciscano buscou argumentar favoravelmente à presença das ordens mendicantes no Japão.

3. A NARRATIVA DE SOTELO

3.1. O início da perseguição dos cristãos no Japão: o incidente da nau Madre de Deus

Um dos assuntos centrais em ambos os textos de Sotelo é a perseguição dos cristãos no Japão. Sobre seu início, o franciscano coloca o incidente da nau Madre de Deus como o estopim da repressão, uma vez que antes do episódio a missão cristã prosperava no Japão:

---

[209] CURVELO, Alexandra e PINTO, Ana F. O martírio de Cristãos no Japão: uma estratégia dos Tokugawa. **Revista Lusófona de Ciências das Religiões**, n.15, Ano VIII, 2009, p. 147–159. p. 156.

> Estando la xpiandad de Xapon en la mayor paz y aumento que jamas auia tenido, assi de parte de los príncipes y señoríos ynfieles, como entre los ministros del Evangelio, con diez conuentos, los siete con ospitales a parte, donde se hazian grandes curas, y era causa de mucha conuersion; los siete furon en Nangasaqui, Uasaca, Sacay, Fuximi, Meaco, Yendo, Vacayama, todas ciudades insignes; los otros tres fueron Vrangaua, Xixindo y Surunga, a lo vltimo, que era la corte del Emperador viejo, la qual tambien tuvo ospital, pero duró poco en lo sustancial.[210]

O incidente ocorreu em 1609 quando a nau portuguesa Madre de Deus (também conhecida como Nossa Senhora da Graça), comandada pelo português André Pessoa, aportou em Nagasaki — na época o centro comercial português no Japão. Alguns meses antes, um junco japonês, sob o comando do capitão chinês Kyubei, também aportou na região. Kyubei havia sido enviado pelo *daimyō* Arima Harunobu ao reino de Champa — localizada na Península Indochinesa — para obter uma carga do precioso incenso chamado *kyara* e trazia o certificado de Ieyasu autorizando a viagem. Na jornada de regresso, o junco teve uma estadia em Macau, onde entrou em conflito com a nau Madre de Deus, resultando na morte de cerca de 40 japoneses. Como consequência do ocorrido, Tokugawa Hidetada — o então *shōgun* na época[211] — ordenou o confisco da embarcação portuguesa e Arima Harunobu liderou o ataque à Madre de Deus como forma de vingança pela morte de sua tripulação japonesa.[212]

Embora o incidente tenha sido colocado como o estopim da perseguição dos cristãos no Japão, a política de perseguição foi iniciada muitos anos antes, mais especificamente em 24 de julho de 1587, com a publicação do primeiro édito de expulsão dos missionários, como mencionado anteriormente neste trabalho. O decreto não foi aplicado à risca, tendo em mente a importância dos jesuítas no intermédio das relações comerciais entre japoneses e portugueses. No entanto, é necessário destacarmos que Toyotomi Hideyoshi mudou sua postura de complacente para perseguidor após o incidente do galeão de San Felipe em 1596. Este culminou no Martírio de Nagasaki em que 26 homens (4 europeus, 16 japoneses, 1 sino-japonês, 1 indiano, 3 coreanos e 1 novo-hispano[213]) foram crucificados por ordem de Hideyoshi.

---

[210] SOTELO, Luís. Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 250–263. p. 251.

[211] Tokugawa Hidetada tornou-se *shōgun* em 1605, após a abdicação de seu pai, Tokugawa Ieyasu.

[212] COOPER, Michael. (ed.). **The Southern barbarians**: the first Europeans in Japan. Tokyo: Kodansha, 1971. p. 77–78.

[213] RAPPO, Hitomi Omata. How to Make "Colored" Japanese Counter-Reformation Saints – A Study of an Iconographic Anomaly. **Journal Of Early Modern Christianity**, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 195–225, 1 nov. 2017. Walter de Gruyter GmbH. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1515/jemc-2017-0010. p. 195–196.

É interessante destacarmos que o incidente do galeão de San Felipe e o Martírio de Nagasaki — eventos amplamente associados aos franciscanos — marcaram um momento de reafirmação do posicionamento anticristão de Hideyoshi e uma intensificação na perseguição aos cristãos. No entanto, Luis Sotelo não colocou tais eventos como o estopim da repressão aos missionários; em outras palavras, o franciscano ocultou a participação dos mendicantes no processo de aumento da repressão ao cristianismo no Japão. Os episódios que potencialmente poderiam colocar a culpa da perseguição nas ações dos franciscanos são omitidos pelo religioso a fim de contribuir com a defesa da presença mendicante no arquipélago. Sotelo viria a citar o martírio apenas para fins propagandísticos e edificantes, como veremos mais à frente neste capítulo.

Segundo João Paulo A. Oliveira e Costa, de fato, a missão católica continuou a crescer mesmo após o primeiro édito anticristão[214], corroborando com o início do relato de Luis Sotelo. A morte de Hideyoshi havia promovido uma pausa nas perseguições. No entanto, esta retornou durante o governo dos Tokugawa. O incidente da Madre de Deus, em 1609, foi um episódio muito relevante para a retomada da perseguição. Contudo, é necessário salientarmos que a mudança de postura de Tokugawa Hidetada em relação aos cristãos ocorreu no mesmo ano em que os holandeses estabeleceram um posto comercial em Hirado. Tal questão pode ser ligada ao aumento da perseguição no Japão, uma vez que a presença dos holandeses tornava os comerciantes portugueses e espanhóis — que utilizavam a mediação de missionários em suas relações comerciais — dispensáveis.[215] Logo, o *shōgun* poderia se desvincular dos missionários sem que isso prejudicasse seus interesses comerciais.

Portanto, Sotelo estava certo ao relatar a questão como relevante para a perseguição. Entretanto, o franciscano omite o incidente do galeão de San Felipe e o Martírio de Nagasaki — eventos de grande relevância para o início da proibição do cristianismo no Japão. É interessante destacarmos que estes episódios geraram a expulsão dos frades franciscanos e estes tiveram que mudar parte de seu discurso ao retornar ao Japão.[216]

Isto posto, Sotelo elege o incidente da Madre de Deus como o estopim da perseguição, objetivando colocar a culpa da persecução nos portugueses e jesuítas — seus filiados. Os

---

[214] COSTA, João Paulo A. Oliveira e. **O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira**. 1998. 841 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998. p. 174.

[215] MONTANÉ, Carla Tronu. **Sacred space and ritual in early modern Japan**: The Christian community in Nagasaki (1569-1643). 2012. 286 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, University of London, Londres, 2012. p. 219.; CURVELO, Alexandra e PINTO, Ana F. O martírio de Cristãos no Japão: uma estratégia dos Tokugawa. **Revista Lusófona de Ciências das Religiões**, n. 15, Ano VIII, 2009, p. 147–159. p. 151.

[216] BERNABÉ, Renata Cabral. **Fé e Prática entre os Kirishitan:** jesuítas, franciscanos e as reações japonesas ao cristianismo. 438 f. 2018. - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. p. 141.

portugueses seriam, de acordo com Sotelo, os responsáveis pelo acontecimento e, visto que os lusitanos eram adeptos do cristianismo e estavam alinhados com os jesuítas, Sotelo afirma que Hidetada se virou contra os cristãos em razão do ocorrido. Esta questão pode ser observada no seguinte trecho:

> […] este mesmo año empeçó el demonio a rebolver las cosas, assi entre los principales señores, como entre los japones y portugueses; de suerte que por aver muerto en Macan los portugueses a más de quarenta japones, la parte de ellos pidio contra los portugueses de la nao de Macan y su Capitan, llamado Andrea Ome (Pesoa), ante el Emperador, el qual le invió a llamar, para que diesse razon de si, y no queriendo ir, por tres vezes le invió saluoconducto; no se fió dél, y enfadado el Emperador, le dixo al Yacata[217] de Arima, que, pues eran los portugueses xpianos, como el, y los xapones muertos en Macan, sus criados, alla se hubiese con ellos, que el hiziese lo que le pareziesse. Con esto, dio orden el don Juan Yacata de Arima [de] coxerlos la nao y personas, y cercandola de muchas funeas con cantidad de japones, viendose enpeñado el dicho Capitán de la nao, y que no se podría hazer a la mar, y que parte de su gente tenia en tierra, baxose al pañol de la poluora y bolose juntamente con mucho numero de japones, así de los que la avian entrado, como de los que estavan a la redonda cricumuecinos.[218] (grifo nosso)

Tal evento, segundo Sotelo, teria desagradado o *bugyō* (ou "governador") de Nagasaki, Hasegawa Fujihiro. Consequentemente, o *bugyō* teria aconselhado o *shōgun* a expulsar os jesuítas e favorecer os franciscanos no arquipélago, entregando as igrejas dos inacianos aos membros da Ordem de São Francisco:

> De aquí, el juez de Nangasaqui, Faxengaua Cafioye[219], quedó disgustado con los Padres de la Compañia, y quando hallava ocasion, los desacreditava con el Emperador, diziendole que ellos eran los señores de Nangasaqui y de todo el comercio y no él, y que era grande su poder, y que si no lo ataxava y remediava con tiempo, que despues le seria muy dificultosso quererlos echar del reyno el Emperador, y que sus iglesias se diesen a los pobres religiosos de San Francisco; porque assi el mesmo juez, com el Emperador dezian, que no se metian mas que en las cosas de la salvación.[220]

Entretanto, é necessário ressaltar que os éditos de expulsão proclamados pelo clã Tokugawa não fizeram nenhuma distinção entre as ordens religiosas. Logo, o argumento de Sotelo teria sido colocado em seu relato apenas para defender a permanência dos franciscanos

---

[217] Termo usado por Luis Sotelo para se referir ao termo *daimyō.*
[218] SOTELO, Luís. Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 250–263. p. 251-252.
[219] Hasegawa Fujihiro.
[220] SOTELO, ibid., p. 252.

no Japão e combater o monopólio dos jesuítas da missão católica. A menção do incidente da Madre de Deus pode ser entendida, portanto, como um argumento textual que visava corroborar com as ideias de Luis Sotelo e convencer o leitor de que os franciscanos seriam a melhor opção para comandar a missão católica no Japão.

3.2. A segunda embaixada da era Keichō

Outro tópico também central no relato de Luis Sotelo foi o envio da segunda embaixada da era Keichō. Esta foi um marco das relações diplomáticas estabelecidas entre o Japão e a Espanha. O projeto de Sotelo surgiu como uma forma de tentar resolver os problemas da missão católica japonesa, de maneira similar à Missão Tenshō — a primeira embaixada japonesa a ir à Europa. Esta foi idealizada pelo jesuíta Alessandro Valignano e buscava angariar apoio e recursos aos membros da ordem no Japão. De maneira parecida, Luis Sotelo elaborou a segunda embaixada da era Keichō, objetivando adquirir suporte à atuação dos mendicantes no arquipélago. No entanto, é necessário lembrarmos que a legação do franciscano possuía também objetivos comerciais e diplomáticos por parte dos japoneses, fato que a diferencia da Missão Tenshō, cuja principal motivação era apenas religiosa.

A partir do governo de Tokugawa Ieyasu houve uma mudança nas políticas externas do Japão em comparação ao governo de Toyotomi Hideyoshi. O número de parceiros de negociação internacional e cartas trocadas com governantes estrangeiros aumentou drasticamente durante os primeiros anos do governo Tokugawa. Entre 1601 e 1614, 67 cartas oficiais foram despachadas para 12 entidades estrangeiras diferentes, das quais 48 foram assinadas pelo *shōgun*.[221]

Dentre os contatos estabelecidos por Tokugawa Ieyasu destacamos o diálogo com as Filipinas. Visando se beneficiar do comércio desenvolvido pelos hispânicos no Pacífico, Índico e Atlântico, Ieyasu buscou criar uma parceria com os espanhóis instalados nas ilhas.

Em 1598, apenas alguns meses após a morte de Hideyoshi, Ieyasu enviou à Manila o jesuíta Jerónimo de Jesús Castro como emissário a fim de expressar o seu desejo de estabelecer relações comerciais entre o Japão, as Filipinas e a Nova Espanha. Jerónimo de Jesús regressou

[221] TREMML-WERNER, Birgit. **Spain, China, and Japan in Manila, 1571-1644**: local comparisons and global connections. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2015. p. 199.

ao Japão em 1601 juntamente com o frade franciscano Pedro Burgillos. Este se tornou o terceiro enviado de Ieyasu a Manila no ano seguinte.[222]

O governador das Filipinas, Pedro Bravo de Acuña, continuou uma troca de correspondências cautelosa com Ieyasu até 1605. O *shōgun* possuía um grande interesse em duplicar a linha comercial do Galeão de Manila, no entanto, em razão do acordo do tratado de Tordesilhas, dos interesses dos portugueses e jesuítas da região e dos envolvidos com a rota de comércio Manila–Acapulco, Acuña não levou em frente o desejo de Ieyasu. Contudo, em 1602, o governador estabeleceu o envio de uma embarcação espanhola anual para Usuki.[223] Além das correspondências enviadas à Manila, Tokugawa Ieyasu também emitiu uma proibição à pirataria — questão de grande preocupação aos espanhóis da região — e permitiu que missionários mendicantes se instalassem no Japão.[224]

As relações amigáveis entre o Japão e as Filipinas se mantiveram até 1609, ano de diversos acontecimentos que impactaram as relações entre japoneses e castelhanos. Dentre estes, destacamos a instalação dos holandeses em Hirado (agosto de 1609); o ataque dos holandeses, sob as ordens do almirante Witter, a Manila (outubro de 1609); o incidente do navio português Madre de Deus, que seria finalmente queimado pelo seu capitão André Pessoa em Nagasaki (janeiro de 1610); e o impedimento da saída de uma embarcação de comércio com destino a Usuki feito pelo governador Juan de Silva em razão do tratamento favorável dado aos holandeses.[225]

É também no mesmo ano, mais especificamente abril de 1609, que Rodrigo de Viveiro y Velasco terminou seu mandato como governador das Filipinas e embarcou no galeão San Francisco em direção à Acapulco. Sua viagem, no entanto, foi interrompida, pois a embarcação sofreu um naufrágio em Kazusa, localizada na ponta sudeste da Península Bōsō, no Japão. Durante o período em que permaneceu no arquipélago, Velasco se encontrou com os Tokugawa e, em 1610, firmou o primeiro e único acordo de cooperação entre a Espanha e o Japão durante o governo dos Tokugawa. Não obstante, tal negociação possuía apenas um valor informal, visto que este deveria ser confirmado pelas autoridades do México e da Espanha e Rodrigo não

---

[222] SOLA, Emilio. **Historia de un Desencuentro. España y Japón, 1580-1614**. [S.I.]: archivo de la frontera, 2012. p. 86–88.
[223] IACCARINO, Ubaldo. El papel del Galeón de Manila en el Japón de Tokugawa Ieyasu (1598-1616). In: ALBERT, Salvador Bernabéu; SHAW, Carlos Martínez (ed.). **Un océano de seda y plata**: el universo económico del galeón de manila. Sevilha: Consejo Superior Investigaciones Científicas, 2013. p. 133–153. p. 138.
[224] TREMML-WERNER, Birgit. **Spain, China, and Japan in Manila, 1571-1644**: local comparisons and global connections. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2015. p. 200–204.
[225] SHAW, Carlos Martínez. España y Japón en el siglo XVII: las dos embajadas de la era Keichô (1596-1615). **Tempus:** Revista en Historia General, Medellín, n. 4, p. 72–90, set. 2016. p. 76.

possuía autoridade para fazer negócios em nome do rei, uma vez que foi substituído por Juan de Silva em seu cargo de governador das Filipinas.[226]

Em relação ao acordo estabelecido, é interessante destacarmos a atuação de Luis Sotelo no processo de negociação. O franciscano foi o responsável por registrar as capitulações do ajuste e traduzir as cartas dos Tokugawa, que seriam enviadas ao rei da Espanha. Chama a atenção uma carta produzida por Tokugawa Ieyasu em que o governante confia toda a negociação a Luis Sotelo:

> El universal señor de Japón Minamoto Yeas suplica al duque de Lerma en España manifieste esta carta a la suprema Magestad. Habiendo tratado el gobernador pasado de Luzón [Vivero] de que venga navío de Nueva España al Japón, pareció bien, y así, en qualquiera parte de todo él donde llegare el navío será bien recibido no se le dará agravio alguno, sino todo favor y regalo. Todas las demás cosas menudas tratará este Padre embajador Fray Luis Sotelo.[227] (grifo nosso)

Tal participação de Sotelo nos leva a crer que o franciscano atuou ativamente na intermediação das relações entre os espanhóis e os japoneses, não somente se atendo a questões de interesse religioso, mas também a pontos relativos ao comércio e à política. Apesar de Velasco ser o melhor indivíduo para representar os hispânicos — em razão de sua condição de ex-governador das Filipinas —, muitas vezes Sotelo assumiu um papel central nas negociações realizadas entre o Japão e a Espanha.

Visando entregar as missivas dos governantes japoneses ao rei da Espanha, Rodrigo de Viveiro y Velasco partiu em direção à Madrid em agosto de 1610. Velasco seguiu viagem no galeão São Boaventura juntamente com o franciscano Alonso Muñoz e uma delegação de mercadores japoneses. Tal missão é conhecida como a primeira embaixada da era Keichō e contava inicialmente com Luis Sotelo como um dos líderes da legação. Segundo Ubaldo Iaccarino, o franciscano era a primeira escolha dos Tokugawa para a embaixada, no entanto, foi substituído por Muñoz.[228]

Apenas três anos após o envio da primeira embaixada da era Keichō, a segunda embaixada da era Keichō partiu em direção à Europa. Desta vez tendo Luis Sotelo como seu

---

[226] IACCARINO, Ubaldo. **Comercio y diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keichō (1596-1615)**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017. p. 200.
[227] IACCARINO, Ubaldo. **Comercio y diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keichō (1596-1615)**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017. p. 201–202.
[228] IACCARINO, ibid., p. 217–218; SHAW, Carlos Martínez. España y Japón en el siglo XVII: las dos embajadas de la era Keichō (1596-1615). **Tempus:** Revista en Historia General, Medellín, n. 4, p. 72–90, set. 2016. p. 78.

idealizador e um de seus representantes. É no contexto do desenvolvimento de um acordo comercial que ligaria diretamente o Japão e a nova Espanha que essas embaixadas foram criadas.

Em relação à segunda embaixada da era Keichō é interessante destacarmos que o franciscano salienta dois pontos principais ao narrar os acontecimentos relativos à legação.

O primeiro é o envolvimento do *daimyō* Date Masamune no projeto. Sotelo relata como conheceu o *daimyō* e afirma que após a cura de uma de suas concubinas, Masamune ordenou que seus "vasallos" se convertessem ao cristianismo:

> Este mesmo año de 1612 fue quando el rey de Voxu, Ydate Masamune (sic), que despues del Emperador es el mas valeroso señor del Japon, por medio de una cura que hizo un religioso lego de la Orden de San Francisco, llamado Frai Francisco de Burguillos, en una su concubina, cobró gran amistad y comunicaçion con el P. Frai Luis Sotelo, que era entonces superior en lo del Quauto y del Oriente, y con su licencia, fue el dicho religioso a su reino de Boxu, donde oyo las cosas de nuestra santa fee, e hiço tanta eficacia en él, que mandó, por edicto publico, que todos sus vasallos se bolviesen christianos, y mandó destruir mas de ochocientos ídolos de piedra antiquissimos, que eran tenidos en gran veneracion, y hizo quemar otra tera o templo sumtuoso, y a los que halló eran christianos, hombres principales, aumentó las rentas, y a los mas baxos, hizo otros favores, y siendo muchos los que se reduzian y baptizavan, sin parar de día ni de noche el religioso y los que le ayudavan, dixo al dicho Rey seria necesario, para conseguir su deseo de hazer a sus vasallos xpianos, dar parte al Padre universal y caveça de todos los xpianos del mundo, y pedirle sacerdotes.[229]

É interessante notarmos que esta descrição aparece como um relato edificante e propagandístico da ação dos franciscanos no Japão, visto que Sotelo apresentou a situação como um exemplo de sucesso da conversão de japoneses ao cristianismo. No entanto, o franciscano omitiu que o próprio Date Masamune nunca foi batizado, ou seja, não se converteu ao cristianismo[230], fato que poderia ser interpretado como uma espécie de fracasso do franciscano. Sotelo parece amenizar a situação afirmando que o *daimyō* "ainda não regenerado pelo batismo, mas sim catecúmeno, e que desejava pregar a fé cristã em seu reino"[231], porém, apesar de demonstrar interesse em se tornar cristão, isso nunca se concretizou. Mesmo conseguindo a

---

[229] SOTELO, Luís. Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 250–263. p. 255.

[230] PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 34.

[231] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 296.

ajuda do *daimyō* para cristianizar os japoneses — nesse caso específico uma conversão forçada por Masamune —, o franciscano não converteu o líder daqueles indivíduos, portanto, é possível entendermos que Sotelo pretendia apenas exaltar os sucessos da conversão e eclipsar fatos que poderiam ser interpretados como sinais de derrota.

O segundo ponto destacado por Sotelo são os frutos da embaixada japonesa. Sobre a chegada da legação em Roma, o franciscano relata que esta foi muito bem recebida pelo papa, pelos cardeais e pela população romana:

> Assim, chegamos, com a ajuda de Deus, no ano da graça de mil seiscentos e quinze, e fomos não apenas benignamente recebidos pelo santíssimo Papa, com grande concorrência de cardeais, bispos e nobres, mas também com enorme alegria e entusiasmo do povo romano, não só nós, mas também os outros três que os cristãos japoneses, para informar sobre a situação da religião cristã deles; fomos ouvidos, encorajados e, conforme desejávamos, prontamente atendidos.[232] (tradução nossa)

Como resultado deste encontro, Sotelo conseguiu ser nomeado bispo do norte de Honshu e também obteve a promessa do envio de mais franciscanos ao Japão, questões muito desejadas por ele:

> Portanto, ao ouvir as coisas que apresentávamos então, em nome do Rei de Oxu e também dos cristãos do Japão, e ao humildemente suplicar, e ao concordar com o nosso desejo, após consultar também a Sagrada Congregação dos Cardeais, pelo conselho da santa Inquisição, foi decretado que no referido reino de Oxu, e na região oriental do Japão, outro bispo deveria ser instituído. O santíssimo Papa designou para esse cargo o mais completamente indigno de todos, e, quanto ao meu consentimento, usando palavras apostólicas: aqueles a quem Deus escolhe, ele faz ministros aptos, ordenou, mesmo contra minha vontade. Ao ouvir essas palavras, consenti beijando os pés sagrados. Também foi ordenado que religiosos de São Francisco, com as despesas e em nome de Sua Santidade, fossem enviados conosco para pregar o Evangelho naquele reino; e foi ordenado ao Núncio Apostólico e ao Coletor Geral, que naquela época estava na corte do Rei Católico da Espanha, que providenciassem os custos necessários para isso, assim como também designassem alguns rendimentos anuais para a fundação e manutenção de um certo Colégio ou Seminário que deveria ser estabelecido no Japão.[233] (tradução nossa)

---

[232] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 296.
[233] SOTELO, loc. cit.

No entanto, problemas surgiram para Sotelo quando ele chegou à Espanha. Segundo o franciscano, o Conselho Real impediu sua nomeação como bispo, visto que a consideravam inconveniente devido à proibição do cristianismo no Japão. Não obstante, é interessante destacarmos que Sotelo narra o episódio de modo a colocar a culpa da suspensão de sua nomeação nos jesuítas:

> Os mencionados religiosos [jesuítas] (quanto puderam ver), não satisfeitos com outros além dos seus terem domínio eclesiástico no Japão (o que, na verdade, não conseguiram impedir, apesar de seus diversos esforços e diligências na Santa Cúria), aproveitaram a ocasião da perseguição japonesa fornecida pelo mencionado Núncio. Convencendo o Presidente do Conselho Real das Índias e outros ministros (a quem o Rei Católico havia confiado esses assuntos) de que não era de forma alguma conveniente executar essas ações; ao contrário, seria totalmente necessário suspender tudo tanto deles quanto nosso ao mesmo tempo, para evitar que o tirano Imperador japonês agisse de maneira ainda mais cruel contra os cristãos, eles conseguiram, como desejavam, e assim foi decretado pelo Conselho Real.[234] (tradução nossa)

Segundo Sotelo, os jesuítas não teriam aceitado que houvesse outro bispo no Japão e, como consequência, convenceram as autoridades espanholas a suspender sua nomeação. Como argumento principal, os padres alegaram que seria melhor "suspender tudo tanto deles quanto nosso ao mesmo tempo, para evitar que o tirano Imperador japonês agisse de maneira ainda mais cruel contra os cristãos".[235] Tal justificativa pode ser interpretada como alinhada à política de cautela adotada pelos jesuítas após o início da perseguição aos cristãos ou também como apenas um artifício estratégico que não foi inteiramente cumprido — dado que os inacianos não suspenderam sua atuação no arquipélago. De toda forma, Sotelo perde seu cargo de bispo do Japão e deixa clara a rivalidade existente entre os jesuítas e os franciscanos ao ressaltar que os inacianos tentaram impedir a presença dos mendicantes na Terra do Sol Nascente.

Tentando contra-argumentar, Sotelo afirma que a suspensão geraria muitos danos à missão católica japonesa, pois "não podia haver um perigo pior para a fé dos cristãos do que deixá-los desprovidos de doutrina e ministros entre os lobos, para os quais os santos Apóstolos foram enviados pelo Senhor Cristo".[236] Segundo Sotelo, apesar do rei católico ter concedido

---

[234] SOTELO, ibid., p. 297.
[235] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 297.
[236] SOTELO, loc. cit.

uma audiência ao franciscano e ter se edificado, seus protestos não foram suficientes e os religiosos – mendicantes e inacianos – foram suspensos de sua atuação no Japão.[237]

Após tal evento, o franciscano seguiu em direção Nova Espanha e ao Japão a fim de completar sua viagem de retorno. Nas palavras de Sotelo:

> [...] diante da iminente expedição da frota da Nova Espanha e do retorno do legado japonês de meu colega missionário ao Japão, para evitar que minha própria permanência fosse interpretada como ambição em vez de preocupação com a salvação das almas, decidi retornar com ele no ano de mil seiscentos e dezessete.[238] (tradução nossa)

Ao narrar os acontecimentos relativos à embaixada, é interessante destacarmos que, apesar de conseguir certos benefícios, os objetivos originais da embaixada não foram alcançados completamente. Inicialmente suas metas eram: o envio de franciscanos ao arquipélago, a criação de uma diocese em Oshii e o estabelecimento de uma rota comercial entre o Japão e a Nova Espanha.[239]

O caso da segunda embaixada da era Keichō surge, portanto, como um argumento de Sotelo contra o monopólio da missão católica no Japão pelos jesuítas. Tal posição aparece em todo relato por meio de afirmações diretas de Sotelo sobre o direito dos franciscanos de propagarem a fé no Japão, como, por exemplo, a menção à bula *Apostolicae Sedis*. Publicada em junho de 1608, o documento autorizava a ida de missionários das ordens mendicantes ao Oriente, sem a necessidade de partirem de portos e em navios portugueses. E também por afirmações indiretas do franciscano, tais como as mortes dos cristãos perseguidos em terras japonesas. Estas últimas seriam uma grande justificativa ao envio de mendicantes, pois mais missionários significaria um maior auxílio ao crescimento da missão católica nesse momento de grande dificuldade para os seguidores de Cristo.

Por fim, a própria elaboração e a execução da embaixada podem ser consideradas uma ferramenta de Luis Sotelo na querela missiológica. A embaixada materializou as palavras e argumentos de Sotelo, uma vez que serviriam de testemunho dos avanços feitos pelos franciscanos no Japão.

---

[237] SOTELO, ibid., p. 298.
[238] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 298.
[239] UYTTENBROECK, Thomas. **Early Franciscans in Japan**. Himeji: Committee Of The Apostolate, 1959. p. 61.

3.3 O retorno e a prisão de Luis Sotelo

Após o encontro da segunda embaixada da era Keichō com o papa Paulo V, Luis Sotelo iniciou sua jornada de retorno ao Japão. Esta foi narrada em detalhes na *Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad*. O franciscano saiu de Roma e foi à Madri, para em seguida ir à Nova Espanha. Da América, Sotelo relata que partiria para as Filipinas e a partir dali se direcionaria ao Japão. No entanto, segundo Sotelo, sua viagem foi diversas vezes impedida. A primeira tentativa de frustrar o retorno do padre teria sido feita pelos holandeses nas Filipinas.

> [...] enquanto esperávamos um tempo e ventos favoráveis para navegar para o Japão, navios de piratas holandeses, dirigindo-se às ilhas mencionadas, cercaram e ameaçaram o porto, causando-nos problemas, até que o tempo passou e a oportunidade de navegar para o Japão se perdeu no décimo nono ano sem que conseguíssemos.[240] (tradução nossa)

Seguidamente, Sotelo teria sido impedido pelo jesuíta Diogo Valente, bispo de Funai. Este teria enviado ao governador das Filipinas e ao arcebispo de Manila uma carta em que informava ter se tornado o bispo do Japão e proibia a ida de Sotelo ao arquipélago, "pois causaria uma grande perturbação aos cristãos daquele reino".[241] Sobre o bispo e sua ordem, Luis Sotelo afirma:

> Como ele não conhecia o idioma japonês, nem tinha algum príncipe que o apoiasse para atravessar o Japão e ali permanecer, como sabe que eu tinha esse conhecimento e apoio em minha entrada no Japão, ele se empenhou em impedir meu progresso com a diligência que mencionei, utilizando os adeptos de sua religião que residem em Manila. Estes entregaram as cartas de seu Bispo ao Arcebispo e ao governador de Manila, persuadindo-os a me deter. [...] Assim, naquele ano, fui detido para que eu não pudesse navegar para o Japão junto com meu colega secular. No entanto, enviei religiosos de minha Ordem, mantendo comigo as cartas apostólicas ao mencionado Rei de Oxu, escrevendo-lhe e suplicando para que providenciasse meu retorno ao seu reino.[242] (tradução nossa)

---

[240] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 298.
[241] SOTELO, loc. cit. p. 298.
[242] SOTELO, ibid., p. 299.

É interessante notarmos que Sotelo desqualifica o bispo em sua carta, afirmando que este não possuía domínio da língua japonesa e nem apoio de algum "príncipe" — características que o franciscano detinha, pois afirmava ter grande conhecimento do idioma japonês e contava com o apadrinhamento de Date Masamune, *daimyō* de Sendai. Podemos interpretar que, para Sotelo, a falta dessas caraterísticas seria motivo suficiente para que o bispo japonês se sentisse ameaçado pelo franciscano. Sotelo possuía o nítido objetivo de se tornar um bispo no Japão e assegurar a participação dos franciscanos na missão católica, logo, tais características — conhecimento do idioma e apoio político local — seriam atributos favoráveis ao cargo de bispo. Como o jesuíta Diogo Valente não os possuía, na visão de Sotelo, isso poderia ser um motivo para colocar o franciscano como mais bem preparado para a posição de bispo no Japão.

Em sua carta, Sotelo afirma que Valente teria utilizado missionários que residem em Manila para impedi-lo de retornar ao Japão.[243] Essa questão pode ser vista na carta que o arcebispo de Manila, Miguel García Serrano, escreveu à Filipe IV em 31 de julho de 1622, na qual, depois de relatar o estado do pessoal eclesiástico e dos indivíduos que considerava aptos para exercer um bispado, diz:

> Fray Luis Sotelo, que boluió a essos reynos desde el Japon el año passado de treçe; de vida muy religiosa, á leido theologia en su Orden, y, a mi pareçer, tiene partes y capacidad para seruir a V. Magestad en qualquier prelacia, como no sea en Japon, por los grandes inconueníentes que ay de que aya dos obispos en aquel reyno, y quando fuera él solo, por la oposicion que el dicho tiene con la Religion de la Compañia, que tan grandes frutos hace en aquel ministerio, parece razon suficiente para que no pase al Japon. Es hijo de padres nobles, natural de Seuilla.[244]

Serrano destaca qualidades de Sotelo, no entanto, afirma que a existência de dois bispos no Japão traria inconvenientes e salienta a rivalidade do franciscano com os membros da Companhia de Jesus. Tal questão pesa contra Sotelo na visão do arcebispo, pois os jesuítas estariam realizando grande avanços na missão católica japonesa. Logo, Sotelo não deveria retornar ao Japão, visto que poderia potencialmente atrapalhar tais frutos positivos. Portanto,

---

[243] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 299.
[244] SERRANO, Miguel García. [Carta para Filipe IV]. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 221.

seguindo a recomendação do bispo japonês, o arcebispo de Manila também reafirmou a proibição do retorno de Luis Sotelo ao arquipélago nipônico.

O franciscano deixa subentendido em sua carta que tal proibição teria sido feita em benefício dos jesuítas, visto que os inacianos eram contrários à presença de religiosos de outras ordens missionárias no Japão. O esforço dos jesuítas em impedir o retorno do mendicante reaparecerá nas críticas diretas de Sotelo aos inacianos — tema que será melhor desenvolvido adiante.

Segundo o franciscano, houve ainda uma terceira e uma quarta tentativa — duas tentativas fracassadas — de retornar ao Japão: ao receber notícias sobre o impedimento do retorno de Luis Sotelo, Date Masamune teria enviado "[...] dois soldados de seu exército para me visitar em Manila e tentar me trazer de volta ao seu reino".[245] No entanto, os soldados foram obrigados a retornar ao Japão sem o franciscano, pois este continuou detido pelo governador das Filipinas — na época, Alonso Fajardo de Tenza.

A quarta tentativa de Sotelo foi feita com a ajuda de D. Juan de Renteria, bispo de Nova Segovia. O franciscano planejava se juntar ao bispo em sua jornada de regresso à diocese de Nova Segovia — localizada nas Filipinas. Quando estivesse em Pangasinan, província nas Filipinas, Sotelo construiria uma fragata que seria utilizada para navegar até o Japão. Tal plano foi frustrado, pois chegou ao conhecimento de Tenza e este novamente o impediu de seguir viagem.

Por fim, Sotelo afirma que conseguiu burlar a proibição, embarcando disfarçado em um navio de mercadores chineses. A viagem, de acordo com o franciscano, teve os seus perigos, uma vez que os mercadores

> [...] temendo as penas impostas pelo Japão contra aqueles que transportavam religiosos em seus navios, cogitaram nos jogar ao mar ou até mesmo nos matar. No entanto, pela vontade de Deus, impedidos por ventos contrários e tempestades, e igualmente amedrontados, eles temeram cometer tal atrocidade.[246] (tradução nossa)

---

[245] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295-315. p. 299.
[246] SOTELO, ibid., p. 300.

Luis Sotelo chegou ao arquipélago em setembro de 1622. O franciscano relata sua jornada cheia de empecilhos com o intuito de mostrar sua perseverança em retornar ao Japão, a contragosto dos jesuítas e das autoridades filipinas. É interessante destacarmos que, segundo Sotelo, os indivíduos que tentaram impossibilitar o seu regresso fazem parte de grupos que aparecem diversas vezes nos escritos do mendicante: jesuítas e holandeses. Estes são antagônicos ao franciscano e são comumente criticados por ele.

O esforço hercúleo que Sotelo fez em sua volta é descrito em grandes detalhes a fim de reforçar sua crença na missão católica japonesa e, mais especificamente, na atuação dos franciscanos no Japão. Portanto, Sotelo descreve seu retorno como um exemplo de persistência em nome da fé, argumento que contribuía com a construção de uma imagem positiva dos franciscanos na missão católica nipônica. Tal descrição pode ser entendida como mais uma estratégia narrativa de Sotelo a fim de convencer seus leitores sobre a sua perseverança e merecimento em se tornar bispo no Japão.

O navio de Sotelo ancorou em um porto próximo à Nagasaki e, segundo o franciscano, a notícia de que ele havia chegado ao Japão alcançou os ouvidos do *bugyō*, que mandou prendê-lo:

> O próprio juiz [*bugyō*], por meio de espiões secretos de Manila e também por outros mercadores japoneses que haviam nos precedido em Manila naquele mesmo vigésimo segundo ano, ficou suficientemente ciente de mim e dos eventos relacionados a mim em Manila. No entanto, sabendo pelo Rei de Ossuna, com a permissão do próprio Imperador, que fui enviado como Legado à Espanha e a Roma com seus ministros e assistentes, foi decidido em conselho que eu deveria ser enviado para a prisão, juntamente com meu colega religioso e outro servo, sob a forma de outros religiosos (embora fosse um legado, eu ainda era religioso), até que o assunto fosse relatado ao próprio Imperador e ele decidisse o que fazer. Portanto, imediatamente fomos enviados para a prisão em Nagasaki e depois transferidos para uma prisão mais restrita em Omura.[247] (tradução nossa)

É interessante destacarmos que Luis Sotelo retrata sua prisão como uma espécie de provação que levaria ao destino trágico, porém heroico, do martírio. O cárcere é, portanto, apresentado como um "local de passagem que proporcionava a 'ascese e preparação' ou criava

[247] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 300.

as condições para a ocorrência de prodígios".[248] Vemos a descrição do cárcere em que o franciscano foi confinado no seguinte trecho:

> O cárcere é construído com grossas tábuas, medindo onze palmos de comprimento, sete palmos de largura e altura, aberto de todos os lados como uma jaula de animais, situado em um lugar fedorento e sombrio, infestado por vermes, cobras e outros répteis imundos e venenosos. Nos alimentamos de pão cozido, que nos é fornecido diariamente em pequena quantidade. No entanto, em meio a essas e outras dificuldades corporais, Deus nos concede uma consolação incrível e uma alegria abundante, que não pode ser expressa em palavras, pois nunca nos sentimos entediados ou incomodados, pelo contrário, tudo nos parece doce e exultante. Embora sejamos quatro sacerdotes, não apenas temos facilidade para todas as atividades, mas também para celebrar a missa diariamente, com os fiéis fornecendo o necessário com grande risco de vida, por meio de vários artifícios. Assim, desfrutando da mesa divina, consideramos um alívio singular. E nada desejamos além de entregar a vida por Deus e sua glória, seja pela espada, pela cruz ou pelo fogo. Confiamos que isso acontecerá em breve. Pois, conforme ouvimos dizer, o Imperador japonês, informado pelos hereges holandeses, ao saber que religiosos vestidos de civil e ocultos entre outros mercadores chegaram ao Japão, ficou extremamente irritado e ordenou que todos os mercadores cristãos estrangeiros fossem expulsos de seus reinos, emitindo um édito geral para executar não apenas nós, mas todos os cristãos que se recusassem a abandonar a fé.[249] (tradução e grifo nossos)

Por último, apesar de discorrer sobre os horrores do encarceramento, o franciscano destaca uma ideia de alegria e dádiva em seu relato, pois apesar de estar preso em condições terríveis, seu aprisionamento seria uma benesse divina, pois possibilitaria alcançar o martírio — símbolo máximo da dedicação de um indivíduo à fé cristã.

3.4. A rivalidade holandesa

Em seus escritos, Luis Sotelo não abordava questões relacionadas apenas à fé católica, pelo contrário, o franciscano também escrevia sobre assuntos ligados à política e ao comércio. Assim sendo, é interessante destacarmos a visão do franciscano sobre os holandeses, figuras de grande relevância para o entendimento das relações estabelecidas entre os europeus e japoneses durante o século XVII.

---

[248] PINTO, Ana Cantante Mota Fernandes. **Tragédia mais Gloriosa que Dolorosa. O Discurso Missionário sobre a Perseguição aos Cristãos no Regime Tokugawa na Imprensa Europeia**: 1598-1560. 2014. 341 f. Tese (Doutorado) - Curso de História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2014. p. 159.

[249] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 301.

No final do século XVI, os holandeses iniciaram as primeiras tentativas de estabelecer o comércio direto com as Índias. Tal iniciativa surgiu de uma série de pequenas empresas comerciais (*voorcompagnie*) sediadas em Amsterdã e em outros grandes centros comerciais holandeses. Estas deram origem à Companhia Holandesa das Índias Orientais (Vereenigde Oostindische Compagnie – VOC) no ano de 1602. Nas décadas seguintes, a VOC estendeu seus interesses na Ásia e passou a ser uma grande concorrência aos portugueses e espanhóis que comercializavam na região.[250]

A chegada dos holandeses no Japão ocorreu de maneira acidental no ano de 1600. Em 1598, um grupo de mercadores da cidade de Roterdã montou uma pequena frota de cinco embarcações para uma expedição à Ásia. Estas eram: Hoop, Liefde, Geloof, Trouwe e Blijde Boodschap, que foram comandadas por Jacques Mahu e Simon de Cordes.[251] A expedição passou por diversos empecilhos e apenas dois navios, Liefde e Hoop, conseguiram chegar ao Pacífico. Em abril de 1600, o Liefde, tendo perdido seu navio-irmão no caminho, chegou à ilha de Kyushu, no Japão. A embarcação holandesa era comandada por Jacob Quaeckerneck e contava em sua tripulação com o navegante inglês William Adams — figura de grande relevância para as novas relações comerciais e diplomáticas estabelecidas entre o governo dos Tokugawa e os europeus. Adams pode se encontrar com Tokugawa Ieyasu ao desembarcar no Japão e sua audiência frutificou e elevou o status do britânico a uma espécie de conselheiro do *shōgun*.

A tripulação do Liefde foi autorizada a permanecer em terras japonesas e, em 1605, apenas cinco anos após sua chegada, Quaeckerneck foi autorizado a deixar o arquipélago portando uma licença — o *shuinjō* ou documento do selo vermelho — concedida pelo *shōgun*, permitindo que os holandeses iniciassem o comércio com o Japão.[252] Dois anos depois, em 1607, Pieter Willemsz Verhoeff — almirante holandês do Almirantado de Amsterdã — partiu da Europa com uma frota de 13 navios, dois dos quais chegaram ao Japão e estabeleceram uma presença permanente da Companhia Holandesa das Índias Orientais em Hirado.

Após o envio da primeira embaixada holandesa ao arquipélago nipônico, os neerlandeses obtiveram uma carta do *shōgun* que autorizava o estabelecimento de relações

---

[250] BOXER, Charles Ralph. **The Dutch Seaborne Empire 1600-1800**. Londres: Hutchinson Of London, 1977. p. 23.
[251] CLULOW, Adam. **The company and the shogun**: the Dutch encounter with Tokugawa Japan. Nova York: Columbia University Press, 2013. p. 39.
[252] KNAUTH, Lothar. **Confrontación transpacífica**: el japón y el nuevo mundo hispánico. 1542-1639. Cidade do México: Instituto de Investigaciones Históricas Unam, 1972. p. 157–158.

comerciais entre japoneses e holandeses. A resposta de Maurice de Orange chegou ao Japão em 1612 e foi recebida pelos Tokugawa em uma cerimônia.

Tal ocasião foi registrada por Luis Sotelo como o envio de uma "falsa embaixada":

> Esto fue hasta el año de 1612. Sucedio que los olandeses, este mismo año de 1612 traxeron una embaxada muy solemne al Emperador, diziendo era del rey Mauricio, y ofereciendole su amistad, y que si se adunaua con él, dentro de diez años; le haría señor de todas las Indias orientales y occidentales, dandole gente, nauios y bastiméntos, y él pondría artílleria, pilotos y gente de la mar. Hallose en esta ocasion el P. Fr. Luis Sotelo en la Corte del mesmo Emperador, y dixole cómo aquellos que dezian era rey Mauricio, no lo era, sino un Conde vasallo revelado del gran Rey de España, como tambien lo eran aquellos hombres, que de suyo eran piratas y hombres de mal hazer, y en cuanto le ofrecían, le engañavan, por ser inposible el salir con ello, respeto del gran poder del Rey de España, con que tiene guardadas sus tierras y costas, y que era mejor tenerle por amigo a él, que no a sus vasallos revelados; pues quien no es fiel a su rey y natural señor, menos lo serian a él, que no era su amo y señor.[253]

É interessante notarmos que Sotelo desqualifica a embaixada, argumentando que Maurice não era um rei como afirmavam os holandeses, mas sim um vassalo do rei da Espanha, Filipe III. De fato, Maurice de Orange não era rei, pois a República Holandesa não possuía um monarca. Na época, os Países Baixos eram governados como uma república confederada, oficialmente conhecida como República das Sete Províncias Unidas (Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden). Dentro da organização política da República Holandesa, Maurice de Orange ocupava o cargo de *stadtholder*. Tal posição combinava funções administrativas, militares e políticas e era remanescente de um período anterior do controle dos Habsburgos, durante o qual seus detentores funcionavam como procuradores locais do monarca. Após a independência, o *stadtholder* tornou-se uma posição de liderança na república.[254]

Apesar de não ser um rei, os comerciantes da *voorcompagnie* e, posteriormente da VOC, apresentaram Maurice como tal ao estabelecer contatos na Ásia. Embaixadores carregavam cartas assinadas pelo *stadtholder*, levavam presentes e firmavam tratados em seu nome, oferecendo Maurice como uma presença simbólica por trás de suas atividades na Ásia. Segundo Adam Clulow, o lugar central do *stadtholder* nas negociações diplomáticas não é

---

[253] SOTELO, Luís. Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 250–263. p. 254.

[254] ISRAEL, Jonathan. **The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806**. Oxford: Claredon Press, 1995.

particularmente surpreendente, dado que ele possuía um caráter similar na Europa, onde os Estados Gerais reconheciam que uma espécie de "personagem real" era necessária ao lidar com os monarcas europeus, a fim de garantir a comunicação entre iguais.[255] Na Ásia, esse papel foi consideravelmente ampliado e, de acordo com Clulow, "In discussions with Asian rulers and officials Maurits was routinely identified either by his proper title but with the States-General discreetly pushed to the side, or presented, as was the case in Japan, more directly as the 'king of Holland'".[256]

Tendo em mente esta questão, a acusação de Sotelo estava de certa forma correta, pois os holandeses apresentaram a figura de Maurice como rei, mesmo este ocupando o cargo de *stadtholder*. No entanto, esta estratégia possuía como finalidade facilitar o estabelecimento de relações diplomáticas com o Japão. A mentira não diminuía o fato de que os holandeses alimentavam um grande interesse em criar um bom vínculo com o governante japonês. Portanto, o alerta do franciscano sobre a "falsa embaixada" nos diz mais sobre seus interesses do que sobre os perigos que os neerlandeses poderiam representar aos nipônicos.

Sotelo descreve os holandeses de forma muito negativa, chamando-os de piratas e "homens do mal", e aproveita para alertar ao *shōgun* sobre os perigos que uma aliança com eles poderia gerar. Entretanto, seu relato é um reflexo dos interesses dos espanhóis — mais especificamente os comerciantes espanhóis nas Filipinas — no Japão. Durante o período em que Sotelo escrevia o seu relato, ocorria na Europa a Guerra dos Oitenta Anos (ou a Revolta Holandesa), em que as Províncias Unidas se tornaram independentes da Espanha. A rivalidade gerada pelo conflito foi somada à rivalidade gerada pela disputa pelo comércio japonês, uma vez que os mercadores espanhóis das Filipinas possuíam um enorme interesse em deter o monopólio das rotas comerciais da região e os holandeses haviam iniciado o comércio com a terra do sol nascente.

Luis Sotelo escreve, defendendo o monarca espanhol e afirmando que Tokugawa Hidetada havia recusado as propostas de aliança com os holandeses: "Oydas estas razones, los del Consejo del Emperador respondieron a los olandeses, que no se metieran en darles consejos, ni era mas que en sus tratos y contratos, y que si otra casa querían, que no bolviesen mas a Japón"[257], entretanto, a presença holandesa se tornou efetiva no Japão. Os holandeses, de forma

---

[255] CLULOW, Adam. **The company and the shogun**: the Dutch encounter with Tokugawa Japan. Nova York: Columbia University Press, 2013. p. 34.
[256] CLULOW, ibid., p. 34-35.
[257] SOTELO, Luís. Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 250-263. p. 255.

diferente de seus rivais ibéricos, "compreenderam que o seu sucesso comercial no Japão dependia da anulação do protagonismo dos missionários junto das autoridades políticas, pelo que se empenharam 'na destruição da Cristandade local ligada à Igreja Romana'"[258] e, portanto, permaneceram fazendo comércio com o Japão até o ano de 1643, quando Tokugawa Iemitsu declarou a expulsão geral de todos os ibéricos do arquipélago japonês.

Por fim, é interessante destacarmos que a presença de holandeses no Japão era mal vista pelos missionários, dado que os neerlandeses eram protestantes. Portanto, sua presença no arquipélago poderia indicar um contato da população japonesa com o protestantismo — a grande ameaça enfrentada pela igreja católica durante a Contrarreforma — fato que poderia vir a prejudicar a dispersão do catolicismo nas terras japonesas.

3.5. Perseguição e martírio

Um tema constante nos escritos de Luis Sotelo são os martírios e a perseguição sofrida pelos cristãos. Dentre os episódios citados pelo franciscano, destacamos o relato da promulgação do édito anticristão em 1614. Este proibia o cristianismo por todo o território japonês.

Sotelo menciona a chegada de um embaixador do rei da Inglaterra, John Saris, ao Japão no ano de 1613. Segundo o franciscano, os ingleses teriam causado um imenso dano aos cristãos no arquipélago, uma vez que difamaram os padres católicos em seu encontro com os Tokugawa:

> A esta saçon auia llegado un enbaxador del Rey de Ingalaterra a Japon; el qual tambíen hiço para inquietar a los xpianos en particular a los religiosos (a el qual tampoco admitieron a otra cosa que al trato y contrato si quisiese) por el daño que hiciera, [dando] a entender que los Padres son causa de alborotos y guerras en los reinos, y que al cabo se bienen a aplicar a si lo mexor.[259]

Após a vinda da embaixada inglesa, o franciscano relata a promulgação do Édito de 1614. Este teria sido decretado apenas quarenta dias depois da partida da legação. Apesar de não se estender muito no assunto, Sotelo insinua que tal acontecimento derivava da influência

---

[258] CURVELO, Alexandra e PINTO, Ana Fernandes. O martírio de Cristãos no Japão: uma estratégia dos Tokugawa. **Revista Lusófona de Ciências das Religiões**, n.15, Ano VIII, 2009, p. 147–159. p. 151.

[259] SOTELO, Luís. Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 250–263. p. 256–257.

de tal embaixador, visto que este teria vindo ao Japão "para inquietar a los xpianos em particular a los religiosos":

> Passados 40 días que la dicha nao y Embaxada salio del reino de Voxu, el Emperador de Japon, llamado por su nombre *Minamotono*, publico un edicto contra los Padres *y* christianos, diziendo: Que 'por quanto era gente perjudicial y dañosa a la republica, les mandaua echar por tierra sus iglesias y que todos fuesen desterrados del Japon y su ley desarraigada dél'; de modo que todos los xpianos fuesen compelidos a dexarla o a padecer muerte y graues tormentos. Cometiose la execucion de este edicto a Obocubo sanganodono, ayo del Principe de Yendo, hijo mayor del Emperador, gran señor. Vino a Meaco con grueso exercito, para lo que se ofreciese, y sin contradicion alguna lo executó, aunque eran muchos los christianos de la parte del Meaco, de adonde recoxio todos los sacerdotes de todas las religiones.[260]

É interessante destacarmos que Sotelo não testemunhou tal episódio, pois se encontrava no México juntamente com a comitiva da segunda embaixada da era Keichō. Também é necessário ressaltar que a embaixada não se tratava de uma comitiva real. Na verdade, tratava-se da chegada do Clove, o primeiro navio inglês a aportar no Japão. Este era comandado pelo capitão John Saris, que foi retratado como um embaixador no relato de Sotelo. Saris foi enviado pela Companhia Inglesa das Índias Orientais a fim de estabelecer relações comerciais com o Japão.[261] A partir de tal encontro, os ingleses fixaram um posto comercial em Hirado e o *bakufu* passou a dispor de dois grupos de europeus — holandeses e ingleses — interessados pelo comércio com o Japão e que não desejavam evangelizar a população japonesa.

Em seu relato, ao relacionar a publicação do Édito de 1614 ao contato dos ingleses, Luis Sotelo possuía certa razão, visto que apesar do posto comercial dos ingleses só ter durado 10 anos e a iniciativa inglesa no Japão não ter sido tão rentável quanto se esperava, "[...] o seu aparecimento contribuiu, seguramente para a decisão final do xogunato de romper com a Igreja e a cristandade, pois a sua atitude confirmou que os *kōmōjin*[262] não tinham a mesma preocupação proselitista que os *nanban*[263]".[264] Portanto, em certo sentido, a vinda de Jonh Saris

---

[260] SOTELO, Luís. Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 250–263. p. 256–257.

[261] MASSARELLA, Derek. **A world elsewhere:** Europe's encounter with Japan in the sixteenth and seventeenth centuries. Londres: Yale University Press, 1990. p. 90–91; BOXER, Charles Ralph. **The Christian Century in Japan 1549-1650**. Los Angeles: University Of California Press, 1967. p. 291–292.

[262] O termo pode ser traduzido como "pessoas de cabelo vermelho" (ruivos). Era usado no século XVII para designar os holandeses e os ingleses, distinguindo-os, assim, dos *nanbanjin*.

[263] O termo pode ser traduzido como "bárbaros do Sul". Era usado para se referir a estrangeiros europeus, principalmente portugueses e espanhóis.

[264] COSTA, João Paulo A. Oliveira. e. **O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira**. 1998. 841 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998. p. 683.

contribuiu para o processo de expulsão dos adeptos do cristianismo no Japão, no entanto, não possuía uma relação causal direta com o édito, como Luis Sotelo argumentou em seu relato.

Após o Édito de 1614 se intensificou a perseguição aos cristãos e, em vários momentos de seus escritos, Luis Sotelo menciona a repressão feita aos religiosos e a morte dos perseguidos. Estes são colocados como mártires que morreram em nome da fé católica, como é o caso do grande Martírio de Nagasaki. Este ocorreu próximo à prisão do franciscano, em outubro de 1622:

> Ocorreu aqui que no mês de outubro do referido ano de mil seiscentos e vinte e dois, quando no mês de setembro do ano anterior, sob o mesmo juiz na mesma cidade e em outros lugares, dezessete religiosos — oito dominicanos, um agostiniano, quatro franciscanos e quatro jesuítas — juntamente com outros cem japoneses, cuja ajuda e hospitalidade haviam sido desfrutadas, sofreram um martírio ilustre. De fato, os religiosos foram queimados vivos junto com alguns dos japoneses, ou melhor dizendo, assados lentamente pelo fogo, enquanto os outros foram decapitados sem qualquer outra acusação ou motivo além de serem sacerdotes de Deus, ministros do Evangelho e promulgadores da lei divina. Também eu teria desfrutado do mesmo título e do feliz suplício quando fui capturado pela primeira vez, se não tivesse sido reconhecido como Legado do Rei mencionado; no entanto, fui lançado na prisão.[265] (tradução nossa)

Segundo Sotelo, a perseguição resultou na destruição de igrejas, no banimento de muitos religiosos e nos martírios. É interessante destacarmos que apesar dos martírios aparentarem ser algo negativo, certamente não foram tratados como tal. Estes foram benéficos à atuação dos missionários, uma vez que foram utilizados como exemplos edificantes e propagandísticos.

Em momentos de crise, os missionários europeus articularam uma variedade de estratégias para responder à instabilidade vivida por eles. Dentre estas, destacamos a escrita. A fim de adquirir o apoio das elites seculares para as missões, as ordens religiosas recorreram à escrita e, mais especificamente à impressão de textos. Estas surgem como componentes importantes de seu esforço para influenciar tanto a corte quanto a opinião pública. Consequentemente, quando se depararam com a crise do cristianismo japonês, os missionários se voltaram para a produção de obras martirológicas. Desta forma, as ordens tentaram garantir o favor e o patrocínio da monarquia espanhola juntamente com o apoio dos centros coloniais emergentes, como a Cidade do México e Manila.[266]

---

[265] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 300.

[266] ROLDÁN-FIGUEROA, Rady. **The Martyrs of Japan**: publication history and catholic missions in the Spanish world (Spain, New Spain, and the Philippines, 1597-1700). Leiden: Brill, 2021. p. 35.

Tendo em mente tal questão, o relato dos martírios foi usado como uma estratégia dos missionários para lidar com a crise do cristianismo no Japão. Segundo Rady Roldán-Figueroa, a literatura religiosa possuía diversas funções, tais como fornecer modelos de conduta; servir de instrumento para recrutar novos missionários; promover, cultivar e assegurar as relações de patrocínio e publicizar as conquistas espirituais alcançadas pelas ordens religiosas.[267] A escrita dos martírios se encaixa nessas funções da literatura religiosa da época.

O uso do martírio como propaganda não foi algo novo criado por Sotelo, visto que exemplos similares ocorreram em diversos episódios retratados pelos missionários. Citamos o famoso "Martírio dos franciscanos em Nagasaki". Ocorrido em 5 de fevereiro de 1597, o "Martírio dos franciscanos" resultou do incidente do galeão de San Felipe e gerou a crucificação de 26 cristãos — 6 frades franciscanos, 3 jesuítas e 17 japoneses seculares.[268] O relato deste martírio foi intensamente usado como uma ferramenta propagandística dos religiosos. Podemos mencionar como exemplo a narrativa feita por Marcelo de Ribadeneira na obra *Historia de las islas del archipielago y reynos de la gran China, Tartaria, Cuchinchina, Malaca, Sian, Camboxa y Iappon*. Nele, o franciscano usou as histórias dos mártires que morreram em Nagasaki em 1597 com o objetivo de atrair aqueles que eram fortes na fé para irem trabalhar nos "vinhedos do Senhor" no Japão.[269]

As notícias sobre o martírio rapidamente se espalharam, chegando a Macau, Filipinas, México e regiões da Europa. É interessante destacarmos que, apesar da presença de jesuítas entre os martirizados, muitas notícias produzidas pelos franciscanos relatam o evento sem os jesuítas, de modo a destacar os missionários franciscanos como os únicos protagonistas do martírio.[270]

Apesar de representar um fracasso que resultou na morte de 26 pessoas, o martírio é relatado como um episódio de virtude exemplar, de virtude frustrada pelo mal, ou de virtude

---

[267] ROLDÁN-FIGUEROA, Rady. **The Martyrs of Japan**: publication history and catholic missions in the Spanish world (Spain, New Spain, and the Philippines, 1597-1700). Leiden: Brill, 2021. p. 48-50.
[268] RUIZ-DE-MEDINA, Juan. **El Martirologio del Japón 1558-1873**. Roma: Institutum Historicum [S. l.], 1999. p. 96.
[269] RIBADENEIRA, Marcelo de. **Historia de las islas del archipiélago, y reynos de la gran China, Tartaria, Cuchinchina, Malaca, Sian, Camboxa y Iappon, y de lo sucedido en ellos a los religiosos descalços, de la Orden del Seraphico Padre san Francisco, de la Provincia de san Gregorio de las Philippinas.** Barcelona: Gabriel Graells y Giraldo Dotil, 1601. p. 3.
[270] CURVELO, Alexandra e PINTO, Ana Fernandes. O martírio de Cristãos no Japão: uma estratégia dos Tokugawa. **Revista Lusófona de Ciências das Religiões**, n. 15, Ano VIII, 2009, p. 147–159. p. 155.

suprema do autossacrifício.[271] Tais virtudes, segundo os cronistas franciscanos, eram as principais da família Seráfica, independentemente de seus resultados.[272]

Os relatos sobre os martírios no Japão, como o descrito por Luis Sotelo, foram produzidos em um contexto em que a valorização do martírio era dominante na Europa. No século XVI desenvolvia-se a Reforma Protestante e a Contrarreforma. A cisão entre os cristãos e a afirmação pública da identidade religiosa de um indivíduo passou a acarretar na execução, tanto de católicos como de protestantes. Segundo Ana Fernandes Pinto, "essas mortes eram reivindicadas como martírio e amplamente divulgadas como uma manifestação de reconhecimento inequívoco da verdade confessional".[273] Portanto, os religiosos inseridos no contexto de disputa entre católicos e protestantes utilizaram os martírios relatados em seus textos como ferramentas de propaganda, a fim de fazer uma apologia da respectiva denominação religiosa.[274]

Apesar dos martírios japoneses não terem uma ligação direta com a disputa entre protestantes e católicos, estes foram relacionados à luta pela afirmação do catolicismo na Europa. Isto posto, de acordo com Pinto,

> A narrativa missionária sobre a evangelização, as conversões, a perseguição e o martírio no Japão vinham assim ao encontro de uma tendência religiosa europeia. Aliás, a descrição dos acontecimentos ocorridos naquele lugar tão longínquo reforçava mesmo a verdade e a universalidade do catolicismo, o que era claramente assumido.[275]

É interessante destacarmos que a forma como a execução dos indivíduos era realizada caracterizava o martírio. As ferramentas textuais empregadas pelos religiosos na Europa também foram replicadas por Sotelo e o relato das mortes no Japão seguiu as mesmas características dos martírios europeus. Além do óbito — condição essencial para alcançar o status de mártir — era necessário que o indivíduo sofresse previamente à execução e aceitasse

---

[271] BROCKEY, Liam Matthew. Conquests of Memory: Franciscan chronicles of the east Asian church in the early modern period. **Culture & History Digital Journal**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 1–15, 30 dez. 2016. Editorial CSIC. Disponível em: http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2016.015. p. 9.
[272] BROCKEY, Ibid., p. 9-10.
[273] PINTO, Ana Cantante Mota Fernandes. **Tragédia mais Gloriosa que Dolorosa. O Discurso Missionário sobre a Perseguição aos Cristãos no Regime Tokugawa na Imprensa Europeia**: 1598–1560. 2014. 341 f. Tese (Doutorado) - Curso de História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2014. p. 122.
[274] PINTO, Ibid., p. 122, 154–155.
[275] PINTO, ibid., p. 155.

alegremente sua condição e as violências impostas. Tais características estão presentes nos relatos de Sotelo.

As perseguições e martírios ocorridos no Japão também se alinhavam com um outro movimento desenvolvido no contexto europeu. No ano de 1578 foram descobertas em Roma as catacumbas dos primeiros cristãos, fato que despertou o interesse pela Igreja primitiva. Segundo Ana Fernandes Pinto, "com os mártires do Japão, a Cúria Romana podia reclamar, para além do seu passado arqueológico, uma manifestação muito próxima das suas origens: uma nova Igreja primitiva no arquipélago nipônico".[276] Portanto, o caso japonês poderia servir como um exemplo para a Europa, auxiliando assim o movimento da Contrarreforma.

A questão da Igreja primitiva é mencionada explicitamente por Sotelo em sua carta:

> Baseada nesses princípios e fundamentos, a casa de Deus está firmemente construída de tal modo que as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Tal deve ser essa nova casa de Deus que desejamos edificar no Japão, adornada com mártires tão ilustres e enobrecida por bispos apostólicos, para que seu nome ressoe em todas as vastíssimas nações, e que sua fundação seja semelhante à da Igreja primitiva.[277] (tradução e grifo nossos)

O franciscano deixa evidente o uso dos mártires japoneses como símbolos de um resgate dos primórdios do cristianismo. Portanto, seria fundada no Japão uma Igreja primitiva renovada que poderia servir de modelo à uma Europa fragmentada pela cisão entre os cristãos.

Outra característica dos discursos missionários — especialmente após o martírio de 1597 — presente na escrita de Sotelo é a menção da morte em nome da fé realizada pela população nativa. Os cristãos japoneses são enaltecidos por sua devoção e fervor a fim de servirem como um exemplo de virtude e persistência na fé cristã. Portanto, os relatos dos martírios sofridos pelos japoneses "tinham por objetivo transmitir à Europa o elevado nível de doutrinação e o total comprometimento religioso dos cristãos conversos".[278] Citamos como exemplo o caso do japonês João Faramondo:

> Foram, então, capturados dois religiosos: um franciscano, Frei Francisco Gálvez, espanhol; e outro jesuíta, Jerônimo de Angelis, italiano, junto com outros cinquenta e seis cristãos. Entre eles estava o nobilíssimo Sr. João

[276] PINTO, Ana Cantante Mota Fernandes. **Tragédia mais Gloriosa que Dolorosa. O Discurso Missionário sobre a Perseguição aos Cristãos no Regime Tokugawa na Imprensa Europeia**: 1598–1560. 2014. 341 f. Tese (Doutorado) - Curso de História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2014. p. 122.
[277] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 312.
[278] PINTO, op. cit., p. 137.

> Faramondo, parente próximo do Imperador, cujos dedos das mãos e pés haviam sido cruelmente cortados há algum tempo pelo fato de ele ser cristão. Uma cruz também foi marcada em sua testa com ferro quente, os nervos de seus joelhos foram cortados da mesma maneira e, para aumentar ainda mais sua pena e ilusão, além de aterrorizar outros nobres, ele foi liberado nessa condição. Agora, capturado novamente junto com os religiosos mencionados, perseverou firmemente na fé, desprezando seu alto status, riquezas, honras e promessas. Os religiosos e ele, juntamente com outros cristãos, foram queimados até a morte em uma fogueira impiedosa e cruel, diante de uma enorme multidão. Depois disso, um jovem nobre, movido pelo Espírito Santo, proclamou ser cristão e, para surpresa de todos, se lançou nas chamas. Outros cristãos, ao recolher as cinzas sagradas, carvões e relíquias, foram capturados e também morreram no martírio do fogo junto com suas esposas e filhos, que também eram cristãos. Quase todos eles, cerca de cem pessoas, deixaram um testemunho ilustre de fé em dezembro do ano anterior de mil seiscentos e vinte e três.[279] (tradução e grifo nossos)

É interessante destacarmos que a morte de João Faramondo é descrita com as características que constituem um martírio: o japonês passa por um processo de sofrimento prévio à sua execução e se recusa a abandonar a crença no cristianismo, chegando a morrer por sua devoção. Sotelo destaca o fato de João abrir mão de sua riqueza e posição social em nome da fé, fato visto como louvável e exemplar. Por fim, o martírio possui um grande caráter edificante, uma vez que inspira outros jovens a também se sacrificarem em nome da fé. O registro feito pelo franciscano carrega consigo tal intenção edificante, visto que almejava servir como um exemplo à Igreja na Europa.

O relato do martírio, além de seu caráter edificante, também objetivava demonstrar o fracasso dos jesuítas no Japão, tendo em vista que estes estariam encarregados originalmente pela missão católica no arquipélago e, portanto, a perseguição sofrida pelos cristãos decorreria do insucesso dos inacianos em espalhar a fé católica corretamente no Japão.

Por fim, é necessário frisarmos que o termo "martírio" e seu correlato "perseguição", como nos lembra Hitomi Omata Rappo, possuem diversas noções não neutras. Tais palavras, segundo Rappo, carregam um vasto repertório ideológico herdado da teologia católica, o que teve o efeito de situar a análise histórica das medidas coercitivas implementadas pelo governo japonês contra as comunidades cristãs em um quadro moral.[280] O discurso sobre os heróis mortos pela fé e executados por tiranos pagãos foi amplamente abordado em cartas, tratados e

---

[279] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 306–307.

[280] RAPPO, Hitomi Omata. De l'universalité du « martyre » à l'histoire « globale » : repenser l'écriture de l'histoire du christianisme au japon. **Diogène**, [S. l.], v. 256, n. 4, p. 67–86, 6 jul. 2018. CAIRN. Disponível em: http://dx.doi.org/10.3917/dio.256.0067. p. 68.

peças teatrais a fim de criar narrativas que beneficiavam os europeus. Do ponto de vista das autoridades japonesas locais, a "perseguição" era uma questão de repressão ou proibição legal, de modo a exercer a soberania japonesa em seu próprio território. Já da perspectiva dos religiosos, evocar os mártires implicava somente em distinguir entre os algozes e as vítimas.[281] Portanto, o relato dos martírios e o uso do termo até a atualidade carregam uma série de significados de dominação colonial e imposição das crenças cristãs.

3.6 O bispo japonês

Um tópico extensamente abordado por Luis Sotelo em sua carta foi a presença e a atuação do bispo japonês. Tal questão, como já mencionada anteriormente, era de grande interesse ao franciscano, visto que ele buscava conseguir o cargo de bispo do Japão.

Desde o início da missão católica japonesa haviam discussões na Europa sobre o envio de um prelado para o Extremo Oriente. O rei de Portugal, D. Sebastião, expressou seu desejo, em 1564, de que fosse enviado um bispo para a China e outro para o Japão. Os novos bispos, por sugestão do monarca, deveriam ser jesuítas portugueses e subordinados à Coroa lusitana. O rei ainda propunha que fossem atribuídas dioceses na África ou na Ásia a eles e comprometia-se a pagar 200 cruzados anuais enquanto os prelados não tivessem um território estabelecido.[282]

Tal proposta foi apoiada pelo papa Pio V, visto que solicitou que a Companhia de Jesus indicasse alguns religiosos para serem nomeados bispos. No entanto, a Congregação Geral não concordou com a escolha de jesuítas para tal posição. Interessados em promover companheiros da ordem à dignidade episcopal e intensificar seu monopólio da missão católica e sua presença no Extremo Oriente, os inacianos se mobilizaram para contornar a situação. Então, em 1556, Inácio de Loyola permitiu que três inacianos recebessem a mitra para atuar na missão da Etiópia. [283]

Apesar de serem instruídos a atuar na África, a Santa Sé optou por deslocar os bispos para a Ásia, tendo em vista o pequeno desenvolvimento da missão etíope. Os bispos D. André de Oviedo e D. Melchior Carneiro, seu coadjutor, receberam a ordem papal em 1567. No entanto, apenas Carneiro deslocou-se para o leste da Ásia.[284] D. Melchior Carneiro chegou a

---

[281] RAPPO, ibid., p. 69.
[282] COSTA, João Paulo A. Oliveira e. **O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira**. 1998. 841 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998. p. 227.
[283] COSTA, ibid., p. 228.
[284] COSTA, ibid., p. 228–229.

Macau em junho de 1568, onde residiu até sua morte em 1583. Apesar de ter vivido 15 anos em Macau, o jesuíta nunca visitou o Japão.

Segundo João Paulo A. Oliveira e Costa, a criação da diocese japonesa começou a ser preparada no final de 1585 e sua fundação passou a ser irreversível a partir de 1587, quando o jesuíta Pedro da Fonseca foi nomeado bispo do Japão. No entanto, este recusou o cargo e, no final do mesmo ano, Sebastião de Morais, provincial de Portugal, foi nomeado bispo de Funai.[285]

A sagração episcopal de Morais ocorreu em Lisboa no mês de março de 1588, pouco depois da fundação da diocese do Japão em fevereiro do mesmo ano. Em seguida, o jesuíta partiu em direção às terras japonesas. No entanto, Sebastião faleceu durante sua viagem, próximo a Moçambique. Após a morte do bispo, inicia-se a discussão sobre a necessidade de repensar a estrutura episcopal no Extremo Oriente. Surge, portanto, a nomeação de dois bispos japoneses, um titular e outro coadjutor, a fim de sanar problemas de sucessão em um território tão distante da Europa. No final de 1591 foram escolhidos como bispos os jesuítas Pedro Martins e Luis Cerqueira, sendo este último coadjutor do primeiro.

Durante o período em que Funai foi a sede do bispado, quatro jesuítas ocuparam o cargo de bispo do Japão, fato que não agradou as outras ordens presentes no arquipélago. Como já mencionado anteriormente, havia um contexto de disputa entre as ordens missionárias pelo monopólio da missão japonesa. Tal contenda também se estendeu aos bispos, uma vez que a ocupação do cargo beneficiaria os religiosos de sua respectiva ordem.

Luis Sotelo se queixou várias vezes da atuação do bispo jesuíta, Diogo Correia Valente. Como mencionado previamente, Valente, segundo Sotelo, teria tentado impedir o regresso do franciscano ao Japão. Em seguida, o franciscano relacionou a perseguição feita aos cristãos à má atuação dos jesuítas e do bispo inaciano:

> [...] embora haja uma grande colheita, poucos são os trabalhadores, e a severidade da perseguição aumenta a cada dia, e a raiva dos lobos que atacam o rebanho de Deus também cresce [...]. A causa desse obstáculo reside na grande oposição e resistência de alguns dos ministros, que, tendo um bispo religioso de sua Ordem assistindo-lhes (como mencionado acima) na cidade de Macau, na China, tem seu Provincial, que reside no Japão, como Governador do Bispo, Provisor e Vigário Geral. Por sua diligência, os reinos, províncias e cidades do Japão foram distribuídos e divididos apenas entre os seus, sendo que os mencionados mal completam o número de trinta, enquanto os reinos japoneses são mais de sessenta, e as províncias neles são mais de duzentas, correspondendo a elas várias cidades capitais grandes e muito

[285] COSTA, ibid., p. 241–242.

> populosas. A estas, não digo que consigam ministrar, mas nem mesmo percorrê-las, ou ao menos examiná-las.[286] (tradução nossa)

Sotelo destaca que Diogo Correia Valente não se encontrava no Japão. Deste modo, o bispo havia designado um provincial para liderar a missão japonesa e Sotelo teceu críticas à sua atuação. De acordo com o franciscano, como consta no trecho citado acima, a quantidade de jesuítas não era suficiente para todo o Japão. Consequentemente, a missão católica não prosperava em razão da pequena quantidade de missionários no arquipélago. Os jesuítas também atuavam a fim de impedir a presença dos mendicantes, fato que, na visão de Sotelo, prejudicava o desenvolvimento da missão japonesa. Esta questão aparece também em outros trechos da carta do franciscano:

> Se algum outro [missionário], de uma Ordem diferente, movido pelo zelo da caridade ou chamado pelos próprios fiéis, se aproximar para lhes fornecer consolação espiritual e administrar os sacramentos, após ouvir as confissões de muitos que por vinte anos ou mais não se confessaram, nem sequer viram um sacerdote, e após fortalecer aqueles propensos a cair, reconduzir os que já haviam abandonado a fé, e converter muitos infiéis, assim que essas ações chegam aos ouvidos do ministro a quem aquela província foi atribuída por comissão de seu Provincial, ele imediatamente se levanta contra o ministro que realizou esses atos, mesmo que aquela província esteja muito distante e ele nunca tenha sido visto lá, e se apressa em oprimir aquele que fez essas coisas, alegando que naquele lugar (que pertence à sua paróquia ou jurisdição) não é permitido administrar os sacramentos, e de modo algum consente que ele cuide das ovelhas que diz serem suas.[287] (tradução nossa)

O franciscano acusa os jesuítas de não serem capazes de suprir as demandas espirituais da população japonesa. Isto se daria em razão da pequena quantidade de religiosos presentes no arquipélago. Sotelo então critica o bispo, afirmando que ele havia reprimido os mendicantes, sendo esta uma questão negativa, visto que os missionários apenas estariam tentando resolver a crise vivida pela missão católica.

Segundo Sotelo, a ausência do bispo gerava graves problemas, pois permitia que os jesuítas instalados no Japão sobrepujassem a autoridade do prelado, importunassem os missionários de outras ordens e prejudicassem o crescimento da missão católica:

---

[286] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 302–303.

[287] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 302–303.

> Até mesmo o próprio Bispo é submetido a eles; pois não pode agir livremente em nada além do que lhes agrada e do que foi por eles ordenado (o que é certíssimo), sua autoridade e nome lhes servem para executar o que lhes é conveniente, sob o pretexto de sua autoridade e nome, e para atormentar e oprimir outros em detrimento das almas, sem absolutamente nenhuma utilidade para o bem das ovelhas, nem para o exercício de seus próprios deveres. De fato, ele foi designado na cidade de Macau, e está ocupado com o governo daquela Igreja (cujo Bispo legítimo, por causa da astúcia deles, foi chamado de volta à Espanha, sem expectativa de jamais retornar à sua sede). Mas de que utilidade é para as ovelhas japonesas o governo de Macau? E a interferência que foi feita por eles para que não possam reunir as dispersas, nem alimentar as que estão reunidas e carecem de pasto, nem trazer de volta ao redil de Cristo aquelas que dele se afastaram? E ainda impedem todos os outros auxílios espirituais que poderiam lhes ser prestados?[288]

A presença do bispo em terras japonesas é frisada mais vezes pelo franciscano a fim de colocar o bispo como uma figura central da missão católica. Isto se dá, pois Sotelo afirma que o bispo, diferentemente de outros religiosos, não poderia se afastar de seus deveres com a fé católica, sendo, portanto, uma figura vital ao trabalho dos missionários. Sua presença seria extremamente necessária para que a propagação do cristianismo prosperasse, visto que o bispo seria o maior responsável pela organização da atuação dos missionários no Japão. Podemos ver tal questão no seguinte trecho:

> Os religiosos sem bispos são como nervos sem ossos; pois aqueles trabalham apenas por caridade, estes por caridade e obrigação. Os religiosos vêm e vão, ou pelo menos podem se afastar do trabalho; os bispos, mesmo contra a vontade, não podem retirar a mão do arado nem olhar para trás, mas devem dedicar-se totalmente ao rebanho, como responsáveis por ele. Os religiosos são como amas de leite, os bispos como verdadeiros pais. Os religiosos se dedicam primeiro e principalmente às instituições regulares e observâncias religiosas; os bispos, no entanto, estabelecem como primícias de sua atividade, cuidado e intenção, a alimentação, nutrição, aumento e recreação de seu rebanho.[289] (tradução nossa)

Por fim, Sotelo coloca a culpa dos problemas da missão católica na ausência física do bispo: "Portanto, sem eles [os bispos], faltando a influência apostólica, não é de se admirar que as searas do Japão sejam tardias e pequenas, infecundas e colhidas até agora ao longo de tantos anos".[290]

---

[288] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p.304–305.
[289] SOTELO, ibid., p. 309.
[290] SOTELO, loc. cit.

Tendo em mente a importância da presença do bispo na visão de Sotelo, o franciscano defende a necessidade da designação de um bispo de cada ordem missionária. É interessante destacarmos que Sotelo frisa as diferenças entre as ordens missionárias no Japão. Tal dissemelhança seria o motivo dos conflitos entre missionários e, consequentemente, a justificativa para o não crescimento da missão japonesa:

> De fato, a desigualdade entre aqueles que estão ocupados com a mesma tarefa gera disputas, assim como surgiram contendas entre os pastores de Abraão e Ló; pois os primeiros tentavam ser considerados superiores e, como tal, atormentavam os outros. É necessário tornar iguais todas as ordens religiosas que trabalham na colheita japonesa; caso contrário, as disputas não cessarão, ou que não haja bispo para nenhuma delas, mas que todas possam usar igualmente e usufruir pacificamente e sem contradição dos privilégios a elas concedidos pela Santa Sé Apostólica em favor da conversão dos infiéis, ou, certamente, que seja designado um bispo para cada uma delas. A colheita que já foi reunida é realmente muito grande e está dispersa por todo o império japonês, e como pode uma colheita tão vasta ser adequadamente administrada por um único pastor, aluno de uma só religião, que não está presente no Japão, nem exerce suas funções e autoridade? Especialmente quando, por meio dele, a religião à qual ele pertence se esforça para atormentar, impedir e suplantar as outras. Mas, se fosse constituído um bispo de cada ordem, honrando-se mutuamente, cada um recebendo pacificamente e com benevolência outros religiosos pela honesta correspondência de seus membros, isso beneficiaria a reputação das santas ordens religiosas e dos ministros, bem como a própria doutrina que ensinam, tanto entre cristãos quanto entre infiéis, promovendo a comunicação e a conferência de assuntos graves de maneira mais conveniente.[291] (tradução e grifo nossos)

Por fim, é necessário frisarmos que Sotelo possuía um interesse direto na nomeação de bispos pertencentes à diferentes ordens, pois o franciscano almejava tornar-se bispo da parte setentrional do Japão.[292] A designação de mais bispos aumentaria a chance de atingir seus objetivos. Apesar de redigir sua carta preso e imaginando a possibilidade de ser morto, não é possível aferir se o franciscano escrevia pensando em uma possível libertação ou no futuro dos franciscanos no Japão. De toda forma, suas palavras transmitem suas intenções e suas ações políticas.

3.7 A disputa entre as ordens

[291] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 307.
[292] COSTA, João Paulo A. Oliveira e. **O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira**. 1998. 841 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998. p. 560.

Dentre os assuntos abordados por Luis Sotelo em seus escritos, o de maior destaque é a crítica aos jesuítas no Japão. Em sua carta, o franciscano começa desaprovando a divisão de territórios realizada pelos jesuítas:

> [...] os mencionados ministros [jesuítas], que estão no Japão, fizeram entre si a divisão das províncias mencionadas, que antes não tinham; portanto, a contradição e oposição entre os religiosos foram muito mais severas do que antes, e mais amargas, com um custo muito maior de almas, com o escândalo dos cristãos, e com a desonra da santíssima fé e dos fiéis.[293] (tradução nossa)

A segmentação, segundo Sotelo, teria causado uma forte oposição entre os religiosos, fato que levou à desarmonia da missão católica. Tal divisão entre os evangelizadores seria extremamente prejudicial à conversão de fiéis, pois gerava uma contradição em suas falas. Como poderiam pregar a ideia de um Deus único e uma religião unificada e simultaneamente apresentarem desavenças e divergências? Esta preocupação de Sotelo pode ser observada no seguinte trecho:

> Pois, sendo plantas tenras, ao verem e ouvirem que essas coisas ocorrem entre aqueles que proclamam um único Deus, uma única fé, um único batismo, um único rebanho e um único Pastor, e que pregam que a caridade ou o amor a Deus e ao próximo é o fim da lei divina para eles; ao verem outras coisas acontecendo, sua devoção esfria, sua fé vacila, sua caridade definha e, pior ainda, alguns até perdem a fé, enquanto os infiéis, gravemente escandalizados, zombam de nós e ridicularizam nossa lei, dizendo que ou não ensinamos a verdade ou, pelo menos, não a consideramos verdadeira.[294] (tradução nossa)

Outro ponto central da crítica de Sotelo aos jesuítas é a tentativa de impedir a atuação dos mendicantes na missão japonesa:

> [...] assim como anteriormente os Jesuítas tentaram impedir a entrada de outros religiosos no Japão, e até disseram ao glorioso Senhor Gregório XIII, teu predecessor, que era necessário que ele ordenasse isso; pois, se por acaso diversos religiosos entrassem no Japão, seria um grande impedimento para a propagação da fé; já que no Japão há muitas e variadas diferenças entre os sacerdotes, e se isso fosse descoberto entre os cristãos, eles desprezariam os ministros de Deus, considerando nossa doutrina e a deles como iguais, e os próprios religiosos, tanto em relação à doutrina quanto em outras questões (pelas quais seriam julgados semelhantes aos seus bons ou sacerdotes)

---

[293] SOTELO, op. cit., p. 305.
[294] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 305.

> acabariam escandalizando grandemente, em vez de edificando, os infiéis e os novos cristãos.[295]

No trecho acima, o franciscano se refere às justificativas usadas pelos jesuítas para convencer o papa Gregório XIII a publicar o breve *Ex pastoralis officio*. Como mencionado anteriormente, o breve concedia aos jesuítas o controle da missão católica japonesa e determinava a proibição da entrada no Japão de missionários de quaisquer outras ordens. Esta determinação desagradou intensamente os mendicantes, que produziram diversos escritos a fim de defender sua atuação na missão nipônica. Sotelo contesta os argumentos dos jesuítas em sua carta:

> No entanto, após a entrada de outros religioso no Japão, pela disposição de Deus, foi comprovado na prática e na verdade exatamente o contrário; pois, como os japoneses são muito inteligentes e examinam cuidadosamente tudo o que veem de novo, ao verem os vários religiosos de outras religiões, alguns dos quais viajaram pelo Ocidente, mesmo que sejam de diferentes nações, distintas religiões, hábitos diferentes e de institutos distintos, alguns tendo o necessário, outros até praticando o comércio, outros totalmente pobres e mendigos como os Menores, alguns usando roupas honestas, outros ásperas e remendadas e andando descalços, mas todos pregando, professando e observando a mesma lei e doutrina invariável, reconhecem por essas coisas que este é o caminho verdadeiro e certíssimo para a salvação eterna, e muitos mais a aceitam como tal e todos em comum a veneram, sendo agora encontrado maior fervor e devoção entre os infiéis, que são grandemente movidos ao arrependimento, mortificação e imitação de Cristo pelos exemplos vivos e pela vida rígida dos religiosos.[296] (tradução e grifo nossos)

Portanto, o franciscano afirma que a maior diversidade de ordens missionárias seria benéfica para o desenvolvimento da missão nipônica, uma vez que os japoneses, ao verem diferentes evangelizadores, seriam edificados e convertidos ao cristianismo. Para sustentar seu ponto, Luis Sotelo usa como argumento a presença de martírios no Japão. O franciscano afirma que, antes da chegada das ordens mendicantes em terras japonesas, não haviam martírios e sua ausência fazia com que muitos abandonassem a fé cristã. Tendo em mente que os martírios eram algo positivo para a edificação das almas, a ocorrência destes significaria uma grande benesse para a missão católica:

---

[295] SOTELO, ibid., p. 311.
[296] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 311.

> Pois antes da entrada das religiões no Japão, quando perseguições foram infligidas pelos tiranos, não se encontra nenhum religioso morto; e quase não havia mártires entre os outros; na verdade, províncias inteiras, pela mera ordem de seus Príncipes, abandonaram facilmente a fé; mas desde a entrada das religiões, e nosso primeiro Comissário com seus companheiros sofreu o martírio da cruz, muitos outros mártires ilustres também sofreram pela fé, e esses não eram apenas religiosos, mas muitos cristãos de todas as idades e sexos suportando grandes torturas, nas quais príncipes e perseguidores experimentaram feitos gloriosos, respostas divinas e admirável constância, os quais agora os fiéis desprezam corajosamente, apesar de uma maior fúria e crueldade, espancados, iludidos e deixados vivos.[297] (tradução nossa)

Em seguida, Sotelo defende as práticas dos mendicantes no Japão, de modo a argumentar que sua atuação servia de exemplo para a conversão de japoneses:

> No entanto, para esses príncipes e para todos os infiéis, é uma pregação extremamente eficaz, pois, ao observarem a vida áspera e irrepreensível dos religiosos, sua incansável solicitude e seus ânimos intrépidos e unânimes para ensinar e recomendar a lei divina, reconhecem que nossa lei é verdadeira e boa; enquanto desprezam e zombam de suas próprias seitas e sacerdotes, vendo que há tantas diferenças de seitas quantas são as variedades de sacerdotes. Os religiosos das três Ordens mencionadas têm uma união e caridade máximas entre si, ajudando-se mutuamente nas questões temporais e compartilhando o necessário, especialmente no ministério, incentivando todos a considerarem os religiosos e sacerdotes como iguais, uma vez que pregam a mesma doutrina. No ensino da verdade, compartilham o mesmo pensamento e observam, abraçando a doutrina comum, aceita e praticada em todos os lugares, sem nenhuma discrepância.[298] (tradução nossa)

É interessante notarmos que o franciscano destaca a união e a cooperação entre as ordens mendicantes e salienta o conflito com os jesuítas. No trecho a seguir, Sotelo lista as práticas dos jesuítas que considerava equivocadas a fim de desqualificar os inacianos:

> Se há alguma diferença e disputa, não é entre eles, mas com os Jesuítas; pois eles seguem algumas sentenças do Japão que não são praticadas em nenhum outro lugar e que, no rigor escolástico, ainda são mais que duvidosas, como por exemplo, não aconselham os catecúmenos sobre a restituição ou compensação dos lucros usurários antes do batismo, mas remetem isso para a confissão posterior, e afirmam o mesmo sobre bens mal adquiridos e servos injustamente possuídos. Eles geralmente batizam os catecúmenos antes que conheçam os rudimentos da fé, e só com água, sem os óleos sagrados. Fora do caso de necessidade, concedem uma licença comum não aos sacerdotes, mas também aos leigos, para batizarem todos os que persuadem ao batismo, os quais, claro, ignoram completamente como preparar para o batismo e recomendar atos sobrenaturais de fé divina e contrição. Eles permitem a

[297] SOTELO, ibid., p. 311–312.
[298] SOTELO, Luís. Carta del Beato Luis Sotelo a su Santidad. In: PÉREZ, Lorenzo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 295–315. p. 312.

> tolerância de trinta ou vinte por cento em juros, mesmo com penhor, devido ao costume e ao ofício. Anteriormente, permitiam que não diáconos e não ordenados pregassem o Evangelho publicamente na Missa solene e no púlpito. Em relação à concorrência dos cristãos com os infiéis em certos atos e costumes, variamos muito; em outras coisas menores, porque os religiosos se opõem e fazem o contrário, os cristãos os veneram, amam e observam com maior afeição do que a outros, e há contradição e resistência não de si mesmos, mas daqueles que desejam ser os únicos no Japão e disseram até ao Pontífice que surgiriam dissensões e diferenças no Japão se outras religiões entrassem. Assim também, em relação às questões futuras entre os próprios bispos, recusam a instituição deles (embora necessária para esta grande colheita).[299]

Por fim, todas críticas feitas pelo franciscano tinham por finalidade defender a atuação dos mendicantes, especialmente os franciscanos, no Japão. Desprestigiar os jesuítas em sua carta pode ser entendido como uma estratégia do franciscano para obter o monopólio da missão católica japonesa. Tendo em mente que Sotelo encontrava-se aprisionado e próximo de sua morte, sua carta com críticas explícitas aos inacianos nos parece uma última tentativa de assegurar seus objetivos políticos para o cristianismo no Japão.

[299] SOTELO, loc. cit.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ESCRITA POLÍTICA DE LUIS SOTELO

No início da *Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo* o franciscano afirma que possuía dois objetivos centrais que o levaram a escrever seu relato: "Para dos cosas puede servir; para hazer memoria del tiempo en que susçedio la persecuçion y causas del hecho, o para sacar de todo alguna buena trama o comedia; a eso atendí mas que a otro fin"[300]. Entretanto, a crônica de Sotelo está longe de ser um relato despretensioso que buscava apenas "hazer memoria" e gerar uma "buena trama o comedia". Devemos assumir essa questão como uma premissa ao analisarmos a obra de Sotelo.

Sua obra foi escrita dentro da conjuntura de disputas entre as ordens religiosas e, nesse caso específico, no contexto de disputa pela missão católica no Japão. Os acontecimentos relatados pelo franciscano não podem ser entendidos como meras descrições de episódios cotidianos, pois a seleção de episódios retratados e a forma como estes são descritos transmitem as ideias do autor. Luis Sotelo era um franciscano muito interessado pela atuação dos franciscanos no Japão e tal objetivo se faz evidente em suas obras.

Da mesma forma, sua carta endereçada ao papa também objetivava transmitir muito mais do que apenas informações básicas sobre os acontecimentos no Japão. Por ser endereçada ao papa, seguramente Sotelo desejava que sua mensagem fosse ouvida. Certamente destinar a carta ao papa não necessariamente garantia que o pontífice a leria — ainda mais considerando as grandes distâncias entre o Japão e o Vaticano, que dificultariam a entrega da missiva ao seu destino final. No entanto, poderia representar o alto grau de importância que Sotelo dava à sua correspondência, às suas palavras.

O franciscano poderia escrever para um colega missionário ou para um superior mais próximo se fosse o caso de apenas produzir memória ou compartilhar, sem muitas pretensões, suas opiniões e acontecimentos que viveu. No entanto, Sotelo optou por escrever para o papa — cimeira hierárquica da Igreja Católica. A escolha dos acontecimentos narrados por Sotelo em sua carta também nos indica os assuntos que ele julgava de maior relevância e que transmitiam suas ideias e intenções a respeito do desenvolvimento da missão católica no Japão.

---

[300] SOTELO, Luis. Relación de la persecución de la religión cristiana en el Japón escrita por el beato Luis Sotelo. In: PÉREZ, Lo. **Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón**. Madrid: Imprenta Hispánica, 1924. p. 250–263. p. 250.

Portanto, o incidente da nau Madre de Deus, a criação da segunda embaixada da era Keichō, o processo de retorno e prisão de Luis Sotelo, a chegada da embaixada holandesa, as ocorrências de martírios, a ausência física do bispo Diogo Correia Valente no território japonês e a atuação dos jesuítas são assuntos usados por Sotelo a fim de convencer seus leitores — especialmente outros missionários e religiosos acima dele na hierarquia católica — de seus principais objetivos para a missão e para si próprio.

Luis Sotelo era extremamente interessado pela atuação dos franciscanos no Japão e queria retirar o monopólio da missão católica das mãos dos jesuítas. O franciscano acreditava que esses últimos não faziam um bom trabalho e, portanto, deveriam ser auxiliados pelos mendicantes. Sotelo também possuía um grande interesse em liderar essa missão católica, tornando-se bispo de parte do Japão. Esta posição garantiria que Sotelo pudesse atingir seus objetivos e atuar de forma mais livre, sem interferência dos religiosos hierarquicamente inferiores ao franciscano e, sobretudo, sem interposição dos jesuítas — aqueles que mais criticavam a presença mendicante no arquipélago. Tornar-se bispo de uma parte do Japão também pode ser entendido como uma estratégia para convencer os inacianos de que ele não se sobreporia à autoridade jesuíta, mas sim buscava obter igual autoridade em outra parte do arquipélago onde a presença missionária era diminuta.

Na crônica de Sotelo, o incidente da Madre de Deus é colocado como estopim da perseguição aos cristãos em terras japonesas. O franciscano liga o evento aos jesuítas, de modo a colocar a culpa da persecução nos portugueses e inacianos. É interessante destacarmos que Sotelo também omite o incidente do galeão de San Felipe e o Martírio de Nagasaki. Estes eventos associados aos franciscanos tiveram uma grande relevância para o início da proibição do cristianismo no Japão. Portanto, a omissão de Sotelo visava contribuir com a defesa da presença mendicante no arquipélago.

O envio da segunda embaixada da era Keichō surge, tanto na crônica quanto na carta de Sotelo, como um triunfo das ações do missionário no Japão. Luis Sotelo elaborou a segunda embaixada da era Keichō objetivando adquirir suporte à atuação dos mendicantes no arquipélago. Em sua crônica, destacou o envolvimento do *daimyō* Date Masamune — figura da elite japonesa — no projeto. Tal questão é narrada pelo franciscano como um ponto positivo, edificante e propagandístico, uma vez que seria um exemplo de sucesso da conversão de cristãos. No entanto, o *daimyō* não chegou a se converter ao catolicismo. Na carta destinada ao papa, Sotelo ressalta os frutos da embaixada japonesa: o bom recebimento da comitiva em Roma, sua nomeação como bispo do norte de Honshu e a promessa do envio de mais franciscanos ao Japão. No entanto, Sotelo foi posteriormente suspenso do cargo de bispo e a

motivação, segundo o franciscano, recai sobre os jesuítas. Desta forma, o caso da segunda embaixada da era Keichō surge na narrativa de Sotelo como um argumento contra o monopólio da missão católica pelos jesuítas e como uma ferramenta usada na querela missiológica travada com os inacianos.

O retorno de Luis Sotelo e o seu encarceramento são retratados de forma heroica em sua carta, a fim de beneficiar a imagem do franciscano e afirmar sua crença na missão católica. Afinal, Sotelo não se arriscaria tanto se de fato não acreditasse que a missão fosse muito importante para ele. O franciscano relata diversas tentativas de impedir o seu regresso ao Japão. Estas teriam sido feitas por holandeses, pelo bispo jesuíta Diogo Valente e pelo governador das Filipinas Alonso Fajardo de Tenza — indivíduos (com a exceção do governador das Filipinas) muito criticados pelo franciscano nos escritos analisados. O relato de Sotelo descreve em detalhes as dificuldades que enfrentou para retornar ao Japão e também as adversidades que vivenciou ao ser preso no arquipélago. Tal descrição pode ser entendida como uma estratégia narrativa do franciscano para convencer seus leitores sobre a sua obstinação e merecimento em se tornar bispo do Japão.

O envio da embaixada holandesa surge na crônica de Sotelo em razão da rivalidade gerada pelo conflito da Guerra dos Oitenta Anos (ou a Revolta Holandesa) e também pela disputa entre comerciantes espanhóis e holandeses pelo comércio japonês. Em razão de tal rivalidade, o franciscano desqualifica os holandeses, visando convencer as autoridades japonesas a não estabelecer relações com eles. O contato entre os neerlandeses e os japoneses também deveria ser evitado, pois poderia ser prejudicial à atuação dos missionários, uma vez que os holandeses eram protestantes e sua interação com os japoneses poderia indicar a difusão no arquipélago do protestantismo — o grande problema enfrentado pela Igreja Católica durante a Contrarreforma.

Tanto em sua crônica, quanto em sua carta, Luis Sotelo descreve diversos episódios de perseguição e martírios. Estes foram utilizados como exemplos edificantes e propagandísticos no texto do franciscano, visto que buscavam transmitir uma imagem de perseverança dos missionários na fé católica. O religioso buscou também exaltar os mendicantes a partir desses relatos, dado que morrer em nome da fé seria algo extremamente positivo. Tendo em mente o contexto de proibição do catolicismo no arquipélago, os relatos de martírios surgiram como uma estratégia dos religiosos para lidar com a crise do cristianismo no Japão. Portanto, a descrição do martírio, além de edificante, também possuía como objetivo tratar da repressão ao cristianismo. Além disso, Sotelo relata a perseguição sofrida pelos cristãos como forma de demonstrar o fracasso dos jesuítas no Japão, pois os inacianos eram os encarregados pela missão

católica e, na visão do franciscano, sua má atuação e seus insucessos teriam gerado a proibição e a perseguição dos cristãos em terras japonesas.

As críticas ao bispo jesuíta Diogo Correia Valente e à sua ausência no arquipélago japonês são usadas por Luis Sotelo como uma estratégia textual que visava convencer seus superiores e outros religiosos de que seria uma ideia interessante ter mais de um bispo no Japão. Em sua carta, Sotelo desaprova a atuação dos jesuítas e, como consequência, argumenta que um segundo bispo seria extremamente benéfico para resolver os problemas enfrentados pela missão católica. É interessante notarmos que, apesar de não afirmar explicitamente, o franciscano possuía um enorme desejo de que o bispo extra fosse ele.

Um tema comum, tanto à crônica quanto à carta de Sotelo, são as críticas feitas aos jesuítas. Estas resumem todos os argumentos do franciscano em busca do controle da missão católica japonesa. A reprovação e o julgamento das ações dos jesuítas são usados nos escritos de Sotelo a fim de convencer seus leitores que os mendicantes deveriam atuar na missão e os inacianos deveriam perder o seu monopólio. Tais argumentos seriam, portanto, manobras políticas de Sotelo na querela missiológica.

Também é significativo destacarmos que, ao compararmos a crônica de Sotelo — escrita no início da atuação do franciscano no Japão — e a carta endereçada ao Papa, observamos que na missiva, talvez por sua condição de cativo e pela possibilidade de morrer, o franciscano é mais explícito em suas intenções e tece críticas mais diretas aos jesuítas. O relato de Sotelo surge como uma espécie de último apelo ao chefe da Igreja Católica, a fim de atingir os objetivos para os franciscanos e para si próprio na missão japonesa.

Observamos que nos relatos de Sotelo a maioria de suas críticas não são rigorosamente direcionadas aos japoneses. Sua maior intriga é com os jesuítas e, em menor escala, com os holandeses. Sotelo acredita que o maior motivo do mau desenvolvimento da missão católica e das dificuldades enfrentadas pelos missionários —por exemplo, os encalços — eram geradas pelos inacianos. Estes seriam, para o franciscano, o maior empecilho à atuação dos mendicantes no Japão. Sotelo, então, desconsidera que os japoneses teriam autonomia para resistir à conversão por motivos diversos, como simplesmente não ter interesse em mudar sua fé. Quando criticados, os japoneses são colocados como perseguidores e Sotelo se retrata como uma espécie de grande exemplo para a missão católica, visto que, apesar das dificuldades, persevera nas ações em nome da difusão do catolicismo.

É necessário salientarmos que, do ponto de vista das autoridades japonesas, a "perseguição" era uma questão de repressão ou proibição legal, de modo a exercer a soberania japonesa em seu próprio território. Portanto, a perspectiva de Sotelo sobre o encalço pode ser

entendida como uma visão eurocentrada, pois não leva em consideração a autonomia dos japoneses em exercer seu próprio ordenamento legal em seu território. Afinal, Sotelo e os outros missionários eram os estrangeiros em terras japonesas. São esses europeus que decidem que possuem o direito de chegar ao Japão e espalhar a própria fé, sem terem sido necessariamente requisitados. Ao serem interditos, seguem infringindo os decretos proibitivos, sem respeitar a soberania japonesa, colocando-se como vítimas da perseguição japonesa.

Na visão dos missionários, eles estavam salvando a alma dos japoneses ao difundir o catolicismo no Japão. No entanto, esta é uma visão focada neles próprios e nos valores da Europa cristã, uma vez que não consideravam que os japoneses não rogaram por salvação das almas e que teriam o direito de rejeitar a fé vinda de fora. Ao proibir o cristianismo e reprimir os missionários, os japoneses estavam exercendo sua própria autonomia e não é por isso que devem ser considerados vilões. Os europeus, focados em suas próprias crenças, não necessariamente respeitaram os princípios das populações com as quais tiveram contato durante o período em questão.

É interessante destacarmos que as ações de Sotelo, seus objetivos para a missão católica e para si mesmo, são sempre postas em seus textos. A escrita serve, portanto, como uma ferramenta argumentativa para justificar suas atitudes do passado e suas intenções para o futuro. Os escritos de Sotelo tecem argumentações visando convencer seus leitores acerca de suas ideias e objetivos.

Acerca do poder concreto de relatos escritos, retomamos a reflexão de Carlo Ginzburg, no livro *Relações de força: história, retórica, prova*. O autor nos lembra como a escrita — e tudo que a envolve — foi usada como uma ferramenta para justificar a dominação espanhola sobre a população nativa das Ilhas Marianas na Ásia. No terceiro ensaio que compõe o livro, Ginzburg analisa uma obra escrita pelo jesuíta Charles Le Gobien. O religioso relata uma revolta indígena contra os espanhóis e reproduz em seu texto um discurso proclamado por um dos líderes da rebelião, o indígena Hurao.[301] Ginzburg questiona o uso do discurso por Le Gobien em seu texto, visto que certamente sua transcrição não seria completamente fiel ao discurso original, a reprodução do discurso estaria fora de moda em obras da mesma época e este era extremamente crítico aos espanhóis.[302]

---

[301] GINZBURG, Carlo. **Relações de força**: história, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 81–83.
[302] GINZBURG, ibid., p. 84–87.

Segundo Ginzburg, o líder da conjura é um herói trágico, um herói negativo. Por meio deste, é possível que o historiador critique as suas ideias e convicções.[303] Desta forma, o autor coloca o discurso de Hurao como uma ferramenta retórica. Esta seria utilizada pelo jesuíta para criticar os indígenas e justificar a dominação espanhola.

O crítico literário russo Mikhail Bakhtin propõe uma distinção entre textos monológicos — dominados pela voz do autor — e dialógicos — que contrapõe visões do mundo diante das quais o autor não toma partido.[304] Inicialmente, o texto de Le Gobien aparenta ser um texto dialógico, no entanto, para Ginzburg, a opinião do jesuíta é denunciada em uma nota de pé de página da obra. Nesta, Le Gobien ironiza o discurso de Hurao e revela sua posição favorável à dominação espanhola.

Portanto, o relato do discurso aparece como uma ferramenta textual que justifica a subjugação dos indígenas. Esta narrativa de Le Gobien implicaria em resultados práticos: a morte violenta dos indígenas das Ilhas Marianas. Dessa forma, podemos concluir que textos possuem implicações práticas, nesse caso específico, a dominação espanhola sobre os indígenas.

Diferentemente do caso Le Gobien, os escritos de Sotelo podem ser considerados monológicos, ou seja, a voz do autor se faz presente em todo o texto. No entanto, da mesma forma como Le Gobien justifica a dominação espanhola, Sotelo também utiliza recursos textuais a fim de amparar suas ações e intenções. O franciscano descreve diversos episódios que, longe de serem despretensiosas, são utilizados como argumentos que visam convencer os leitores de suas ideias. Consequentemente, este convencimento buscava gerar efeitos reais e agência por parte de outros missionários. Similarmente ao texto de Le Gobien que gerou resultados práticos — a subjugação dos hispânicos sobre os indígenas —, o texto de Sotelo também reverberou e buscou atingir os objetivos concretos do franciscano: a atuação dos mendicantes na missão católica e a vitória sobre os jesuítas. Portanto, as palavras podem ser usadas como ferramentas políticas, pois quando são postas em argumentos fazem brilhar uma ideia.[305]

Toda a narrativa de Sotelo nos leva a concluir que ele objetivava convencer a Igreja Católica e as monarquias ibéricas de que os franciscanos deveriam obter o monopólio da missão católica no Japão. Isso diz muito sobre a própria missão católica japonesa, uma vez que esta

---

[303] GINZBURG, ibid., p. 88.
[304] BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 4–6.
[305] FIORIN, José Luiz. **Figuras de retórica**. São Paulo: Editora Contexto, 2014. p. 27.

não foi um projeto homogêneo, sem conflitos e unânime. A batalha entre franciscanos e jesuítas foi majoritariamente travada por textos. Logo, as palavras são uma espécie de armas políticas nas mãos desses missionários.

Por fim, tendo em vista quem escreveu a crônica e a carta, o contexto do relato e a forma como foram escritas, é necessário frisarmos que as obras de Luis Sotelo também comunicam ideias políticas e, nesse caso específico, seus escritos foram utilizados como uma ferramenta na querela missiológica entre franciscanos e jesuítas.

BIBLIOGRAFIA

ABDEL-MALEK, Anouar. **Civilisations and Social Theory**: volume 1 of social dialectics. [S. l.]: The Macmillan Press, 1981.

_____. Orientalism in crisis. **Diogenes**, v. 11, n. 44, p. 103–140, 1963.

ADAS, Michael. **Machines as the measure of men**: science, technology, and ideologies of western dominance. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 2014.

AMIN, Samir. **O eurocentrismo**: crítica de uma ideologia. São Paulo: Lavrapalavra, 2021.

ARAÚJO, André de Melo; DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; MACHEL, Marília de Azambuja Ribeiro; RODRIGUES, Rui Luis (org.). **A época moderna**. Petrópolis: Editora Vozes, 2024.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BARRÓN SOTO, Maria Cristina. E. La participación de Fray Luis Sotelo y los japoneses de la Misión Hasekura. **Bacia do México**, Guadalajara, v. 3, n. 7, p. 43–65, agosto de 2014. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-53082014000200043&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 25 fev. 2023.

BERNABÉ, Renata Cabral. **A construção da missão japonesa no século XVI**. 2013. 144 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

BERNABÉ, Renata Cabral. **Fé e Prática entre os Kirishitan: Jesuítas, franciscanos e as reações japonesas ao cristianismo**. 438 f. 2018. - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

_____. The beginning of the dispute between Jesuits and Franciscans in Japan. **Eastern Asian Studies**, Yerevan, v. 3, p. 5–27, 2018.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos**: das cruzadas ao século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BLAUT, James Morris. **The Colonizer's Model of the World**: geographical diffusionism and Eurocentric history. Nova York/Londres: The Guilford Press, 1992.

BOHRER, Ashley J. The Abject Atlantic: the coloniality of the concept of. **Philosophia**, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 215-240, 2017. Project MUSE. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1353/phi.2017.0022.

BORBA, Pedro. Para uma teoria crítica do eurocentrismo: história, colonialismo e o resto do mundo. **Revista Estudos Políticos**, [S. l.], v. 11, n. 21, p. 51–70, 13 out. 2020. Pró-Reitoria de

Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação - UFF. Disponível em: http://dx.doi.org/10.22409/rep.v11i21.46518.

BOUZA, F. **Comunicação, conhecimento e memória na Espanha dos séculos XVI e XVII**, tradução de Ângela Barreto Xavier, Lisboa: Cultura, 2002.

BOXER, Charles Ralph. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica**: 1440-1770. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Tradução Vera Maria Pereira.

_____. **O império colonial português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. **The Christian Century in Japan 1549-1650**. Los Angeles: University Of California Press, 1967.

_____. **The Dutch Seaborne Empire 1600-1800**. Londres: Hutchinson of London, 1977.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. *Diário Oficial da União: seção 1*, Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 5 fev. 2025.

BROCKEY, Liam Matthew. Conquests of Memory: Franciscan chronicles of the east Asian church in the early modern period. **Culture & History Digital Journal**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 1–15, 30 dez. 2016. Editorial CSIC. Disponível em: http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2016.015.

BROWN, Judith C. Courtiers and Christians: the first Japanese emissaries to Europe. **Renaissance Quarterly**, [S. l.], v. 47, n. 4, p. 872–906, dez. 1994.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CLULOW, Adam. **The company and the shogun**: the Dutch encounter with Tokugawa Japan. Nova York: Columbia University Press, 2013.

COELHO, João Paulo Borges. **As duas sombras do rio**. Lisboa: Editorial Caminho, 2010.

COOPER, Michael. (ed.). **The southern barbarians**: the first Europeans in Japan. Tóquio: Kodansha, 1971.

CORREIA, Pedro Lage Reis. A Apologia de Valignano e a defesa do padroado e dos direitos da coroa portuguesa na Ásia Oriental. **Revista de Cultura**, Macau, v. 19, p. 171–188, jul. 2006.

_____. Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597). **Bulletin Of Portuguese/Japanese Studies**, [S. l.], v. 2, p. 78–108, jun. 2001.

COSTA, João Paulo A. Oliveira e. **O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira**. 1998. 841 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998.

CURVELO, Alexandra e PINTO, Ana Fernandes. O martírio de Cristãos no Japão: uma estratégia dos Tokugawa. **Revista Lusófona de Ciências das Religiões**, n. 15, Ano VIII, 2009, p. 147–159.

DEMEL, Walter. How the Chinese Became Yellow: a contribution to the early history of race theories. In: JENKINS, Jennifer L. (org.). **China in the German Enlightenment**. Toronto: University Of Toronto Press, 2016. p. 20–59.

DENING, Greg. **Islands and Beaches**: discourse on a silent land, Marquesas. Honolulu: University Press of Hawaii, 1980.

DIAZ DE SENABRA, Leonor; MANSO, Maria de Deus. Macau e as Filipinas no século XVI-XIX: A rota marítima da seda. **Dos puntas**, Macau, n. 14, p. 175–198, 2016.

DUSSEL, Enrique. **1492**: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores - Umsa. Facultad de Humanidades y Ciencias de La Educación, 1994.

EHALT, Rômulo da Silva. Tabula rasa e terra arrasada: a história descafeinada dos jesuítas no Japão. In: SÁ, Michele Eduarda Brasil de; FERREIRA, Aldenor da Silva (org.). **O Japão sob múltiplos olhares**. Campo Grande: Editora UFMS, 2022.

ELLIS, Robert Richmond. "The Best Thus Far Discovered": the Japanese in the letters of Francisco Xavier. **Hispanic Review**, [S. l.], v. 71, n. 2, p. 155, 2003. JSTOR. Disponível em: http://dx.doi.org/10.2307/3247185.

FARIA, Patrícia Souza. de. Literatura espiritual e história dos franciscanos no Oriente Português: a escrita de Jacinto de Deus, um frade nascido na Cidade do Nome de Deus de Macau. **Locus:** Revista de História, [S. l.], v. 17, n. 1, 2021. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20335. Acesso em: 8 set. 2022.

FIORIN, José Luiz. **Figuras de retórica**. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

FRANCO, J. E. Jesuítas e franciscanos perante as culturas e as religiões do Extremo Oriente: o caso da Apologia do Japão e a dramática missionação das Ilhas do Sol Nascente, **História Unisinos**, v. 11, n. 2.

FRÓIS, Luís. Apparatos para a historia eclesiastica do bispado de Japão. In: TALADRIZ, Jorge Luiz. Dos Notas Sobre la Embajada del Padre Juan Cobo, **Monumenta Nipponica**, v. 3, n. 2, jul. 1940.

GAGO, Balthazar. Carta do Padre Baltesar Gago de Iapão, para os Irmãos da Companhia de Iesu da India, & Portugal, a 23 de setembro de 1555 anos. In: LIRA, Manuel de (ed.). **Cartas que os padres e irmãos de Companhia de Jesus escreverão dos reynos de Japão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 atè o de 1580**: volume 2. Évora, 1598. p. 38–42.

GINZBURG, Carlo. **Relações de força**: história, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do Maravilhoso**: o Novo Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GOLDEN, Sean et al. Orientalism's in East Asia. A theoretical model. **Inter Asia Papers**, n. 12, p. 1–26, 2009.

GOODY, Jack. **Renascimento**: Um ou Muitos. Marília: UNESP, 2011.

GREENBLATT, Stephen. **Marvelous possessions**: the wonder of the new world. Oxford: The University Of Chicago Press, 1991.

GRUZINSKI, Serge. **Las cuatro partes del mundo**: historia de una mundialización. [S. l.]: Fondo de Cultura Económica, 2010.

HARTMANN, Amulf. **The Augustinians in Seventeenth Century Japan**. Ontario: Augustinian Historical Institute, 1965.

HAZARD, Paul. **A Crise da consciência europeia 1680-1715**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

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

HERNANDES, Paulo Romualdo. A Companhia de Jesus no século XVI e o Brasil. **Revista HISTEDBR On-line**, [S. l.], v. 10, n. 40, p. 222–244, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.20396/rho.v10i40.8639816.

HOLMES, Andrew Gary Darwin. Researcher Positionality - A Consideration of Its Influence and Place in Qualitative Research - A New Researcher Guide. **Shanlax International Journal of Education**, [S. l.], v. 8, n. 4, p. 1–10, set. 2020.

IACCARINO, Ubaldo. El papel del Galeón de Manila en el Japón de Tokugawa Ieyasu (1598–1616). In: ALBERT, Salvador Bernabéu; SHAW, Carlos Martínez (ed.). **Un océano de seda y plata**: el universo económico del galeón de manila. Sevilha: Consejo Superior Investigaciones Científicas, 2013. p. 133–153.

IACCARINO, Ubaldo. Merchants, Missionaries and Marauders: Trade and Traffic between Kyūshū (Japan) and Luzon (Philippines) in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. **Crosroads**, [*s. l.*], v. 10, p. 155–196, 2014.

IACCARINO, Ubaldo. The 'Galleon System' and Chinese Trade in Manila at the Turn of the 16th Century. **Ming Qing Yanjiu**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 95–128, 2011. Disponível em: https://doi.org/10.1163/24684791-01601005.

IACCARINO, Ubaldo. **Comercio y diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keichō (1596–1615)**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017.

ISRAEL, Jonathan. **The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806**. Oxford: Claredon Press, 1995.

JIANG, Wei. Antonio de Padua de la Llave (†1645) and the Observant-Discalced strife among the Franciscans in the Philippines. **Studi Francescani**, [S.I.], v. 118, n. 3/4, p. 271–288, dez. 2021.

KNAUTH, Lothar. **Confrontación transpacífica**: el Japón y el nuevo mundo hispánico. 1542-1639. Cidade do México: Instituto de Investigaciones Históricas Unam, 1972.

KURU, Deniz. Historicising Eurocentrism and anti-Eurocentrism in IR: a revisionist account of disciplinary self-reflexivity. **Review Of International Studies**, [S. l.], v. 42, n. 2, p. 351–376, 21 set. 2015. Cambridge University Press (CUP). http://dx.doi.org/10.1017/s0260210515000315.

LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. **A Companhia de Jesus e os pregadores japoneses**: missões jesuíticas e mediação religiosa 1549–1614. 2017. 319 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

_____. Jesuítas e Daimyôs: evangelização e poder político no Japão do século XVI. **Revista Brasileira de História das Religiões**, [S. l.], v. 4, n. 10, p. 299–314, maio 2011.

_____. Os jesuítas e a participação dos auxiliares japoneses na missão nipônica (1549-1614). **Revista Angelus Novus**, [S. l], n. 6, p. 57–74, 2013. p. 63–64.

LIDIN, Olof G. **Tanegashima**: the arrival of the Europe in Japan. Copenhague: Nias Press, 2002.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Petrópolis: Vozes, 1994.

LOUREIRO, Rui M. Jesuit textual strategies in Japan between 1549 and 1582. **Bulletin Of Portuguese - Japanese Studies**, Lisboa, v. 8, n. 1, p. 39–63, jun. 2014.

LOUREIRO, Rui M. Navios, Mercadorias e Embalagens na Rota Macau-Nagasáqui. **Revista de Cultura**, Macau, n. 24, p. 33–51, out. 2007.

MANZANO, Ainhoa Reyes. **La Cruz y la Catana: relaciones entre España y Japón (Siglos XVI-XVII)**. 1071 f. 2014. - Universidad de la Rioja, Logroño, 2014.

MASSARELLA, Derek. **A world elsewhere:** Europe's encounter with Japan in the sixteenth and seventeenth centuries. Londres: Yale University Press, 1990.

MEEK, Ronald Lindley. **Social science and the ignoble savage**. Londres/Nova York/Melbourne: Cambridge University Press, 1976.

MIGNOLO, Walter D.; TLOSTANOVA, Madina V. Theorizing from the Borders. **European Journal of Social Theory**, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 205–221, maio 2006. SAGE Publications. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1177/1368431006063333.

MONTANÉ, Carla Tronu. **Sacred space and ritual in early modern Japan**: The Christian community in Nagasaki (1569-1643). 2012. 286 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, University Of London, Londres, 2012.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção de África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. [S. l.]: Edições Pedago, 2013.

OKANO, Kaori. Rethinking 'Eurocentrism' and area studies Japanese Studies in the Asia-Pacific. In: OKANO, Kaori; SUGIMOTO, Yoshio (ed.). **Rethinking Japanese Studies**: eurocentrism and the Asia-pacific region. Londres/Nova York: Routledge, 2018. p. 1–18.

PAGDEN, Anthony. **The fall of natural man**: the American Indian and the origins of comparative ethnology. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

PALOMO, Federico. Introducción. Clero y cultura escrita en el mundo ibérico de la Edad Moderna. **Cuadernos de Historia Moderna,** Anexo XIII, 2014.

PALOMO, Federico. Memoria, cultura manuscrita y oralidad en la cronística franciscana portuguesa de la Edad Moderna. **Tempo**, Niterói, v. 22, n. 41, p. 509–532, set. 2016.

PANIKKAR, Kavalam M. **Asia and Western Dominance**: a survey of the Vasco da Gama epoch of Asian history 1498-1945. Londres: George Allen & Unwin Ltd, 1959.

PHILLIPS, Andrew. 2017. Asian Incorporation and the Collusive Dynamics of Western 'Expansion' in the Early Modern World. In: **Global Historical Sociology**, Julian Go and George Lawson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press. chapter, p. 182-198.

PINTO, Ana Fernandes. Japanese elites as seen by Jesuit Missionaries: perceptions of social and political inequality among the elites. **Bulletin of Portuguese**: Japanese Studies, Lisboa, n. 1, p. 29–43, out. 2000.

PINTO, Ana Cantante Mota Fernandes. **Tragédia mais Gloriosa que Dolorosa. O Discurso Missionário sobre a Perseguição aos Cristãos no Regime Tokugawa na Imprensa Europeia**: 1598-1560. 2014. 341 f. Tese (Doutorado) - Curso de História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2014.

RAPPO, Hitomi Omata. De l'universalité du « martyre » à l'histoire « globale » : repenser l'écriture de l'histoire du christianisme au japon. **Diogène**, [S. l.], v. 256, n. 4, p. 67-86, 6 jul. 2018. CAIRN. Disponível em : http://dx.doi.org/10.3917/dio.256.0067.

_____. How to Make "Colored" Japanese Counter-Reformation Saints – A Study of an Iconographic Anomaly. **Journal Of Early Modern Christianity**, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 195-225, 1 nov. 2017. Walter de Gruyter GmbH. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1515/jemc-2017-0010.

RODRÍGUEZ, Carlos Alfredo Martínez. **Alessandro Valignano (1536-1606) e a missionação do Japão**: um projeto de inculturação. 2019. 76 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2019. p. 23–24.

RODRÍGUEZ, Manel Ollé. A inserção das Filipinas na Ásia Oriental (1565-1593). **Revista de Cultura**, Macau, v. 7, p. 7–22, jul. 2003.

ROLDÁN-FIGUEROA, Rady. **The Martyrs of Japan**: publication history and catholic missions in the Spanish world (Spain, New Spain, and the Philippines, 1597-1700). Leiden: Brill, 2021.

ROWE, Wendy E. Positionality. In: COGHLAN, David; BRYDON-MILLER, Mary (ed.). **The Sage Encyclopedia of Action Research**. Londres: Sage, 2014. p. 627–628.

RUIZ-DE-MEDINA, Juan. **El Martirologio del Japón 1558-1873**. Roma: Institutum Historicum S.I., 1999.

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

SAKAI, Naoki. **A modernidade e sua crítica**: o problema do universalismo e do particularismo. Tradução de Rodrigo B. Carrijo. [S. l.]: Zazie Edições, 2021.

SCATTOLA, Merio. Natural Law Part I: The Catholic Tradition. In: LAGERLUND, Henrik; HILL, Benjamin (ed.). **The Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy**. [S. l.]: Routledge, 2017.

SCHURHAMMER, Georg; WICKI, Josef (ed.). **Epistolae S. Francisci Xaverii Aliaque Eius Scripta**: volume 2. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1944.

SCHÜTTE, Josef Franz (ed.). **Valignanos Missionsgrundsätze für Japan**. Roma: Di Storia e Letteratura, 1958.

SCHWARTZ, Stuart B. Introduction. In: SCHWARTZ, Stuart B. (ed.). **Implicit Understandings**: observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SHAW, Carlos Martínez. España y Japón en el siglo XVII: las dos embajadas de la era Keichô (1596–1615). **Tempus: Revista en Historia General**, Medellín, n. 4, p. 72–90, set. 2016.

SILVA, Luciana Nogueira da. "Século Cristão no Japão" ou "Século das mulheres cristãs no Japão"?: o jardim nipônico de agostinho de santa maria. In: XXXII SEMANA DE HISTÓRIA DA UFJF, 2016, Juiz de Fora. **Anais [...].** Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2016. p. 922–935.

SMITH, Adam. **Lectures on Jurisprudence**. Oxford: Clarendon Press, 1978.

SOLA, Emilio. **Historia de un Desencuentro. España y Japón, 1580-1614**. [S.I.]: archivo de la frontera, 2012.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TAKIZAWA, Osami. La delegación diplomática enviada a Roma por el señor feudal japonés Date Masamune. Granada: Archivo de la Frontera, 2009.

THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

TOBY, Ronald P. **State and Diplomacy in Early Modern Japan**: Asia in the development of the Tokugawa Bakufu. Stanford: Stanford University Press, 1991.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Editora Wmf Martins Fontes, 2014.

TREMML-WERNER, Birgit. **Spain, China, and Japan in Manila, 1571–1644**: local comparisons and global connections. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2015.

TRONU, Carla. The Rivalry between the Society of Jesus and the Mendicant Orders in Early Modern Nagasaki. **Agora: Journal of International Center for Regional Studies**, Seoul, v. 12, p. 25–39, 2015.

UYTTENBROECK, Thomas. **Early Franciscans in Japan**. Himeji: Committee Of The Apostolate, 1959.

VU THANH, Hélène. The Role of the Franciscans in the Establishment of Diplomatic Relations between the Philippines and Japan in the 16th–17th Centuries: Transpacific Geopolitics? **Itinerario**, Leiden, v. 40, n. 2, p. 239–256, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1017/S0165115316000346.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu**: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

WANG, Hui. **The Politics of Imagining Asia**. [S. l.]: Harvard University Press, 2011.