RENATA CABRAL BERNABÉ

Fé e Prática entre os Kirishitan:
Jesuítas, franciscanos e as reações japonesas ao
cristianismo

Tese apresentada ao departamento de História da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Doutor em História

Área de concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura
Ribeiro Zeron

Versão corrigida

De acordo:

Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

B517f Bernabé, Renata
Fé e Prática entre os Kirishitan: jesuítas,
franciscanos e as reações japonesas ao cristianismo /
Renata Bernabé ; orientador Carlos Zeron. - São
Paulo, 2018.
438 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de História. Área de concentração:
História Social.

1. Jesuítas. 2. Franciscanos. 3. Japão. 4. Século
Cristão. 5. kirishitan. I. Zeron, Carlos, orient.
II. Título.

Folha de aprovação

Nome:

BERNABÉ, Renata Cabral

Título: Fé e Prática entre os Kirishitan: jesuítas, franciscanos e as reações japonesas ao cristianismo

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em História

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Agradecimentos

Na longa caminhada que perfazemos durante um doutorado, uma série de pessoas são envolvidas no processo, sem as quais o trabalho como pesquisador seria impossível. Pela falta de espaço, e memória, nomeio apenas algumas das que me auxiliaram ao longo de minha pesquisa, cujo contato tive de maneira mais próxima e pessoal, ainda que devo expressar que contei com a ajuda de um número muito maior de indivíduos do que estes que aqui cito.

Primeiramente agradeço ao meu orientador, Carlos Zeron, quem vem orientando minha pesquisa desde o mestrado e cujo percurso profissional me serve como fonte de grande inspiração. A enorme confiança que ele demonstrou ter em meu trabalho, assim como a seriedade e a maestria com as quais desempenha seu trabalho de professor e orientador contribuíram em grande medida para meu amadurecimento como pesquisadora.

Depois dele, devo expressar meus eternos agradecimentos ao professor que me recebeu e guiou minha pesquisa durante o ano que estive fazendo estágio de pesquisa no Japão, na Universidade de Sophia, Shinzo Kawamura. Agradeço não apenas pela orientação, mas também pela preocupação e dedicação que teve em me receber no Japão e tornar aquele ano, um dos melhores momentos da minha vida.

Não menos importante, devo agradecer também ao professor da Letras Orientais da FFLCH-USP, Koichi Mori, quem desde minha graduação vem me acompanhando, encorajando e ajudando a abrir meus caminhos. Sem seu auxílio, muitas das minhas conquistas não teriam sido possíveis.

Para além dos professores que me guiaram e orientaram devo igualmente fazer menção aos amigos e colegas de profissão que, de uma maneira ou de outra, acabaram envolvidos na minha pesquisa. Agradeço à Masako Kagawa, doutoranda da faculdade de Teologia da Universidade de Sophia, quem me auxiliou grandemente nas traduções feitas do japonês antigo; ao Víctor Hernández, pela sua amizade, suas aulas de espanhol e por fazer do Japão um pedaço da minha casa; ao Pedro Correia, professor da Universidade de Lisboa, pela incrível recepção que me dedicou quando estive em Lisboa, assim como por me presentear por correio com seu livro, quando ainda nem mesmo me conhecia; aos meus queridos amigos de faculdade, Danilo Nakamura, Fernando Monteiro, Vivian Costa, Juliana Mantovani, Alexandre Otsuka, Cassia Laureano, Emmanuel Nakamura, Caio de Andrea, Laís Silveira, Victor Santos, Renata Freitas e Marília Ariza, por me ajudarem direta e indiretamente no desenvolvimento de minha pesquisa, além de estarem sempre ao meu lado, compartilhando das minhas alegrias e frustrações, me encorajando e dando

forças para que eu seguisse em frente; à Kanako Endo, quem me auxiliou na busca de obras antigas quando estive no Japão; ao Orion Klautau, professor da Universidade de Tohoku que me inspira grandemente com sua trajetória acadêmica e quem me auxiliou por diversas vezes enviando-me artigos seus e de colegas; a todos que participam ou participaram do grupo de estudos liderado pelo professor Zeron pelas valiosas contribuições à minha pesquisa e redação; ao professor Miyazaki Kentaro, da Universidade Católica Junshin de Nagasaki, pelos textos enviados e pela recepção quando estive em Nagasaki; ao professor Toru Maruyama, da Universidade de Nanzan, por me enviar desde o Japão todos os seus textos relacionados ao meu tema de pesquisa após uma simples troca de e-mail; aos professores da minha banca de qualificação, Adone Agnolin e Ana Raquel Portugal, pelas suas importantíssimas avaliações e contribuições; à professora Eliza Tashiro da Letras Orientais da USP por estar sempre disposta a me auxiliar no que quer que eu precise; ao Yuichi Aimoto por me ajudar por diversas vezes na leitura e escrita dos textos em japonês. Depois dessa larga lista, devo fazer aqui uma menção especial a Giuseppe Marino, hoje professor da Universidade de Fudan, na China, com quem tive a oportunidade de conviver no Japão, período durante o qual ele me guiou entre os manuscritos jesuítas e na difícil arte da paleografia, e que aceitou cruzar o mundo para fazer parte da minha banca de doutorado.

Gostaria também de agradecer à minha família que vem me apoiando incondicionalmente, mesmo quando estou ausente, principalmente meus pais e, claro, meu marido, Cristiano Kato, pelo seu companheirismo, paciência e por ser essa pessoa maravilhosa que tive a sorte de ter ao meu lado.

Por fim, agradeço à CAPES e FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, processo nº 2014/02510-9), agência esta que financiou minha pesquisa tanto no seu desenvolvimento no Brasil quanto no Japão e a tornou possível nos contornos que dei em meu projeto inicial.

BERNABÉ, Renata Cabral. *Fé e Prática entre os Kirishitan: jesuítas, franciscanos e as reações japonesas ao cristianismo*. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Resumo

A missão cristã japonesa, iniciada com a chegada de Francisco Xavier ao arquipélago em 1549, inaugurou o chamado “século cristão” no Japão. Foi um período bastante conturbado na história japonesa: guerras civis quase ininterruptas vinham assolando o arquipélago há décadas e os generais que foram capazes de colocar fim ao contínuo estado de conflito militar e unificar o reino – Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi – não conseguiram fazer com que seus descendentes herdassem suas posições. Ao fim, o clã Tokugawa tomou o poder e inaugurou o regime militar que ficaria conhecido como Tokugawa Bakufu e duraria por mais de dois séculos e meio. Para que esse novo regime fosse possível, uma série de estruturas legitimadoras foram forjadas. Como resultado, o cristianismo foi interditado e os reinos ibéricos banidos e proibidos de retornar aos portos japoneses. As ordens missionárias europeias foram testemunhas de todo esse processo e buscaram até o fim negociar com esse poder em formação, na tentativa de manter a missão cristã ativa. Dentre elas, a Companhia de Jesus foi a que mais atuou no Japão; por mais de quatro décadas, teve assegurado o monopólio da missão japonesa. Em 1593, no entanto, os franciscanos espanhóis iniciaram sua atividade no arquipélago, a despeito da forte oposição jesuíta. O que se busca compreender neste trabalho, através dos escritos produzidos por estes missionários e de algumas obras dos japoneses acerca do cristianismo, é como jesuítas e franciscanos desenvolveram a missão cristã no contexto da unificação do Japão, e, por outro lado, a forma como os japoneses se apropriaram desse cristianismo, incluindo a reação que o mesmo causou nos círculos intelectuais dentro e fora do Bakufu.

Palavras-chave

Jesuítas – Franciscanos – Japão – Século Cristão – Tokugawa Bakufu – *Kirishitan*

BERNABÉ, Renata Cabral. *Faith and Practice among the Kirishitan: Jesuits, Franciscans and the Japanese reactions to Christianity*. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Abstract

The Japanese Christian Mission, which initiated with the arrival of Francis Xavier in the archipelago, in 1549, inaugurated the so-called “Christian Century” in Japan. That was an eventful period in Japanese History: almost uninterrupted civil wars stroke the country for almost a century and the generals who were able to put an end to the continuous warfare and finally unify Japan – Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi – could not make their offspring successors to the positions they achieved. In the end, the Tokugawa house took the power and inaugurated the military regime that would become known as Tokugawa Bakufu and would last for the next two and a half centuries. In order to make this new regime possible, some new legitimizing structures were forged. As a result, Christianity was banned, and the Iberian kingdoms expelled and forbidden inside the archipelago. The European missionaries witnessed all this process and sought until the very end to negotiate with these powers, in an attempt to save the Christian mission. The Society of Jesus was the Catholic order that most worked in Japan. For more than four decades it held the monopoly over the Japanese mission. In 1593, however, the Spanish Franciscans began their activity in the archipelago, despite the Jesuit opposition. What this thesis aims to understand, through the writings of these missionaries and some works of the Japanese about Christianity, is how Jesuits and Franciscans developed the Christian mission in the context of the unification of Japan, the way the Japanese appropriated this Christianity and the reaction it caused in intellectual circles inside and outside the Bakufu.

Keywords

Jesuits – Franciscans – Christian Century – Tokugawa Bakufu – *Kirishitan*

BERNABÉ, Renata Cabral (ベルナベ、ヘナータ・カブラル). キリシタンの信仰と実践：イエズス会士とフランシスコ会士による伝道及び伝道に対する日本人の反応．Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

まとめ

1549 年のフランシスコ・ザビエルの来日は日本における「キリシタン世紀」の始まりとなった。織田信長、豊臣秀吉の後に覇権を確立した徳川幕府によりキリスト教は禁教となり、オランダ人以外のヨーロッパ人は追放され、入国を禁止された。この時代を目撃者である宣教師は時の権力者達にキリシタン伝道の許可を求めて交渉を試みている。その中心となったのは 40 年以上にわたって伝道を独占したイエズス会と 1593 年に伝道を開始したフランシスコ会である。両者はその活動において激しく対立した。本論文はキリシタン伝道に関する当時の宣教師と日本人の史料の分析を通した、イエズス会士とフランシスコ会士による日本統一の時代の伝道及びその伝道に対する幕府内外の知識人層の反応に関する論考である。

キーワード：

イエズス会士 フランシスコ会士 キリシタン世紀 徳川幕府 きりしたん

Sumário

Mapas	11
Aparato crítico.....	13
Introdução.....	14
Capítulo 1 – A chegada dos portugueses e espanhóis no Japão e o desenvolvimento da missão cristã no século XVI.....	23
Os Portugueses na Ásia	23
Espanhóis na Ásia	25
A ameaça mendicante e a disputa pelo monopólio da missão japonesa	28
Início das relações Filipinas-Japão.....	32
Entrada dos franciscanos no Japão.....	35
A criação da diocese de Funai e a chegada do primeiro bispo do Japão.....	44
Os atritos entre Pedro Martins e os frades.....	47
A chegada do <i>San Felipe</i>	48
Capítulo 2 – A Missão japonesa sob os jesuítas.....	58
O fim do Muromachi Bakufu e a reestruturação do poder central japonês	59
Toyotomi Hideyoshi e o fim da reunificação	61
Periodização do século cristão e sua fase inicial.....	64
A segunda fase da missão japonesa	66
Terceira fase: o início da clandestinidade	71
A segunda visita de Valignano	73
As diretrizes jesuítas para a missão na terceira fase	78
Os jesuítas e a acomodação: um problema historiográfico	84
Acomodação: entre a inovação e a necessidade.....	89
Capítulo 3 – A querela entre jesuítas e franciscanos	92
A defesa da Companhia e a <i>Apologia</i> de Valignano	92
As fases da querela	94
Principais temáticas da querela	99
O breve de Gregório XIII – a contestação franciscana.....	99
O breve – a defesa jesuíta.....	107
Diversidade como perfeição do corpo místico	113
As controvérsias em torno da perseguição	118
A defesa da fuga e a <i>Apologia</i> de Gonçalves.....	121
Capítulo 4 – As bases para o modo de proceder jesuíta e franciscano no Japão	125
A querela e suas bases	126
Uma questão gnosiológica	127
O Ponto de vista franciscano.....	127
A oposição: o pensamento jesuíta	133
O martírio – suas causas e consequências	141

O choque luso-espanhol no Japão	144
O choque luso-espanhol dentro da Companhia de Jesus.....	152
As missões católicas sob a ideologia imperialista espanhola	157
O Curto auge da Missão – período de restauração e progresso	163
Período de proscrição e perseguição – a falência da missão.....	168
A perseguição e o cisma da Igreja japonesa	169
As obras de Frei Sebastião de São Pedro e Valentim de Carvalho.....	172
Capítulo 5 – O Cristianismo Japonês segundo o ideal jesuíta.....	177
A Imprensa jesuíta no Japão.....	177
Dochirina Kirishitan	184
Os Catecismos europeus e a obra de Marcos Jorge no contexto português	187
A Doutrina de Jorge Marcos e o <i>Dochirina Kirishitan</i>	189
Diferenças na estrutura da obra.....	189
As transliterações usadas.....	191
Os termos budistas utilizados.....	196
A versão portuguesa e a japonesa – as adições.....	199
Os trechos retirados	213
O significado do <i>Dochirina Kirishitan</i> para o diálogo entre cristianismo e japoneses..	217
Capítulo 6 – O Cristianismo pelos japoneses: Fabian Fukun	221
O Autor: Fabian Fukun	221
Myôtei Mondô 妙貞問答 – o manuscrito e suas publicações.....	223
Myôtei Mondô – estrutura da obra e sua inserção dentro da literatura apologética jesuítica japonesa	225
A polêmica cristã-budista, segundo os jesuítas	233
A crítica ao budismo no <i>Myôtei Mondô</i>	236
O confucionismo e os jesuítas no Japão	240
O Confucionismo no <i>Myôtei Mondô</i>	242
O xintoísmo e a abordagem jesuíta	246
O xintoísmo no <i>Myôtei Mondô</i>	251
O Cristianismo de Fabian	254
O cristianismo no <i>Myôtei Mondô</i>	256
Natureza de Deus	257
A salvação.....	258
O cristianismo <i>versus</i> ordem social	262
O cristianismo japonês por Fabian Fukun	265
Capítulo 7 – Cristianismo entre os japoneses e a perseguição	269
A política anticristã durante o período de proscrição e perseguição (1614-1638).....	269
O xogun Tokugawa Iemitsu	271
A revolta de Shimabara e Amakusa.....	273
O período de ocultação.....	280

<i>Kakure kirishitan</i> – vida e fé	282
Religiosidade dos <i>kakure kirishitan</i>	288
<i>Tenchi Hajimari no Koto</i>	292
A descoberta do manuscrito e suas origens	292
Formato e apresentação da obra	295
Deus no <i>Tenchi</i>	298
A questão da alma.....	301
O papel de Maria	302
<i>Tenchi</i> – entre o amálgama e a ortodoxia	303
A ocultação como modo de vida	305
Capítulo 8 – A refutação ao cristianismo por meios oficiais	308
O <i>Bateren Tsuchi-rei</i> e a formulação do discurso anticristão japonês	308
<i>Bateren Tsuchi-rei</i> – oboegaki	312
<i>Sadame</i>	318
O discurso do <i>Shinkoku</i> e a ideologia de Estado – Hideyoshi e Ieyasu.....	319
Religiosidade medieval japonesa e a formulação do discurso <i>shinkoku</i> – Toshio Kuroda	320
Base teórica do discurso <i>shinkoku</i>	323
Funções do discurso <i>shinkoku</i> – das invasões mongóis a Ieyasu	325
O cristianismo no Japão e a formulação de um conceito de religião.....	330
O cristianismo como uma heresia budista.....	335
A política anticristã depois da revolta de Shimabara.....	337
Nagasaki, Amakusa, Shimabara e a formulação do discurso anticristão por Shôsan e Sôsai	341
<i>Sukuzi Shôsan e seu trabalho em Amakusa</i>	342
Discurso anticristão de Shôsan e sua obra <i>Ha Kirishitan</i>	346
Shôsan e a regulação do trabalho no campo	351
Sessô Sôsai e o trabalho em Nagasaki	352
A obra <i>Taiji Jashû-ron</i>	354
9 – A refutação do cristianismo em meios extraoficiais	362
O cenário particular de Nagasaki pós 1614.....	362
A trajetória de Fabian Fukan após o <i>Myôtei Mondô</i>	369
Apóstatas japoneses da Companhia de Jesus: Miguel e Thomas	373
A confecção do <i>Kirishitan Kanagaki</i> 喜利志祖仮名書	378
A crítica de Fabian ao cristianismo – <i>Ha Deusu</i>	383
A estrutura da obra e a crítica ao cristianismo	384
A reação jesuíta.....	391
O embate oriente versus ocidente em Fabian	394
Textos anticristãos e o surgimento da imprensa comercial japonesa.....	396
<i>Kirishitan Monogatari</i> 吉利支丹物語 a obra	397
A imagem dos <i>Kirishitan</i>	399
A figura de Fabian e o <i>kirishitan</i> japonês.....	402
O relato da rebelião de Shimabara e Amakusa.....	405
A questão da conquista.....	407
Reimpressão e censura	408
As narrativas populares e a propaganda anticristã	409
Conclusão	412

<i>Bibliografia</i>	422
Fontes manuscritas.....	422
Fontes impressas:	422
Bibliografia de apoio:.....	425

Mapas

Mapa do Japão feudal e suas províncias, entre 1573 e 1583. Retirado de: MURDOCH, James e YAMAGATA, Isoh. *A History of Japan*, Asiatic Society of Japan, 1903.

Mapa Japão e suas províncias no período de Ieyasu. Retirado de: MURDOCH, James e YAMAGATA, Isoh. *A History of Japan*, Asiatic Society of Japan, 1903.

Mapa da região de Shimabara e Amakusa.

Aparato crítico

Para este presente trabalho, utilizei uma série de fontes em português, espanhol e japonês, produzidas durante os séculos XVI e XVII. No caso das fontes em japonês, não trabalhei com manuscritos, mas somente aquelas transcritas e publicadas, principalmente pelo pesquisador Arimichi Ebisawa.

A transcrição para todos os termos do japonês para o alfabeto latino segue o sistema Hepburn, com os prolongamentos nas vogais assinalados com acentos circunflexos. A única observação que é necessária fazer aqui, no que diz respeito a essas fontes, é acerca da leitura da obra *Ha Deusu* 破堤宇子, de Fabian Fukan, cuja transcrição foi feita tanto por Ebisawa quanto por George Elison (quem traduziu a obra para o inglês) por *Ha Daiusu*. Na escolha pela transcrição, segui a orientação do professor Shinzo Kawamura, quem defende que, uma vez que a leitura dos *kanjis* 堤宇子 resultam na leitura *deusu*, essa seria a opção mais correta. Sabemos, contudo, pelo relato dos próprios missionários, que alguns japoneses se referiam pejorativamente ao Deus cristão como *daiusu*, por ser esse termo uma corrupção da palavra em português (deus) e ao mesmo tempo significar em japonês “grande mentira”.

O nome cristão do autor dessa obra também aparece diversamente na bibliografia, sendo grafado por vezes como Fabian e outras como Habian. Os pesquisadores que optam pela segunda opção, seguem o sistema Hepburn para a transcrição dos caracteres japoneses em alfabeto latino. Optei por Fabian por dois motivos: primeiro, porque o nome é uma homenagem a um papa mártir cristão (de nome Fabian); segundo, porque os caracteres japoneses que hoje são lidos como *ha*, *he*, *hi* e *ho* (*ra*, *re*, *ri* e *ro* na pronúncia em português), naquela época eram pronunciados como *fa*, *fe*, *fi* e *fô*. Daí os jesuítas se referirem a Hirado como *Firando*, a Harada como *Faranda*, entre outros exemplos.

Já no que se refere às fontes europeias, usei tanto os manuscritos contidos em arquivos quanto os documentos já transcritos e publicados na forma impressa ou digital. Para o primeiro caso, nas transcrições que fiz, optei pela modernização tanto do português quanto do espanhol, ou seja, me utilizando da atual ortografia das línguas, com exceção dos nomes de pessoas e locais, assim como das nacionalidades, termos esses que foram mantidos exatamente da maneira como constam nos manuscritos. Para as fontes já publicadas, segui o padrão que o editor do livro elegeu para sua publicação.

Introdução

Em 1951, o historiador britânico Charles Ralph Boxer publicava seu livro intitulado *The Christian Century in Japan*¹. Ainda que o tema do cristianismo no Japão pré-moderno e moderno já não fosse uma novidade àquela altura, Boxer consagrou um termo que seria utilizado por praticamente todos os pesquisadores sobre o assunto a partir de então, “século cristão”. Ainda que se possa fazer críticas a tal conceito, afinal o cristianismo foi apenas um capítulo, talvez até marginal, da história do Japão daquele período, ele é extremamente útil não apenas para se fazer um recorte temporal, mas também temático dentro da história japonesa.

Pouco mais de duas décadas depois, George Elison² publicou o livro baseado no estudo desenvolvido durante seu doutorado, *Deus Destroyed*.³ Essas duas obras certamente reconfiguraram o conhecimento que o ocidente e tem do *século cristão* e até hoje são referências obrigatórias. Apesar de Boxer⁴ ter incluído algumas fontes japonesas em seu estudo, Elison foi capaz de ir muito além, chegando até mesmo a publicar a tradução para o inglês de obras japonesas inteiras. Hans M. Krämer afirma que a imagem que Elison desenhou do cristianismo no Japão entre 1550 e 1850 é demasiado cristocêntrica, seja por confiar demais em fontes jesuítas, seja por não problematizar o fato de que todas suas fontes eram, afinal, sobre o cristianismo.⁵ Essa é uma interpretação da qual discordo, todavia. O que Elison demonstrou em seu estudo foi que o *século cristão* não deve ser entendido como algo que define um período dentro da história japonesa, mas sim como um recorte temporal e temático dentro da mesma. Ao mesmo tempo, tal estudo ajuda a compreender e interpretar atitudes e políticas implementadas por líderes japoneses daquele período.

Para melhor explorar o tema do cristianismo no Japão dos séculos XVI e XVII é essencial fazer essa articulação entre fontes europeias e japonesas, o que Elison fez com maestria. Sua análise, contudo, se baseou em grande parte na interpretação de que o

¹ BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley: University of California Press, 1967 (1951).

² Elison é o autor de um dos maiores clássicos sobre o século cristão escrito até hoje, *Deus Destroyed*. Nascido na Lituânia e formado em Harvard, sua produção historiográfica sobre esse tema está longe de se encerrar nessa obra, mas vai muito além, como será possível observar nas notas de rodapé ao longo deste trabalho. Em algum momento da sua vida, entretanto, George Elison mudou seu nome e passou a assinar seus trabalhos como Jurgis Elisonas. Aqui, farei referência a ele pelos dois nomes, a depender da obra à qual faço menção.

³ ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973.

⁴ Como o autor narra em seu prefácio, ele viveu por três anos no Japão e, aproveitando-se do conhecimento que acumulou neste período, buscou incluir algumas fontes japonesas em seu estudo.

⁵ KRÄMER, Hans Martin. Re-thinking Christianity in Japan, *Asian Studies*, disponível em: <https://newbooks.asia/review/re-thinking-christianity-japan-0> (acesso 13/07/2018).

cristianismo no Japão foi a marca do embate entre ocidente e oriente, naquele período. Ainda que diversos pesquisadores trabalhem na contramão dessa interpretação, aquele que a desafiou explicitamente foi Kiri Paramore, com seu trabalho *Ideology and Christianity in Japan*, publicado em 2009.⁶ O historiador australiano ainda buscou mostrar a ligação existente entre os tratados anticristãos do século XVII e do XIX, momento no qual a chegada de novas potências ocidentais ao arquipélago causou certa ansiedade entre os meios intelectuais japoneses. Pesquisadores alemães são enfáticos em apontar a falta de originalidade de tal estudo⁷, uma vez que Monika Schrimpf, em 2000, já havia feito tal comparação. A autora, contudo, publicou seu livro em alemão, o que dificultou sua divulgação nos meios acadêmicos fora dos países de língua germânica.

Depois dessa breve e resumida exposição sobre a historiografia ocidental acerca do tema que se busca tratar nesta tese, é necessário introduzir o leitor ao tema ele mesmo. O *século cristão* no Japão teve início em 1549, quando os primeiros missionários pisaram em solo japonês. Todavia, os primeiros contatos entre o Japão e o cristianismo se deram um pouco antes disso, fora do arquipélago, no continente asiático. Em 1547, o capitão português Jorge Alvarez entregou ao jesuíta Francisco Xavier uma obra na qual descrevia o reino com o qual os portugueses, havia pouco, iniciaram comércio. Junto de Álvarez estava Anjirô, um comerciante japonês de Kagoshima que se refugiara em seu navio após ter cometido um assassinato, além de seu servente e um outro colega. O padre jesuíta teve uma boa impressão de Anjirô, que já conseguia se comunicar em português, e o levou junto dos outros dois japoneses para o colégio de São Paulo, em Goa, em março do ano seguinte. Dois meses depois, Anjirô foi batizado pelo bispo João de Albuquerque como Paulo de Santa Fé, tornando-se assim o primeiro japonês cristão de que se tem notícia.

Em 1549, Paulo de Santa Fé, seus dois colegas japoneses, Xavier e mais outros dois jesuítas espanhóis, o padre Cosme de Torres e o irmão Juan Fernandez, retornaram a Malaca para então seguirem viagem ao Japão, onde iniciariam uma missão cristã. Lá, embarcaram em um juncos pirata chinês e chegaram a Kagoshima em 15 de agosto de 1549. Na fase inicial da missão, Anjirô serviu de intérprete ao grupo e no inverno de 1550, menos de um ano após terem iniciado as atividades evangelizadoras no arquipélago, ele ajudou Xavier a traduzir para o japonês um catecismo que os missionários utilizaram para a pregação do cristianismo no Japão.⁸

⁶ PARAMORE, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*, London and New York: Routledge, 2009.

⁷ Tanto Krämer quanto Martin Repp fazem referência a isso em suas resenhas do livro de Paramore. Cf: KRÄMER, Hans Martin. *Op. cit.* E REPP, Martin. *Ideology and Christianity in Japan Book Review, Japanese Religions*, 38 (1 & 2).

⁸ Francisco Xavier. Carta aos jesuítas de Europa. 29 de janeiro de 1552. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 297.

Em seu trabalho de intérprete, Paulo de Santa Fé, traduziu os termos cristãos que lhe foram ensinados da forma como os entendia e segundo as categorias que a língua japonesa lhe fornecia. Consequentemente, ele utilizou uma série de termos budistas, sendo o mais controverso a sua tradução de Deus por Dainichi (大日), grande sol ou Mahavairocana, entidade central (buda supremo) do budismo esotérico Shingon. Quando Xavier foi para Yamaguchi, em abril de 1551, ele estranhou a popularidade que a doutrina cristã ganhara entre os bonzos da escola Shingon e os inquiriu sobre duas questões fundamentais do cristianismo: o mistério da Santa Trindade e a encarnação de Deus na Terra como Jesus. Ao ver que eram todos ignorantes acerca de tais temas, Xavier desistiu de utilizar a palavra Dainichi ou qualquer outro termo em japonês e passou a dizer simplesmente *deusu*, uma transliteração da palavra em português. Na carta que escreveu de Goa aos jesuítas da Europa contando-lhes sobre sua experiência no Japão, ele afirmou: “Muito trabalhei em Japão de saber se em algum tempo tiverão notícia de Deus e de Christo, e segumdo suas espeturas e dito do povo, achei que numqua tiverão notícia de Deus”⁹.

Ficavam os jesuítas responsáveis, portanto, por introduzir, desde os primeiros passos, a doutrina cristã no Japão. A tradução de termos-chave para a compreensão da mesma foi, com toda certeza, um dos principais desafios. Em 1555, Baltasar Gago refez o catecismo de Xavier, dessa vez retirando a maioria dos termos budistas que Paulo de Santa Fé introduzira, como *jôdo* (Terra Pura), *jigoku* (inferno), *tennin* (anjo), *tamashii* (alma) e substituindo-os por transliterações ao japonês de palavras em português ou latim. Em uma carta que escreveu em Hirado, em setembro de 1555, ele explicou sua escolha:

Têm estes algumas palavras por onde lhes pregávamos a verdade muito tempo, as quais elles usão em suas seitas, nas quais, depois que caí nellas, vi o dano. Logo as mudei, porque querer tratar a verdade com palavras de engano e mintira fazião elles entendimento falso. De maneira que em todas as palavras que vejo que lhe são perjudiciaes lhes insino as nosas mesmas, para que além das cousas que são novas, pera estes terem necessidade de palavras novas. São as suas muito differentes no coração do que nós pretendemos.¹⁰

Ainda que os jesuítas tenham se engajado consideravelmente no estudo do idioma, é inegável que a barreira linguística permanecera por algumas décadas, assim como a dificuldade que advinha do reduzido número de missionários. Com a abertura de colégios, noviciados e seminários, a partir de 1580, a situação mudou significativamente. Para o historiador japonês, Ikuo Higashibaba, devido à enorme limitação da informação

⁹ Francisco Xavier. Carta aos jesuítas de Europa. 29 de janeiro de 1552. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 309.

¹⁰ Baltasar Gago. Carta aos jesuítas da Índia e Portugal. 23 de setembro de 1555. In: *Ibid.*, p. 165.

doutrinal durante as primeiras três décadas de missão, pode-se presumir que, neste período, a mensagem cristã foi conduzida aos japoneses basicamente através de formas não verbais, como os símbolos e rituais cristãos. Ser japonês cristão, até 1580, era definido pelo engajamento que se tinha com os rituais e símbolos da nova religião, mais do que pela adesão a uma nova doutrina e forma de ver o mundo.¹¹

Em 1579, chegava ao Japão Alessandro Valignano, o segundo visitador das Índias orientais e o primeiro neste posto a pisar em solo japonês.¹² Em sua primeira visita ao arquipélago, que durou três anos, ele delineou uma série de regras e estratégias a serem seguidas pelos missionários que trabalhavam naquela missão. Além disso, ele abriu uma série de instituições de ensino e treinamento dos jesuítas, como seminários e colégios, que serviam principalmente aos japoneses. Seu objetivo era criar uma Igreja nativa que futuramente viesse a ser dirigida pelos habitantes locais.

Com o crescimento do número de missionários e cristãos, assim como a abertura de tais instituições, a quantidade de nativos que passou a auxiliar na pregação tornou-se significativa. A maneira como se deveria transmitir e traduzir essa mensagem aos japoneses foi uma questão sobre a qual os missionários da Companhia de Jesus foram obrigados a refletir e sistematizar no desenrolar da missão.

A partir de 1593, quando os franciscanos espanhóis, vindos das Filipinas, finalmente conseguiram entrar no arquipélago e iniciar sua atividade naquela missão, os jesuítas passaram a confrontar suas estratégias com os membros de outras ordens. No desenrolar da querela que ocorreu entre franciscanos e jesuítas no Japão, missionários pertencentes às duas ordens acabaram por explicitar e justificar suas ideias e metodologias para a evangelização de um povo que até aquele momento não tivera contato com o cristianismo e que possuía uma organização social, econômica e política próprias, as quais eram absolutamente independentes de qualquer poder europeu.

A primeira parte deste trabalho, capítulos 1 a 4, se dedica a mapear e analisar as propostas que jesuítas e franciscanos fizeram para a missão japonesa, confrontando-as e buscando compreender as motivações por trás das diferenças. O primeiro capítulo faz uma breve apresentação da chegada dos portugueses e espanhóis à Ásia, seu modo de ocupação em terras asiáticas e de como os franciscanos foram capazes de iniciar suas atividades no arquipélago japonês a despeito do breve papal que conferia o monopólio de

¹¹ HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Christian Belief & Practice*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

¹² O primeiro visitador fora Gonçalo Alvarez, de 1568 a 1573. Valignano o foi de 1574 a 1606. Depois da sua primeira visita ao arquipélago, Japão e China passaram a formar uma província separada da Índia. Para uma lista completa de visitantes até 1643 ver: BOXER, Charles R. *Op. cit.*, apêndice XII, p. 446.

tal missão à Companhia de Jesus. O segundo capítulo apresenta o contexto histórico japonês no período inicial do século cristão e discute o método missionário jesuíta que ficou conhecido como acomodação. O terceiro capítulo faz uma exposição dos temas de conflito que geraram maior polêmica entre as duas ordens. Por fim, o quarto capítulo busca compreender as razões pelas quais franciscanos e jesuítas delinearam estratégias missionárias tão diferentes para a evangelização do povo japonês.

Mapear e analisar as respostas que jesuítas e franciscanos deram aos desafios impostos pela missão japonesa é um meio para compreendermos os impactos que os novos encontros tiveram nas formas de pensar e enxergar o mundo dos europeus dos séculos XVI e XVII. Isso, contudo, nos dá pistas escassas e fragmentadas em relação ao outro lado; no caso, os japoneses. Como coloca Elison, o significado do século cristão no Japão não está no triunfo do cristianismo, mas no efeito de sua derrota.¹³ Mais do que no efeito, é possível dizer que seu maior significado se encontra na razão mesma de sua derrota. Para compreendermos esse processo, é necessário analisar não apenas o contexto histórico japonês, mas as leituras que foram feitas do cristianismo tanto por aqueles que o aceitaram quanto por aqueles que o recusaram, dentro do Japão.

Higashibaba, em sua obra sobre o cristianismo no início da modernidade japonesa, *Christianity in Early Modern Japan*, faz uma importante crítica à historiografia que se dedicou ao tema e que pode servir como provocação e estímulo para guiar nosso estudo. Ele afirma que:

A fé kirishitan era uma nova religião no Japão e historiadores frequentemente se referem aos seguidores nativos como “conversos”. O uso acrítico de termos como “converso” ou “conversão” é problemático, por sua vez, porque implicam em um tipo ideal de fê cristã que é definida teologicamente.¹⁴

Higashibaba faz questão de utilizar em seu trabalho o termo *kirishitan*¹⁵, por substituição a cristão (ou *Christian*, em inglês), para justamente enfatizar a distinção entre os aderentes do cristianismo no Japão e na Europa.

Partindo dessa provocação, o que se propõe na segunda parte do trabalho é justamente procurar compreender o outro lado do diálogo, promovendo assim uma articulação de obras europeias e japonesas. Busca-se analisar, portanto, as formas como os japoneses entenderam e traduziram o cristianismo para o seu mundo e as razões pelas

¹³ ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973.

¹⁴ “The kirishitan faith was a new religion in Japan, and historians often refer to the native followers as ‘converts’. Their uncritical use of the terms ‘convert’ and ‘conversion’ is problematic, however, because they imply an ideal type of Christian faithfulness which is defined theologically”. HIGASHIBABA, Ikuo. *Op. cit.*, p. XV.

¹⁵ O termo é a transliteração da palavra em português para o japonês e designava os cristãos do Japão no período Azuchi-Momoyama (1568-1600) e na era Edo (1600-1868).

quais ele acabou proibido e seus seguidores, perseguidos. Essa proibição não foi algo marginal, mas uma política que perdurou por toda a era Edo, só tendo sido retirada em 1873.

No quinto, sexto e sétimo capítulos, propõe-se uma análise de três obras favoráveis ao cristianismo produzidas no Japão, em língua nativa, para com isso nos aproximarmos da maneira como aqueles que aceitaram a nova doutrina se apropriaram dela e a inseriram na sua forma de ver o mundo. As obras são diversas tanto na sua temporalidade quanto no que concerne ao lugar social de seus autores.

A primeira delas, *Dochirina Kirishitan* どちらなきりしたん¹⁶, é um trabalho que foi produzido dentro da Companhia de Jesus pelos irmãos japoneses e sob a supervisão dos padres jesuítas e do visitador, tendo sido impressa em 1591, na imprensa trazida por Valignano no ano anterior. Foram produzidas duas versões, uma em alfabeto latino e outra em caracteres japoneses, e, em 1600, ambas as versões ganharam uma nova edição. Ainda que o texto tenha sido baseado na obra do jesuíta português Marcos Jorge (1524-1608) – *Doctrina Christã Ordenada a maneira de Diálogo, pera ensinar os meninos, pelo padre Marcos Jorge da Companhia de Iesu*¹⁷, publicada em Lisboa em 1566 – não pode ser considerada uma mera tradução por conter um número significativo de modificações cruciais.

A obra é um diálogo entre um mestre e seu discípulo, no qual discorrem sobre os principais ensinamentos da doutrina cristã (como bem aponta seu título, em mais uma transliteração ao japonês). Foi produzida para edificação popular e usada tanto na instrução dos catecúmenos quanto no trabalho de pregação aos seguidores locais. Sua análise revela tanto a forma como os jesuítas procuraram transmitir a mensagem cristã no Japão quanto os pontos que os nativos tinham maior dificuldade de compreender e assimilar.

Já a segunda obra, *Myôtei Mondô* 妙貞問答¹⁸, foi escrita em 1605 por Fabian Fukun ハビアン不干, um jesuíta japonês, durante o curto período de tolerância do

¹⁶ Disponível em: EBISAWA, Arimichi, IDE, Katsumi and KISHINO, Hisashi. *Kirishitan Kyori-sho* キリシタン教理書, Tokyo: Kyobunban, 1993. Uma edição em japonês contemporâneo pode ser encontrada em: MIYAWAKI, Sakura. *Gendaigoyaku Dochirina Kirishitan* 現代語訳どちらなキリシタン, Tokyo: Seibo Bunko, 1979.

¹⁷ JORGE, Marcos. *Doctrina Christã: ordenada a maneira de dialogo, pera ensinar os mininos*, Reprint. Originally published: Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1602.

¹⁸ Sua transcrição se encontra em: EBISAWA, Arimichi, IDE, Katsumi and KISHINO, Hisashi. *Kirishitan Kyori-sho* キリシタン教理書, Tokyo: Kyobunban, 1993. Há uma tradução para o japonês moderno da primeira parte, a última a ser encontrada, em: FUMIHIKO, Sueki. *妙貞問答を読む: ハビアンの仏教批判*, Tokyo: Hozokan, 2014. E por fim uma tradução da obra completa para o inglês em: BASKIN,

cristianismo do governo Tokugawa. Fabian tem um importante papel na missão cristã japonesa, pois não apenas possuía um conhecimento refinado do cristianismo, por ter frequentado o colégio jesuíta e ser educado como aprendiz de jesuíta, mas também um entendimento do budismo que ia além do ordinário, por ter sido estudante em um monastério zen, antes de entrar para a Companhia de Jesus.

Fabian construiu uma fama na capital, Miyako (Quioto), como habilidoso pregador jesuíta e se envolveu em diversos debates teológicos com figuras de destaque do budismo e do confucionismo japonês. Sua obra, um diálogo entre duas viúvas que perderam seus maridos na guerra, uma cristã e outra seguidora da seita budista da Terra Pura (*Jôdo*), inclui não apenas a exposição e explanação dos principais ensinamentos da doutrina cristã, como também uma crítica às tradições religiosas japonesas; a saber, o budismo, o confucionismo e o xintoísmo.

Por fim, a última obra cristã que se propõe analisar é o *Tenchi Hajimari no Koto* 天地始のこと, *O início do Céu e da Terra*¹⁹. Trata-se de uma narrativa sagrada escrita pelos chamados *kakure kirishitan*, os cristãos escondidos, e produzida já no período de ocultação (após 1639). Os autores, anônimos, são membros das comunidades de *kakure kirishitan* de Sotome, local próximo a Nagasaki. O conteúdo sincrético da obra e suas imprecisões sugerem que ela jamais fora revisada por um missionário, o que evidencia que tenha sido escrita já em um momento de forte perseguição, quando os missionários não mais circulavam entre os grupos de cristãos, nem mesmo de Kyushu.

Ainda que a datação e contexto de produção do *Tenchi* sejam pouco claros, trata-se de uma obra de extremo interesse para o estudo do cristianismo no Japão por evidenciar a forma como algumas das comunidades de camponeses se apropriaram da nova religião e a inseriram no seu cotidiano de maneira tão forte que nem mesmo os mais de duzentos anos de perseguição e terror Tokugawa foram capazes de extirpar.

Ainda que por dois séculos e meio o cristianismo tenha permanecido proibido no Japão, essas comunidades foram capazes de manter seus rituais e crenças cristãs. Essa foi definitivamente uma política duradoura na era Edo (1603-1868). Para colocar fim à missão, o terceiro xogum Tokugawa, Iemitsu, chegou a proibir, em 1639, as galeotas portuguesas de aportar em qualquer local do arquipélago. A partir de então, os únicos

James and BOWRING, Richard. *The Myōtei dialogues: a Japanese Christian critique of native traditions*, Leiden: Brill, 2016.

¹⁹ Há referências ao menos a nove manuscritos, com pequenas modificações, do *Tenchi Hajimari no koto*. A transcrição de um desses manuscritos se encontra em: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho Haiya-sho* キリシタン書 ; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970. E a tradução para o inglês desse mesmo manuscrito em: WHELAN, Christal. *The Beginning of Heaven and Earth – The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.

europeus autorizados a comercializar com os japoneses foram os protestantes holandeses, os quais jamais se envolveram com a missão católica. Os últimos dois capítulos desse trabalho se dedicam a analisar a política anticristã iniciada por Toyotomi Hideyoshi (general que concluiu a unificação do arquipélago, ao fim do século XVI) e levada a cabo pelo xogunato Tokugawa.

O oitavo capítulo propõe analisar o discurso que o próprio governo adotou para proibir o cristianismo. Nele são analisados os editos anticristãos de Toyotomi Hideyoshi de 1587²⁰ e de Tokugawa Ieyasu de 1614²¹, suas correspondências diplomáticas com os representantes dos reinos ibéricos na Ásia e as obras de dois monges zen-budistas que foram contratados pelo xogunato para fazer a propaganda anticristã em Amakusa e Nagasaki, após a revolta camponesa cristã que ocorreu na região em 1637-1638.

A primeira dessas obras é de Sessô Sôsai, monge zen budista do ramo Rinzai, denominada *Taiji Jashû-ron* 対治邪執論²². Sôsai foi chamado em 1646 pelo *bugyô* (magistrado) de Nagasaki, Baba Saburôzaemon, para pregar sermões anticristãos entre a população da cidade. Sua obra, escrita no ano seguinte, parece dirigida ao clero budista, o qual fora incumbido de colocar em prática algumas das principais políticas anticristãs do Bakufu. Nela, ele explica a doutrina cristã e a refuta, expondo as razões pela qual se tratava de uma “seita perniciosa”.

O outro escrito é de Suzuki Shôsan, monge zen do ramo Soto e irmão de Suzuki Shigenari, governador apontado de Amakusa após a revolta camponesa. Em sua obra, *Ha Kirishitan* 破吉利支丹 (*Destruindo os Cristãos*)²³, Shôsan provavelmente repetiu o conteúdo dos sermões que pregou durante sua estadia em Amakusa, entre 1642 e 1645. Ela só foi publicada em 1662, sete anos após a morte de Shôsan, mas é provável que os monges locais o tenham lido antes disso, já que ele deixara uma cópia em cada templo antes de partir. O tratado continha as diretrizes para a propaganda anticristã.

Por fim, o nono capítulo se dedicará a analisar as obras anticristãs que foram produzidas fora dos círculos do Bakufu. A primeira delas é de autoria do já conhecido

²⁰ Tradução para o português pelo missionário Luis Fróis em carta de 20 de fevereiro de 1588 em: GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Jesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, volume 2, Maia, Cotovia, 1997, fol. 209v. E tradução da versão em japonês para o inglês por George Elison em: ELISON, George, *Deus Destroyed – The image of Christianity in early modern Japan*, Harvard University Press, 1973, p. 115.

²¹ Versão em japonês: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho Haiya-sho* キリシタン書 ; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970.

²² Versão em japonês em: *ibid.*

²³ Versão em japonês em: *Idem.* Tradução para o inglês em: ELISON, George, *Deus Destroyed – The image of Christianity in early modern Japan*, Harvard University Press, 1973.

Fabian Fukun, que entre 1608 e 1609 abandonou a Companhia de Jesus, apostatando em seguida, e em 1620 escreveu uma obra intitulada *Ha Deusu* 破提字子 (*Destruindo Deus*)²⁴. Fabian se dedicou por anos ao trabalho na Companhia de Jesus, mas jamais conseguiu ser ordenado padre, mesmo após construir fama como habilidoso apologista cristão na capital japonesa. A frustração se voltou contra a religião e, mais de uma década depois de deixar a vida religiosa, ele compôs a sua obra anticristã, novamente partindo de uma posição privilegiada, graças a seu extenso conhecimento adquirido nos longos anos de dedicação ao trabalho evangelizador na Companhia de Jesus. Seu tratado é um dos poucos escritos anticristãos japoneses que carece de erros grotescos no que se refere à descrição da doutrina cristã. Ele adota um tom irônico e explora algumas das contradições da doutrina que os missionários não conseguiram resolver, como, por exemplo, o fato de ser negado o Paraíso a todos os japoneses que morreram antes de os padres chegarem ao arquipélago, por não terem sido batizados.

Outra obra de interesse para nossa análise é o *Kirishitan Monogatari*, キリシタン物語 (Contos dos Cristãos)²⁵, cuja primeira publicação data de 1639. Trata-se de um trabalho de literatura popular, de autoria desconhecida. Não é exatamente uma refutação da doutrina cristã, mas narra a história da chegada dos cristãos ao Japão e sua expulsão. Contados de maneira exagerada e cômica, objetivava a humilhação dos padres e dos seguidores de tal religião.

Em meio ao século cristão, o Japão passou para um momento da sua história que é comumente denominado pelos historiadores como “período moderno” (*kinsei* 近世, em japonês). Após um conturbado período de guerras quase incessantes que durou mais de um século, denominado *Sengoku* (1467-1568), o Japão entrou em uma era de paz forçada na qual uma nova forma de poder foi forjada, assim como uma série de instituições que o sustentou. Ao estudar o século cristão e, principalmente, através das políticas anticristãs, é possível compreender um pouco mais acerca da formação dessas novas estruturas, assim como daquilo que Herman Ooms chamou de “ideologia Tokugawa”²⁶.

²⁴ Versão em japonês em EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.* E duas traduções para o inglês disponíveis em ELISON, George. *Op. cit.* E também: LOWELL, Esther Hibbard e YOSHIMORI Hiraishi. *Ha Deusu. Refutation of Deus*, International Institute for the Study of Religions, Tokyo, 1963.

²⁵ Tradução para o inglês em ELISON, George. *Op. cit.*

²⁶ OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology – Early Constructs, 1570-1680*, Princetown-New Jersey: Princetown University Press, 1989.

Capítulo 1 – A chegada dos portugueses e espanhóis no Japão e o desenvolvimento da missão cristã no século XVI

Os Portugueses na Ásia

A saga dos portugueses na Ásia iniciou-se logo a princípios do século XVI, muito antes que os espanhóis lá chegassem. As razões para isso remontam ao famoso tratado de Tordesilhas de 1494, no qual os reis de Portugal e Espanha acordaram em dividir o mundo entre si para evitar maiores disputas territoriais. Portugal, ao ficar com a parte leste do globo, seguiu em direção à Ásia, não sem antes passar pela costa leste do continente que hoje conhecemos por América do Sul. A Espanha, por sua vez, não encerrou suas ambições ao enorme e rico continente americano, mas seu caminho até o mítico e desejado continente asiático se fez pela via ocidental, caminho inexplorado até então, o que resultou no retardamento da sua chegada à Ásia, sem, contudo, impedi-la.

Aos portugueses, não tardou muito para que conseguissem fazer a volta pelo continente africano e finalmente chegassem à Índia, onde instalaram, em 1510, sua primeira e principal fortaleza da Ásia, em Goa. A expansão a partir daí foi rápida e efetiva. No ano seguinte, graças a uma rede de alianças com a comunidade mercantil da cidade, os lusitanos conquistaram Malaca e o Pacífico se abriu, dessa forma, ao comércio europeu.²⁷ A importância de Malaca para o comércio asiático era vital. Isso porque a cidade era um crucial centro comercial para onde convergiam diversas rotas que ligavam China, Japão e o sudeste asiático. Em 1500, era uma das principais plataformas do comércio marítimo daquele continente. Desde o início do século XV, sua população fora declarada vassala da China e passou a ser governada por uma elite muçulmana, quando seu rajá se converteu ao Islã. Malaca, então, começou a exercer um papel de intermediária entre a Insulíndia, produtora de matérias-primas, e Índia e China, produtoras de seda, algodão, cerâmica e outros.²⁸

O Estado Português da Índia, termo este que aparece já em meados do XVI, referia-se ao conjunto de territórios, pessoas, estabelecimentos e bens que se encontravam, desde o Cabo da Boa Esperança até o arquipélago nipônico, sob autoridade ou administração da Coroa portuguesa. Ele representa a primeira presença europeia com uma permanência institucionalizada na Ásia. Entretanto, esta se deu de forma muito diferenciada da que ocorreu na América. Primeiramente, porque o território que

²⁷ SUBRAHMANYAM, Sanjay, *O Império Asiático Português 1500-1700*, tradução Paulo Jorge Sousa Pinto, Portugal: Difel, 1993.

²⁸ CURVELO, Alexandra. Os Portugueses na Ásia dos séculos XVI-XVII: dinâmicas econômicas e sociais e vivências artísticas e culturais. *Biombos Namban*, Lisboa: Museu Nacional de Soares dos Reis/IMC, pp.18-42.

encontraram já possuía uma intensa atividade comercial marítima, com inúmeras comunidades mercantis em pleno florescimento e uma vida urbana organizada e aberta a novidades. É muito provável que isso tenha influenciado o modelo de ocupação que os portugueses empreenderam, baseado em entrepostos comerciais para os quais importava a circulação de bens e não a sua produção.

Ainda que tal modelo prescindisse de uma colonização efetiva, requeria e pressupunha o monopólio sobre o fluxo dos principais produtos comercializados, assim como o domínio das vias de navegação, através da fundação – seja por conquista ou por acordo – de entrepostos costeiros. O território de tal “Estado” era, portanto, descontínuo, heterogêneo e impreciso nos seus limites (tanto geográficos quanto jurídicos) e aspirava mais ao controle dos mares que à dominação de grandes áreas em terra. Para Alexandra Curvelo,

(...) poder-se-á então afirmar que: o império português do Oriente era, no século XVI, a um tempo o maior e o mais pequeno de quantos impérios a Ásia conheceu: o maior porque a abraçava toda, do Mar Roxo ao Japão, de Cambaia a Maluco; mas também o mais pequeno, visto que a soma dos seus territórios mal igualava a área de qualquer distrito chinês. O *Estado da Índia* tinha, pois, poucos pontos em comum com a estrutura política dos impérios de tradição clássica europeia ou do moderno Império colonial espanhol, o qual privilegia o domínio e a organização tradicional de grandes extensões territoriais.²⁹

Foi neste Estado e modelo de ocupação que a recém-formada Companhia de Jesus empreendeu suas missões no continente asiático. Subordinada à Coroa portuguesa, seus missionários foram, graças a isso, capazes de desenvolver uma atividade com poucas amarras providas dos seus principais provedores financeiros. Em muitos casos, os obreiros foram para além dos limites das cidades de ocupação portuguesa, tendo assim desbravado uma série de territórios gentios, sem maiores interferências por parte seus bem-feitores lusitanos.

Um exemplo claro desse tipo de atividade na Ásia por parte dos jesuítas foi o Japão, tendo os primeiros missionários – os padres Francisco Xavier, Cosme de Torres e o irmão Juan Fernandez – chegado em 1549, alguns anos após os comerciantes portugueses terem iniciado sua atividade com os senhores da ilha de Kyushu, ao sul do arquipélago. Ainda que dependentes financeiramente de seus conterrâneos europeus, os jesuítas desbravaram ali locais onde outros portugueses jamais empreenderam atividade.

Sendo os religiosos de maior número e peso dentro do Estado Português da Índia, os jesuítas desfrutaram do monopólio da missão japonesa sem maiores concorrências, por

²⁹ CURVELO, Alexandra. *Op. cit.*, p. 24-25.

parte de outras ordens, até início da década de 1580.³⁰ Não tardou, contudo, para que os dois impérios ibéricos se encontrassem no lado apostado do meridiano desenhado em Tordesilhas e com isso a Companhia de Jesus passasse a enfrentar outro problema no Japão: a ameaça da perda de seu monopólio.

Espanhóis na Ásia

Nem Nova Espanha nem Peru foram suficientes para aplacar a ambição espanhola por mais terras e riquezas. A expedição comandada por Fernão de Magalhães entre os anos 1519 e 1522, feita a serviço do monarca espanhol após desentendimentos do capitão com o rei português, aguçou ainda mais os planos espanhóis em direção à Ásia e nem mesmo o Tratado de Zaragoza, firmado em 22 de abril de 1529, foi capaz de evitar conflitos entre os reinos ibéricos, em parte também devido à parca tecnologia da época para definir longitudes com exatidão.

No entanto, ainda que a expedição de Magalhães tenha logrado a primeira circum-navegação do mundo, ela não foi capaz de traçar o caminho de retorno da Ásia para a Nova Espanha. Quando Magalhães perdeu sua vida nas ilhas de San Lázaro, posteriormente batizadas como Filipinas, um dos navios que conseguira chegar até ali resolveu retornar pelo mesmo caminho, enquanto o outro seguiu sua rota pela Ásia. Somente o segundo chegou a seu destino, tendo o primeiro se perdido em meio ao Oceano Pacífico. Da expedição de 234 marinheiros que acompanharam Magalhães, somente dezoito retornaram à Espanha, em 1522.³¹ A rota Filipinas-Acapulco, por sua vez, demoraria algumas décadas para ser enfim traçada.

O piloto que ficou conhecido por tal sucesso foi Andrés Urdaneta, um frade agostiniano que vivia na Nova Espanha. A frota de Urdaneta partiu do México em novembro de 1564 e chegou às Filipinas em fevereiro do ano seguinte. O piloto fora encarregado de tentar encontrar uma rota para as especiarias asiáticas pelo vice-rei da Nova Espanha, dom Luís de Velasco, um dos maiores entusiastas nas tentativas de conquista do Pacífico pelos espanhóis. Velasco bem previa que a abertura do comércio com a Ásia traria grandes vantagens para a colônia da Nova Espanha. Assim, em 1559, escreveu a Felipe II pedindo apoio para tal empresa e recomendando Urdaneta como um cosmógrafo de primeiro nível. Felipe II respondeu positivamente, mas, uma vez que

³⁰ Aqui, não analisarei nem discutirei os primeiros trinta anos de missão, pois tal estudo já foi feito previamente e encontra-se em: BERNABÉ, Renata Cabral. *A Construção da Missão Japonesa no Século XV*, 2013, dissertação (mestrado em história), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

³¹ CELIS, Leticia Mayer. *Rutas de Incertidumbre – ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*, Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2015.

Urdaneta não podia assumir cargos militares, por ser um religioso, o capitão nomeado foi Miguel López de Legazpi.

A expedição com 380 homens partiu em 21 de novembro de 1564 da Nova Espanha. O grande desafio da empreitada, por sua vez, era a viagem de retorno, que teve início em 1 de junho de 1565, em Cebú, e foi concluída em 8 de outubro do mesmo ano, em Acapulco. Urdaneta conseguiu se utilizar da corrente marítima que liga o Japão à Califórnia, atualmente conhecida como *Kuro-shivo*, e completou a viagem em apenas quatro meses.³² Após tal sucesso, o Conselho das Índias se reuniu, em 1566, para discutir o problema da demarcação e, em 8 de outubro desse ano, emitiu o parecer confirmando a possessão castelhana sobre as Filipinas.³³ Estava formalmente iniciada a colonização espanhola na Ásia.

Em 1571, foi estabelecida a capital das Filipinas, Manila, com um escasso número de espanhóis. O arquipélago, no entanto, tinha pouco a oferecer por si só. Com uma população nativa que praticava uma economia de subsistência, baseada em métodos tradicionais de cultivo do arroz, como Manel Rodriguez afirma: “as ilhas Filipinas eram incapazes de gerar, por si mesmas, a curto prazo e sem profundas transformações estruturais, aquele excedente econômico que os castelhanos queriam controlar”³⁴. Para piorar a situação, o clima úmido das ilhas favorecia epidemias e a terra não possuía recursos naturais, especiarias ou metais. Nesse contexto, a inserção comercial com as comunidades mercantis exteriores, que se acercavam das Filipinas, revelou-se como via primordial de sobrevivência para a nova colônia.

Nesse quesito os espanhóis tiveram sorte. O mercado chinês, que vinha cada vez mais se monetarizando no padrão de prata, desde meados do XV sofria, por diversas razões, com a escassez da mesma. Sendo os colonos espanhóis vindos da Nova Espanha, esse se mostrava um promissor mercado para a prata mexicana.³⁵ Em 1572, chegaram os primeiros navios chineses a Manila para comercializar com os espanhóis que lá se encontravam.³⁶ O comércio entre Filipinas e comerciantes chineses era anterior à chegada dos espanhóis e isso facilitou muito a inserção espanhola.

Desde que tal comércio se iniciara, frades agostinianos tentavam convencer os comerciantes chineses a levarem-nos para a China. Contudo, a resposta era sempre

³² Ibid.

³³ MANZANO, Ainhoa Reyes. *La Cruz e La Catana: relaciones entre España y Japón (Siglos XVI-XVII)*, Tese (doutorado), Universidade de la Rioja, Departamento de Ciências Humanas, 2013-14.

³⁴ RODRÍGUEZ, Manel Ollé. A Inserção das Filipinas na Ásia Oriental (1565-1593), *Revista de Cultura*, no 7, 2003, p. 8.

³⁵ MANZANO, Ainhoa. *Op. cit.*

³⁶ SOLA, Emilio, *Historia de un Desencuentro, España y Japón 1580-1614*, Archivo de la Frontera: e-libros, 2012.

negativa, afirmando que caso o fizessem, teriam suas cabeças cortadas. Felipe II, por sua vez, não autorizou qualquer investida militar contra a China e, em 1574, enviou uma carta ao governador Guido de Lavazares para que protegesse os comerciantes chineses já que estes traziam muitas sedas e produtos sobre os quais se poderia futuramente cobrar direitos.³⁷

A primeira vez que os espanhóis, assim como frades agostinianos, pisaram na China, foi em 1575, após cercarem a frota do famoso pirata chinês, Limahon, quando este atacava Manila. Assim que Omocon, um capitão chinês, chegou a Manila e viu Limahon encurralado, ofereceu-se para levar alguns castelhanos à China. Os frades Martín de Rada e Jerónimo Marín fizeram parte da comitiva que se dirigiu a China. A comitiva foi muito bem recebida, mas não conseguiram nada além da promessa, por parte das autoridades chinesas, de que se trouxessem Limahon vivo ou morto, concederiam aos espanhóis o que quer que pedissem. Antes disso, porém, não teriam autorização para ficar na China. Em agosto do mesmo ano, os espanhóis tiveram que deixar a China e ao chegar em Manila receberam a frustrante notícia de que Limahon lograra fugir do cerco espanhol.³⁸ As tentativas de entrada na China ficaram suspensas até 1580, quando uma nova embaixada foi enviada – dessa vez levando outros dois frades, Álvaro de Benavente e Juan de Riveira, os quais chegaram a fundar casas, iniciando a presença espanhola e franciscana no território do maior império asiático.

O comércio com a China, no entanto, se deu independentemente dessas negociações e era tratado sempre através dos comerciantes chineses que se encarregavam de levar suas mercadorias até as Filipinas e nunca por espanhóis que se dirigissem à China.³⁹ Esses comerciantes chineses que tratavam e muitas vezes moravam nas Filipinas eram chamados de *Sangleyes*.

Os produtos comercializados eram principalmente a seda chinesa e a prata mexicana. Esta era trazida da Nova Espanha pelo navio que ficou conhecido como Galeão de Manila, o qual se iniciou com uma frota vinda das Filipinas, que chegou em Acapulco de 1573 até 1576, e acabou por se fixar em um sistema de rotas e carregamentos nos anos de 1591-1593, tendo se mantido até 1815.⁴⁰

³⁷ Ibid.

³⁸ CELIS, Leticia Mayer. *Op. cit.*

³⁹ MANZANO, Ainhoa. *Op. cit.*

⁴⁰ Ibid. E SOLA, Emílio. *Op. cit.*

A ameaça mendicante e a disputa pelo monopólio da missão japonesa

Os frades mendicantes foram encarregados da missão no território espanhol, na Ásia. Os agostinhos chegaram junto com os espanhóis, em 1564⁴¹, e os franciscanos em 1577, numa frota com dezoito frades comandada por Diego de Alfaro. É, portanto, aos poucos que a ameaça da perda do monopólio da missão japonesa foi alarmando os jesuítas, no arquipélago.

Em 1579, chegava ao Japão o Visitador Geral das Índias Orientais da Companhia, o italiano Alessandro Valignano. Em sua primeira visita ao arquipélago, que durou até 1582, ele promoveu três consultas (nas áreas correspondentes à divisão da missão feita pelos jesuítas: Bungo, Miyako e Shimo), redigiu as resoluções para as questões discutidas nas consultas e escreveu sua primeira grande obra sobre o Japão: *Sumario de las cosas de Japón*⁴². A questão do monopólio da missão japonesa aparece tanto nas consultas quanto no Sumário.

No nono capítulo do *Sumário*, Valignano discorreu longamente acerca das razões pelas quais “não conviria ir ao Japão outras religiões”⁴³. Ainda que na avaliação do visitador se tratasse de um local com boa disposição para abrir suas portas à conversão, o mesmo ainda não estava preparado para ser exposto a diferentes opiniões e hábitos por parte dos pregadores cristãos, pelos seguintes motivos: primeiramente, porque:

Una de las principales cosas que mueve a los japones a dejar sus sectas y a tomar nuestra ley es ver la diversidad que hay entre las sectas de los japones y entre los bonzos de unas mismas sectas, y por otra parte la conformidad en todo lo que nosotros decimos, no hallando entre nosotros alguna diferencia.⁴⁴

Em segundo, porque a cristandade japonesa ainda era jovem e pouco acostumada aos preceitos divinos e sua observância, sendo assim necessária “*mucha prudencia y mucha experiencia y mucho tiento en publicarles nuestra sagrada doctrina*”⁴⁵; a terceira razão seria pela contrariedade que poderia ocorrer entre as ordens, sem que houvesse nenhuma autoridade acima de ambas para resolver tais dissensões; a quarta devia-se ao fato das “*cualidades, costumbres y modo de proceder de los japones son tan diferentes y contrarias a las nuestras*”⁴⁶ que os missionários não seriam capazes de procederem da mesma forma que agem na Europa; a quinta razão alegada dizia respeito ao caráter do povo japonês que não se deixava governar por estrangeiros e que, portanto, os europeus

⁴¹ TRONU, Carla. The Rivalry between the Society of Jesus and Mendicant Orders in Early Modern Nagasaki, *Agora: Journal of International Center for Regional Studies*, No 12, 2015.

⁴² VALIGNANO, Alejandro. *Sumario de las cosas de Japon*, Jorge Alvarez-Taladriz (ed.), *Monumenta Nipponica Monographs*, no. 9, Tokyo: Sophia University, 1954.

⁴³ Esse é justamente o título do capítulo: “Como no conviene ir a Japón otras religiones”.

⁴⁴ VALIGNANO, Alejandro. *Op. cit.*, p. 143.

⁴⁵ *Idem*, p. 144.

⁴⁶ *Idem*, p. 145.

deveriam somente iniciar uma igreja, que futuramente seria governada pelos nativos; a sexta referia-se a uma questão prática que seria a falta de fundos para sustentar tantos obreiros, já que não era prudente pedir esmolas aos japoneses; e por fim, a sétima razão era a suspeita que um número elevado de missionários poderia levantar nos governantes locais, achando que futuramente os europeus poderiam lhes tomar terras com ajuda dos conversos.

Ainda que seus argumentos pudessem soar convincentes aos colegas e superiores, a aproximação dos espanhóis e de frades mendicantes – que já faziam suas incursões na China por Macau⁴⁷ – colocou o Visitador e os companheiros missionários em alerta. Valignano não perdeu tempo e logo começou a agir para tentar oficializar o monopólio. Para além das cartas que enviou a Roma, em 1581 iniciou a montagem de uma embaixada de jovens japoneses que deveriam ir a capital católica prestar obediência ao papa, em nome dos *daimyô*⁴⁸ cristãos da ilha de Kyushu: Otomo Sorin (1530-87), de Bungo, Arima Harunobu (?-1612) (de Arima) e seu tio Omura Sumitada (1532-87), de Omura. Os escolhidos foram Mâncio Ito (sobrinho de Sorin) e Miguel Chijiwa (primo de Harunobu e sobrinho de Sumitada). Julião Nakaura e Martinho Hara, fidalgos da casa de Omura, foram como acompanhantes.⁴⁹ Todos eram alunos do seminário jesuíta de Arima e possuíam à época por volta de catorze anos.

Valignano partiu de Nagasaki juntamente com a embaixada, em 20 de fevereiro de 1582. O visitador pretendia acompanhar os meninos até o destino final, mas ao chegar a Goa, recebeu ordens enviadas pelo Geral da ordem de ficar ali e assumir o cargo de provincial da Índia. Os garotos seguiram para Europa e desembarcaram em Lisboa, em 11 de agosto de 1584. Depois disso, continuaram a viagem pela Espanha até chegarem a seu destino final, Roma, onde desembarcaram no ano seguinte.⁵⁰

Tal embaixada possuía diversas motivações por parte do visitador, mas a que nos interessa explorar aqui é justamente sua tentativa de causar um impacto positivo tanto na Santa Sé quanto na corte Filipina acerca da missão japonesa e com isso garantir o exclusivo jesuíta no Japão.

⁴⁷ COSTA, João Paulo Oliveira. A Rivalidade Luso-espanhola no Extremo Oriente e a Querela Missionológica no Japão, *O Século Cristão do Japão: actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)*. Lisboa, Nov-1993.

⁴⁸ 大名 Nome que se dá aos senhores de terras do Japão desse período.

⁴⁹ CORREIA, Pedro Lages Reis. O Triunfo do experimentalismo na missão do Japão: Alessandro Valignano (1539-1606) e a organização da embaixada japonesa à Europa em 1582. SIMPÓSIO INTERNACIONAL NOVOS MUNDOS – NEUE WELTEN. PORTUGAL E A ÉPOCA DOS DESCOBRIMENTOS, Berlim, novembro de 2006.

⁵⁰ MASSARELLA, Derek. The Japanese Embassy to Europe (1582-1590), *The Journal of the Hakluyt Society*, February, 2013.

Os resultados não poderiam ter sido melhores para a Companhia de Jesus. Ainda que Valignano tivesse dado instruções para que os embaixadores não fossem recebidos com pompa e aparato público⁵¹, o papa Gregório XIII ordenou justamente o contrário. Preocupado com o avanço Protestante na Europa, ele buscou com demasiada publicidade demonstrar a glória e avanço da Igreja Católica no mundo, ao receber os embaixadores japoneses. O visitador por sua vez não teve do que reclamar. No mesmo ano em que a embaixada chegou a Roma, 1585, Gregório XIII assinou o breve *Ex pastoralis officio*, que conferia à Companhia de Jesus o monopólio sobre a missão japonesa. Felipe II, àquela altura também rei de Portugal, confirmou o breve e, em abril do ano seguinte, o vice-rei da Índia, Dom Duarte de Menezes, publicou uma cédula do monarca espanhol que fora lida e endereçada assim como ao capitão maior da China, Diego Montero, na qual reafirmava tal proibição.

A cédula reproduzia em grande parte o discurso de Valignano, presente nas suas missivas a Roma e na sua obra *Sumario de las Cosas de Japón*, que caracterizava a cristandade japonesa como nova e longínqua (em termos geográficos em relação à Roma), cujos costumes eram totalmente diversos dos da Europa e atribuía o sucesso da conversão à uniformidade da doutrina e modo de proceder dos missionários, por contraposição àqueles apresentados pelos bonzos de suas religiões. Além disso, a cédula ainda fazia referência à necessidade de “prudência e experiência” para publicação da doutrina cristã no Japão, exatamente os mesmos termos tão insistentemente usados pelo visitador na sua defesa do monopólio jesuíta no Japão. O documento real concluía da seguinte maneira:

(...) y porque sería lo contrario la primera causa de grande impedimento para la conversión de los gentiles y causará gran división, desordenes, escándalos y cisma en aquella nueva cristiandad y habiendo su Majestad tratado con su Santidad del modo que en esto se debía guardar para remedio de lo otro y para que no haya semejantes desordenes que impidan el fruto que se hace, determinó por consejo de su Santidad que no fuesen por ahora clérigos seculares a Japón ni religiosos de otras religiones para que se gobernase aquella cristiandad solo por los padres de la Compañía que abrieron la puerta a la conversión de Japón para que siendo guiada por ellos se guarde esta uniformidad en todo tan necesaria para aquella nueva Iglesia y no [se vean] diversos hábitos, diverso modo de proceder y diversas opiniones [...] la cual conformidad no se puede guardar entrando allá clérigos o otros religiosos de otras religiones porque cada uno querrá proceder como quisiere y con la diferencia de hábitos, opiniones y modo de proceder en las otras cosas habría entre unos y otros padres diferencias y mala satisfacción y se causaría discusiones, escándalos y cismas en aquella Iglesia en gran detrimento del fruto grande que en ella se va haciendo y de la conversión. Y porque su majestad mandó que yo a todo tiene remedio

⁵¹ O Visitador pretendia que os japoneses entendessem a diferença entre sua própria embaixada e a de príncipes cristãos europeus. Além disso, o líder japonês à época – Toyotomi Hideyoshi – não recebia outros senhores nem embaixadas com pompa e Valignano não queria que os garotos estranhassem a recepção.

prohibiendo que en ninguna manera vayan clérigos ni otros religiosos al Japón sino los de la Compañía os mando que así lo hagáis a saber al obispo de la China y a todas las religiones que estuvieren en Macao y que en ninguna manera los dejéis ir al Japón ni en vuestros navíos ni en ningún [...] que de otras partes vinieren y hallando que algunos han ido al Japón los [...] atraer por ser esta la voluntad de su Majestad.⁵²

Aparentemente a cédula foi rapidamente divulgada, pois, em 2 de maio do mesmo ano, Duarte de Menezes deu informação da mesma em uma carta que enviou ao bispo de Macau⁵³ e logo em 1587 os frades Francisco Manrique e Martín Ignacio de Loyola escreviam acerca disso, em uma missiva enviada ao rei, em 1587. Na carta reclamavam que:

Ningún portugués ni capitán nos osa llevar, y nos han notificado una provisión del virrey de la India que dice que Vuestra Majestad tiene por bien que no entren allí, en la China ni en el Japón, si no fueran los padres de la Compañía; y persuaden los dichos padres que es en perjuicio de la Cristiandad entrar allá nadie; y presentaron un breve que ninguno vaya a Japón, ni aún obispo a hacer su oficio ni los demás a predicar, y con no tener el breve las partes necesarias para ejecutarse, le ejecutan; y tenemos nosotros otros breves de mayor autoridad y no los quieren ver ni entender, todo por no nos tragar por ser castellanos.⁵⁴

A situação se encaminhava de maneira bastante favorável à Companhia de Jesus até que, em julho de 1587, o líder japonês que comandava a reunificação do arquipélago, Toyotomi Hideyoshi, finalmente conquistou a região de Kyushu, tomou Nagasaki da posse dos jesuítas⁵⁵ e decretou a expulsão dos missionários cristãos do Japão. A crise que isso gerou para a missão japonesa foi tanto interna quanto externa. Isso porque internamente os missionários tiveram que passar suas atividades para a clandestinidade, além de terem uma série de casas e igrejas derrubadas ou confiscadas. Externamente, passaram a sofrer críticas que ameaçavam sua exclusividade no Japão. A validade do breve de Gregório XIII passou a ser questionada pelos franciscanos que se encontravam nas Filipinas e ansiavam por entrar no Japão.

⁵² *Cedula del rey don Phelipe II por carta suya de Abril de 1586 para que no entren en Japón en otros Religiosos que los de la Compañía de Jesús*, In: ARSI, *Jap. Sin.* 27, folio 8-8v.

⁵³ A carta dizia, segundo o relato de Luís de Guzmán: “Señor, este año envió aquí Su Santidad un Breve, en que por justas razones mandaba, so graves penas, que ningún religioso ni clérigo fuese al Japón, sino solamente los Padres de la Compañía, y porque Su Majestad por las mismas razones tiene ordenado lo mismo, encomiendo a V.S. que habiendo alguno que pretenda hacer contra él orden que en esto se ha dado, V.S. por el orden que en el dicho Breve se contiene, los apremie y obligue a que no pasen de ninguna manera al Japón por ser esta la voluntad así de Su Santidad como de Su Majestad. Nuestro Señor guarde la reverendísima persona de V.S. y acreciente su estado. De Goa a 2 de Mayo de 1586, Don Duarte de Menezes.” Luís de Guzmán. *Tratado que se hace de algunas cosas que se imponen á la Compañía de Jesús y religiosos de ella*. 1601. In: GUZMAN, Luis. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en la India oriental, en la China y Japón desde 1540 hasta 1600*, Bilbao: Administración de “El Mensajero del Corazón de Jesús”, 1891.

⁵⁴ Carta de Ignacio de Loyola ao Rei. 6 de julho de 1587. In: SOLA, Emilio. *Op. cit.*

⁵⁵ O porto de Nagasaki fora doado à Companhia de Jesus em 1580 pelo *daimyô* cristão, dom Bartolomeu de Ômura, em troca de direitos alfandegários cobrados das mercadorias trazidas pelos portugueses ao porto.

Início das relações Filipinas-Japão

A grande chance de uma entrada no Japão para os frades, assim como para os espanhóis, se deu pouco depois disso, em 1592, quando chegou à Manila uma suposta embaixada de Hideyoshi, comandada por um comerciante japonês chamado Harada Magoshiro (ou Faranda, como aparece nos documentos europeus), carregando uma carta do líder japonês endereçada ao governador das Filipinas. Antes que Harada chegasse ao arquipélago, contudo, Valignano enviara de Nagasaki um aviso ao reitor jesuíta do colégio em Manila, Antonio Sedeño. Nele, o Visitador afirmava que um certo mercador japonês de Miyako, que “*aunque es bautizado, más vive como gentil que como cristiano*”, dera a entender à Hideyoshi que seria fácil exigir obediência por parte do governador dos Luzões⁵⁶. Não foi difícil de convencê-lo, já que terminada a reunificação do arquipélago seus planos expansionistas não viam limites. Assim, ele mandou o próprio Harada com uma carta ao governador, a qual o padre em exercício em Miyako, Organtino Gneccchi Soldo, lera e afirmara estar escrita em um tom arrogante e de ameaça ao governador das Filipinas, caso não viessem lhe prestar obediência. Valignano pedia para que Sedeño avisasse Gomez Perez Dasmariñas, o então governador, acerca da situação e que ou não recebessem a embaixada, afirmando não estarem seguros da sua autenticidade, ou a recebessem e respondessem que gostariam muito de mandar visitar o *kan'paku*⁵⁷ para firmar amizade, mas que teriam de esperar licença do rei de Espanha para tanto.⁵⁸

Harada chegou a Manila em maio de 1592 e logo foi recebido pelo governador. No entanto, uma vez que a carta que o embaixador portava estava escrita em caracteres chineses, Dasmariñas encarregou tanto o portador da mesma quanto o frade Juan Cobo, pela sua tradução. Cobo era um frade dominicano que chegara a Manila, em 1588. Lá fora designado para o ministério dos chineses, período no qual se dedicou ao estudo da língua e seus caracteres.⁵⁹

⁵⁶ Maneira pela qual os missionários se referiam às Filipinas.

⁵⁷ Uma das formas pela qual os missionários se referiam à Hideyoshi, Quambacu-dono. Título recebido da casa imperial após ser finalizada a reunificação do Japão. Comumente traduzido como regente. No dicionário português-japonês de 1603 consta como: “certa dignidade principal em casa do dairi” *Vocabulario da Lingoa de Iapam, com adeclaração em Portugues, feito por alguns padres, e irmãos da Companhia de Iesu*. 1603. Doi Tadao (introdução e notas explicativas), Tóquio: Iwanami Shoten, 1960, (edição fac-símile). ‘Dairi’ refere-se ao imperador (entrada do dicionário: dairi – passos del Rei, as vezes se toma pelo próprio rei), sendo *kan'paku*, portanto, um título dentro da hierarquia imperial japonesa.

⁵⁸ Alexandre Valignano, carta, 6 de fevereiro de 1592. In: A.R.S.I., *Jap. Sin.* 31, f. 36v. *Traslado de la carta que el padre visitador Alejandro Valignano escribió al rector de Manila. Nagasaki*.

⁵⁹ ARNAIZ, Gregorio, Observaciones sobre la Embajada del Dominico P. Juan Cobo, *Monumenta Nipponica*, Vol. 2, núm. 2 (Julho, 1939), pp. 634-637.

As duas traduções, no entanto, resultaram completamente diferentes. Segundo Cobo, Hideyoshi exigia vassalagem por parte do governador das Filipinas, enquanto que para Harada, o general só procurava amizade e correspondência com a Espanha. A saída diplomática que Dasmariñas encontrou foi enviar uma embaixada encabeçada pelo dominicano, com uma resposta na qual dizia que por falta de intérprete não entendera bem o significado da carta e que possuía dúvidas acerca da autenticidade da embaixada, por não ser Harada pessoa de alto prestígio, mas que, ainda assim, desejava boa correspondência e amizade com tão grande príncipe e reino vizinho.

Segundo o padre jesuíta Luís Fróis conta em sua obra *Apparatos para a historia eclesiastica do bispado de Japão*, Cobo foi junto do capitão espanhol Lopes de Llano e ao chegaram ao porto de Satsuma, o comerciante espanhol Juan de Solís se juntou a eles para lhes servir de guia até a corte de Hideyoshi. O grupo seguiu para Nagasaki onde foi recepcionado pelo então vice-provincial jesuíta, Pero Gomez, e por Valignano. O encontro parece não ter sido muito amistoso, segundo as palavras de Fróis:

(...) aunque ellos enseguida en las aguas de su semblante y palabras dieron a entender que no tenían ninguna 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 tenían mala satisfacción de los portugueses.⁶⁰

O objetivo da embaixada ainda era pouco claro para os jesuítas, mas estes já se mostravam receosos. Os padres teriam tentado dissuadir os espanhóis, afirmando que tal empreitada se mostrava muito arriscada, mas o grupo não lhes deu ouvido e seguiu logo no dia seguinte para Nagoya, onde Hideyoshi se encontrava desde maio daquele ano. Segundo o relato de Fróis, os membros da embaixada, em seu encontro com o líder, afirmaram jamais ter vindo das Filipinas firmar amizade com o arquipélago vizinho, pois os portugueses e os jesuítas os impediam. Hideyoshi teria ficado extremamente irritado com os padres e como forma de represália trocou o governador de Nagasaki, que antes era cristão, por Terazawa Hirotaka.

Após a nomeação do novo governador, o líder ainda ordenou que as casas e a igreja dos jesuítas fossem destruídas. O edito de 1587 havia estipulado a expulsão dos missionários e proibido a pregação do Evangelho, mas uma licença especial fora dada para que dez padres e uma igreja permanecessem em Nagasaki, para servir aos portugueses mercadores que frequentavam o porto.⁶¹ No ano seguinte à destruição, Hideyoshi concedeu nova autorização para que a igreja fosse reconstruída.

⁶⁰ Luís Fróis. *Apparatos para a historia eclesiastica do bispado de Japão*. In: TALADRIZ, Jorge Luiz. Dos Notas Sobre la Embajada del Padre Juan Cobo, *Monumenta Nipponica*, Vol. 3, No. 2 (Julho, 1940), pp. 657-664.

⁶¹ Luís Fróis. *Relación de la persecución de esta cristiandad*. 1597. In: ARSI, Jap. Sin. 53, fol. 1 -71.

Os jesuítas culpavam, assim, a embaixada de Cobo pela destruição de sua igreja, em 1592. Os frades, por sua vez, se defendiam afirmando que o evento se dera pela inimizade que os padres tinham com o governador de Nagasaki⁶² e nada teve a ver com a embaixada. Contudo, o relato de Cobo, assim como os papéis que ele trazia de volta a Manila afundaram com ele no navio durante o retorno, perto da ilha de Formosa. O embaixador espanhol deveria voltar às Filipinas junto de Harada, para darem notícia a Dasmariñas acerca da visita ao líder japonês, mas Cobo e Llano quiseram se adiantar, partindo em um navio separado de Harada.⁶³ Ao fim, somente este chegou aos Luzões, carregando uma breve carta de Cobo. Como não trazia nada de Hideyoshi, Dasmariñas esperou mais alguns meses pelo seu embaixador, que deveria ter chegado antes de Harada, até que se convenceu de que ele jamais retornaria e decidiu enviar uma segunda embaixada.

O líder escolhido para a segunda embaixada mais uma vez foi um religioso: dessa vez o franciscano Pedro Batista. Essa segunda embaixada gerou ainda mais polêmica por ser composta por quatro frades descalços (além de Batista ainda foram os frades Bartolomeu Ruiz, Francisco de San Miguel e Gonzalo Garcia). A gana que estes possuíam de passar ao Japão era conhecida de muitos. O frade Juan Pobre, em seu relato sobre o naufrágio do galeão San Felipe (ao qual faremos referência posteriormente), conta que assim que as notícias sobre a missão do Japão chegaram à Espanha, em 1577, os frades descalços do convento de San Bernardino, em Madri, se animaram em partir para tal empreitada:

Los religiosos de este santo y devoto convento, entre todos los demás de Madrid, se señalaron para tan alta empresa, que parece que nuestro Señor los guardaba para dar cima a la deseosa aventura del Japón. Luego procuraron pasar allá, movidos a gran caridad de ir ayudar a los Padres.⁶⁴

Os frades, por sua vez, estavam cientes de que a Companhia de Jesus reclamaria o breve de Gregório XIII para impedi-los de exercitar qualquer atividade no Japão. Assim, antes de partirem, fizeram uma junta em Manila, na qual deliberaram que a proibição estava revogada.

⁶² Jerónimo de Jesus. Relación del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Bautista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reino de Japón. 1597. In: PEREZ, Lorenzo. *Fr. Jerónimo de Jesús – Restaurador de las misiones del Japón, sus cartas y relaciones*, Archivum Franciscanum Historicum, XVI-XXII, 1929.

⁶³ RIBADENEIRA, Marcelo de. *Historia de las Islas del Archipiélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R de Legísima (edição, prólogo e notas), Madri: Editorial Católica, 1947 (1601).

⁶⁴ Juan Pobre de Zamorra. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1598-1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *Historia de la Perdida y Descubrimiento del Galeón "San Felipe"*, Jesús Martínez Pérez (edição e estudo), Institución Gran Duque de Alba, 1997.

A discussão concernente ao breve de Gregório XIII foi longa, exaustiva e será retomada nos capítulos seguintes. O que importa marcar aqui é que, antes de partir, Batista e seus companheiros já vinham munidos de argumentos que justificassem perante a Santa Sé sua atividade evangelizadora no Japão, ficando claro, portanto, que seus planos não se encerravam na embaixada diplomática, como fizera Juan Cobo, no ano anterior.

Entrada dos franciscanos no Japão

Pedro Batista, ou “Comissário” como era referido pelos companheiros, foi escolhido como líder da embaixada. Junto dele foram mais três frades descalços, sendo que um deles, Gonzalo Garcia, era um irmão leigo, nascido nas Índias portuguesas⁶⁵, que já havia trabalhado na missão japonesa como catequista dos jesuítas. Após passar oito anos no Japão e não conseguir ser admitido na ordem, ele abandonou a vida religiosa e trabalhou como mercador, até que encontrou Batista nas Filipinas e foi admitido na ordem de São Francisco.⁶⁶ Gonzalo foi peça chave da segunda embaixada por saber o idioma e poder servir de intérprete para os frades.

O grupo partiu das Filipinas em direção ao arquipélago nipônico em dois navios separados. Batista foi com Bartolomeu Ruiz e ambos chegaram a Hirado, onde encontraram-se com o vice provincial jesuíta Pero Gomez. Tiveram que ficar lá por algum tempo, pois a embarcação em que estavam Gonzalo e Francisco de San Miguel precisou aportar em Satsuma, devido aos ventos.⁶⁷ Como o Comissário não queria partir sem Gonzalo, esperaram em Hirado até que os dois companheiros se juntassem a ele. Assim que chegaram, o grupo partiu em direção a Nagoya, para sua audiência com Hideyoshi.

Ao chegarem a Nagoya, Harada tentou convencer os frades de que o presente que levavam para o *kan'paku* não era suficiente e que, portanto, deveriam acrescentar algo mais. Harada se ofereceu para emprestar o dinheiro, caso fosse necessário. O Comissário foi enfático na negativa, afirmando que aquilo era o suficiente, já que não queriam que Hideyoshi pensasse que estavam lá para prestar vassalagem, mas que intencionavam então somente firmar amizade.⁶⁸ Ainda assim, sem o aval do frade, o presente foi

⁶⁵ Os jesuítas referiam-se a ele como ‘canarím’. Gonzalo era filho de pai português com uma indígena de Baçaim.

⁶⁶ NENCLARES, Eustáquio Maria de. *La Vida de los Mártires del Japón*, Madri: Imprenta de la Esperanza, 1862.

⁶⁷ Marcelo de Ribadeneira. *História de las Islas del Archipélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R de Legísima (edição, prólogo e notas), Madri: Editorial Católica, 1947 (1601); MANZANO, Ainhua, *Op. Cit.*

⁶⁸ Marcelo de Ribadeneira. *História de las Islas del Archipélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R de Legísima (edição, prólogo e notas), Madri: Editorial Católica, 1947 (1601).; Jerónimo de Jesus. *Relación del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Bautista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reino de Japón. 1597.*

incrementado em 300 pesos pelo embaixador japonês, tendo Batista ficado sem escolha e nada disse ao perceber tal artimanha, já demasiadamente tarde.⁶⁹

As descrições da audiência por parte dos franciscanos são no geral bastante apaixonadas e recheadas do ideal providencialista que carregavam consigo desde a Espanha, o qual iremos abordar mais a frente. Pedro Batista fez, contudo, uma descrição mais sóbria e objetiva, ainda que não muito detalhada, na carta em que enviou de Miyako ao governador Dasmariñas, em janeiro de 1594. Hideyoshi teria se mostrado um tanto soberbo no início, afirmando que exigia obediência por parte das Filipinas, caso contrário iria invadi-las após tomar a Coreia. Gonzalo não pode servir oficialmente de intérprete durante a audiência, uma vez que a corte do *kan'paku* já havia designado um. Mesmo assim, Batista pediu à certa altura para que o irmão se dirigisse diretamente ao governante e lhe dissesse que não estavam lá para prestar obediência, a qual deviam somente a Deus e ao seu monarca, mas que gostariam de firmar amizade e o ter como pai. Apesar da admiração de todos os presentes, Hideyoshi teria aceitado e se comprometido a lhes fornecer comida e uma casa na capital. Se tal acordo foi às custas de uma enfadonha insistência, como afirmavam os padres da Companhia⁷⁰, ou de um amável acordo entre o *kan'paku* e Batista, como afirmavam os frades, pouco importa para os fatos que se seguiram. O caráter pragmático da política de Hideyoshi o eximia de cumprir acordos que não mais se lhe mostrassem vantajosos e os jesuítas perceberam isso na prática em 1587.

Ainda que o objetivo dos frades com aquela embaixada pudesse não ter ficado totalmente claro de início para os jesuítas, quando os mesmos partiram de Nagoya para Miyako, as preocupações aumentaram. Hideyoshi lhes havia prometido um terreno, mas como se preparava para a invasão da Coreia pediu para que um fidalgo que lá morava os hospedasse em sua casa até que tivesse tempo para lhes providenciar um local adequado.

Uma vez que os frades ficaram no Japão, o capitão Pedro Gonzáles de Carvajal, que havia sido instruído por Dasmariñas a acompanhar a embaixada, retornou a Manila com a resposta do *kan'paku* para o governador. O plano inicial dos franciscanos, assim como do governador espanhol, era exatamente esse. Carvajal ao descrever sua viagem

In: PEREZ, Lorenzo. *Fr. Jerónimo de Jesús – Restaurador de las misiones del Japón, sus cartas y relaciones*, Archivum Franciscanum Historicum, XVI-XXII, 1929.

⁶⁹ Pedro Batista. Carta ao governador das Filipinas. 7 de janeiro de 1594. In: CARLO, Agustín Millares e CALVO, Julián. *Testimonios Testimonios auténticos acerca de los protomártires del Japón*, Mexico: Fondo Pagliali, 1954.

⁷⁰ Cf: Organtino Gnechchi Soldo. Carta à Claudio Acquaviva 11 de fevereiro de 1595. In: ARSI, Jap. Sin. 12 II, fol. 244-249. E Luis Fróis. 1598. Relación de la persecución de esta cristiandad, y de la gloriosa muerte de seis religiosos de la Orden de San Francisco, y tres de la Compañía, y otros diez y siete cristianos Japones que fueron crucificados en Nagasaki por mandado del Rey de Japón, unos por predicar la ley de Dios y otros por ser cristianos a cinco días del mes de hebrero año de 97. In: ARSI, Jap. Sin. 53, fol. 1-71.

em carta de 1594, afirmou: “*fuimos con orden de que los padres quedassen en el Japón como quedaron, y que yo tornase con la respuesta de lo que quería el emperador*”⁷¹. O comerciante espanhol, Bernardino de Ávila Girón, ao fazer sua longa crônica sobre o Japão⁷², descreveu esse mesmo episódio da seguinte maneira:

(...) Dijole segunda vez el padre que todavía holgara de quedar en su reino, porque así lo traía por orden del Gobernador y que aquel hombre secular que allí venia, tornaría con la respuesta. De lo cual mucho más holgaría el Gobernador. Respondió Taiko-sama que como quisiese, y que él le daría rentas con que se sustentasen, pues eran tan pobres. Respondió el padre que tampoco habían menester rentas, que con un poco de arroz que les diese para comer, se contentaban y un sitio para hacer una casa y iglesia. Concedióselo todo y dijo que, por cuanto él estaba allí muy ocupado en despachar aquella armada para Corea, se subiesen a Miyako: que allá los acomodarían personas a quien él escribiría, y que le daría una chapa para se fuese necesario por algún acontecimiento o por caso fortuito venir alguna embarcación de Manila a Japón que no les perjudicasen.⁷³

Fica claro, portanto, que a embaixada não passou de uma escusa para que os franciscanos finalmente pudessem iniciar sua atividade no Japão e o próprio Dasmariñas compactuara com tal objetivo. O reitor do colégio jesuíta de Manila, consciente de tal intenção, escrevera ao governador antes da partida dos frades tentando convencê-lo de desistir. Na sua petição, ele afirmava estar ciente das intenções dos mesmos ao encabeçarem tal embaixada, como fica claro do trecho a seguir:

El padre Antonio Sedeño, rector del colexio de la Compañía de Jesús de estas yslas, digo ante vuestra señoría, que a mi noticia a benído, y sé por çierta información que vuestra señoría ha procurado y pedido con ynstança a los padres de la Horden de San Francisco, que bayan a los rreynos Xapón, a título de embajada para Cuanbaco don⁷⁴, rey de aquella tierra, pero en rrealidad de berdad se entiende ban a poblar y tomar allí cassas y conventos, y como en estas partes, lo cual ellos no pueden hazer por estarles prohibido por un motu proprio de Gregorio déçimoterçio, y por mandato expreso de el rey nuestro señor, como consta por unos despachos del virrey de la Yndia.⁷⁵

Chegando em Miyako, não demorou para que os atritos se acirrassem com o padre jesuíta responsável pela missão na região da capital, Organtino. Os frades ficaram hospedados por um ano na casa do fidalgo de Hideyoshi. Contudo, como ele não era cristão, não permitiu que fizessem pregações nem que lá recebessem qualquer seguidor. Organtino evitou contato direto e enviou dois irmãos japoneses para saudar os recém-

⁷¹ Carta de Pedro González de Carvajal sobre su viaje a Japón. Manila, 1594. In: MANZANO, Ainhua. *Op. Cit.*, p. 333.

⁷² Sobre Girón e sua crônica ver: HSU, Carmen. El Japón de Bernardino de Ávila Girón. *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas "Las dos orillas "*, Monterrey, México, julho de 2004, Vol. 2, 2007, págs. 227-244.

⁷³ Bernardino de Ávila Girón. Relación del Reino de Nippon. 1619. In: SCHILLING, Doroteo and LEJATZA, Fidel de (Ed.). Relación del Reino de Nippon por Bernardino de Avila Giron, *Archivo Ibero-Americano tomo XXXVI – XXXVIII*, 1933-1935, p. 507-508.

⁷⁴ Referência ao título de regente, Kan’paku, de Hideyoshi.

⁷⁵ Padre Antônio Sedeño. Petição ao governador de Manila. 1593. In: CARLO, Agustín Millares and CALVO, Julián. *Op. cit.*, p. 34.

chegados. Vendo que não conseguiriam fazer proveito daquela maneira, os frades procuraram de diversas maneiras falar novamente com Hideyoshi, para que o terreno lhes fosse finalmente cedido. No entanto, como não possuíam presentes, não lhes foi cedida uma nova audiência. Batista e seus companheiros não desanimaram e em um dia que o *kan'paku* estava a passar nas ruas de Miyako com sua comitiva, Gonzalo o interceptou e lhe rogou pelo terreno prometido.⁷⁶ A estratégia arriscada deu bons resultados, uma vez que Hideyoshi ordenou ao governador de Miyako que lhes cedesse um sítio.

Escolhido o local, iniciaram as obras para construção da casa, assim como a intensa busca por esmolas. Nesse ínterim chegaram mais três frades das Filipinas: Agustín Rodriguez, Jerónimo de Jesus e Marcelo de Ribadeneira. Um quarto frade, Andrés de Santo António, morreu durante a travessia. Os franciscanos levavam presente e mais uma embaixada do governador de Manila para confirmação da amizade entre os reinos, firmada no ano anterior por Batista. A segunda comitiva franciscana passou por Nagoya, onde foi recebida pelo governador da cidade e seguiu para encontrar com Hideyoshi em Fushimi, próximo a Miyako, local em que construía um novo castelo. Enquanto esperavam para que o *kan'paku* os recebesse, Batista e Gonzalo se uniram ao grupo para também poderem participar da audiência.⁷⁷

Esta seguiu sem maiores acontecimentos e os frades voltaram para Miyako para se dedicarem às obras e busca de esmolas para conseguirem finaliza-las. No entanto, a grandiosidade dos planos franciscanos esbarrou em dois problemas: a dificuldade de juntarem fundos o suficiente através de esmolas e a política adotada pelos jesuítas na missão após 1587.

Desde a promulgação do édito de expulsão, os jesuítas optaram por uma política de não enfrentamento, ainda que não o tivessem obedecido ao pé da letra. Como explica o vice-provincial de 1590 a 1600, Pero Gomez, na sua Relação de 1597:

Desde o ano de 87, Taicosama, que então se chamava Quambacudono, senhor universal do Japão, alevantou perseguição contra a cristandade e contra os padres, mandando por públicos éditos que a lei de Jesus Cristo nosso Senhor se não pregasse em Japão (...) Depois de consultar largamente entre si e com os mesmos senhores cristãos o modo que haviam de ter, procedendo com prudência e cautela que convinha em cousa de tão grande importância, e segundo a doutrina do mesmo Jesus Cristo nosso Senhor e prática dos santos em tempos de semelhantes perseguições, determinaram de mudar algum tanto seu acostumado traje, vivendo com mais encolhimento e como [...], escondidos pelos lugares e terras de senhores cristãos, mais para mostrar uma certa maneira de respeito aos

⁷⁶ Marcelo de Ribadeneira. *Historia de las Islas del Archipiélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R de Legísima (edição, prólogo e notas), Madri: Editorial Católica, 1947 (1601); Organtino Gnechi Soldo. Carta à Claudio Acquaviva 11 de fevereiro de 1595. In: ARSI, Jap. Sin. 12 II, fol. 244-249.

⁷⁷ Marcelo de Ribadeneira. *Op. cit.*

mandados de Taicosama, conforme ao costume de Japão, que por cuidar que nos podíamos esconder.⁷⁸

Essa era a forma que procediam quando os franciscanos iniciaram suas atividades no arquipélago. Estes, por sua vez, imersos em seus ideais, ardente fervor e certos de que estavam protegidos pelas promessas de amizades firmadas com Hideyoshi, desdenharam da “prudência jesuíta”⁷⁹ e, ainda que tivessem vindo como embaixadores das Filipinas, não se preocuparam em esconder sua atividade missionária, mas, ao contrário, buscavam demonstrar publicamente a grandiosidade de sua fé.

A querela em torno das esmolos se deu principalmente com Organtino, que acompanhava a atividade dos frades na capital nipônica e acabou sendo acusado de trabalhar contra os mesmos e de impedir os cristãos de fazerem doações a eles. O padre se defendeu afirmando que não impedia ninguém, mas que sempre criara aquela cristandade sem lhes pedir nenhuma esmola por serem os cristãos de lá muito pobres e sobrecarregados de obrigações e tributos.

Sem desanimar com a falta de esmolos, Batista resolveu então ir com Gonzalo para as cidades vizinhas, em busca de fundos. Em Sakai, foram à casa de um senhor cristão, Agustín Tsunokami-dono, e lá convenceram sua mãe, Magdalena, a lhes doar uma quantia bastante considerável e a promessa de que lhes faria uma segunda doação de valor ainda maior. Contentes com o resultado, retornaram para Miyako, onde as obras seguiam a passos largos. Contudo, a segunda doação jamais chegou a ser feita. Ágatha, nora de Magdalena, foi para a capital e acabou convencida por Organtino a não doar o restante da quantia aos frades. A explicação de todo o episódio, pela pena do padre jesuíta, se deu da seguinte maneira:

En cuanto se iban haciendo la iglesia y casa parece que se hallaron faltos de limosnas, determinaron sin me decir nada de ir al Sacay a pedir limosna y para mejor persuadir a Madalena, madre de Tçunocamidono, estando juntos algunos de sus parientes, y el padre custodio con el dicho interprete lego dijo el intérprete que había habido revelación de que Madalena había de ser fundadora de aquella iglesia por tanto que les diese quinientos escudos y que se así no la hiciese que se guardase que le había de venir algún grave castigo sobre su casa. Quedaron admirados de tal modo de hablar y pedir limosnas y con miedo, algunos se inclinaban a que se los diesen otros que no sino que habían de aconsejarse primero conmigo porque nunca habían visto tal modo de hablar y pedir, mas instaba el intérprete que en cosas semejantes no era necesario tanto consejo porque si ellos se fuesen al infierno o les viniese algún grave castigo no les había yo de librar de él. Duró el negocio y altercar sobre esto casi dos días y al fin hubieron de condescender con ellos dándoles los doscientos escudos de presente y prometiéndoles para después los otros

⁷⁸ Pero Gomez. 1597. Relação da nova Perseguição que no ano de 97 alevantou em Japão Taicosama crucificando seis padres de São Francisco e três irmãos da Companhia e outros dezessete cristãos. In: ARSI, Jap. Sin. 52, fol. 271-271v.

⁷⁹ Esse é um termo bastante frequente na documentação, tanto jesuítica quanto franciscana, e será analisada mais a frente.

trecientos. Con esto se tornaron ellos muy contentos y comenzóse a publicar que un gentío de Sacay les había dado el dicho dinero y los cristianos del Meaco no eran para otro tanto no siendo así; antes los cristianos del Sacay quedaron tan perturbados de esto y de otras platicas que allá tuvieron que como nuevos comenzaban a dudar si iban bien encaminados de nosotros o no, mas fue providencia del Señor hallar en el mismo tiempo un herrero japonés allá con cuya [presencia] y con una carta que desde aquí les escribí en que les declaraba el modo y amor con que siempre les tratamos se aquietaron y también con irlos yo a visitar después presencialmente.

Todavía Ágata, mujer de Joxey, gobernador del Sacay, que es hermana de Agustino Tçunocami, luego como los frailes se tornaron aquí vino muy perturbada desde el Sacay a hablar aquí conmigo, y pedirme que quería tomarme por interprete para hablar con el dicho custodio, yo la procuré aquietar, mas como no pudiese la remití que el día siguiente tornase aquella misma noche sabiendo que era venida la enviaron a pedir los trecientos escudos que prometieron en el Sacay y para este fin estuvieron aquel que dije ser su síndico y procurador con su mujer, persuadiéndola a la Ágata con algunos de estos milagros arriba dichos que sería bien cumplir la promesa, mas ella respondía que todos aquellos milagros eran fingidos y engañosos basta que no hubo remedio de persuadirla. Antes luego el día siguiente vino aquí enviando a llamar el dicho custodio y tomando por interprete al padre Pero Ramón, español, que había venido aquí a curarse le preguntó si todo cuanto dijera Frei Gonzalo en casa de Magdalena lo había comunicado con él. Respondió él que si, pues que revelación fue aquella (f. 246v.) que él alegó para pedir limosna y que castigó al con que nos amenazaba respondió él que no sabía tal cosa así será dijo allá. Mas ya que no hay revelación por cuya causa nos hicimos la promesa, no estamos obligados a dar más nada pues fuimos engañados y a vueltas de esto decía ella algunas palabras pesadas que el Padre por la modestia debida no quiso decirle. Tornóse el custodio y el día siguiente vino diciendo que ya había examinado el negocio como pasara y que su fraile no había dicho revelación sino inspiración y que el castigo con que amenazara era el del Evangelio (...) y nosotros habíamos quedado quietos con las cosas que pasaran el día de antes, mas con lo que vino este día diciéndonos, confirmamos que había sido como Ágata nos refirió porque en toda la lengua de Japón no hay sino *gotçungue*, la cual significa revelación, y ninguna otra que signifique inspiración, dio le el padre Pero Ramón algunos consejos con mucho amor que era necesario ser muy unidos con nosotros, pues el fin que pretendíamos era el mismo, y que cuanto a tratar con los japonés era necesario mucha prudencia y circunspección. Y en lugar de tomar estos consejos con amor, saco de la manga un papel lleno de quejas contra mí.⁸⁰

As queixas contra Organtino eram, segundo a mesma carta, de que ele impedia os cristãos de fazerem doações aos frades, de que teria convencido dom Agustín a não os receber bem em sua casa, de que tratava com o sobrinho de Hideyoshi para expulsar os frades do Japão e, por fim, que tentava desacreditar frei Gonzalo perante os cristãos.

A despeito de tais querelas, os frades conseguiram terminar as obras do convento com esmolas dos cristãos de Miyako. Contudo, os atritos entre os membros das duas ordens só se acirravam. Como Ribadeneira descreveu em sua Historia: *“la iglesia se levantó en lugar público, y tan alta que campeaba mucho. (...) tenía claustro alto y bajo,*

⁸⁰ Organtino Gneccchi Soldo. Carta à Claudio Acquaviva 11 de fevereiro de 1595. In: ARSI, Jap. Sin. 12 II, fol. 244-249.

sus oficinas y celdas, y en la iglesia había tres altares, a modo de los conventos de los Descalzos de Castilla”⁸¹. A publicidade das atividades franciscanas enchia de receios os jesuítas que temiam sofrer represálias por parte de Hideyoshi, o qual estaria afrouxando a perseguição aos cristãos, graças à discrição que os padres passaram a ter desde o édito de 1587, como relatara Gomez no trecho transcrito acima. Francisco Pasio descreveu a aflição na qual ficaram os jesuítas, assim como alguns cristãos japoneses, quando a igreja franciscana ficou pronta:

(...) se [Hideyoshi] ahora supiese los excesos que ellos en el edificio habían hecho, rompería su saña y furor contra la cristiandad que, ya sosegada de la furia de los torbellinos y borrascas pasadas, gozaba de alguna tranquilidad y bonanza, y con el buen orden y modo que se tenía eran cultivados y ayudados por los nuestros sin estruendo.⁸²

Os frades foram alertados tanto por Organtino quanto pelas autoridades japonesas de Miyako, como o próprio Ribadeneira descreveu em seu relato⁸³, mas, confiados em sua fé e no favor que acreditavam ter de Hideyoshi, não deram ouvidos aos conselhos nem dos padres, nem dos japoneses.

Convencido de que as atividades franciscanas no Japão possuíam um futuro promissor, Batista resolveu partir com Jerónimo de Jesus para Nagasaki, onde pretendia fundar outro convento. Como ele explicou na carta que enviou ao governador das Filipinas, “*sería de mucha ynportancia tener otra casa junto al puerto, para avisar a vuestra señoría de todo lo que acá ubiese, porque nosotros estamos çien leguas del puerto*”.⁸⁴ Seguiram os dois frades para Nagasaki, onde ficaram inicialmente hospedados

⁸¹ Marcelo de Ribadeneira. *Historia de las Islas del Archipélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R de Legísima (edição, prólogo e notas), Madri: Editorial Católica, 1947 (1601), p. 342.

⁸² Francisco Pasio. Relación de lo que há passado en Jappón con los frailes descalzos de la Orden de San Francisco, desde Marzo de 1594 en que partió la nave para la China y los navios para los Luçones hasta el mês de Hebrero del anno de 1595. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez. Relacion sobre los Franciscanos en Japón hecha en Nagasaki el año 1595 por el Padre Francisco Pasio de la Compañia de Jesus. *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, 20, Osaka University of Foreign Studies, 1968.

⁸³ “Estando muy contentos de nuestra casa, dando prisa para acabar la obra, vinieron unos gentiles a reprender al haber hecho el altar mayor en el lugar eminente con seis gradas, y haber puesto reja en la capilla mayor, diciendo que aquella autoridad solamente se debía a su rey. Y a solo esto vino después un juez de la ciudad.” Marcelo de Ribadeneira. *Historia de las Islas del Archipélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R de Legísima (edição, prólogo e notas), Madri: Editorial Católica, 1947, p. 346-347. Nos relatos jesuítas tais avisos são relatados também: “ambos [Harada e Hashigawa, o fidalgo que os havia hospedado] con muchas razones procuraron de disuadir a los frailes de la tal fabrica, hasta amenazar a los carpinteros y oficiales que trabajan en la obra, pero nada aprovechó porque siempre fueron con ella adelante...” Francisco Pasio. Relación de lo que há passado en Jappón con los frailes descalzos de la Orden de San Francisco, desde Marzo de 1594 en que partió la nave para la China y los navios para los Luçones hasta el mês de Hebrero del anno de 1595. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez. *Op. Cit.*, p. 31. Ou ainda: “cuando hacían su casa, aquellos dos mercadores, que al primero dije haber sido sus fautores para se quedar aquí, viendo que no hacían hospital sino iglesia, temiéndose que después no les viniese algún mal les fueron avisar que mirasen el peligro en que se ponían a si y a ellos si no vivían con recato...” Carta de Organtino ao Geral da Companhia, 11 de fevereiro de 1595. In: ARSI, Jap. Sin. 12 II, fol. 247.

⁸⁴ Pedro Batista. Carta ao governador das Filipinas. 7 de janeiro de 1594. In: CARLO, Agustín Millares e CALVO, Julián. *Op. cit.*, p. 67.

na residência da Companhia de Jesus. Os jesuítas que estavam na capital haviam tentado alertar Batista e seus companheiros para que não fossem a Nagasaki, pois possuíam licença do *Taiko-sama*⁸⁵ somente para ficarem em Miyako. A interpretação dos frades do acordo que fizeram com Hideyoshi, contudo, era outra. Para eles, o líder lhes autorizara a ficar em qualquer lugar do reino e, como afirmou o superior dos Descalços em Manila, Juan de Garovillas, “*ha dado licencia para que puedan bautizar la gente pobre y común; vedo por ahora solamente que no reciban la fee los grandes, y soldados y los mercaderes*”⁸⁶.

Após se hospedarem por alguns dias na residência da Companhia, os dois frades se instalaram no hospital dos Lázaros, que pertencia à Misericórdia de Nagasaki. Seja por intermédio dos padres, ou pelo receio que os membros da Misericórdia possuíam de tê-los em sua propriedade, os dois foram expulsos do hospital, até que conseguiram juntar uma quantia suficiente de fundos, arrecadado de esmolas dadas pelos mercadores portugueses, para fazerem uma pequena igreja.

Decidido de que os franciscanos precisavam ter o quanto antes seu hospital no arquipélago, Batista escreveu para seus companheiros em Miyako para que se apressassem em encontrar um lugar e iniciassem logo as obras para construção de um. Gonzalo, junto de dois irmãos japoneses, Leon e Paulo, se encarregou da tarefa e em alguns meses os frades possuíam dois hospitais na capital: Santa Ana e São José.

A pregação dos frades não incomodou, por sua vez, apenas aos jesuítas, mas também às autoridades japonesas que insistentemente pediam para que não agissem com tanta publicidade contra o mandado de Hideyoshi. Ribadeneira, em sua História, afirmou que seus antigos protetores, Hoin e Harada, “*procuraban de irles a manos en la libertad santa con que hacían el oficio apostólico, diciendo que si sabía el rey que bautizaban y predicaban, les echaría a ellos la culpa y les privaría de sus oficios*”.⁸⁷ Sua interpretação era, no entanto, de que como não recebiam nenhum favor temporal dos frades, não apenas os ameaçavam, como ainda se utilizavam de outras autoridades, como o governador de Miyako, para assustá-los. Os frades, por sua vez, não se alarmavam. Em parte, por acreditarem que o mandado de Hideyoshi não se dirigia a eles, mas somente aos jesuítas,

⁸⁵ Após ceder o cargo de *kan'paku* a seu sobrinho, Hideyoshi recebeu o posto de *Taiko-sama*.

⁸⁶ Juan de Garrovillas. Relación y certificación de las cosas y estados del Japon, por el Provincial de los Descalzos Franciscos y el Cabildo de Manila. 29 abril 1595. In: PÉREZ, Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon II* - Relaciones y Informes sobre el proceder de los franciscanos antes de la persecución de 1596, Madrid: Imprenta de G. López del Horno, 1920, p. 147.

⁸⁷ Marcelo de Ribadeneira. *Historia de las Islas del Archipiélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R de Legísima (edição, prólogo e notas), Madri: Editorial Católica, 1947, p. 404.

como se depreende das palavras do superior franciscano da província de São Domingos, Juan de Garrovillas:

(...) contra toda esperança y fuera de toda la costumbre de los Reyes y Grandes de Japón, es ya recibido en todos aquellos reynos, que nuestros frayles de San Francisco han de hablar al Rey y a todos los Grandes sin esta salva de llevar algo. Los nuestros pobres hijos de San Francisco, son hidalgos en quanto a esto; porque la santa pobreza los ha libertado de esto impuesto y alcabala tan dura, que ya no la podían llevar los Padres de la Compañía, por estar en tal punto y tan subido, que el ultimo presente que llevo el Visitador de los Padres y la magestad y aparato con que se le dieron al tirano fue de tanta costa, que no se puede encarecer, ni los Padres lo podrán hazer muchas vezes, sin grandísimos gastos. Y por los secretos juicios de Dios, no gusto tanto de la grandeza del presente de los Padres, como de la suma pobreza de los nuestros, como se vee claramente por la persecución de los unos y el favor que da a los otros.⁸⁸

Ou também das palavras de Ribadeneira, que afirmou: “*los frailes teníamos licencia del rey para vivir a nuestro modo, diciendo misa y celebrando los oficios divinos en nuestra iglesia*”⁸⁹.

Tal interpretação acabou por se mostrar um erro fatal por parte dos frades. Não apenas porque o líder jamais se prendera a acordos que não mais lhe eram vantajosos, mas também porque tal convicção fez com que Batista e seus companheiros não buscassem outros protetores e, como bem colocou o vice-provincial jesuíta, “(...) sem dúvida que esta foi a principal causa de *Taicosama* se agastar tanto contra os frades, porque, como diremos, tiveram muitos acusadores e nenhum favorecedor”⁹⁰.

Desta forma, os frades seguiram com suas atividades publicamente, indiferentes aos avisos e ameaças que recebiam. Ainda que a inimizade com os padres fosse crescendo a cada ano, suas atividades iam expandindo, assim como o número de cristãos que faziam. Depois de prontos os hospitais de Miyako, Batista enviou Gonzalo e Ribadenera para Osaka, onde, junto com os irmãos Leon e Juan, fundaram uma pequena igreja.

Até que o galeão espanhol San Felipe atolasse na costa da ilha de Tosa e a tragédia que culminou com a morte dos futuros 26 mártires de Nagasaki ocorresse, os frades teriam feito algumas centenas de cristãos no Japão. Diferente da política adotada pelos jesuítas de privilegiar conversões de senhores e fidalgos, Batista e seus companheiros se dedicaram aos pobres e doentes, sem se importar com o desdém de outros japoneses ou

⁸⁸ Juan de Garrovillas. Relación y certificacion de las cosas y estados del Japon, por el Provincial de los Descalzos Franciscos y el Cabildo de Manila. 29 abril 1595. In: PÉREZ, Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon II* - Relaciones y Informes sobre el proceder de los franciscanos antes de la persecución de 1596, Madrid: Imprenta de G. López del Horno, 1920.

⁸⁹ Marcelo de Ribadeneira. *Historia de las Islas del Archipélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R de Legísima (edição, prólogo e notas), Madri: Editorial Católica, 1947, p. 398.

⁹⁰ Pero Gomez. *Relação da nova Perseguição que no ano de 97 alevantou em Japão Taicosama crucificando seis padres de São Francisco e três irmãos da Companhia e outros dezessete cristãos*. Novembro de 1597. In: ARSI, Jap. Sin. 52, fol. 275.

mesmo dos padres, demonstrado nas palavras do vice-provincial – “os frades em todo este tempo não fizeram em Japão mais que até duzentos cristãos, todos gente mui pobre e baixa, com os mais destes enfermos e lázaros que viviam naquele hospital que fizeram junto de sua casa”⁹¹ – e do visitador – “*no acudian a su casa sino unos pobres lázaros y mendigos*”⁹².

A criação da diocese de Funai e a chegada do primeiro bispo do Japão

Até que os franciscanos iniciassem suas atividades no Japão, nenhum bispo jamais pisara em solo nipônico. Contudo, a missão nos anos de 1590 já entrava na sua quinta década e a ausência de um prelado não poderia ser sustentada por tanto tempo.

Na realidade, os planos de enviar um bispo para o extremo oriente eram antigos, sendo que a primeira citação a tal remonta ao ano de 1555, pelo padre Pedro Polanco. Contudo, a missão ainda estava no seu início e a estrutura se mostrava insuficiente para receber um.

Em 25 de janeiro 1576, o papa Gregório XIII assinou a bula *Super specula militantes Ecclesiae*, que criava o bispado de Macau, o qual abrangia o Japão.⁹³ A nova diocese não foi entregue à Companhia de Jesus, o que ameaçava seu monopólio nas ilhas nipônicas, uma vez que o mesmo ainda não havia sido oficializado. Os jesuítas tentaram evitar a passagem do prelado ao arquipélago o quanto puderam. Dom Leonardo de Sá, primeiro bispo titular de Macau, saiu de Lisboa apenas em 1579.

A necessidade e os impedimentos para a vinda do um prelado ao Japão foram discutidos pelo Visitador Valignano nas Consultas promovidas durante a sua primeira visita ao arquipélago. No capítulo VIII do seu *Sumário*⁹⁴, ele expôs as razões pelas quais não seria bom ir por ora um bispo para lá. A primeira razão seria pela situação da cristandade japonesa – que se encontrava espalhada e em alguns locais vivendo sob a jurisdição de senhores gentios que não permitiriam a presença de tão alto sacerdote em suas terras. A segunda, devia-se ao fato de que os missionários não podiam nem deviam obrigar os cristãos a nada que se referisse ao direito positivo, por estarem todos vivendo entre gentios e por não quererem fazer parecer muito pesada a lei de Deus. A terceira

⁹¹ Pero Gomez. *Relação da nova Perseguição que no ano de 97 alevantou em Japão Taicosama crucificando seis padres de São Francisco e três irmãos da Companhia e outros dezessete cristãos*. Novembro de 1597. In: ARSI, Jap. Sin. 52, fol. 303.

⁹² Alessandro Valignano. *Apología de la compañía de Jesús de Japón y China*. 1598. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (ed.), *Apología de la compañía de Jesús de Japón y China*, Osaka, 1998, p. 127.

⁹³ COSTA, João Paulo. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Tese (doutorado), História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1998.

⁹⁴ Capítulo VIII: Como no debe en ninguna manera venir por ahora obispo a Japón. Alessandro Valignano. *Sumário de las Cosas de Japón*. In: TALADRIZ, José L. Alvarez. *Op. Cit.*

seria pelos costumes e modo de viver dos japoneses, que eram muito diversos dos europeus. A quarta seria pelos clérigos que deveriam ir com o prelado e que teriam muita dificuldade de se acomodar a uma vida tão diferenciada e aprender tão difícil língua e caso não o fizessem, seria grande escândalo para a cristandade e para o bispo. E por fim, a última razão dada referia-se às dignidades devidas ao bispo, que eram muito custosas, além de necessitarem de muitos clérigos e ministros, o que não havia no Japão naquele momento.

Valignano assinalou ainda que caso o prelado fosse um jesuíta, alguns problemas poderiam ser resolvidos, mas, ainda assim, era recomendável que se esperasse algum tempo para que o número de cristãos aumentasse, assim como alguns outros senhores se convertessem, e a cristandade nipônica se fortalecesse.

Com o monopólio da Companhia de Jesus no Japão finalmente oficializado, em 1585, Valignano conseguiu colocar um impedimento a mais para a vinda de um bispo, já que este deveria ser jesuíta e o papa teria que dar uma licença especial para que um membro da Companhia de Jesus fosse ordenado. Isso não impediu, no entanto, que em 19 de fevereiro de 1588 a Santa Sé erigisse a diocese do Japão com sede em Funai, capital do domínio do *daimyô* cristão Otomo Sorin (Dom Francisco). A delimitação das dioceses de Macau, Malaca e Manila já havia sido solicitada a Felipe II, em 18 de junho de 1583, pelo bispo de Manila⁹⁵ e o monarca desejava a criação da mesma, como se depreende da carta do Geral da Companhia a Valignano, em 26 de janeiro de 1587:

La majestad del rey católico ha pedido a Su Santidad que se envíe un obispo a Japón y por las informaciones que tiene que así conviene ha hecho instancia que sea uno de la Compañía. Su Santidad me lo ha ordenado y viendo que no convenía rehusarlo, primeramente porque no fuera bien recibido, segundo porque todavía Su Santidad nos tornaría a ordenar precisamente o el Rey nombraría otro que en estos principios fuera poco a propósito para llevar adelante esa obra y se seguirían en él los inconvenientes que de allá se han escrito que son muy mayores que ser uno de la Compañía, por eso fue necesario aceptarlo. Tercero porque entre las razones que en la consulta hecha en Japón el año 80 a 82 se proponen en contrario porque no se envíe obispo, se dice que a lo menos por diez años no era menester obispo. Hecha la cuenta por presto que el allá llegue serán pasados nueve años desde aquella consulta. Por estas razones para el año nombraremos alguno que sea tratable y tenga las demás partes que conviene.⁹⁶

Alguns nomes foram levantados até que se chegasse à nomeação do provincial de Portugal, Sebastião de Moraes, ao fim de 1587. Ele partiu pouco após sua sagração episcopal, em 27 de março de 1588, em Lisboa. O destino não quis que ele cumprisse tal

⁹⁵ VALIGNANO, Alessandro. Adiciones del Sumario de Japón, José Luis Alvarez Taladriz (Ed.) Tokyo: Sophia University, 1954, p. 532, nota 2.

⁹⁶ Carta de Claudio Acquaviva a Alessandro Valignano. 26 de janeiro de 1587. COSTA, João Paulo. *Op. cit.*, 1998, p. 240.

função e Sebastião acabou morrendo em agosto do mesmo ano, a caminho do Japão, em Moçambique. Quando Felipe II recebeu a notícia, decidiu que seria necessário dotar a estrutura episcopal do Extremo Oriente de meios automáticos de sucessão e para isso criou a figura de um bispo coadjutor.

O visitador, por sua vez, ainda se colocava contra a vinda de um prelado, como ele deixou claro na obra que escreveu ao fim de sua segunda visita ao Japão, ocorrida entre os anos de 1590 e 92, *Adiciones del Sumario de Japón*:

Cuanto a lo que toca al venir a Japón obispo, de que se trata en el octavo capítulo del sumario, yo siempre fui de opinión que no era aún tiempo para se enviar aquí obispo por las razones que se dieron en el dicho capítulo octavo de Sumario, y si entonces no era tiempo, mucho menos lo es agora que estamos con esta persecución, y en tiempo que se teme, y hay cuasi certeza que se han de hacer tantos truecos y mudanzas de señoríos.⁹⁷

Contudo, com todos os acontecimentos em curso, Valignano já havia se dado por vencido, e no mesmo capítulo escreveu as condições para o bispo de Japão: deveria ser da Companhia, ter boa saúde e idade não muito avançada, ser provido de renda que lhe bastasse e não poderia viver no Japão em pobreza apostólica.

O bispo escolhido para substituir Sebastião foi o português Pedro Martins, nomeado oficialmente em 1592 e sagrado bispo em Goa. Após dois anos, seu coadjutor, Luís de Cerqueira, foi nomeado e os dois se encontraram finalmente em Macau, em agosto de 1595.⁹⁸ Os dois bispos do Japão conviveram até 21 de julho de 1596, quando Martins partiu para o Japão. O titular achou que seria muito arriscado, devido à perseguição em curso, irem os dois bispos juntos e decidiu partir sozinho.

Martins chegou ao arquipélago no mês seguinte⁹⁹ e foi recebido solenemente em Arima e Nagasaki, onde administrou a crisma a milhares de fiéis e ordenou de primeira tonsura a alguns *dóxicos*¹⁰⁰ e subdiáconos irmãos da Companhia.¹⁰¹ Como era costume entre os jesuítas, Martins visitou Hideyoshi em 16 de novembro, carregando um presente do vice-rei da Índia.¹⁰² Tal visita buscava persuadir o *Taiko* da autenticidade da embaixada que Valignano havia comandado em nome do vice-rei da Índia, Eduardo

⁹⁷ Alessandro Valignano. *Adiciones del Sumário de Japón*. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Adiciones del Sumario de Japón*, Tokyo: Sophia University, 1954, p. 531.

⁹⁸ COSTA, João Paulo. *Op. cit.*, 1998.

⁹⁹ Bernardino de Ávila Girón. *Relación del Reino de Nippon*. 1619. In: SCHILLING, Doroteo and LEJATZA, Fidel de (Ed.). *Relación del Reino de Nippon por Bernardino de Ávila Giron*, *Archivo Ibero-Americano tomo XXXVI – XXXVIII*, 1933-1935.

¹⁰⁰ Dójico ou Dôjuku: “Moços, o gente rapada que sirve a los Bonzos en las Inglesias”. In: *Vocabulario de Japon declarado primero en portugues por los padres de la Compañia de Jesus de aquel reyno, y agora en castellano en el Colegio de Santo Thomas de Manila*, Manila, 1630. Os jesuítas adotaram o termo para se referirem aos aprendizes que trabalhavam em suas igrejas também.

¹⁰¹ COSTA, João Paulo. *Op. cit.*, 1998.

¹⁰² Pero Gomez. *Relação da nova Perseguição que no ano de 97 alevantou em Japão Taicosama crucificando seis padres de São Francisco e três irmãos da Companhia e outros dezessete cristãos*. 1997. In: ARSI, *Jap. Sin.* 52, fol. 270-304.

Meneses, na sua segunda visita, em 1590. Alguns *daimyô* próximos à Hideyoshi, descontentes com os padres, tentavam convence-lo de uma suposta farsa montada pelo Visitador.¹⁰³

Os atritos entre Pedro Martins e os frades

Antes mesmo de partir em direção ao arquipélago, Martins já iniciara seus esforços para expulsar os franciscanos do Japão. Em 15 de junho de 1595, quando ainda estava em Macau, enviou uma carta endereçada aos frades afirmando que entendia que estavam no Japão pelo zelo que tinham daquelas almas, mas que descumpriam ordens do papa e do monarca, e que se tivessem alguma licença especial, que a apresentassem ao padre vice-provincial da Companhia; caso contrário, deveriam retornar a Manila, onde possuíam muitas almas por cuidar. O bispo encerrou sua carta num tom acusativo e pouco amistoso:

(...) e certo que naon sei a que atribua a isto, avendo la na Manila almas necessitadas deixalos com tam facilidade e ir buscar as alheas; que almas por almas ia que na sua terra as tem, a que vaon buscar nas estranhas? Parece que he isto buscar mais que almas.¹⁰⁴

Os frades já sabiam, portanto, o que esperar com a chegada do prelado e os atritos não demoraram a aparecer. Pelos relatos franciscanos, Martins não se preocupou em dissimular a querela na presença dos fiéis e teria os acusado perante os cristãos de Nagasaki, portugueses e japoneses. Nas palavras de Pedro Batista:

Primeramente publicó una excomunión *in scriptis*, añadiendo de pena cien taes de plata a qualquier persona que trajese frayles de San Francisco o de otra qualquiera Religión al Japón, por virtud del Breve del papa Gregorio XIII que tienen los Padres de la Compañía, para que ninguna Religión venga a predicar al Japón.¹⁰⁵

Batista teria escrito ao bispo dizendo que possuíam autorização dos teólogos de Manila para estarem no Japão até que o papa fosse devidamente informado sobre a falta de ministros para tão grande e promissora vinha e que, portanto, não retornariam nem interromperiam suas atividades.¹⁰⁶

No entanto, o Comissário se mostrava claramente preocupado com a situação dos franciscanos no Japão e, no início de outubro de 1596, montou um informe a ser enviado

¹⁰³ PEREZ, P. Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon I – Cartas de San Pedro Bautista*, Madri: Imprenta de G. López Del Horno, 1916, p. 113, nota 2.

¹⁰⁴ Carta do bispo do Japão, Pedro Martins, aos missionários franciscanos no Japão. 15 de junho de 1595. In: PEREZ, P. Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon III – Persecución y martirio de los misioneros franciscanos*, Extrato del Archivo Ibero-Americano, Madrid: Imprenta Hispanica, 1923, p. 188-189.

¹⁰⁵ Pedro Batista. Información sobre el modo de proceder del obispo de Japón, D. Pedro Martínez, contra los Franciscanos. 4 de Outubro de 1596. In: PEREZ, P. Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon I – Cartas de San Pedro Bautista*, Madri: Imprenta de G. López Del Horno, 1916, p. 93.

¹⁰⁶ Carta de Pedro Batista ao Bispo do Japão, Pedro Martins. A carta não está datada, mas Lorenzo Perez a situa entre 14 de agosto e 1 de novembro de 1596. In: PEREZ, P. Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon I – Cartas de San Pedro Bautista*, Madri: Imprenta de G. López Del Horno, 1916.

para Manila no qual anexou o relato de Jerónimo de Jesus, Bartholomé Ruiz e Marcelo de Ribadeneria acerca dos agravos que o bispo vinha lhes fazendo. Os frades reclamavam que Martins impedia que os fiéis frequentassem suas missas, tomassem os sacramentos administrados por eles e lhes dessem esmolas.¹⁰⁷

Além do informe, Batista ainda enviou uma carta para Francisco Montilla, custódio das Filipinas e procurador da causa dos franciscanos do Japão em Roma, em 11 de outubro, na qual demonstrava sua preocupação com o futuro da missão e temia que os jesuítas confabulassem com o *Taiko* e outros governadores para os expulsarem:

Ya V.C. tendrá noticia cómo el P. Visitador vino a este Rey con un rico presente; que se dice valdría, puesto aquí, más de dos mil tais. Llevó respuesta desde Rey, y otro presente ahora el señor Obispo de Japón. Viene con el retorno de la Embaxada, y otro presente. Quiera Dios no le huela la mitra, que podrá ser que en lugar de medrar con él, los eche a todos de su reyno.¹⁰⁸

Não demorou para que seus temores se tornassem realidade; mas, ao contrário do que pensavam os franciscanos, o maior perigo não vinha dos jesuítas, e sim da incrível capacidade de Hideyoshi em mudar sua política e trocar aliados quando lhe convinha.

A chegada do *San Felipe*

A despeito da querela com o bispo e outros jesuítas, as atividades franciscanas no Japão não estavam indo mal. Em meados de 1596, com apenas três anos no arquipélago, os mendicantes já possuíam três casas em três diferentes cidades: Miyako, Osaka e Nagasaki. No início deste ano, mais dois frades haviam chegado das Filipinas para engrossar a missão: Martín de la Ascención, mestre em artes e filosofia, e seu aluno, o irmão Francisco Blanco. Os dois, após passarem por Nagasaki, seguiram para a capital, onde Blanco ficou e Martín seguiu para Osaka servir no convento da cidade.

O San Felipe foi um galeão espanhol que saiu do porto de Cavite, em Manila, em 12 de julho de 1596, com 233 pessoas a bordo e uma rica carga¹⁰⁹, que seguia para Acapulco na Nova Espanha. O mau tempo acabou levando a embarcação para a costa do reino de Tosa, na ilha de Shikoku, onde os jesuítas não haviam pisado, até então.¹¹⁰ Ao

¹⁰⁷ Informação que mandou instruir Pedro Batista sobre o modo de proceder do bispo do Japão. 04 de outubro de 1596. In: PEREZ, P. Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon I – Cartas de San Pedro Bautista*, Madri: Imprenta de G. López Del Horno, 1916.

¹⁰⁸ Carta de Pedro Batista, de Osaka, à Francisco Montilla. 11 de outubro de 1596. In: PEREZ, P. Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon I – Cartas de San Pedro Bautista*, Madri: Imprenta de G. López Del Horno, 1916, p. 113.

¹⁰⁹ Segundo uma relação anônima de um passageiro do San Felipe, o navio estava sobrecarregado. Ver: Relación del viaje del galeón San Phelippe de su Mag. arribada que hizo al Japón y su pérdida, y lo que más a sucedido. 1597. In: MANZANO, Ainhoa. *Op. cit.*, (textos complementares) p. 163-176.

¹¹⁰ Fróis, na sua relação sobre a morte dos frades e outros cristãos, afirmou que: “en este año de 96 en el reino de Toza que esta en una de las tres mayores islas de Japón, donde hasta ahora no entramos a predicar, llevo una nao que de las Filipinas iba para Nueva España la cual aporlo allí destrozada sin

ser avistado da costa japonesa, em outubro de 1596, o senhor daquele domínio enviou embarcações para assistir ao galeão e, ao ver que não possuía condições de retornar para as Filipinas, aconselharam que fossem ao porto de Chogongami, perto de Osaka, onde seriam bem recebidos por Hideyoshi. O capitão chegou a consultar Juan Pobre, frade que já havia estado no Japão, o qual, confiado na amizade que possuíam com o *Taiko*, assegurou-o de que não teriam problemas.¹¹¹ O que o capitão e sua tripulação não contavam era que o caminho não possuía profundidade suficiente para passar com o galeão que acabou atolando e rompendo irreparavelmente seu casco.

O senhor de Tosa se apressou a enviar um emissário para informar Hideyoshi do ocorrido. A tripulação desceu do navio e Juan Pobre junto do capitão do navio, formou uma comitiva para entregar um belo presente ao *Taiko* e negociar o retorno dos espanhóis. Na comitiva estavam: Pobre, o frade Felipe de las Casas (franciscano natural da Nova Espanha, que estava no galeão), o sargento maior dom Antonio Malaver, o alferes Cristóbal de Mercado e o criado Bartolomé Rodríguez Rangel. Eles foram guiados pelo filho do senhor de Tosa.¹¹² Ao chegarem a Osaka, encontraram-se com Batista, o qual partiu com Pobre e os espanhóis, tendo frei Felipe ficado com Martin no convento da cidade.

O presente e as tentativas de negociação não funcionaram com Hideyoshi, que acumulava enormes perdas financeiras desde as investidas infrutíferas que fizera na Coreia. Para piorar a situação dos cofres do *Taiko-sama*, em meados de 1596, terremotos assolaram a capital, destruindo uma série de edificações e matando diversas pessoas.¹¹³ Nessa situação, o confisco da carga do San Felipe se mostrava um ótimo negócio para recompor as finanças defasadas.¹¹⁴

governalle ni mástiles y abierta con la fuerza de las tempestades que padeció”. Luís Fróis. Relación de la persecución de esta cristiandad, y de la gloriosa muerte de seis religiosos de la Orden de San Francisco, y tres de la Compañía, y otros diez y siete cristianos Japonés que fueron crucificados en Nagasaki por mandado del Rey de Japón, unos por predicar la ley de Dios y otros por ser cristianos a cinco días del mes de hebrero año de 97. In: ARSI, *Jap. Sin.* 53, fol. 3v-4.

¹¹¹ Marcelo de Ribadeneira. *Historia de las Islas del Archipiélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R de Legísima (edição, prólogo e notas), Madri: Editorial Católica, 1947.

¹¹² Idem.

¹¹³ Batista, na sua carta à Montilla referida anteriormente, descreveu as perdas tidas com os tremores: “(...) vino un temblor de la tierra espantable y hizo el daño que he dicho, y por poco le cogiera debaxo al Rey. Dicese que murieron cien personas de su casa. Derribó otras muchas casas y murió mucha gente en Meaco y en otras ciudades. Muchos ídolos cayeron en tierra y casas de bonzos. La nuestra queda en pié, gloria a nuestro Señor, aunque la camorreó bien. La mitad de un hospital de los nuestros cayó.” Carta de Pedro Batista, de Osaka, à Francisco Montilla. 11 de outubro de 1596. In: PEREZ, P. Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon I – Cartas de San Pedro Bautista*, Madri: Imprenta de G. López Del Horno, 1916, p. 114.

¹¹⁴ Valignano em sua Apologia afirmou que era costume no Japão confiscar o cargo de um navio naufragado na costa. Ver: Alessandro Valignano. *Apología de la compañía de Jesús de Japón y China*. 1598. In:

Hideyoshi não aceitou o presente levado pessoalmente por Batista e ordenou o confisco e averiguação da carga do galeão. Juan Pobre retornou imediatamente para Urado, onde encontrou a tripulação inteira presa em um curral.¹¹⁵ O frade retornara de navio desde Miyako, a fim de chegar antes do governador que Hideyoshi despachara para confiscar a carga, Masashita Yemonjo Nagamori, mas pouco pode fazer ao encontrar tal situação. A tripulação foi então interrogada, assim que o emissário do *Taiko* chegou.

Desses interrogatórios, a versão final a que se chegou é que os espanhóis, de quem os japoneses já possuíam certa desconfiança por terem notícia das conquistas que haviam feito no Peru, na Nova Espanha e nas Filipinas, eram corsários que conseguiam se apossar de tantas terras graças aos frades, os quais eram enviados previamente para convencer os nativos a se aliarem aos espanhóis que posteriormente faziam as conquistas. Quem seria o responsável por tal formulação é algo sobre o quê os relatos divergem. Na versão do passageiro do galeão, à qual nos referimos acima, os japoneses já haviam formulado tal acusação antes de iniciarem os interrogatórios, como se pode perceber do trecho abaixo:

(...) le avisavan a que héramos ladrones cosarios que beníamos a comarcar la tierra para tomarla, como lo avíamos hecho en el Pirú y Nueva España, y Philipinas, ynbiando primero a los padres de San Francisco para que predicaran la ley de Nanbal (que así llaman a la nuestra) y que ybamos cargados de oro y grana. Y que esto le avían ynformado al Conbaco Taycoçama algunas personas y tres portugueses que estaban en aquella saçón en el Meaco, lo qual fue acha que tomó el Conbaco para alçarse con la nao por aviso que tenía de la riqueza que llevaba.¹¹⁶

Outros relatos, entretanto, imputavam a um dos tripulantes do San Felipe tal fala. Na informação que o procurador da Companhia de Jesus, Rui Barreto, fez em 1597 acerca da morte dos frades no Japão, ele apresentou alguns testemunhos, entre os quais o de João Lourenço da Sylva, que seria um dos capitães que vinham no galeão. Segundo o documento, Sylva teria afirmado sob juramento que:

(...) estando el dicho Emonjo en el puerto de Urando tomando la hacienda a los dichos Españoles pedio a los pilotos de la dicha nao S. Felipe que eles mostrasen las cartas de [Marear] y fuese allá uno de ellos y este testigo dio su carta en que estaba la Mar del Norte y la del Sul y el dicho Emonjo mirando la dicha carta pregunto que modo había tenido el Rei Don Felipe para ganar el Perú, Nueva España y Filipinas y uno de los Españoles que se hallo presente, cuyo nombre no se declara porque no quieren que se diga en su tribunal, le respondió que se enviara delante Religiosos de todas ordenes delante a predicar el Santo Evangelio, y después que se había convertida a la fe la gente de la dicha tierra entraban los Españoles y tomaban la dicha tierra, y esta manera quedaba conquistada. De las cuales palabras no [senho] bien el dicho Emonjo, y quando este

TALADRIZ, José Luis Alvarez (ed.), *Apología de la compañía de Jesús de Japón y China*, Osaka, 1998, p. 320.

¹¹⁵ Relación del viaje del galeón San Phelippe de su Mag. arribada que hizo al Japón y su pérdida, y lo que más a sucedido. 1597. In: MANZANO, Ainhoa. *Op. cit.*, (textos complementares) p. 166.

¹¹⁶ Idem, p. 167.

testigo lo supo que había dado tal respuesta el dicho Español le peso mucho, y el Alferez Real y Don Pedro di Figueiroa que se llamaron presentes quando el dicho Español volvió de casa del dicho Emonjo y supieron lo que el había dicho, y se lo vinieron y respondieron y la principal causa de la muerte de los dichos frailes se dijeron a este testigo los japonés en la corte del dicho Taicosama había sido de las palabras contenidas en la dicha pregunta, y esto respondió.¹¹⁷

Os frades, por sua vez, preferiram não envolver os jesuítas nas negociações, mesmo quando estes lhes ofereceram ajuda através do bispo e do irmão João Rodrigues, que trabalhava como intérprete na corte de Hideyoshi. Batista, em uma carta que escrevera ao frade Ribadeneira sobre o estado das negociações, se demonstrou descrente de que os padres conseguiriam lhe ajudar e temeroso de que, caso ajudassem, acabariam ficando com a glória toda para si e os frades tidos como inábeis para tais negociações.¹¹⁸

Diante de tal desembaraçar dos fatos, Hideyoshi optou por demonstrar seu poder perante os espanhóis e ordenou não apenas o confisco total de toda a propriedade do San Felipe, como também sentenciou à morte os frades e seus ajudantes, por terem pregado a lei de Cristo contra seu mandado.

Pelo que podemos ver dos relatos, de início as ordens do *Taiko* foram um tanto confusas, e os jesuítas ficaram bastante temerosos de que toda a cristandade, inclusive eles, seriam punidos também. Em dezembro, guardas foram postos nas casas dos jesuítas e dos franciscanos em Osaka e Miyako. A sentença ainda não era clara, como podemos depreender de uma carta de Pedro Batista aos frades de Nagasaki:

No sé en que ha de parar el negocio. Dicen que o nos matarán o nos tornarán a imbiar a los Luzones, apercibidos estamos gloria al señor y con deseo de dar la vida por Cristo antes que tornar a los Luzones, mas no lo merezco yo.¹¹⁹

Em 12 de dezembro, Jibunoshō, governador de Miyako, foi conversar com Hideyoshi e, nesse dia, os jesuítas receberam a notícia de que a sentença não se dirigia a eles, mas então somente aos frades espanhóis. Os guardas que vigiavam sua casa em Miyako foram retirados. Os padres puderam então descansar aliviados, acreditando que era apenas uma questão de tempo para que os seus predicadores que se encontravam presos na casa de Osaka também fossem libertados.

Em Nagasaki, não haviam sido colocados guardas nas casas da Companhia nem das dos frades. Contudo, Hideyoshi enviou um recado por Fazaburo, irmão de Terazawa (governador de Nagasaki), de que os padres estavam autorizados a permanecer na cidade,

¹¹⁷ Segunda informação trata da causa da morte de seis Religiosos de S. Francisco. Rui Barreto e Antonio Garcez. 1597. In: Biblioteca Pública da Ajuda. Cod 49-VI-8, fol. 65.

¹¹⁸ A carta de Pedro Batista para Ribadeneira de 17 de novembro de 1596 foi transcrita por Valignano na sua Apologia. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (ed.), *Apología de la compañía de Jesús de Japón y China*, Osaka, 1998, p. 323-324,

¹¹⁹ Carta Pedro Batista aos frades de Nagasaki. 10 de dezembro de 1596. A carta foi transcrita por Luis Fróis em sua Relación de la persecución de esta cristiandad. In: ARSI. *Jap. Sin.* 53, fol. 1-71.

desde que não pregassem para os japoneses. Preocupados com a reação que teria o *Taiko* quando soubesse que lá também havia frades, o governador e seu irmão ordenaram que os três franciscanos que cuidavam da igreja fossem levados para o navio português que lá se encontrava atracado e não saíssem até que a embarcação partisse¹²⁰. Os frades eram: Marcelo de Ribadeneira, Juan Pobre e Jerónimo de Jesus, sendo que este último se encontrava nas imediações de Osaka e conseguiu fugir antes de ser preso junto com seus companheiros.¹²¹

A situação dos prisioneiros ficou indefinida por algumas semanas até que, em 30 de dezembro, a sentença foi proferida: eles deveriam ser reunidos todos em Miyako, onde lhes cortariam as orelhas e o nariz e seriam desfilados como condenados pela capital, Osaka e Sakai e por fim levados a Nagasaki, onde seriam crucificados. Luis Fróis, em sua *Relação de 1597*, traduziu a sentença ao espanhol, que dizia o seguinte:

Mando castigar a estos porque venidos de los Luzones se estuvieron mucho tiempo en Japón promulgando la ley de los Cristianos que yo tengo prohibido que no se promulgue y por levantar iglesia y hacer descortesías y después de esto mando que sean crucificados en Nagasaki.¹²²

Os jesuítas, que se imaginavam a salvo de tal punição, tiveram uma enorme surpresa quando viram que, entre os prisioneiros conduzidos à capital, estavam os seus pregadores japoneses que aguardavam libertação em Osaka. A explicação que Fróis deu para tal resultado foi:

Llegó en este mismo día, 31 de diciembre, el Rey a Ozaca, y luego mandó decir al gobernador de la ciudad que a los frailes y cristianos que ahí estaban presos los imbiasen al Miaco y entregase a Jibunoxo. Estaba en este tiempo en nuestra casa de Ozaca el hermano Miqui Paulo¹²³ con Juan, dojuqu del padre Morejón, y otro rapado que tenia cuidado de los huéspedes, (...). Como el Rey había declarado que no quería proceder contra los nuestros y se había quitado las guardas de la casa del Miaco, estaban los nuestros descansados, esperando que por la misma razón se quitarían las de nuestra casa en Ozaca. Ni hubo descuido de parte del Padre Organtino y los cristianos en procurar por diversas vías que se quitasen. Mas como el gobernador de Ozaca fuera reprehendido

¹²⁰ Luis Fróis. *Relación de la persecución de esta cristiandad*. 1597. In: ARSI. *Jap. Sin.* 53, fol. 1-71.

¹²¹ “Ao dia seguinte que foram aos que de dezembro o governador de Ozaca não fazendo nenhuma distinção entre os frades e os nossos padres, por ser gentio e não saber tanto das nossas cousas, mandou pôr guardas assim em uma casinha que aí tinham os frades, como na nossa, pondo em rol somente ao P. Frei Martinho que no mesmo ano viera dos Luzões e [...] seus dógicos com um cristão que tinham por pregador em sua casa, porque outro frade seu companheiro, chamado Jerônimo, se achou então fora de casa e depois que foram presos também os frades de Miaco por ordem do mesmo custódio, se salvou mudando o hábito e vestindo-se em trajo de Japão (...)”. Pero Gomez, *Relação da nova Perseguição* que no ano de 97 alevantou em Japão Taicosama crucificando seis padres de São Francisco e três irmãos da Companhia e outros dezessete cristãos, 1597. In: ARSI. *Jap. Sin.* 52, fol. 178v.

¹²² Luis Fróis. *Relación de la persecución de esta cristiandad*. 1597. In: ARSI. *Jap. Sin.* 53, fol. 22v.

¹²³ Paulo Miki: irmão japonês que trabalhava como pregador na casa jesuíta Osaka. Era filho de um cristão que o dera ao padre Organtino para ser educado no colégio de Azuchiyaama – próximo à fortaleza de Oda Nobunaga – quando tinha por volta de 10 ou 12 anos de idade. Ver: Pero Gomez, *Relação da nova Perseguição* que no ano de 97 alevantou em Japão Taicosama crucificando seis padres de São Francisco e três irmãos da Companhia e outros dezessete cristãos. In: ARSI, *Jap. Sin.* 52, fol. 270-304.

áasperamente del Rey por el descuido que tuvo en consentir la soltura que había en los cristianos y como el Rey estuvo todo este tiempo en Fuximi, no le pudo preguntar si quitaría las guardas de nuestra casa, no osando quitarlas sin su licencia, fuese dilatando esto hasta que tornado el Rey a Ozaca le mando lo sobredicho, por lo cual el gobernador determinó de imbiar al Miaco al hermano Miqui Paulo y sus dos compañeros juntamente con fray Martín y su gente.¹²⁴

Desta feita, aos seis frades e quinze cristãos japoneses (ajudantes dos frades e membros de suas famílias), somaram-se três membros da Companhia de Jesus no Japão.¹²⁵ Apesar de terem perdido um de seus melhores predicadores, como os próprios padres afirmavam, com isso os jesuítas puderam reclamar participação no primeiro grande martírio cristão do Japão.

Os vinte e quatro prisioneiros foram reunidos na capital e tiveram suas orelhas esquerdas cortadas, de forma que o sangue pudesse escorrer por seus hábitos e ficassem com um aspecto asqueroso e amedrontador. Foram então desfilados pelas cidades de Miyako, Osaka e Sakai – locais onde havia um considerável número de cristãos – até que chegassem a Nagasaki. Sendo o caminho por mar muito mais rápido, Hideyoshi fez questão que os futuros mártires fossem levados por terra e fossem vistos nas ruas das cidades, antes de serem levados aos cárceres públicos, de forma a aterrorizar cristãos e possíveis futuros conversos.¹²⁶

No caminho, quando passavam por Nagoya, o grupo foi acrescido de mais dois japoneses cristãos. Os guardas os prenderam por terem ajudado os mártires, segundo conta Ribadeneira na sua *História*.¹²⁷

Quando finalmente chegaram a Nagasaki, trinta dias após partirem de Miyako, os prisioneiros estavam exauridos e debilitados das suas feridas e do frio que passaram, alguns tendo caminhado descalços pela neve e gelo. Antes que chegassem, os padres João Rodrigues e Francisco Pasio os receberam em uma cidade vizinha, com a licença de Terazawa, para lhes rezar uma última missa e os confessar.

¹²⁴ Luis Fróis. Relación de la persecución de esta cristiandad. 1597. In: ARSI. *Jap. Sin.* 53, fol. 23-23v.

¹²⁵ Antes de serem presos, apenas Paulo Miki, o predicador, era membro. Contudo, como explica Fróis na sua Relação, os outros dois foram aceitos na ordem no seu caminho à cruz: “Juan y Diego, nuestros dojuques, que por pedir desde el Miaco con mucha instancia ser recibidos para morir como hermanos de la Compañía, fueron admitidos y hicieron sus votos poco antes de morir”. *Idem.*, fol. 25v.

¹²⁶ Fróis afirma na sua relação que: “la intención que el Rey tuvo en mandarlos traer por tierra, siendo más fácil enviarlos por mar fue dar con esto un pregón y muestra a todos aquellos pueblos y reinos por donde pasaron de cómo los mandaba matar por ser cristianos y por predicar la ley de Dios para con esto poner terror a todos, que de aquí por delante no haya más conversión ni recojan padres en sus tierras ni sean más cristianos. Y por esta causa también envió patentes a diversas partes donde había cristianos para que no los hubiesen y si no los mandaría matar.” *Idem.*, fol. 39v.

¹²⁷ RIBADENEIRA, Marcelo de. *Historia de las Islas del Archipélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R de Legísima (edição, prólogo e notas), Madri: Editorial Católica, 1947.

Como a notícia da sentença de Hideyoshi chegara antes do grupo, as cruzes que serviriam de suporte para segurar seus corpos já estavam postas e o governador proibira que as pessoas saíssem às ruas para recebê-los. O local em que ocorreria a execução era um pouco afastado da cidade, próximo ao hospital da misericórdia que ficava junto à igreja de San Lázaro, de onde os frades haviam sido expulsos havia pouco tempo.

Segundo o relato de Juan Pobre, que estava escondido e conseguiu ver o início do martírio até que fosse descoberto e levado preso ao navio português, os prisioneiros foram colocados na seguinte disposição: à esquerda estavam Gayo Francisco – carpinteiro, natural de Miyako, 27 anos; Cosme Lucuxia – predicador, 38 anos; Pedro Xaquexiro – 36 anos; Miguel Casaquei – pai do menino Tomé, 45 anos, natural de Miyako; Diego Quica – da Companhia, de 50 anos; Miqui Pablo – irmão da Companhia, 35 anos; Pablo Bariqui – predicador, irmão mais velho de León, natural de Miyako, 54 anos; Juan – dojuku da Companhia, 20 anos; Luis – dojuku dos frades, natural de Miyako, 11 ou 12 anos; Antonio – natural de Nagasaki, dojuku dos frades, 12 ou 13 anos. Ao meio estavam: Frei Pedro Batista – natural de San Esteban, bispado de Ávila, 50 anos; Frei Martin de la Ascención – sacerdote, natural de Vergara, na província de Guipuzcoa, junto a Vizcaya, 29 anos; Frei Felipe de Jesus – corista, natural do México, de 26 anos¹²⁸; Frei Gonzalo de García – predicador leigo, natural de Baçaim na Índia, 40 anos; Frei Francisco Blanco – sacerdote, natural de Pereiro, junto ao Monte Rei na Galícia, 28 anos; Frei Francisco de San Miguel – leigo, natural de Parrilla, junto a Valladolid, 52 anos. Com os estrangeiros posicionados ao centro, portanto, ficaram à sua direita por fim: Matías – 38 anos, natural de Miyako; León Carasuma – irmão de Pablo Bariqui, natural de Miyako, 48 anos; Ventura – dojuku dos frades e predicador, natural de Miyako, 26 anos; Tomé – dojuku dos frades, filho do mártir Miguel, natural de Miyako, 13 ou 14 anos; Joaquim Jacabibir – cozinheiro do mosteiro de Osaka, Belém, de 46 anos; Francisco – médico e predicador, 55 anos; Tomé Ignio – predicador, natural de Miyako, 42 anos; Juan Inbia – tecelão, natural de Miyako, 36 anos; Gabriel – dojuku dos frades, natural de Mikako, 18 anos; Pablo Susuqui – predicador, companheiro de León, natural de Miyako, 40 anos.¹²⁹

¹²⁸ Também conhecido como frade Felipe de las Casas. Acabou entre os mártires por uma série de incidentes e coincidências. Jamais aspirara ir ao Japão, nem trabalhou lá como missionário. Sobre sua vida ver: CONOVER, Cornelius Burroughs. *A Saint in the Empire: Mexico City's San Felipe de Jesus, 1597-1820*, Tese (Doutorado), University of Texas, Austin, 2008.

¹²⁹ Juan Pobre de Zamorra. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1598-1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *Historia de la Perdida y Descubrimiento del Galeón "San Felipe"*, Jesús Martínez Pérez (edição e estudo), Institución Gran Duque de Alba, 1997.

Junto aos condenados foi fixada uma placa que continha a sua sentença. Esta, traduzida para o português, dizia:

Porque quanto estes homens vieram dos Luzões com título de embaixadores que se deixaram ficar (f. 291v) no Miaco pregando a lei dos cristãos que eu proibi os anos passados rigorosamente, mando que sejam justicados juntamente com os japões que se fizeram de sua lei, que assim estes que ficarão crucificados em Nagasaqui, que porque em torno a proibi de novo daqui pra diante a dita lei entendam todos isto, que mando que se ponha em execução, que se alguém for ousado a quebrantar este mandado será castigado com toda a sua família. Ao primeiro ano de Quicho aos 21 da undécima lua. Este era o título que levaram como pregão escrito diante das carretas e que iam os servos deste o qual para eles era tão honroso que não podia ser mais, pois não lhe importavam neste outro [dilicto] que ter pregado a lei dos cristãos, que outros aceitados esta lei.¹³⁰

A execução ocorreu na manhã de 5 de fevereiro de 1597, dia seguinte da chegada do grupo a Nagasaki. Após serem amarrados pelas mãos, pés e pescoços nas cruzes, os condenados foram golpeados a lanças por quatro capatazes. Guardas afastavam a multidão de cristãos e curiosos que se aglomerava para ver a execução. Quando os primeiros golpes começaram, a confusão foi grande. Segundo Luis Fróis, os cristãos disputavam desesperadamente por um pouco do sangue, da carne ou da roupa dos agonizantes.

No se puede creer el fervor que hubo en los portugueses y japonés que presentes estaban porque quando los verdugos les metían las lanzas pelos lados alevantaron tan grande llanto que se vía a los cielos y era para ver como arremetían por entre los verdugos sin tener cuenta con los palos que daban los guardas a empapar los lienzos en la sangre de los santos cuerpos que aun estaban medios vivos temblando o a recibir la misma sangre de las faldas de los vestidos, como hizo un cristiano a la sangre del hermano Paulo. Otros a tomar los vestidos y otras cosas, procurando cada uno que le quedase alguna cosa como por reliquia de estos siervos de cristo, con la cual devoción y movimiento tan universal en todas quiso nuestro Señor mostrar cuan grata le fuera la muerte de estos varones, que por su santa ley murieron.¹³¹

Mesmo depois de terminada a execução, os guardas não puderam deixar o lugar para evitar que a população carregasse os corpos ou pedaços dos mesmos. Segundo o relato de Fróis, isso não impediu que os hábitos fossem arrancados, tendo os frades ficado praticamente nus e os membros da misericórdia a ter que cobri-los com pranchas (pois se

¹³⁰ Pero Gomez, Relação da nova Perseguição que no ano de 97 alevantou em Japão Taicosama crucificando seis padres de São Francisco e três irmãos da Companhia e outros dezessete cristãos, 1597. In: ARSI, *Jap. Sin.* 52, fol. 291. A versão em espanhol que Juan Pobre transcreveu na sua História é bastante semelhante: *Por quanto estos Padres de Luzones vinieron con título de embajadores y se dejaron quedar en Miaco enseñando la ley que su grandeza prohibió los años pasados manda que sean justiciados juntamente con los japones que se hicieron de su ley. Y quedarán todos estos veinte y seis puestos en la cruz en Nangasaque. Y torna de nuevo a mandar: de aquí adelante no haya más hombres de esta ley, y si hubiere alguno que ose quebrantar este mandato sea luego con toda su generación castigado. Fecha en el primer año de la era de Queidio, que quiere decir, a los veinte días de luna undécima.* In: ZAMORA, Juan Pobre. *Op. Cit.*, p. 374-375.

¹³¹ Luis Fróis. Relación de la persecución de esta cristiandad. 1597. In: ARSI. *Jap. Sin.* 53, fol. 57-57v.

colocassem tangas seriam arrancadas novamente).¹³² Preocupado que isso poderia causar a ira das autoridades, o bispo Martins publicou uma ordem em que proibia os cristãos de carregar os corpos, sob pena de excomunhão.

Em 25 de março de 1597, um mês e meio após a execução, a nau dos portugueses partiu para Macau.¹³³ Nela partiram os quatro frades que sobreviveram ao martírio, juntamente com o bispo Pedro Martins. Não estava nos planos nem dos jesuítas, nem do próprio Martins, deixar o Japão tão cedo. Contudo, após a execução dos franciscanos, a indisposição de Hideyoshi para com os missionários aumentou e as autoridades de Nagasaki pressionaram para que ele partisse no navio português, pois não havia como dissimular sua presença no arquipélago, uma vez que muitos já o conheciam como alta autoridade religiosa.¹³⁴ Martins partiu para Macau, mas deixou em Nagasaki seus ornamentos pontificais e alfaia, acreditando que retornaria logo no ano seguinte¹³⁵, o que de fato jamais ocorreu.

Com os seis frades executados e os outros quatro enviados a Macau, não restou no Japão nenhum franciscano. Ainda que tivessem que lidar com uma perseguição mais acirrada, por consequência da atitude de Hideyoshi perante os missionários e seus cristãos,

¹³² Ibid.

¹³³ Pero Gomez. Breve Relação do estado de Japão depois da partida da nau de Ruy Mendes de Figueiredo em março de 97 até princípio do mês de outubro do mesmo ano, para o nosso padre Geral a qual se recebeu em uma soma que de Japão veio ter a este porto de Macau aos 9 de novembro do ano de 97. In: ARSI, *Jap. Sin.*, fol. 142-148.

¹³⁴ Relato que o vice-provincial fez do caso: “Inconveniente não pequeno antes por ventura maior que todos foi ficar com este sucesso obrigado e forçado o senhor Bispo dom Pedro Martins a tornar para Macau, deixando por algum tempo desconsolada esta Igreja que estava tão contente e alegre com a presença de seu esposo, porque na verdade o senhor Bispo, tendo já visitado Taicosama, podia e havia de ficar em Japão, dando ordem a sua Igreja, e assim também lhe o tinha dito Terazawadono e Guenifoim, tomando a seu cargo dar acerca disto satisfação a Taicosama quando fosse necessário, como acima está dito. E os padres e os senhores cristãos estavam já mui descansados e contentes com isto, mas com este sucesso dos frades, tornando-se a levantar de novo a perseguição e chegando a cousa a matar os frades e os nossos três irmãos com aqueles cristãos, pareceu logo aos mesmos Guenifoim e Terazawadono que o senhor Bispo por nenhum caso ficasse em Japão, mas em toda maneira se fosse com a nau para Macau, fazendo mui grande instância sobre isso e dizendo mui claramente Terazawadono, como governador de Nagasaki, e que estava em lugar de Taicosama ordenando nestas partes do Ximo as cousas necessárias para a guerra de Coray que em nenhuma maneira havia de sofrer que ficasse nas outras partes do Ximo: porque como Taicosama estava tão mudado e tão alterado contra os que pregassem a lei dos cristãos, e o senhor Bispo era pessoa de tanta qualidade que não podia em nenhuma maneira estar escondido, e era tão estimado e reverenciado dos cristãos, não podia em nenhuma maneira Taicosama deixar de saber que ficava aqui, e lhe pareceria que tinha pouca conta com seus mandados e entraria em maior suspeita do que estava.” Pero Gomez, Relação da nova Perseguição que no ano de 97 alevantou em Japão Taicosama crucificando seis padres de São Francisco e três irmãos da Companhia e outros dezessete cristãos. In: ARSI, *Jap. Sin.* 52, fol. 302-302v.

¹³⁵ “E desta maneira o senhor bispo, convencido e forçado das razões que lhe davam, posto que com entranhável sentimento, se determinou a dar volta para Macau na mesma nau com intenção de tornar o ano seguinte escondidamente. (...) Não quis levar consigo nenhuma cousa das que trouxera a Japão e assim deixa aqui todos os seus ornamentos pontificais e toda sua livraria, com todas a mais alfaia de sua casa, deixando também no seminário alguns dos seus pajens que o serviam, e desta maneira se torna escoteiro para Macau somente para dar lugar ao tempo”. Pero Gomez, Relação da nova Perseguição que no ano de 97 alevantou em Japão Taicosama crucificando seis padres de São Francisco e três irmãos da Companhia e outros dezessete cristãos, 1597. In: ARSI, *Jap. Sin.* 52, fol. 303.

os jesuítas se sentiram aliviados por voltarem a ficar sozinhos no arquipélago. Essa situação, no entanto, não durou mais que alguns meses. A persistência franciscana foi muito além do que os padres puderam imaginar e a querela se mostrou longe de findar.

Capítulo 2 – A Missão japonesa sob os jesuítas

A querela entre os membros da ordem franciscana e jesuíta não é exclusiva do Japão nem do fim do século XVI, início do XVII. Contudo, para cada contexto há uma especificidade. Para o caso da Companhia de Jesus, entender quais são os sujeitos envolvidos e em qual contexto eles viviam é essencial, uma vez que a ordem mudou sua política de ação de acordo com estas variantes. Tentar delinear um modo de proceder específico da Companhia de Jesus independente desses elementos, pode ser, portanto, uma tarefa infrutífera. Como já foi demonstrado em um estudo anterior, as propostas de evangelização para o Japão defendidas e encabeçadas por Francisco Cabral, Superior da missão japonesa de 1570 a 1581, e do visitador das Índias Orientais, Alessandro Valignano, eram conflitantes, ainda que ambas se distanciassem da proposta franciscana.¹³⁶

Dessa forma, entender a trajetória da missão japonesa até a chegada dos frades, em 1593, se mostra indispensável para a compreensão da querela que ocorreu a partir de então. Ainda que os trinta primeiros anos de missão, assim como o embate entre Cabral e Valignano, tenham sido extensamente analisados no trabalho anteriormente citado, propomos aqui uma breve exposição da política de ação adotada pela Companhia no Japão desde a chegada de Xavier, em 1549, até a chegada de Pedro Batista e seus companheiros, em 1593.

É importante, contudo, termos em mente que as propostas e métodos delineados pelos membros da Companhia de Jesus para a missão japonesa responderam, em grande medida, ao contexto histórico japonês que naquele momento vinha se modificando drástica e rapidamente graças à convulsão social na qual o arquipélago mergulhara com as constantes guerras que vinham ocorrendo desde a guerra civil de Onin¹³⁷ e ao movimento de reunificação do arquipélago levada a cabo por habilidosos generais como Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi. Uma vez que os portugueses não possuíam qualquer jurisdição no Japão, os missionários tiveram que negociar diretamente com os senhores locais e representantes de um incipiente poder central para promoverem suas atividades.

¹³⁶ Em meu mestrado busquei analisar a acomodação proposta por Valignano e como Francisco Cabral se opôs a ela e qual a sua contraproposta para a evangelização na missão japonesa. Cf. BERNABÉ, Renata Cabral. *A Construção da Missão Japonesa no Século XV*, 2013, dissertação (mestrado em história), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

¹³⁷ Guerra civil ocorrida entre 1467 e 1477, iniciada por uma disputa entre os clãs Hosokawa e Yamana pela escolha do herdeiro do xogum Ashikaga Yoshimasa.

Assim, para que não se caia no perigo de analisar a missão cristã de forma descolada do contexto local, é essencial retomar algumas questões acerca do movimento político no qual o Japão se encontrava em meados do século XVI para, a partir daí, buscarmos compreender as estratégias que homens como Valignano delinearão para a missão japonesa.

O fim do Muromachi Bakufu e a reestruturação do poder central japonês

Quando Xavier e seus companheiros chegaram ao Japão, a desestruturação do poder central era evidente. Desde a guerra civil de Onin, iniciada em 1467 e finalizada somente em 1477, o já frágil xogunato Ashikaga¹³⁸ perdera ainda mais seu poder. As famílias de *shûgo* (governadores das províncias) desapareceram e o Japão acabou por se desmembrar em diversos territórios. Estes eram controlados por senhores (os chamados *daimyô*, ou mais especificamente *sengoku daimyô*) que fossem capazes de se impor militarmente, mas que constantemente se digladiavam para assegurarem o poder em suas terras. O período que compreende desde a guerra de Onin até o fim do xogunato Ashikaga é conhecido na historiografia como Período Sengoku, a Era do Reino em Guerra.

Em meados do século XVI, o Japão encontrava-se completamente arruinado, já que os *daimyô* eram obrigados a investir todos seus recursos financeiros e humanos em exércitos particulares para autodefesa e eventuais ataques. O sistema senhorial de direitos sobre a terra existente (*shôen*) estava em colapso em meio ao caos de incessantes guerras. Como afirma Herman Ooms, a paz não era nada além de uma calmaria entre campanhas militares.¹³⁹ A falência financeira em que se encontrava o Japão era tamanha que quando o imperador Gonara morreu, em 1557, seu sucessor, Ôgimachi, teve que esperar três anos para ser coroado, pela falta de fundos que sofria a casa imperial.¹⁴⁰

Nesse período, tanto a corte imperial quanto o clã Ashikaga começaram a formar alianças com poderosos *daimyô* que pudessem iniciar um processo de unificação e pacificar o arquipélago. Após algumas tentativas falhas, o imperador Ôgimachi conseguiu firmar um acordo com Oda Nobunaga, *daimyô* de Owari, em 1562.¹⁴¹ Este foi o general

¹³⁸ O clã Ashikaga foi quem assumiu o posto de xogum durante todo o governo militar denominado na historiografia japonesa como Muromachi Bakufu (1392-1573). Ainda assim, esse governo jamais conseguira se impor por todo o território japonês. Cf: HALL, John Whitney, *The Muromachi Bakufu*, in: YAMAMURA, Kozo (ed.). *Cambridge History of Japan*, Volume III, Cambridge University Press, 1990.

¹³⁹ OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology – Early Constructs, 1570-1680*, Princetown-New Jersey: Princetown University Press, 1989.

¹⁴⁰ MEDINA, Juan Ruiz de. *Introducción*. In: MEDINA, Juan Ruiz de (ed.). *Documentos del Japón 1558-1562*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1995.

¹⁴¹ *Ibid.*

que de fato iniciou o processo de unificação do Japão, o qual os missionários testemunharam por completo.

Em 1565, após o assassinato do xogum Ashikaga Yoshiteru, Nobunaga se aliou a um dos potenciais sucessores, Ashikaga Yoshiaki, enquanto Yoshishide, primo de Yoshiteru, assumiu oficialmente o posto de xogum. A liga de Nobunaga venceu e, em 1568, seus exércitos entraram na capital, tendo então o imperador Ôgimachi nomeado Yoshiaki xogum.

As alianças, no entanto, raramente perduraram em tempos de guerra e já em 1570 Yoshiaki e Nobunaga passaram a ser rivais, dando início a uma guerra de três anos entre os aliados de ambos pelo controle da capital e da incipiente reunificação. Foi o antigo *daimyô* de Owari quem saiu vitorioso. Ele então expulsou o último dos xoguns Ashikaga de Miyako, colocando fim ao chamado período Muromachi.

Mesmo após subjugar a capital e arredores e eliminar o clã que comandava o governo militar, Nobunaga não tinha como se assegurar no poder por outra via que não a continuidade das guerras. Seus inimigos ainda eram numerosos e poderosos e as campanhas militares continuaram até o trágico fim da sua vida, em 1582, assassinado pela traição de um de seus generais, Akechi Mitsuhide.

Ainda que não tenha conseguido completar sua obra, Nobunaga mudou a configuração política e tirou o Japão do impasse em que estava mergulhado desde Onin. Um importante feito seu foi minar o poder das ligas militares religiosas, chamadas *ikki*, principalmente a *Ikkô ikki* 一向一揆¹⁴², que haviam se aproveitado do vácuo de poder resultante da fragmentação ocorrida no período Sengoku. Logo no início da década de 1570, Nobunaga derrotou algumas delas, seja por sanguinolentos extermínios ou por acordos, submetendo o crescente poder dos templos budistas à sua autoridade.¹⁴³

A figura que deu continuidade à sua obra, Toyotomi Hideyoshi, será de especial importância para o estudo em questão não apenas por ter concluído a unificação do Japão, mas pela enorme influência que exerceu tanto no desenrolar da missão cristã quanto da querela entre jesuítas e franciscanos.

¹⁴² Revoltas promovidas pelos seguidores do ramo budista Jôdo Shin-shû (Verdadeira Terra Pura), também conhecido por Ikkô.

¹⁴³ Cf. TSANG, Carol Richmond. *The Development of Ikkô Ikki, 1500-1570*. Tese (doutorado em História e Línguas Asiáticas Orientais), Universidade de Harvard, 1995.

Toyotomi Hideyoshi e o fim da reunificação

Como afirma Marry Elisabeth Berry, não há nada na origem de Hideyoshi que pudesse predizer seu destino.¹⁴⁴ Nascido em 1536, em um pequeno vilarejo de Owari, era filho de um camponês que prestava serviços militares ao senhor local. Órfão de pai aos sete anos, Hideyoshi decidiu deixar seu lar aos quinze e se dedicar exclusivamente à carreira militar, inicialmente como um escudeiro no exército de Imagawa Yoshimoto, senhor de Suruga. Alguns anos depois ele mudou sua lealdade para outro senhor: Oda Nobunaga.¹⁴⁵ No exército do primeiro dos unificadores do Japão, Hideyoshi ascendeu com relativa rapidez e, em 1580, já era um de seus principais generais. Sua origem, no entanto, foi algo que o assombrou por toda sua carreira.

Assim que Nobunaga foi assassinado, Hideyoshi se apressou em vingar seu mestre, matando Mitsuhide e assumindo o comando da unificação em curso. Logo em 1583, ele começou a redistribuir os domínios entre seus vassalos, a desmantelar castelos em diversas províncias e já falava em governar o Japão inteiro.¹⁴⁶ No entanto, por não fazer parte do clã Nobunaga, ele não podia tomar automaticamente o lugar de seu predecessor. Era necessário imbuir sua autoridade com uma capa de legitimidade. A estratégia que o novo líder adotou para legitimar-se no incipiente poder foi a associação com a Corte imperial. Alguns meses após a morte de Nobunaga o imperador lhe concedeu um modesto título, o qual ele prontamente aceitou. Sua ascensão na hierarquia cortesã foi rápida e em 1585 ele carregava o mais alto posto: o de *kan'paku* (regente do imperador), cargo este jamais ocupado por um membro da classe militar.¹⁴⁷

Até que a unificação fosse finalizada, em 1591, Hideyoshi tomou uma série de medidas que o ajudaram a dar forma a uma nova estrutura de poder central, assim como de sociedade, sendo que algumas delas já haviam sido iniciadas por Nobunaga. Como bem coloca John W. Hall, o movimento de unificação não se limitou à dimensão militar, mas as instituições pelas quais o governo impactava diretamente a vida da população também sofreram uma verdadeira revolução.¹⁴⁸ As principais medidas que merecem aqui ser retomadas, pela enorme repercussão que geraram na configuração da sociedade

¹⁴⁴ BERRY, Marry Elisabeth. *Hideyoshi*, Cambridge: Harvard University Press, 1982.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ OOMS, Herman. *Op. cit.*

¹⁴⁷ Sobre a estratégia de legitimação que Hideyoshi adotou para se impor como principal líder nacional ver: ELISON, George. *Hideyoshi, The Bountiful Minister*. In: ELISON, George e SMITH, Bardwell L. (Ed.). *Warlords, Artists and Commoners – Japan in the Sixteenth Century*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1981.

¹⁴⁸ HALL, John W. *Japan's Sixteenth-Century Revolution*. In: Ibid.

japonesa, são: a lei de caça à espada, *katana-gari* 刀狩り, e os levantamentos fundiários, *kenchi* 検地.

Em 1588, Hideyoshi baixou um edito em que proibia os camponeses de portarem armamentos. O edito ficou conhecido como *katana-gari*, pois os lavradores eram inspecionados e obrigados a entregar suas espadas ao fiscal do governo. Dois anos antes o *kan'paku* havia tomado medidas na tentativa de prender os camponeses à terra, mas estas foram inócuas.¹⁴⁹ Para implementar tal política foi necessário impedir o acesso dos camponeses às armas. O metal das espadas confiscadas, por sua vez, seria usado na construção da estátua do grande Buda que Hideyoshi mandara erigir em Miyako.¹⁵⁰ Era como se o líder propusesse uma contrapartida religiosa à sua decisão.¹⁵¹

O agricultor guerreiro era uma figura que existira por séculos no Japão. Seu papel militar conferia ao campesinato influência política e obscurecia as fronteiras de classe. Ao colocar as armas como um privilégio exclusivo da classe samurai, Hideyoshi mexeu profundamente na estrutura social japonesa. Em primeiro lugar, aprofundou a separação entre guerreiros e camponeses, evidenciando uma distinção social que antes era tênue e nebulosa. Em segundo lugar, diminuiu as possibilidades de resistência no campo à coleta de impostos ou qualquer imposição do senhorio local ou central. Por outro lado, Hall chama atenção para o fato de que tal edito permitiu que a população campesina expandisse consideravelmente seus recursos nas décadas subsequentes, graças à dedicação exclusiva à agricultura e à diminuição dos conflitos em que se via envolvida.¹⁵²

Com a pacificação do campo, Hideyoshi eliminou um importante elemento de desestabilização social. Isso não garantia, no entanto, a hegemonia do poder central por todo o território japonês. Para isso, o *kan'paku* se utilizou de uma medida já iniciada por Nobunaga, que eram os levantamentos fundiários. Estes eram constituídos de três passos: primeiro, a medição das terras; em seguida, a avaliação da sua qualidade (portanto da sua capacidade para ser taxada) e, por fim, a determinação de um proprietário.¹⁵³ Tais censos deram a Hideyoshi uma ideia mais precisa dos recursos do arquipélago. Com isso, ele poderia controlar os gastos dos *daimyô*, taxá-los sistematicamente e repartir as terras da

¹⁴⁹ OOMS, Herman. *Op. cit.*

¹⁵⁰ Berry fez uma tradução para o inglês desse edito, que se encontra em: BERRY, Marry Elisabeth. *Op. cit.*, p. 102-103.

¹⁵¹ O segundo artigo do edito, que decretava que o metal das espadas seriam usados na construção do Grande Buda afirmava: "This will be an act by which the farmers will be saved in this life, needless to say, and in the life to come." Cf: *Ibid.*, p. 103

¹⁵² HALL, John W. *Japan's Sixteenth-Century Revolution*. In: ELISON, George e SMITH, Bardwell L. (Ed.). *Op. cit.*

¹⁵³ *Ibid.*

forma que lhe conviesse. É através deles, portanto, que a autoridade do poder central conseguiu se infiltrar em cada pedaço de terra japonês.

Através de todas essas leis, Hideyoshi transformou profundamente o caráter do posto de *kan'paku*. Não somente ele se tornara uma cadeira de autoridade legislativa, mas também uma plataforma a partir da qual o líder podia se comunicar com todos os senhores de terra no Japão. Cada vez mais, sua autoridade vinha tomando um caráter nacional. Ele jamais assumiu o posto de xogum. Suas origens certamente dificultaram tal nomeação, contudo, como Ooms afirma, até aquele momento, esse título jamais fora associado a uma autoridade nacional.¹⁵⁴

Após sua vitória sobre os Hôjô em Odawara, em 1591, ele finalmente pode declarar que a pacificação de todo o Japão fora completada. Em setembro deste mesmo ano, contudo, ele ordenou a todos os *daimyô* que mobilizassem suas tropas para que fossem enviadas à Coreia, a qual se recusava a pagar tributos que simbolizariam uma subordinação ao Japão. Em dezembro, ele entregou o título de *kan'paku* a seu sobrinho, Hidetsugu, e passou a reinar como *Taiko-sama* (regente aposentado).¹⁵⁵ Uma vez que ele ainda não tinha filhos, essa pode ser entendida como uma medida para assegurar sua sucessão. Ooms, contudo, chama a atenção para o fato de que o título de *Taikô* não carregava responsabilidades em relação à Corte imperial e que Hideyoshi provavelmente queria se ver livre de tais amarras.¹⁵⁶

Em 1593, contudo, nasceu seu filho, Hideyori. Dois anos depois, Hidetsugu foi obrigado a abrir mão de seu posto de *kan'paku*, tendo sido então exilado e forçado a cometer suicídio. Pouco depois, Hideyoshi ordenou que todos seus descendentes fossem exterminados. Os jesuítas e franciscanos testemunharam essa reviravolta, relutando-a em seus informes. O frade Jerónimo de Jesus escreveu sobre o caso a Luis Dasmariñas, na tentativa alertar o governador de Manila acerca do caráter perigoso do líder japonês. Em carta de 1595, ele escreveu:

A su sobrino, que había hecho rey del Miaco (...) le mandó que se cortase la barriga, e hízolo el pobre mancebo (...) cuando veo que con la misma catana que él abría a los hombres se abrió a sí mismo, entiendo que fue castigo del cielo. Pesonos con la muerte del sobrino porque se fue al infierno teniendo amor a los cristianos (...) y nos hacía limosnas.¹⁵⁷

¹⁵⁴ OOMS, Herman. *Op. cit.*

¹⁵⁵ ASAO, Naohiro, *The Sixteenth-century Unification*, In: HALL, John W. (ed.). *The Cambridge History of Japan*, Vol. IV, Nova York, Cambridge University Press, 1991.

¹⁵⁶ OOMS, Herman. *Op. cit.*

¹⁵⁷ Carta. Jerónimo de Jesus a Luis P. Dasmariñas. 13 de novembro de 1595. In: VERA, Jonathan López. *Descripciones de Japón para Felipe II: El Imperio del sol naciente visto por el Imperio donde nunca se pone el sol*. In: CRUZ, Antonio Miguez Santa e TAKIZAWA, Osami (orgs.). *Visiones de um Mundo*

Certamente Hideyoshi estava preocupado em assegurar a sucessão para seu filho. A manobra não foi exitosa, contudo. Em 1598 ele morreu deixando-o com apenas cinco anos de idade. Sua esposa e aliados não foram capazes de assegurar a continuidade dos Toyotomi e Hideyori teve um trágico fim ao lado de sua mãe, mas isso será retomado mais adiante.

Periodização do século cristão e sua fase inicial

No tocante à história do cristianismo no Japão, historiadores japoneses, como Masaharu Anesaki e Shinzo Kawamura, propõem uma divisão em seis períodos desde a chegada de Xavier até a Era Meiji¹⁵⁸:

1. De 1549 a 1569: Período inicial,
2. De 1570 a 1587: Período de prosperidade,
3. De 1587 a 1600: Após a expulsão por Hideyoshi,
4. De 1601 a 1613: Período de restauração e progresso,
5. De 1614 a 1638: Período de proscrição e perseguição pelo governo Tokugawa,
6. Após 1639: Período de ocultação¹⁵⁹.

O período inicial corresponde, portanto, aos vinte anos iniciais da missão e compreende o intervalo que vai desde a chegada de Francisco de Xavier ao arquipélago até o fim do superiorato de Cosme de Torres, que durou até 1570 – ano da sua morte. Trata-se de um momento em que os *daimyô* contavam então somente com seu poderio militar para proteger seus domínios e se manterem no poder. Em Kyushu, ilha na qual os portugueses exerciam suas atividades comerciais com os senhorios locais e onde Xavier desembarcou em 1549¹⁶⁰, quatro poderosos clãs – Ryûzoji, Shimazu, Ôtomo e Matsura – disputavam cada pedaço de terra.

Ao contar sobre sua estadia no Japão, Xavier descrevera, em 1552, a situação política militar do arquipélago da seguinte maneira: “(...) São muito belicosos e vivem sempre em guerras, e quem mais pode hé maior senhor. Hé gente que tem hum sóo rei, porem há mais de cento e cinquenta anos que lhe nom obedecem, e por esta causa

Diferente, Centro Europeo para la Difusión de las Ciencias Sociales, Archivo de la frontera, e-libros, 2015, p. 75.

¹⁵⁸ Período que sucedeu a era Edo (1603-1868) e vai de 1868 a 1912. O nome é referência ao imperador japonês que deu fim ao sistema de xogunato no Japão (governo militar), que existia desde 1185.

¹⁵⁹ KAWAMURA, Shinzo. *Making Christian lay communities during the "Christian Century" in Japan: A case study of Takata District in Bungo*, Tese (Doutorado), Georgetown University, History Department, 1999.

¹⁶⁰ Mais especificamente no porto de Kagoshima.

continuação as guerras amtre eles”¹⁶¹. A descrição é realmente precisa daquele momento político. Os missionários passaram grandes perigos fugindo de um senhorio a outro por causa das guerras e sublevações, sempre tendo que negociar com os *daimyô* locais para que pudessem pregar em seus territórios. Xavier chegou a ir à Miyako¹⁶², na tentativa de falar com o imperador, mas como ele mesmo escreveu em sua missiva: “Nom pudemos falar com ele, e depois que tivemos emfformação que nom hé obedecido dos seus, deixamos de imssistir em pedir-lhe licença pera pregar em seu regno”¹⁶³.

A principal característica da estratégia de evangelização dos jesuítas nesta primeira fase, e que a diferencia da seguinte, é a ênfase dada aos trabalhos filantrópicos por parte dos missionários. Por se tratar justamente dos primeiros anos de missão no arquipélago, o número de missionários, assim como o de cristãos, era reduzido. Contudo, desde a chegada dos três primeiros pregadores – Xavier, Torres e do irmão Juan Fernandez – acompanhados do primeiro japonês converso, Anjirô¹⁶⁴, a animação e esperança na missão foram grandes, como se pode ver do trecho da carta que Torres enviou aos jesuítas em Goa:

Estes japões são mais aparelhados pera que em elles se plante nossa santa fêe que todas as gentes do mundo. São discretos quanto se pode cuidar. Governão-sse pola razão tanto ou mais que os espanhoes. São curiosos de saber mais que quantas gentes eu tenho conhecido, e de praticar de que maneira salvarão suas almas e servirão a quem os criou. Em todo o descoberto não há homens de sua maneira.¹⁶⁵

Os jesuítas conseguiram fazer logo de início um número considerável de conversões, graças principalmente aos trabalhos de caridade em que se engajaram, como construção de hospitais, dispensários, orfanatos e distribuição de comida¹⁶⁶. Somente em Bungo, região da ilha de Kyushu considerada centro da missão nesse período inicial, os jesuítas construíram um dispensário, em 1554, que no ano seguinte, graças ao dinheiro doado por Luís de Almeida¹⁶⁷, foi transformado em um hospital com uma ala exclusiva

¹⁶¹ Francisco Xavier. Carta aos jesuítas da Europa. 29 de janeiro de 1552. In: MEDINA, Juan Ruiz de (ed.), *Documentos del Japon 1547-1557*, Roma: Instituto Histórico de La Compañia de Jesus, 1990, p. 292-293.

¹⁶² Nesse primeiro momento os missionários foram para alguns locais de Kyushu como Kagoshima, Hirado e Bungo e na ilha principal, Honshu, para Yamaguchi e Miyako. Cf. Ibid.

¹⁶³ Ibid., p. 300.

¹⁶⁴ Também referido nos documentos pelo seu nome de batismo: Paulo de Santa Fé.

¹⁶⁵ Cosme de Torres. Carta aos jesuítas de Goa. 29 de setembro de 1551. In: MEDINA, Juan Ruiz de (ed.), *Documentos del Japon 1547-1557*, Roma: Instituto Histórico de La Compañia de Jesus, 1990, p. 212.

¹⁶⁶ Em Yamaguchi, segundo Shinzo Kawamura, tais distribuições chegaram a ocorrer nove vezes ao mês. Ver: KAWAMURA, Shinzo. *Op. Cit.*

¹⁶⁷ Comerciante português de ascendência judaica que entrou para a Companhia de Jesus nesse período e doou toda sua fortuna para a missão nipônica.

para leprosos, e ainda um orfanato.¹⁶⁸ O resultado foi uma numerosa adesão, mas sendo todos os conversos pobres, doentes ou marginalizados.

Isso provocou o afastamento da elite japonesa que, acostumada a carregar privilégios, via o cristianismo como uma religião dirigida a párias. Cientes de tal situação, os jesuítas decidiram mudar sua estratégia. O superior Francisco Cabral, sucessor de Torres, escreveu uma carta na qual relatou as razões pelas quais escolheram tal mudança. Em suas palavras:

(...) no princípio, quando se começou a fazer a Christandade em Funay, foi por gente baixa e doente de doenças contagiosas, porque tínhamos um hospital aonde se curavam todos os enfermos que vinhão, polo que se faziam Chistãos e assi ficou sempre em Funay tão mal acreditada a lei de Deos, visto como não havia homem honrado (...) que a quisesse tomar por se não misturar com tal gente como esta, e posto que com esta obra de misericórdia, de que os padres usavam, se edificassem muito, e juntamente com sua vida, todavia para o acrescentamento da Chistandade era muito estorvo, e assi vinte annos que aqui residimos em Funay hum só homem fidalgo se fez Chistão, e este depois de o curarmos em casa.¹⁶⁹

Portanto, em busca de uma melhor reputação da lei cristã dentro da sociedade japonesa, os jesuítas mudaram sua estratégia e passaram a se dedicar menos aos trabalhos filantrópicos e mais à pregação aos membros da elite.

A segunda fase da missão japonesa

Seguindo a cronologia proposta pelos professores Kawamura e Anesaki, a segunda fase seria o período de prosperidade da missão, que foi vivenciado já por uma segunda geração de missionários. Ainda que os jesuítas, desde a chegada de Xavier ao arquipélago, estivessem conseguindo fazer um considerável número de batismos, mesmo atuando em um ambiente à margem do império português e sem poderem contar com o apoio de qualquer força coercitiva, o desdém que recebiam por parte das elites japonesas fez com que optassem por mudar a política, o que deu resultados bastante expressivos.

O primeiro *daimyô* a se converter foi Ômura Sumitada, senhor do domínio de Ômura em Kyûshû, em 1563¹⁷⁰. Ainda que seu batismo tenha se dado durante a chamada primeira fase, sua família apenas se converteu em 1570. Após a conversão de dom Bartolomeu, uma série de outros *daimyô* foram batizados – Takayama Ukon, Arima

¹⁶⁸ No Japão, os jesuítas scandalizaram-se com o número de infanticídios que ocorria entre os camponeses e por isso construíram alguns orfanatos com o objetivo de diminuir a incidência de tais casos.

¹⁶⁹ Francisco Cabral. Carta aos irmãos da Companhia de Jesus em Portugal. 09 de setembro de 1576. In: GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Jesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, vol. II, Maia, Cotovia, 1997, p. 357.

¹⁷⁰ Nome de batismo: Bartolomeu.

Yoshisada, Amakusa Hisatane, Otomo Yoshishige, entre outros – e estes se tornaram, em certa medida, patronos e defensores da cristandade japonesa.

A aproximação com os senhores proprietários de terras possibilitou a implementação das conversões em massa que ocorreram nas terras de Ômura, Arima, Amakusa, Takatsuki¹⁷¹ e Otomo. Tanto o superior Cabral quanto o Visitador eram a favor da priorização da elite, assim como de tais conversões verticais, como se pode depreender dos trechos abaixo. A começar por Valignano: “(...) principalmente ham de trabalhar pera fazer familiares e bons Christãos as cabeças e pessoas principaes, porque, como estes forem amorosos e bons, o serão facilmente todos os outros”¹⁷². E Cabral:

Quanto ao proceder da Christandade destas partes como ja tenho escrito a Vossa Reverencia os milhores apostolos que qua há são os Senhores e tonos¹⁷³ porque como commumente vivão das terras e rendas que lhes elles dão e todos sejam tão pobres que não tem mais que ho que a terra lhes da com se cultivar dependem tanto dos senhores que não conhecem outro deus e por isso se lhes dizem que sejam de huma lei ho são facilmente e deixão commumente há que tinham e se ho senhor não lhes da licença para tomarem outra por muito que o desejassem não a tomão.¹⁷⁴

Os dois jesuítas seguiam aqui uma orientação da ordem como um todo. Nas Constituições, a ideia de converter as cabeças para um maior aproveitamento na missão já existia, como se depreende do trecho a seguir:

(...) sendo o bem tanto mais divino quanto mais universal, devem-se preferir as pessoas e os lugares cujo aproveitamento possa ser causa de que o bem se estenda a muitos outros sob a sua influência ou autoridade. Por este mesmo motivo do bem universal, deve-se ter como mais importante o auxílio espiritual aos homens de influência, ou que exercem funções públicas (quer sejam leigos, como os príncipes, senhores, magistrados, e juizes, quer ser sejam eclesiásticos, como os prelados), bem como as pessoas eminentes pelo saber e autoridade.¹⁷⁵

¹⁷¹ Território próximo à capital, pertencente à família de Takayama Ukon, batizado Justo.

¹⁷² Alexandre Valignano. Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues do Jappão. 1581. In: SCHÜTTE S.J., Joseph Franz. *Il Cerimoniale per i missionari Del Giappone*, Roma: Instituto Grafico Tiberino, 1946, p. 168.

¹⁷³ Referência aos senhores de terra, também chamados de daimyô. No “*Vocabulario da Lingoa de Iapam com a declaração em Portugues, feito por alguns padres e irmãos da Companhia de Iesu*” (1603) a definição de *tono* é dada como: “Senhor de alguma terra, ou que tem criados ou renda”.

¹⁷⁴ Francisco Cabral. Carta ao Geral da Companhia. 05 de setembro de 1571. In: CORREIA, Pedro Lages Reis. Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-84): two different perspectives of evangelization in Japan. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Universidade Nova de Lisboa, vol. 15, dez-2007 (p. 47-77), p. 69. É interessante notar que a carta foi escrita apenas um ano após Cabral ter chegado ao Japão e assumido o posto de Superior. Sua postura não se alterou até o fim do seu superiorato, em 1581.

¹⁷⁵ Constituições da Companhia de Jesus, VII, cap. 3, § 622. In: LOYOLA, Ignácio de (santo), *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*, São Paulo: Loyola, 1997.

Tais conversões aumentaram o número de cristãos japoneses vertiginosamente.¹⁷⁶ Em 1582, os jesuítas contabilizavam cerca de 150 mil conversos e duzentas igrejas¹⁷⁷ espalhadas pelas três principais regiões: Bungo e Shimo, na ilha de Kyushu, e a capital Miyako, na ilha principal de Honshu. Essas conversões, no entanto, só foram possíveis enquanto o movimento de reunificação não havia chegado até aquela ilha e seus *daimyô* podiam fazer negociações com os missionários e comerciantes portugueses independentes de um poder central. Quando Hideyoshi terminou a pacificação da ilha, em 1587, as conversões em massa tiveram fim no arquipélago japonês.

Essa segunda fase contou também com a primeira visita de Valignano, ocorrida entre os anos de 1579 e 1582. O visitador das Índias Orientais sistematizou pela primeira vez um método a ser seguido por todos os missionários no trabalho de conversão dos japoneses. A missão até então carecia de tal orientação, ao menos nos moldes detalhados e sistemáticos que Valignano foi capaz de fazer após ter realizado três consultas gerais (nas três regiões em que a missão se dividia) com todos os missionários que trabalhavam no arquipélago. Em 1581, ele escreveu um guia cerimonial para os missionários que denominou “Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues do Jappão”¹⁷⁸. Nesta obra, estabeleceu como os obreiros da Companhia deveriam se adaptar à vida social japonesa, adotando e respeitando seus costumes, cortesias, cerimônias, comida e aprendendo a língua local. Para o pesquisador italiano Giuseppe Marino: “*Este escrito nació como demostración y remedio a la ignorancia de las formas de cortesía japonesas que engendró, primero, una falta de prestigio y, en segundo lugar, un enfrentamiento de las relaciones, sobre todo, por parte de los fieles*”¹⁷⁹.

O método de Valignano é conhecido pelos historiadores das missões asiáticas como “acomodação”, (ou no italiano, *accomodatio*). Sua descrição pormenorizada não será aqui feita¹⁸⁰, mas iremos problematizá-la para que posteriormente possamos contrapor-la ao método usado pelos franciscanos, a partir de 1593. Por hora, importa enfatizar dois pontos considerados centrais para sua compreensão. Primeiramente, a sua

¹⁷⁶ Luis Fróis faz referência a essa estratégia e suas razões em sua relação escrita após a morte dos franciscanos. Segundo o jesuíta: “los nuestros en las partes del Miaco principalmente siempre han procurado la conversión de gente noble porque convertida esta, es fácil convertir la demás”. Luis Fróis. Relación de la persecución de esta cristiandad. 1597. In: ARSI, *Jap. Sin.* 53, fol. 7.

¹⁷⁷ KAWAMURA, Shinzo. *Op. cit.*

¹⁷⁸ Alexandre Valignano. Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues do Jappão. 1581. A transcrição da obra completa em sua versão em português, juntamente de uma tradução para o italiano encontram-se em: SCHÜTTE S.J., Giuseppe Franz. *Op. cit.*

¹⁷⁹ MARINO, Giuseppe. *Las Lembranças para Japón: otro escrito inédito del jesuíta Gil de la Mata. Acta Literaria*, 51, segundo semestre de 2015, pp. 135-159, p. 142.

¹⁸⁰ Em meu mestrado fiz a descrição pormenorizada de tal método. Cf: BERNABÉ, Renata Cabral. *A Construção da Missão Japonesa no Século XV*, 2013, dissertação (mestrado em história), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

inovação. Tal estratégia fez com que pela primeira vez os europeus fossem obrigados a ver o cristianismo como algo que poderia se dissociar da cultura e civilização europeias. Ao se deparar com culturas antigas e formas de governo complexamente organizadas, os missionários não puderam se utilizar do argumento civilizacional para impor sua cultura a uma sociedade alheia, como o fizeram na América, África e até em alguns lugares da Ásia. Além disso, o fato de os portugueses no Japão não passarem de meros comerciantes forasteiros, sem qualquer poder coercivo, fazia com que os jesuítas não tivessem outra forma de evangelizar os nativos que não fosse pelo convencimento. E para convencer era necessário, antes, ganhar um lugar na sociedade, ser aceito. Para isso, Valignano entendeu que não seria possível obrigar os japoneses a romperem com seu mundo social e operou uma separação entre aquilo que deveria ser considerado civil, pertencente ao direito positivo, e aquilo que deveria ser considerado religioso.

A ideia proposta por Valignano, de uma separação entre o civil e o religioso, era uma ideia bastante inovadora para aquele período e muitos dos seus colegas, até mesmo superiores, não foram capazes de compreendê-la. Daí chegamos ao segundo ponto que é importante enfatizar sobre tal método: ele nunca chegou a ser um consenso, nem mesmo dentro da Companhia de Jesus. O historiador português João Paulo de Oliveira Costa chega até mesmo a afirmar que:

Ao saírem do modelo tradicional de atuação do clero (...), os partidários da acomodação criaram uma forma de evangelização típica da Companhia de Jesus, mas que nunca foi consensual, mesmo no seio da própria instituição. Tanto quanto me é dado perceber pela documentação, estou firmemente persuadido que o célebre modelo da acomodação cultural foi defendido apenas por uma minoria dos jesuítas, mas que nalgumas missões contou com o apoio dos seus principais responsáveis.¹⁸¹

A acomodação não representa, portanto, um modelo que tenha sido predominante quantitativamente dentro da Companhia, mas sua política prevaleceu, em diversos momentos e em diferentes missões, e o Japão foi, com toda certeza, um exemplo da sua aplicação. Valignano era o jesuíta com o posto mais alto na hierarquia da ordem nas Índias Orientais e somente o Geral – que se encontrava a milhares de quilômetros, em Roma – poderia contrariar suas ordens oficialmente. O visitador possuiu opositores dentro da ordem, sendo os principais Francisco Cabral, entre seus contemporâneos, e Francisco Vieira¹⁸², entre seus sucessores. Contudo, enquanto permaneceu no cargo, até o fim da

¹⁸¹ Prefácio de João Paulo de Oliveira e Costa para: CORREIA, Pedro Lage Reis. *A Concepção de Missão de Valignano*, Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2008.

¹⁸² Francisco Vieira sucedeu a Francisco Pasio (que por sua vez sucedera a Valignano) no cargo de Visitador da Província de Japão e China. Português, nascido em 1553 em Mosteiro de Vieira, foi provincial de Goa de 1609 a 1615, ano em que foi nomeado Visitador da Província de Japão e China. Foi ao Japão em agosto de 1618 e voltou a Macau em novembro de 1619, onde morreu no mês seguinte.

sua vida, em 1606, a política de acomodação foi implementada no arquipélago, ainda que por vezes tivesse que recuar em alguns aspectos para respeitar as ordens vindas de Roma.

Um exemplo da desconfiança de Roma perante o método da acomodação, ainda que não se trate de uma desaprovação completa, é o documento intitulado *Lembranças para Japón*, redigido pelo Padre Gil de la Mata¹⁸³ sob a direção do Geral da ordem, Claudio Acquaviva¹⁸⁴. Produzido entre a segunda e a terceira visita de Valignano ao Japão, período no qual Mata foi nomeado procurador do Japão, tendo partido em 1594 do arquipélago para Roma, voltaria com ele redigido, mas na sua viagem de Roma para Espanha foi surpreendido por uma tormenta que levou todos seus documentos para o fundo do mar. Ainda assim, ele referiu o que tinha de memória a Valignano o qual, numa missiva de 26 de novembro de 1596 ao Geral, reafirmou o valor dos obreiros do Japão, não lhes imputando a culpa de se desviarem do Instituto da ordem.¹⁸⁵

O manuscrito trata de alguns regramentos específicos a serem seguidos na missão japonesa, principalmente no que toca à honra e comodidades devidas aos padres. Acquaviva limitava o número de irmãos e dógicos a servirem os padres e superiores¹⁸⁶, proibía o uso de liteiras e seda para todos (no documento ele enfatiza que nem mesmo aqueles que moravam em Miyako poderiam fazer uso do tecido), regulava os presentes a serem dados aos senhores japoneses, entre outros. Ao fim, o geral pedia:

(...) guárdense todos, así superiores como inferiores de no tomar por Regla en Japón, lo que a los Japoneses más contenta, o lo que nos es más cómodo, si contradice a la sinceridad u puridad de nuestro Instituto, procurando de los hacer capaces, porque según se entiende por varias relaciones, no hay dificultad en introducir lo que quisiere más en Japón, como los tratemos cómodamente, y no se les toque en cosa de estado o hacer esclavos, o hacer tornar a la primera mujer, por do no parece conveniente comunicar con ellos si nuestro Instituto no será bien recibido, ni tampoco nuestra santa ley en lo que obliga a publicarles, sino introducirlo y allanarles las dificultades que tuvieren.¹⁸⁷

Assim, o Geral defendia que o instituto deveria sempre ter primazia perante a adoção dos costumes japoneses na ação missionária dos obreiros da Companhia,

¹⁸³ Gil de la Mata nasceu em Logroño em 1547. Ingressou na Companhia em março de 1566 e foi ordenado sacerdote em 1576. No ano de 1587, instalou-se no Japão, fazendo sua profissão solene em novembro de 1591. Em 1594, viajou à Europa como procurador da missão e voltou ao Japão em 1598. No ano seguinte, morreu em um naufrágio a caminho de volta à Europa. Para mais informações ver: MARINO, Giuseppe. *Las Lembranças para Japón: outro escrito inédito del jesuíta Gil de la Mata, Acta Literaria*, nº 51, Facultad de Humanidades y Arte, Universidad de Concepción, segundo semestre 2015, pp. 135-159.

¹⁸⁴ O documento encontra-se transcrito e publicado em sua versão completa em: Ibid.

¹⁸⁵ A referida carta encontra-se no arquivo de Roma, ARSI, mas na seção de Goa e não *Jap. Sin.* A referência a ela foi encontrada em SCHÜTTE S.J., Joseph Franz. *Il Cerimoniale per i missionari Del Giappone*, Roma: Instituto Grafico Tiberino, 1946, p. 76.

¹⁸⁶ Seriam os superiores das três partes em que a missão estava dividida e o vice provincial.

¹⁸⁷ MARINO, Giuseppe. *Las Lembranças para Japón: otro escrito inédito del jesuíta Gil de la Mata. Acta Literaria*, 51, segundo semestre de 2015, p. 157.

principalmente naquilo que tocava à pobreza. Por outro lado, se mostrava de acordo com o método da dissimulação para casos polêmicos entre os japoneses, advogado por Valignano e outros jesuítas, como se verá a seguir, para assim não mostrar a lei cristã como muito dura ou distante da realidade local.

Terceira fase: o início da clandestinidade

A segunda fase se encerrou em 1587, com o decreto de expulsão dos missionários assinado por Toyotomi Hideyoshi. Neste ano, o general finalizara as campanhas em Kyushu, submetendo todos os *daimyô* da ilha à sua autoridade e confiscando da Companhia de Jesus o porto de Nagasaki, que lhes fora doado por dom Bartolomeu (Ômura Sumitada), em 1580.

Hideyoshi, assim que conseguiu se firmar como sucessor de Oda Nobunaga, manteve o bom relacionamento que este estabelecera com os missionários cristãos. Preocupado com a oposição que poderosos monastérios budistas lhe faziam, o primeiro dos unificadores buscava minar o poder político e econômico destes favorecendo os missionários e até lhes doando um terreno às margens da sua recém-construída fortaleza, em Azuchi-yama, o qual foi usado para construção de um seminário. Contudo, com a submissão dos principais templos budistas a seu poder e eliminação das ligas religiosas, Hideyoshi não compartilhou da mesma hostilidade ao budismo que seu antecessor.

Terminada a conquista de Kyushu, em 24 de julho de 1587 Hideyoshi baixou um decreto de expulsão dos missionários, alegando que o Japão era o país dos kami¹⁸⁸ e que a difusão do cristianismo lá era perniciosa. O líder dava, então, vinte dias para que os padres deixassem o arquipélago, mas também colocava expressamente que todos aqueles que não desejassem ir contra os preceitos budistas eram bem-vindos, mesmo sendo procedentes de reinos cristãos.¹⁸⁹ Esse primeiro edito anticristão não foi, portanto, dirigido aos cristãos, mas então somente aos missionários. Os japoneses continuavam livres para escolher sua religião.

¹⁸⁸ Divindades japonesas que incluem os ancestrais tanto da nação quanto da população em geral. No dicionário dos jesuítas é definido como: “Cami: Cami que veneran los gentiles de Japón”. In: *Vocabulario de Japon declarado primero en portugues por los padres de la Compañia de Jesus de aquel reyno, y agora en castellano en el Colegio de Santo Thomas de Manila*, Manila, 1630.

¹⁸⁹ Em uma carta ao Geral da Companhia, Luis Fróis transcreve o Édito de expulsão numa versão traduzida para o português. Ver: Luis Fróis. Carta ao geral da Companhia. 20 de fevereiro de 1588. In: GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Jesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, vol. II, Maia, Cotovia, 1997, p. 209. George Elison fez uma tradução para o inglês deste edito em: ELISON, George. *Deus Destroyed – The image of Christianity in early modern Japan*, Harvard University Press, 1973, p. 115-116.

Ainda que os jesuítas tenham sido pegos de surpresa com tal ordem, eles souberam compreender as intenções de Hideyoshi perfeitamente. Não que isso tenha impedido as enormes perdas que a Companhia de Jesus teve com a destruição de suas igrejas, colégios e casas, mas permitiu que a missão no Japão não se encerrasse e pudesse, futuramente, voltar a crescer. Luís Fróis descreveu brevemente a política que adotaram após o edito, no tratado que escreveu após o martírio de 1597:

(...) cuando este rey ahora diez años nos desterró por predicar la ley de Dios y mandó so pena de muerte que nos fuésemos de Japón, el Padre Vice Provincial con consulta de los otros padres determinó que ninguno saliese de Japón pues no podíamos desamparar la cristiandad. Mas para dar lugar a la ira de este rey y parecer que hacíamos algún caso de su mandamiento, y por evitar el mal que podía venir a los señores cristianos que nos tenían en sus tierras, ordenó que no anduviésemos con lobs y manteos, sino con ciertos vestidos largos y decentes que usan los japonés cuando según su manera dejan el mundo y así cultivásemos nuestra cristiandad como antes, porque cuando el rey supiese que quedábamos en Japón por ventura, disimularía por ver que tuvimos respecto a su mandamiento andando disimulados.¹⁹⁰

E isso foi exatamente o que aconteceu, pelo menos até o ano de 1597. Hideyoshi não esperava que com seu decreto todos os padres deixassem o Japão e nada fez para que isso realmente ocorresse. Contudo, em vias de terminar a reunificação, ele precisava se afirmar como líder nacional e o edito de 1587 foi uma das medidas que tomou neste sentido. O *Taiko* buscava mostrar, dessa forma, tanto aos japoneses quanto aos portugueses, que em terras nipônicas era ele quem estava no comando. Isso não queria dizer, por outro lado, que ele quisesse extirpar o cristianismo de lá, nem que fosse particularmente contra a doutrina. Os padres logo perceberam que se tratava de uma demonstração de autoridade e não o desafiaram explicitamente – o que ressoou para o líder como uma forma de obediência, ainda que a letra do decreto não houvesse sido cumprida.

Como foi referido anteriormente, isso não evitou perdas para a Companhia de Jesus. Para além das casas e igrejas que foram destruídas, o porto de Nagasaki – única fonte de renda da Companhia no arquipélago que não vinha da Europa – foi confiscado e o número de cristãos caiu vertiginosamente devido às trocas de senhorios que Hideyoshi ordenou, tendo por vezes realocado *daimyô* não cristãos em terras de antigos cristãos. A instabilidade, por sua vez, jamais fora novidade para a missão japonesa e os jesuítas foram capazes de aos poucos retomar suas atividades, ainda que com maior recato e menor publicidade.

¹⁹⁰ Luis Fróis. 1598. Relación de la persecución de esta cristiandad, y de la gloriosa muerte de seis religiosos de la Orden de San Francisco, y tres de la Compañía, y otros diez y siete cristianos Japonés que fueron crucificados en Nagasaqui por mandado del Rey de Japón, unos por predicar la ley de Dios y otros por ser cristianos a cinco días del mes de hebrero año de 97. In: ARSI, Jap. Sin. 53, fol. 1v.

Essa era, portanto, a política e a situação em curso quando Valignano fez a sua segunda visita ao Japão, de 1590 a 1592. Ainda que seu método, proposto uma década antes, tivesse sido adotado pelos missionários lá presentes, a nova conjuntura obrigou todos a fazer reajustes. Mais uma vez, o visitador promoveu uma Consulta geral e escreveu uma obra acerca dos métodos que deveriam ser empregados na missão. A obra intitulou-se *Adiciones del Sumario*, pois tratava-se de complementos, assim como de algumas pontuais correções, àquilo que ele havia escrito em 1583 e intitulado *Sumario de las cosas de Japón*.

A segunda visita de Valignano

Quando Valignano deixou o Japão pela primeira vez, em 1582, o superior da missão fora trocado, por uma questão de incompatibilidade de ideias. Francisco Cabral cedeu seu lugar a outro jesuíta português, Gaspar Coelho, que, assim como ele, fora inicialmente à Índia como um soldado português e somente em Goa decidiu entrar para a vida religiosa.

Gaspar Coelho, foi recebido na Companhia de Jesus como professo de três votos em 1569 e em 1572 chegou ao Japão. Ao assumir o lugar de Cabral foi nomeado não como superior da missão, como seus antecessores, mas agora como vice-provincial. Na realidade, Valignano pretendia fazer do Japão uma província em separado do Índia, mas postergou seus planos, já que a troca de superiores provocaria suficiente mudança. Nas palavras do visitador, Coelho foi retratado como:

Es buen religioso, virtuoso y prudente y activo y tiene ánimo y es más fácil y dócil que el otro [Francisco Cabral], aunque no es, a mi juicio de tanta prudencia ni de tanto negocio; pero, después del otro, es el más apto sujeto que tenemos aquí para gobernar.¹⁹¹

Do que se pode depreender de suas palavras, o visitador não possuía tanta confiança no novo vice-provincial, mas as atitudes de Cabral acabaram por deixá-lo sem escolha, caso realmente quisesse implantar seu método na missão do Japão. Valignano tinha, contudo, suas razões para desconfiar da prudência de Coelho e elas se provaram fundadas, uma vez que, na sua segunda visita ao Japão, boa parte do seu trabalho foi voltado para consertar alguns erros e desmandos do antigo vice-provincial, que morrera em maio de 1590, poucos meses antes de Valignano retornar ao arquipélago.

Essa segunda visita começou a ser planejada já em 1585, quando o Geral da ordem enviou ordens para que o visitador retornasse ao Japão junto com os embaixadores

¹⁹¹ Alessandro Valignano. Catálogo 1579. In: VALIGNANO, Alejandro. *Sumario de las cosas de Japon*, Jorge Alvarez-Taladriz (ed.), *Monumenta Nipponica Monographs*, no. 9, Tokyo: Sophia University, 1954, p. 170*.

japoneses.¹⁹² Em 13 de abril de 1588, Valignano partiu com eles de Goa, sem ainda ter notícias do edito de Hideyoshi. A presença dos garotos seria aproveitada para que ele visitasse o comandante japonês, agora com credenciais do vice-rei da Índia, dom Duarte de Menezes, e entregasse ao líder os presentes recebidos pelos jovens na Europa. Quando chegaram a Macau, ficaram sabendo do edito; mas, isso não modificou os planos da comitiva, que seguiu não mais como uma embaixada religiosa, mas diplomática, enviada por Menezes a Hideyoshi. Valignano estava aflito por chegar ao Japão, pois em Macau ficara sabendo que Coelho propusera a alguns senhores cristãos uma resistência armada ao *kan'paku* e sua ordem de expulsão, tendo até adquirido algum armamento e munição.¹⁹³ Ainda que os *daimyô* Arima e Konishi¹⁹⁴ tivessem recusado tal oferta, a missão correria grande perigo caso notícias da mesma viessem ao conhecimento de Hideyoshi.

O grupo chegou ao porto de Nagasaki em 18 de julho de 1590, com doze padres e quatro irmãos.¹⁹⁵ Fróis relatou em sua obra, *História de Japam*, como o visitador se preocupou em chamar o mínimo de atenção possível para não provocar a ira de Hideyoshi.¹⁹⁶ Ele logo reuniu os padres e irmãos que estavam por lá (a grande maioria, devido à perseguição que os privava de estar espalhados pelo arquipélago) e em 13 de agosto do mesmo ano teve início a Segunda Consulta do Japão, em Katsusa, na qual os missionários discutiram os problemas da missão, assim como a estratégia que deveriam adotar sob aquelas circunstâncias. Como da primeira vez, as mesmas foram registradas junto com as Resoluções que foram redigidas pelo visitador.¹⁹⁷

As questões discutidas na Consulta foram as seguintes:

1. Fazer agora Congregação ou Consulta?
2. Modo que se deve ter para guardar o Instituto e as Regras da Ordem no Japão;
3. Modo que se deve ter para que os padres não se envolvam em tratos de guerras entre os senhores japoneses;
4. Caso Nagasaki seja restituída à Ordem, deve se fazer fortaleza ali?

¹⁹² MORAN, J. R. *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth century Japan*, Londres: Routledge, 1993.

¹⁹³ Ibid. E ELISON, George. *Op. cit.*

¹⁹⁴ Konishi Yukinaga. Nome de batismo: Agostin. Era o mais poderoso daimyô cristão da época.

¹⁹⁵ FRÓIS, Luis, *História de Japam*. José Wicki (Ed.) Volume V. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1984 (1597).

¹⁹⁶ “(...) pareceo bem ao Padre Vizitador que se uzasse de muita modéstia no celebrar das festas e tudo fosse sem estrondo, por se não alterar Quambacu se o soubesse”. Ibid., p. 187.

¹⁹⁷ Segunda Consulta General, hecha por el Padre Alejandro Valignano, Visitador de la Compañía de Jesús en Japón, en agosto del año 1590. In: VALIGNANO, Alessandro. *Adiciones del Sumario de Japón*, José Luis Alvarez Taladriz (Ed.) Tokyo: Sophia University, 1954.

5. Modo que se deve ter para que os superiores tenham os seus ministros, mas se escuse qualquer aparato de pompa;
6. Modo para conservar a reserva e não ter gastos supérfluos;
7. Modo que se deve ter para conservar a união entre padres e irmãos e os senhores cristãos;
8. Deve-se desfazer as pequenas residências?
9. Modo que se deve ter para sustentar financeiramente as residências;
10. Modo que se deve ter para conservar a pobreza ao se acomodar aos costumes japoneses;
11. Algumas coisas sobre o Noviciado, Colégio e Seminário;
12. Modo que se deve ter para que os missionários europeus progridam no aprendizado da língua japonesa e os japoneses do latim;
13. Modo que se deve ter com os dógicos;
14. Deve-se mandar irmãos japoneses estudar em Roma?

Os assuntos variaram, portanto, entre questões práticas e financeiras da missão e comportamentais dos missionários. O método que Valignano propusera dez anos antes, a *accommodatio*, não foi colocado em xeque, como na Primeira Consulta, mas discutiu-se a maneira como poderiam adotá-lo para casos específicos e em consonância com o instituto da ordem. A maior tensão com tal método ocorreu na quinta pergunta, na qual foi lida uma carta do Geral da ordem, Claudio Acquaviva, dirigida a Valignano e datada de 24 de dezembro de 1585. O Geral afirmava ter aprovado as resoluções da Primeira Consulta Geral, mas demonstrava ter dúvidas acerca das honras e autoridades dos padres, dizendo que o instituto era colocado em xeque ao se propor a imitação dos bonzos nos cerimoniais e citava alguns abusos que teriam se introduzido na missão após a implementação de tal regra. Longe de quererem voltar atrás, o que as atas da Segunda Consulta mostram é que, por um lado, os padres procuraram negar que tais abusos estariam ocorrendo, culpando, assim, aqueles que teriam dado falsas informações ao Geral ou exagerado nas mesmas:

(...) así que muchas de estas cosas no las había ni por imaginación (...) y otras se engrandecieron y pintaron diversamente de lo que pasaba en verdad, y finalmente acerca de algunas otras que en verdad había, siendo tan necesarias que no se podían excusar, se escribieron como se fuesen superfluas e innecesarias e introducidas solamente para mostrar fausto y pompa y por vivir cada uno a su voluntad.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Segunda Consulta General, hecha por el Padre Alejandro Valignano, Visitador de la Compañía de Jesús en Japón, en agosto del año 1590. In: VALIGNANO, Alessandro. *Adiciones del Sumario de Japón*, José Luis Alvarez Taladriz (Ed.) Tokyo: Sophia University, 1954, p. 604.

E, por outro lado, que algumas formas que se adotavam em Europa para seguir o instituto da ordem, não poderiam ser transplantadas ao Japão, pois:

(...) aunque los Padres se quisieran rebajar y humillar no pueden de ninguna manera descender a hacer diversas cosas bajas que se pueden hacer en Europa, porque los mismos cristianos lo tomarían muy mal y les parecería cosa indecente e indigna del grado y calidad de los Padres, y no solamente no se edificarían, mas antes se escandalizarían en grande manera, y como vivimos entre gentiles y ni ellos ni los mismos cristianos son aún capaces de muchas de nuestras cosas, especialmente cuando repugnan a sus costumbres de policía humana, es necesario, para granjearlos y ganarlos a Dios y hacer a lo que vinimos a Japón, acomodarnos a ellos en algunas de estas cosas de la vida política.¹⁹⁹

Mais uma vez, o visitador e os partidários de seu método demonstravam ver a necessidade de o cristianismo se integrar na sociedade japonesa, respeitando seus costumes civis e, conseqüentemente, se modificando naquilo que não dissesse respeito à doutrina. Nesse trecho, se explicita com clareza a ideia de que a cristandade do Japão não era nem deveria ser como a europeia, mas possuía as suas especificidades.

A Consulta deveria seguir com outras questões, além das listadas acima, mas Valignano foi avisado de que deveria retornar para Nagasaki e lá esperar pelo chamado de Hideyoshi que acabara de subjugar os últimos senhorios que não reconheciam sua liderança, na região de Kantô, e logo retornaria à capital, onde receberia a embaixada.

Enquanto montava sua comitiva, o visitador recebera cartas de alguns senhores cristãos que o avisavam que o *kan'paku* estava desconfiando da veracidade de sua embaixada. Segundo o relato de Fróis:

Neste tempo, como a ley de Deos tem em Jappão muitos êmulos e íntimos adversários, comessarão alguns a dar falsas informações a Quambacu, e comessou elle a suspeitar que poderia ser fingida esta embaixada. E que fosse invensão dos padres para com isto o persuadirem e alcansar sua restituição; e assim começou a soltar algumas palavras, mostrando fazer pouco cazo da embaixada e dando entender que tinha esta imaginação.²⁰⁰

Procurando eliminar tais desconfianças e evitar desavenças, Valignano montou uma comitiva com o maior número de portugueses comerciantes e o menor de religiosos. Ao fim, somente os padres Organtino e Diogo Mesquita o acompanharam²⁰¹, além dos doze portugueses comerciantes que vieram na nau de Macau.

A estratégia parece ter funcionado, pois Hideyoshi recebeu a embaixada com bastante pompa, em um banquete, na cidade de Miyako, em 3 de março de 1591. O visitador apresentou os presentes e a carta de dom Duarte de Menezes que vinha envolta em grande aparato. A missiva do vice-rei vinha datada de 1587, quando ainda não se tinha notícia na Índia do edito de Hideyoshi. Este, por sua vez, afirmara antes da audiência

¹⁹⁹ Ibid., p. 606-7.

²⁰⁰ FRÓIS, Luis. *Op. cit.*, p. 270-271.

²⁰¹ Outros jesuítas os acompanharam, mas não eram padres, como era o caso de João Rodrigues, que era seu intérprete oficial, mas à época era apenas um irmão.

ocorrer, que receberia o visitante, mas não queria ouvir falar de qualquer restituição aos padres. A carta, contudo, agradecia o líder pelos favores que ele fazia aos missionários que com tanto empenho iam às mais longínquas terras para ensinar o caminho da salvação a todos, e pedia para que tal favorecimento continuasse.

O *kan'paku*, pouco preocupado em agradar o vice-rei português da Índia, recebeu seus presentes e afirmou que em tempo lhe escreveria uma resposta, a qual ele não se apressou a dar. Como estavam os padres proibidos de negociar sobre sua situação, Valignano acreditou ser melhor nem tocar no assunto, para além do que já continha na carta. Mesmo assim, os jesuítas fizeram um balanço positivo da embaixada, já que Hideyoshi ficara satisfeito com os presentes e abrandava cada vez mais seu furor contra os padres e a cristandade.

A resposta tardou um ano e meio e veio datada de 2 de setembro de 1592. Junto da carta, também ricamente decorada à moda japonesa, o *kan'paku* enviou uma série de presentes. A redação da missiva ficou a cargo de alguns monges budistas próximos a Hideyoshi, já que esta deveria ser escrita em caracteres chineses (*kanbun*), que a população em geral pouco dominava. Segundo o relato de Fróis, o texto foi reescrito após Hideyoshi ter se consultado com o irmão João Rodrigues, quem ficara encarregado da tradução para o português, por ser a primeira versão pouco amigável. Ainda assim, a versão que Valignano teve que levar em mãos ao vice-rei não era tão animadora para os padres. Nela, Hideyoshi afirmava ter recebido com alegria a carta e os presentes que lhe haviam sido enviados de tão longínquas terras e no que tocava à expulsão dos missionários, que não mudaria sua decisão, pois o Japão era o reino dos kami – repetindo, portanto, o discurso presente no edito de 1587 – e que os padres não poderiam pregar sua forma de salvação sem causar distúrbios na ordem existente no Japão. Mais uma vez o líder fez questão de deixar claro que todos aqueles que desejavam trazer suas mercadorias ao Japão tinham sua licença para vende-las livremente, sem que ninguém os impedisse.²⁰²

Valignano pretendia estender sua visita por mais tempo, mas em seu papel de embaixador precisou levar a resposta de volta a Duarte Menezes e teve, portanto, que retornar em outubro deste mesmo ano de 1592 para Macau. Antes de partir, ele terminou sua obra *Adiciones del Sumario*, a qual foi levada para o Geral em Roma, pelo procurador da Companhia, Gil de la Mata.²⁰³

²⁰² A versão da carta em português encontra-se em FRÓIS, Luis. *Op. Cit.*, p. 375-377.

²⁰³ MORAN, J. R. *Op. Cit.*

As diretrizes jesuítas para a missão na terceira fase

A terceira fase da missão vai de 1587, data do edito de expulsão, até 1600. Ela é marcada principalmente pela consolidação no poder de Toyotomi Hideyoshi e pelo início da clandestinidade da missão japonesa, o qual permaneceria por séculos. Ainda que a década seguinte – de 1601 a 1613 – tenha sido classificada por Kawamura e Anesaki como um período de restauração e progresso, não passou de um pequeno intervalo durante o qual o clã Tokugawa se estabelecia e se estabilizava no poder, para então iniciar a mais cruel e ferrenha perseguição aos cristãos da história japonesa.

Temendo justamente uma perseguição mais sistemática que inviabilizasse a missão futuramente, os jesuítas optaram por se ajustar à política vigente, sem maiores enfrentamentos com os principais líderes. Além disso, a estratégia da acomodação foi sendo cada vez mais aprofundada, o que suscitou uma série de incertezas por parte dos missionários que agora se viam agindo por meios heterodoxos e desconhecidos até então.

Os principais documentos que nos falam sobre essa política adotada, assim como acerca das dúvidas que afligiam aos obreiros no Japão são: as atas com as resoluções da Segunda Consulta (1590), as Adições ao Sumário de Valignano (1592), as atas da Congregação que ocorreu em 1592²⁰⁴ e um outro documento que foi levado à Europa pelo padre jesuíta Gil de la Mata, procurador da missão, no qual constavam 45 casos de consciência enfrentados pelos missionários no Japão.²⁰⁵ Mata apresentou esse documento a vários moralistas na Europa, mas foram as respostas do padre jesuíta espanhol, Gabriel Vázquez, que foram aprovadas pelo Geral da Companhia, por uma comissão de letrados e pelo Pontífice e posteriormente levadas de volta ao Japão pelo próprio procurador, em agosto de 1598.

Os documentos são de natureza bem diferenciada, mas podemos perceber algumas constantes que nos dizem muito acerca da política missionária àquela altura. O primeiro ponto que merece ser ressaltado é a preocupação dos jesuítas em entender a real situação em que a Igreja japonesa se encontrava, assim como suas peculiaridades. Lá a cristandade era nova, vivia em meio a uma maioria de gentios, possuía uma longa tradição herdada de antepassados pagãos e, por fim, a Igreja não tinha qualquer jurisdição entre a população. Todas essas características a diferenciavam da cristandade europeia e de

²⁰⁴ Só possui versão em latim. Transcrita e publicada por José Luis Alvarez Taladriz em: VALIGNANO, Alessandro. *Adiciones del Sumario de Japón*, José Luis Alvarez Taladriz (Ed.) Tokyo: Sophia University, 1954.

²⁰⁵ O documento, junto com as respostas dadas por Gabriel Vázquez, encontra-se transcrito, traduzido do latim para o espanhol e publicado por López Gay em: GAY, Jesús López. Un Documento Inédito del P.G. Vázquez (1549-1604) sobre los Problemas Morales del Japón. *Monumenta Nipponica*, Tokyo: Sophia University, vol. 16, No. 1/2 (Apr. – Jul), 1960, p. 118-160.

outras missões pelo mundo e os jesuítas acreditavam que, portanto, a atitude dos padres e irmãos deveria ser também diferente neste contexto.

O fato de que lidavam ali com uma minoria de cristãos misturados a uma maioria de gentios obrigaria os missionários, na visão de alguns jesuítas, a terem uma postura mais flexível e a lançarem mão de uma série de concessões para que, por um lado, os cristãos não se sentissem muito pressionados e acabassem retornando às suas antigas seitas e, por outro, os gentios não tivessem em baixa conta os conversos, nem acreditassem que as leis cristãs eram demasiado rígidas, sem sentido e inacessíveis e, assim, a missão pudesse prosperar junto ao número de conversos.

Os jesuítas enfatizavam em seus escritos que grande parte da cristandade devia obediência a senhores gentios (além do fato de que todos os senhores deviam obediência ao senhor da Tenka²⁰⁶, que era gentio) e que desobedecê-los significava colocar em perigo suas próprias vidas, de seus familiares, assim como a posse de seus bens. No documento já referido acima dos casos de consciência enviados à Europa, há uma seção inteira que trata de problemas de convivência com gentios. As perguntas giram em torno do comportamento que os cristãos deveriam ter nas cerimônias e festas realizadas em homenagem a ídolos budistas e xintoístas. Nos sete casos expostos há menção constante ao perigo em que se colocavam os cristãos ao não cumprirem determinadas obrigações. Além de serem tidos como de pouca polícia pelos não cristãos, poderiam perder seus bens ou até suas vidas, caso o senhor daquele domínio viesse a saber.

Os conversos, por sua vez, eram neófitos e, portanto, mais fracos na fé. Os padres tinham dúvidas acerca do que deveriam ou não cobrar deles como cristãos, já que os japoneses não viam com maus olhos trocar de religião e poderiam facilmente voltar às suas antigas crenças.²⁰⁷ Além disso, como Valignano afirmara na sua obra *Adiciones*, ao exigir demasiada perfeição desses neófitos e negar-lhes, por exemplo, a confissão por acreditar que eles viviam conscientes em pecado, “*desesperan de se poder salvar en nuestra ley, (...) fácilmente dan al través también en la fe y por esto es necesario en Japón tenerse grande prudencia y advertencia de no los hacer desesperar negándoles la confesión*”²⁰⁸.

²⁰⁶ 天下 Em japonês: aquilo que se encontra abaixo do céu. Maneira pela qual os japoneses se referiam a seu reino como um todo.

²⁰⁷ “*No se pudiendo confesar ni salvar, como son flacos y nuevos y viven entre gentiles y que sin perder nada de su honra acostumbra a pasarse de unas sectas para otras, fácilmente se alienan de nuestra santa ley y vuelven a seguir otras sectas a do más fácilmente le prometen su salvación*”. Alessandro Valignano. *Adiciones del Sumario*. 1592. In: VALIGNANO, Alessandro. *Adiciones del Sumario de Japón*, José Luis Alvarez Taladriz (Ed.) Tokyo: Sophia University, 1954, p. 471.

²⁰⁸ *Ibid.*

Valignano defendia que os missionários não deveriam cobrar que se cumprissem preceitos positivos em uma cristandade nestas condições: *“ni son capaces de guardar tantos preceptos positivos ni hay comodidad ni lugar de les enseñar y hacer que guarden lo que son obligados por precepto divino y natural, cuanto menos cargarlos con preceptos positivos”*²⁰⁹. Dessa forma, o visitador delegava à esfera religiosa um campo limitado, pois esta só diria respeito àquilo que era concernente a preceitos divinos e naturais, e não aos positivos. E isso era particularmente importante no Japão, que possuía uma longa tradição prévia à chegada do cristianismo e à qual sua população era particularmente aferrada. No documento levado aos moralistas europeus por Gil de la Mata, os missionários japoneses deixavam bem claro esse fator, como podemos depreender do trecho a seguir: *“Se duda si los Padres deberán intentar algo para cambiar estas viejas costumbres, suponiendo que los consejos no tendran efecto”*²¹⁰.

Os jesuítas tinham, portanto, total consciência de suas limitações dentro da sociedade japonesa e foram elas que guiaram, em grande medida, sua estratégia. Como está colocado no trecho transcrito acima, a verdade era que em muitos casos, admoestar os neófitos com regras que iam contra seus costumes não tinha nenhum efeito positivo e poderia até gerar um negativo. Para além das razões alegadas acima, havia uma outra, talvez a principal, que era a falta de jurisdição dos padres no Japão. Os missionários não poderiam obrigar os neófitos a nada que estes não quisessem. Ameaça-los de excomunhão seria sua única arma, mas que pouco efeito tinha, já que os japoneses tinham uma ligação muito recente com o cristianismo e poucos resistiriam caso se sentissem demasiado pressionados. Além do mais, como viviam em sua grande maioria misturados a gentios, não seriam marcados por nenhum estigma social.

Ciente de que muitas das ordenações viriam da Europa, de clérigos que jamais haviam pisado em solo japonês, Valignano fez seu apelo:

Y esta misma advertencia han de tener siempre los que hubieren de determinar estos casos en Roma, informándose muy bien de las cualidades, costumbres y modo de proceder y vivir de los japones, y de los bienes y males que se pueden seguir de sus determinaciones en una cristiandad tan nueva y tan remota y que está tan metida entre gentilidad y que es señoreada de señores gentiles que corren con tales fueros, y de la Iglesia no tiene ninguna jurisdicción, mas mucha persecución como tiene agora.²¹¹

E já que a única saída para tornar os japoneses cristãos era convencê-los, o cristianismo deveria ser apresentado como algo atrativo e acessível. Portanto, tudo aquilo

²⁰⁹ Ibid., p. 476.

²¹⁰ Respuestas del Padre Vazquez a varios casos, que de Japon preguntaron los nuestros los cuales truxo el Padre Gil de la Mata procurador del Japon. In: GAY, Jesus López. *Op. cit.*, p. 148.

²¹¹ VALIGNANO, Alessandro. *Adiciones del Sumario de Japón*, José Luis Alvarez Taladriz (Ed.) Tokyo: Sophia University, 1954, p. 497.

que conflitava com as tradições e costumes japoneses deveria ser evitado. No entanto, os conflitos poderiam tocar em questões de doutrina que não tinham como ser modificadas, pois se corria o risco de extraviar o núcleo do cristianismo católico, sua doutrina. Para esses casos, Valignano e seus colegas propuseram uma saída: a dissimulação. Os padres deveriam, portanto, dissimular e manter os japoneses na chamada ignorância invencível, para que eles não vivessem em pecado, uma vez que este só era considerado quando praticado conscientemente.

A dissimulação foi aplicada no Japão para os casos que traziam maior dificuldade aos missionários, devido ao conflito que a doutrina cristã entretinha com a tradição e os costumes japoneses, a saber: a questão dos matrimônios, da usura e das guerras com seus consequentes cativos (escravos e butim).

As dificuldades relacionadas ao casamento se deviam primeiramente ao fato de que os japoneses não entendiam o matrimônio como um laço indissolúvel e frequentemente recorriam ao divórcio, casando-se novamente com outros parceiros²¹² e, em segundo, pelo impedimento que a Igreja impunha de casamentos mistos (com disparidade de culto). Valignano dedicou uma longa seção das suas *Adições* ao tema e no documento respondido por Gabriel Vázquez constam onze perguntas relacionadas ao mesmo. Ainda que a indissolubilidade do laço matrimonial pudesse ser respeitada por aqueles que se casavam já cristãos, os padres entendiam ser um enorme impedimento obrigar aqueles que quisessem se converter a voltar com sua primeira esposa ou esposo para somente então batizá-los. O visitador chegou a pedir a Roma a definição de que os casamentos entre pagãos não fossem considerados como verdadeiros aos olhos da Igreja, mas descrente de que tal solução fosse aceita, propôs a dissimulação por parte dos padres e irmãos para estes casos. É interessante notar, entretanto, que a solução proposta por Vázquez foi justamente a invalidação dos casamentos japoneses:

Respecto a las dificultades propuestas acerca del matrimonio, ante todo hay que establecer como probable, que los matrimonios de los japoneses, a mi juicio, no son válidos, ya se hagan de una forma absoluta, ya se hagan con intención de probar las cualidades de la mujer, de forma que si no les agrada, libremente la despidan. Ciertamente en este último caso, no veo cómo se puede dudar, pues existe expresa condición contra la perpetuidad del matrimonio, que de sí exige un vínculo perpetuo, y perpetua obligación.²¹³

²¹² O divórcio existia no Japão desde 701. Ainda que existissem condições determinadas para que ele pudesse se consumir, essas condições eram flexíveis e pouco exatas. Lopez Gay faz uma longa nota em seu artigo, citado acima, acerca da legislação japonesa acerca sobre os matrimônios e divórcios. Ver: GAY, Jesus López. *Op. cit.*, nota 36, p. 144-145.

²¹³ *Ibid.*, p. 155.

Vázquez, no entanto, pedia para que se esperasse confirmação de tal entendimento ao papa e:

Si se admite con algunos que el matrimonio de los japoneses es verdadero, entonces decimos respecto al tercer caso²¹⁴ que hay que dejarle en buena fe. Es doctrina común, dejar al penitente en estado de ignorancia invencible, cuando no se espera enmienda, ni se temen escándalo u otros daños.²¹⁵

Assim, também para o moralista espanhol a dissimulação era algo a que se deveria recorrer em determinados casos, principalmente para aqueles que não se tinha esperança de que o fiel (ou futuro fiel) viesse a mudar, o que demonstra uma consciência da limitação que a missão japonesa possuía. Ou seja, ainda que os jesuítas vissem as missões como a divulgação da verdadeira Palavra a populações ignorantes da mesma até então, compreendia-se que esta Palavra deveria ser ajustada à sociedade em questão para poder ser aceita. Como vimos no documento de Gil de la Mata, *Lembranças para Japón*, Acquaviva também aceitava e até recomendava a dissimulação para o caso dos matrimônios.²¹⁶

No que diz respeito às usuras, bastante praticadas no Japão e entendidas inclusive como obra de caridade quando não abusivas, assim como para o caso das guerras e cativos provindos das mesmas (os jesuítas alegavam a dificuldade de julgar se uma guerra era justa ou não em uma terra mergulhada há mais de um século em constantes convulsões), Vázquez também recomendava que os padres se abstivessem de admoestar os japoneses e deveriam deixá-los na ignorância invencível temporariamente.

Introduzir tais regras no Japão esbarrava em questões de ordem prática também. Por exemplo: impedir casamentos mistos diminuía drasticamente as opções para se encontrar um esposo ou esposa, principalmente entre a elite, já que a população cristã era imensamente menor que a pagã. No caso das usuras, proibir tal prática impactava negativamente a vida dos camponeses, que frequentemente eram obrigados a fazer empréstimos no período entre as colheitas. Além disso, como conta Valignano, os cristãos tinham o costume de fazer tais empréstimos uns aos outros a juros menores, e tal interdição obrigaria os lavradores a recorrer aos gentios, os quais lhes cobrariam taxas mais altas.

A justificativa para o uso, ainda que temporário, de tal estratégia (a dissimulação) era, mais uma vez, a grande diferença que existia entre os costumes e

²¹⁴ Se se deve negar o batismo àqueles que deixaram sua primeira mulher e vivem com outra. Ibid.

²¹⁵ Ibid., p. 155.

²¹⁶ “(...) y no se les toque en cosa de estado o hacer esclavos, o hacer tornar a la primera mujer, por do no parece conveniente comunicar con ellos si nuestro Instituto no será bien recibido”. In: MARINO, Giuseppe. *Las Lembranças para Japón: otro escrito inédito del jesuita Gil de la Mata. Acta Literaria*, 51, segundo semestre de 2015, p. 157.

qualidades no Japão e na Europa. Valignano, para defender este método, recorreu à Igreja primitiva. Em suas palavras:

(...) no parece en ninguna manera expediente irles publicando y multiplicando preceptos positivos, mas hacer lo que hicieron los Apóstoles y lo que se hizo por mucho tiempo en la Iglesia primitiva, que es: hacerles nuestra ley fácil y suave sin les imponer yugos graves y preceptos, mas contentarnos con les enseñar y promover a guardar, por agora, solos los naturales y divinos.²¹⁷

A citação aos Apóstolos e a forma como estes conduziram a evangelização dos pagãos nos primórdios da Igreja é frequente por parte do visitador, não apenas por se tratar de um argumento de autoridade, mas também pelo paralelo que se fazia entre a missão japonesa e a Igreja primitiva. Nos dois casos o cristianismo procurava se inserir numa sociedade pagã de longa tradição, onde não possuía qualquer jurisdição. A necessidade de fazê-lo atrativo aos olhos de possíveis conversos tornava-se, assim, uma justificativa para se poder dissimular com relação às regras mais pesadas e incômodas.

A publicação da doutrina no Japão não poderia, portanto, ser feita sem discernimento, mas deveria sê-lo com prudência e ponderação. Tanto Valignano quanto Vázquez expuseram a necessidade de se pesar para saber se determinada ação acarretaria em dano ou benefício para a cristandade. O cristianismo era, então, interpretado como algo passível de ser moldado, dependendo da situação.

É importante, contudo, lembrar que essas estratégias eram entendidas como algo temporário, a serem usadas enquanto o cristianismo não tivesse criado raízes suficientemente profundas na sociedade em questão. Dessa forma, o núcleo da doutrina ficava resguardado de qualquer mudança. Recorrer à dissimulação já era em si uma forma de resguardá-la, já que, ao invés de mudá-la, optava-se pela não publicação da mesma, mantendo, assim, a audiência em situação de ignorância invencível. Os jesuítas eram cientes de que quanto menos flexíveis fossem, menor seria o número de conversos no Japão. A dúvida, por conseguinte, era: até onde poderiam ceder em favor de um maior número de conversos. A questão não era puramente quantitativa, como pode parecer, mas também qualitativa, pois em uma sociedade dominada por pagãos, um maior número de cristãos era uma saída para fazer com que o cristianismo ganhasse um lugar na sociedade e pudesse criar raízes mais firmes e sólidas, a tal ponto que extirpá-lo mostrar-se-ia um risco maior que um benefício.

Contudo, a religião levada pelos jesuítas e outros missionários que seguiram para o Japão jamais atingiu esse ponto, ao menos aos olhos do governo Tokugawa. Se

²¹⁷ VALIGNANO, Alessandro. *Adiciones del Sumario de Japón*, José Luis Alvarez Taladriz (Ed.) Tokyo: Sophia University, 1954, p. 478.

Hideyoshi intencionara em 1587 e 1597 – através do édito de expulsão e o martírio dos frades e seus seguidores – então somente afastar do Japão qualquer nação com planos de conquista, Ieyasu²¹⁸ e seus sucessores, a partir de 1614²¹⁹, pretenderam expulsar o cristianismo do arquipélago de uma vez por todas. Séculos depois, a história nos mostra que tanto os missionários, jesuítas ou franciscanos, quanto os Tokugawa falharam em seus objetivos.

Os jesuítas e a acomodação: um problema historiográfico

A historiadora Rie Arimura afirma em seu estudo sobre a missão japonesa que:

Las actividades religiosas, sociales y culturales de la misión jesuita en el llamado ‘Siglo Cristiano’ del Japón (1549-1639) han sido identificadas con los conceptos de *accommodatio*, humanismo y cosmopolitismo. La política de adaptación se ha resultado como el rasgo distintivo por excelencia de los jesuitas.²²⁰

Neste seu artigo, Arimura demonstra como as ideias postuladas pelo jesuíta José de Acosta em sua obra *De procuranda indorum salute*²²¹, escrita em Lima em 1576, serviram de base para Valignano fundamentar sua proposta de evangelização para o povo japonês que hoje denominamos “acomodação”. Acosta foi capaz de trabalhar conceitos tão imprecisos e heterogêneos naquele tempo, como Índias e índios, classificando estes em três níveis culturais. Uma vez que chineses e japoneses foram classificados no primeiro nível, se entendia que o uso das armas para submetê-los à lei de Cristo não traria qualquer sucesso à empresa missionária, mas apenas tornaria tais populações inimigas da cristandade. Partilhando deste ponto de vista, Valignano teria formulado uma proposta de evangelização que fosse capaz de convencer os japoneses a se tornarem cristãos sem a força das armas.²²²

Ainda que as obras de Valignano e Acosta tenham uma correspondência de ideias, não é possível, contudo, traçar essa interdependência tão clara, como Arimura o faz. Acosta enviou sua obra *De procuranda indorum salute* a Roma em 1577, mas ela sofreu uma série de censuras e só foi impressa e distribuída a partir de 1588. Valignano não a leu antes de redigir seu *Sumário*, onde expôs com clareza sua proposta de acomodação.

²¹⁸ Tokugawa Ieyasu (1543-1616). Aliado de Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi, após a morte deste assumiu o comando do país ao derrotar os aliados do clã Toyotomi, em 1600, e ser nomeado xogum pelo imperador, em 1603. Fundador do chamado Edo Bakufu, também chamado de governo Tokugawa, que perdurou até 1868.

²¹⁹ Data do édito de proibição do cristianismo válido para todo o território japonês.

²²⁰ ARIMURA, Rie. Transcendencia Geográfica e Institucional de los Métodos de Evangelización: una reconsideración acerca de las empresas apostólicas del Japón moderno temprano, *Revista Gráfica*, vol. 10, nº 1, jan-jun 2013, p. 92.

²²¹ ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute* [1.ª ed. 1588]. Madrid: CSIC, 2 volumes, 1984-1987.

²²² “Éste [Valignano], como intelectual formado en el ámbito cultural del Renacimiento italiano e influido por la teoría de Acosta, formuló las reglas de interacción y adaptación a todos los niveles”. ARIMURA, Rie. *Op. cit.*, p. 98.

Posteriormente, ele de fato teve acesso a ela, pois fez uma referência a Acosta em sua *Apologia*. Ainda assim, a concordância na forma de pensar missões entre ambos os missionários é bastante clara. De qualquer maneira, mesmo que Acosta tenha sido o principal responsável pela difusão da teoria das três categorias de bárbaros, outros autores anteriores a ele já haviam feito referência a tal ideia, a exemplo de Bartolomé de Las Casas e Domingo de Soto.²²³

No que diz respeito àquilo que chamamos de “acomodação”, a historiografia contemporânea formulou uma série de definições, sendo que a maioria dos autores concorda que se trata de um método missionário sistematizado (não necessariamente formulado) inicialmente por Valignano para o Japão e exportado e aperfeiçoado, posteriormente, por missionários como Matteo Ricci, na China, e Roberto de Nobili, na Índia. Aqui, gostaria de expor brevemente algumas dessas definições para então analisar algumas importantes facetas da acomodação. A começar por Elisabetta Corsi:

Se trata de la actitud abierta y tolerante hacia las religiones autóctonas de estos países; actitud que, por un lado, se asemejaba a la que los Padres de la Iglesia habían mantenido hacia las formas de culto de la edad clásica, y, por el otro, revelaba una construcción epistémica marcadamente humanista.²²⁴

Já Joan Pau Rubiés a descreve como “a desintegração, mais do que a culminação, da herança medieval de missão e cruzada peculiar à cristandade Latina”²²⁵. Adone Agnolin coloca que: “a ‘acomodação’ se propunha em encontrar elementos autóctones, no seio da própria cultura local, a fim de transformá-los e usá-los enquanto significantes para veicular os significados cristãos”²²⁶. Por fim, Nicolas Standaert, ainda que se foque no caso chinês, entende o método da acomodação como exigência missionária a partir de uma demanda do outro, e não como resultado de uma estratégia planejada de antemão.²²⁷

²²³ Las Casas é citado por Domingo de Soto, quando faz o sumário da Controvérsia de Valladolid: SOTO, Domingo de. “Sumario”. In: *Relecciones y opusculos. I: Introducción general, De dominio, Sumario, Fragmento: An liceat civitates infidelium seu gentiliū expugnare ob idololatriam*. Introducción, edición y traducción de Jaime Brufau Prats. Salamanca: Editorial San Esteban, 1995, p. 231-232.

²²⁴ CORSI, Elisabetta. *Introducción*, In: CORSI, Elisabetta (coord.). *Órdenes Religiosas entre América y Asia*, El Colegio de México, 2008, p. 34.

²²⁵ RUBIÉS, Joan Pau. The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: between idolatry and civilization. In: WORKSHOP JESUITS AS INTERMEDIARIES IN THE EARLY MODERN WORLD, 2001, Florença, S.N., European University Institute, p. 5.

²²⁶ AGNOLIN, Adone, Religião e Política nos Ritos do Malabar (século XVII): interpretações diferenciadas da missão jesuítica na Índia e no Oriente. *Clio – série de revista de pesquisa histórica*, S.I., Número 27-1, 2009, p. 228.

²²⁷ Standaert afirma que: “To a large extent, the Chinese side occupied the dominant position in the exchange, since the Chinese received the foreigners in their own habitat, and because of their strategy of 'cultural imperative', which obliged the foreigner to accommodate to the native culture”. A afirmação é claramente aplicável para outros espaços de missão na Ásia, particularmente o Japão. Cf. STANDAERT, Nicolas. The transmission of Renaissance culture in seventeenth-century China, *Renaissance Studies*, Vol. 17, No. 3, Special Issue: Asian Travel in the Renaissance (Setembro, 2003), p. 370.

Nos autores que aqui foram selecionados, a acomodação é entendida, em grande medida, como produto da postura de alguns missionários que rompiam com uma forma de pensamento dominante até então no mundo cristão europeu. Pero Gomez, vice-provincial do Japão entre 1590 e 1600, fez uma descrição bastante simples e direta daquilo em que consistia essa postura:

Caso llego a los 50 años de edad, y confieso a su Paternidad que estoy aprendiendo todo otra vez, como se estuviera entrando al mundo (...). Según mi entendimiento, quienes van a Japón también tienen que deshacerse de las costumbres y ropajes que traen de Europa y usar los ropajes y las nuevas costumbres del Japón, de modo que no intentemos transformar la naturaleza de los japoneses a imagen y semejanza de la nuestra, sino al contrario, a fin de acercarlos a nuestro espíritu y a nuestra santa fe.²²⁸

A acomodação, portanto, tem um duplo sentido: se por um lado advogava por uma postura mais aberta e tolerante em relação à cultura alheia²²⁹, por outro, propunha uma nova forma de entender e interpretar o cristianismo e sua transmissão (dentro de um contexto missionário). Mas se Valignano é realmente o arquiteto da acomodação, no sentido daquele que a sistematizou e não a inventou, voltemo-nos para ele e analisemos como ele justificou a necessidade de sua implementação para a missão japonesa.

A principal obra para se fazer esse tipo de análise é seu *Sumario de las cosas de Japón*, redigido ao fim da sua primeira visita ao arquipélago e voltado às autoridades da Companhia de Jesus, de forma a legitimar sua proposta de evangelização para o Japão. Nele, o visitador justificava a necessidade da acomodação através de três argumentos principais: primeiramente, ele se focava na grande contrariedade existente entre os costumes e modo de proceder europeu e o japonês. Isso poderia ser a causa de muitos mal-entendidos, pois, como ele mesmo colocava em seu *Sumario*:

Ellos usan otras ceremonias y cortesías tan diferentes de las nuestras, que ni la podemos jamás acabar de entender, y muchas de ellas que entre nosotros son cortesías son tenidas por grandes descortesías entre ellos, y otras son tan nuevas y tan extrañas que quedamos en ellas, por mucho tiempo, como bobos (...), y como a hombres pasados y graves cueste mucho acomodarse a sus modos, y no lo haciendo, quedamos como salvajes y hombres de ninguna crianza.²³⁰

Assim, não se acomodar resultaria em uma série de desentendimentos, que poderiam partir inclusive do lado japonês. E aqui chegamos à segunda linha de argumentação usada por Valignano: a acomodação era necessária para que os missionários, os cristãos e o Evangelho não se fizessem odiosos aos japoneses. Uma vez

²²⁸ Pero Gomez. Carta a Claudio Acquaviva. Macau, 5 de junho de 1582. In: ARSI, *Jap. Sin.* 9 I, fols. 85-85v.

²²⁹ Assim como Leticia Celis, utilizo o termo cultura no sentido de um grupo de pessoas que compartilha os mesmos significados. Cf. CELIS, Leticia Mayer. *Rutas de Incertidumbre – ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*, Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2015.

²³⁰ VALIGNANO, Alejandro, *Sumario de las Cosas de Japón*, 1583. José Luis Alvarez Taladriz (ed.), *Monumenta Nipponica Monographs*, Tóquio: Sophia University, v. 9, 1954, p. 199.

que a diversidade de costumes era grande e que mal-entendidos poderiam ocorrer, a acomodação seria uma forma de evitar tais contratempos.

Ela não pode ser confundida, no entanto, com tolerância religiosa. Ainda que se tratassem de culturas pagãs, os partidários da acomodação acreditavam que muitos dos costumes civis praticados poderiam ser separados completamente de seu teor religioso e por isso deveriam ser imitados. Já aquilo que dizia respeito ao que era rotulado como “idolatria” deveria ser sumariamente negado. As semelhanças que poderiam ser levantadas entre o cristianismo e cultos religiosos locais foram absolutamente recusadas. O budismo – tão análogo ao cristianismo em sua organização monástica e seus cultos – precisou ser rechaçado, pois seu caráter era indiscutivelmente religioso. Neste sentido, Rubiés defende que:

La originalidad jesuita se debe restringir al extremo de libertad al cual llegaron en relación con la identificación de varios elementos culturales no-europeos (costumbres, artes y conocimientos morales) como elementos asimilables en cuanto a no-religiosos. Es decir, fueron liberales en el sentido más clásico de la palabra, generosos en su voluntad de adaptación, pero solamente en aquellas cosas no contrarias a ley natural. Nunca se trató de ser liberales en cuestiones de religión.²³¹

Ainda assim, o uso da dissimulação tocou em questões religiosas, como vimos nos exemplos mostrados acima, mas somente com o objetivo de resguardar a doutrina cristã de qualquer mudança.

Por outro lado, é interessante notar que Valignano argumentava que um certo grau de acomodação “*en todas las partes es necesario, para hacer fruto y ser bienquistos*”²³². Esse ponto é importante de ser ressaltado, pois se fizermos uma análise geral das missões cristãs até aquele momento, os dois primeiros argumentos dados para justificar a necessidade do emprego da acomodação poderiam ser aplicados para diversos outros contextos entre América e Ásia. Claro que as culturas japonesa e chinesa exerceram um fascínio muito maior no imaginário europeu do que outras, em grande parte pelo que diz Rubiés: “Japão e especialmente a China apelarem para ideais europeus do século XVI de ordem civil e refinamento cultural em sentidos peculiares”²³³, o que teria feito com que fossem vistos como participantes de um espírito racional universal, ao contrário das culturas americanas encontradas. Isso se dava pela dinâmica do encontro na qual a

²³¹ RUBIÉS, Joan-Pau. ¿Diálogo religioso, mediación cultural, o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640, In: ROSA, Alexandre Coello de la, BURRIEZA, Javier e MORENO, Doris (eds.). *Jesuitas e Imperios*, Madrid: Sílex, 2012, p. 40.

²³² VALIGNANO, Alejandro, *Sumario de las Cosas de Japón*, 1583. José Luis Alvarez Taladriz (ed.), *Monumenta Nipponica Monographs*, Tóquio: Sophia University, v. 9, 1954, p. 230.

²³³ RUBIÉS, Joan Pau. The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: between idolatry and civilization. In: WORKSHOP JESUITS AS INTERMEDIARIES IN THE EARLY MODERN WORLD, 2001, Florença, S.N., European University Institute, p. 6.

diversidade dos povos em contato era necessariamente confrontada com a lei europeia-cristã ou, como coloca Carlos Zeron: “(...) a diversidade dos povos periféricos, de seus costumes e modos de organização política são medidos e confrontados com a lei europeia-cristã, apresentada *a priori* como idêntica e válida para todos”²³⁴. Nesta perspectiva, as sociedades chinesa e japonesa sempre seriam consideradas mais refinadas, racionais e civis que outras, como algumas comunidades nativas da Ásia e América portuguesa ou mesmo que os impérios americanos como dos mexicas ou incas. Ainda assim, nem Valignano nem diversos outros missionários contemporâneos ou até anteriores a ele negavam a necessidade de certo grau de adaptação em qualquer local para que se expandisse o Evangelho. Mas havia algo que Japão e, posteriormente, China impunham para que fosse necessário não apenas uma simples adaptação, mas uma acomodação cuidadosamente regulamentada e sistematizada. E aqui chegamos finalmente à terceira linha argumentativa do visitador: a falta de jurisdição de missionários e portugueses no Japão.

Diferente de outros espaços de missão, entre japoneses e chineses os missionários estavam submetidos às regras dos nativos e não de seus conterrâneos colonizadores. Como explicita no *Sumario*: “*no tenemos en Japón ninguna jurisdicción ni los podemos compeler a más que a lo que ellos quieren hacer, persuadidos de los Padres, y de la razón movidos*”²³⁵. Essa era uma especificidade que não podiam ignorar e aquilo que alguns autores, como o já citado Standaert, colocam como grande impulso para a formulação e implementação da acomodação.

Ou seja, tudo aquilo que foi necessário acomodar, para além do que já faziam em outras missões, se deu pelo contexto no qual padres e irmãos se viram inseridos e que não poderiam modificar. O fato de que foram alguns membros da Companhia de Jesus que levaram a cabo esse projeto é em grande medida resultado da política de uma ordem cuja principal ênfase era dada não à identificação com ideias milenaristas – ainda que estas não fossem ausentes – mas, como coloca Derek Massarella, à apreciação da necessidade de uma *realpolitik* na busca para atuação nas suas missões.²³⁶

²³⁴ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé – A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*, tradução de Antonio de Padua Danesi, São Paulo: Edusp, 2011, p. 191.

²³⁵ VALIGNANO, Alejandro. *Op. cit.*, p. 168.

²³⁶ MASSARELA, Derek. *Revisiting Japan's 'Christian Century'*, Casa história, janeiro, 2008.

Acomodação: entre a inovação e a necessidade

A partir das discussões historiográficas expostas acima, podemos definir a acomodação tanto como um método quanto como uma estratégia. No primeiro caso, se enfatiza seu caráter inovador, contrapondo-a a uma outra forma de evangelização empregada na época e que a historiografia atual comumente chama de *tabula rasa*. Por outro lado, analisá-la como uma estratégia é entendê-la principalmente como uma resposta formulada para uma situação que se impunha, como algo pragmático.

Jesús López Gay, ao concluir seu estudo acerca das adaptações que os jesuítas implantaram na missão japonesa nas liturgias cristãs afirma:

Es verdad que la situación político-religiosa del Japón del XVI apenas si permitía planificar algo. Muchas veces, la adaptación litúrgica más que fruto de una búsqueda positiva o de una reflexión teológica, fue impuesta por las circunstancias externas. Al menos no faltó un espíritu de docilidad, abierto a las exigencias del momento.²³⁷

Gay coloca nesse trecho, portanto, a acomodação como uma estratégia que teve de ser formulada por uma necessidade imposta. Claro que ela não era o único caminho possível de ser trilhado. Aquilo que Gay denomina como “espírito de docilidade” também pode ser visto como uma resposta que fora meticulosamente formulada por homens como Xavier e Valignano, entre outros. Aquilo que Pedro Batista, Juan Pobre e outros franciscanos formularam em resposta à mesma situação é bastante distinto e isso será discutido nos capítulos seguintes.

Não pretendemos aqui definir o “quanto” de necessidade e o “quanto” de escolha existiu para a formulação da acomodação, até porque cairíamos em grande parte numa história do “se”; ou seja, como Xavier e Valignano se comportariam se o Japão tivesse sido conquistado militarmente por algum dos reinos ibéricos? O importante a se enfatizar é que os missionários, assim como os comerciantes portugueses, tiveram que moldar, de uma maneira ou de outra, suas atitudes ao contexto político japonês que estava em construção na segunda metade do século XVI e início do XVII.

Nesse sentido, afirmações frequentes na historiografia das missões jesuítas de que os missionários adeptos da acomodação não propunham uma evangelização baseada na coerção podem ser uma armadilha. Carmelo Tolosana, por exemplo, coloca que Xavier no Japão:

No quiere ni lanzas ni espingardas ni coerción institucional ni imposición de costumbres; su pensamiento es mucho más sofisticado: quiere ganarles pacíficamente, por

²³⁷ GAY, Jesús López. *La Liturgia en la Mision del Japón del siglo XVI*, Roma: Studia Missionalia, 1970, p. 296.

convencimiento libre y aquiescencia personal, quiere convencerles por la sola fuerza de la razón.²³⁸

Massarela vai pelo mesmo caminho ao propor que: “Xavier e Valignano (e Acosta) eram inflexíveis quanto ao fato de que os japoneses não deveriam ser coagidos a aceitar o cristianismo. Em suas visões, os japoneses deveriam ser guiados pela razão”²³⁹.

Não se defende aqui que tais colocações estejam necessariamente incorretas. Contudo, independentemente da vontade ou convicções desses missionários, esse tipo de evangelização não teria como ser usado no Japão. Apesar do discurso de Acosta de classificação dos bárbaros e sua tese de que o primeiro nível não deveria ser impelido à conversão pela força das armas, a verdade é que não fora aberta tal possibilidade e os jesuítas (assim como os mendicantes) tiveram que trabalhar sem essa opção. A inviabilidade de qualquer plano de conquista no arquipélago era tão evidente que mesmo quando o cristianismo foi proibido e duramente perseguido e os comerciantes portugueses proibidos de pisar em solo japonês (por serem coniventes com os missionários), as ordens religiosas não tiveram outra escolha senão encerrar suas atividades no Japão. Daí o problema de se afirmar que tais missionários recusaram tal metodologia.

O interessante de se pontuar a esse respeito é o quanto de pragmatismo há no método proposto por Valignano. Rubiés chega até a classificar tal atitude como *semimaquiavélica*. Em suas palavras:

Creo que en las actitudes desarrolladas por Valignano, Ricci y muchos de sus sucesores en el contexto de las misiones orientales, no podemos descartar certa influencia de análisis maquiavélico de lo políticamente expediente y, sobre todo, de la cultura del disimulo del Renacimiento tardío.²⁴⁰

O visitador, ao responder a um contexto político que se impunha e tendo como norte aquilo que ele classificava como os dois principais propósitos das missões – preservação da Companhia de Jesus, seus membros, sua independência e seu trabalho apostólico, e aumento da cristandade no mundo²⁴¹ – buscou formular a melhor estratégia,

²³⁸ TOLOSANA, Carmelo. *La fascinación de la diferencia: la adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Madrid: Akal, 2005, p. 13-14.

²³⁹ “Xavier and Valignano (and Acosta) were adamant that the Japanese should not be coerced into accepting Christianity. In their view, the Japanese would be guided by reason”. MASSARELA, Derek. *Op. cit.*, p. 8.

²⁴⁰ Em outro trecho deste mesmo artigo, o autor afirma que não se pode dizer que as atitudes de Valignano e Ricci são de todo maquiavélicas já que respondiam a um espírito paternalista, de salvação dos gentios. RUBIÉS, Joan-Pau. ¿Diálogo religioso, mediación cultural, o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640, In: ROSA, Alexandre Coello de la, BURRIEZA, Javier e MORENO, Doris (eds.). *Jesuitas e Imperios*, Madrid: Sílex, 2012, p. 44.

²⁴¹ Explicitados nas Ordenações aos Superiores Jesuítas de Valignano, completadas em 1582. Apud: ÜÇERLER, Antoni J. *Valignano's Mission Principles and East Asia*, In: CYRIL, Veliath e KAWAMURA, Shinzo (eds.). *Integration and division between Universalism and localism in Jesuit mission reports and histories: Sophia University International Colloquium 2005: report*, Tokyo: Sophia University Research Group for Jesuit Mission Reports and Histories, 2006.

o que resultou na acomodação. Como o próprio Rubiés coloca, a adaptação às culturas orientais era um ato de prudência política.²⁴²

João Paulo de Oliveira Costa e Alexandra Curvelo, por outro lado, ressaltam outro importante fator para a formulação de um método como a acomodação: a enorme distância existente entre Lisboa e Nagasaki.²⁴³ Uma vez que a viagem de ida e volta entre esses dois portos durava entre cinco e seis anos, era necessário aos missionários que trabalhavam no arquipélago um certo grau de improvisação. Isso teria possibilitado uma maior liberdade para introdução de métodos inovadores e que levassem mais em conta contextos locais, já que eram formulados por sujeitos que vivenciavam diretamente o cotidiano daquelas missões. José Eisenberg, em seu livro sobre o modo de proceder jesuíta, argumenta que essas enormes distâncias que separavam os missionários de seus superiores, assim como a urgência de determinadas decisões nos contextos das missões, fizeram com que os jesuítas fossem levados a exercer sua prudência na formulação de justificativas de sua atuação a seus superiores, ao invés de esperarem por autorizações. Para isso, os membros da Companhia de Jesus eram treinados em cursos de casuística que analisavam casos de consciência e incluíam o estudo da retórica e da persuasão.²⁴⁴

Em vista disso tudo, é importante que a acomodação seja compreendida como resultado de uma série de fatores que alternam entre a liberdade e a necessidade. Ela é, portanto, ao mesmo tempo, um método inovador proposto por alguns membros da Companhia de Jesus, uma impossibilidade de os reinos ibéricos imporem sua presença maciçamente nas periferias de seu império ultramarino e uma resposta a constrangimentos colocados pelos contextos políticos locais. Negligenciar um ou outro fator é abrir mão de parte da riqueza do processo histórico que envolve sua formulação.

²⁴² RUBIÉS, Joan-Pau. *Op. Cit.*, p. 63.

²⁴³ CURVELO, Alexandra. *Copy to Convert: Jesuit's Missionary Practice in Japan*, In: COX, Rupert (ed.), *The Culture of Copying in Japan: Critical and Historical Perspectives*, Londres: Routledge, 2007. E COSTA, João Paulo. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Tese (doutorado), História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1998.

²⁴⁴ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

Capítulo 3 – A querela entre jesuítas e franciscanos

A gama de documentos que se produziu ao fim do século XVI e início do XVII acerca dessa querela na missão japonesa, tanto pela mão dos frades quanto dos jesuítas é enorme. A polémica correu o mundo, acusações e apologias foram escritas inclusive por religiosos que jamais pisaram no arquipélago japonês, seja desde a Europa ou de locais como Índia ou Nova Espanha.

Estes documentos também são bastante diversificados em sua natureza. Eles incluem cartas pessoais dos missionários, assim como relações, que buscavam informar seus colegas e superiores acerca da situação vivida no momento. Mas, há também acusações e apologias produzidas com o intento de proteger sua ordem e desqualificar a rival. Esses documentos não foram produzidos para serem lidos por uma grande audiência nem para serem publicados. Seus destinatários são bem demarcados – colegas de ordem, autoridades religiosas ou civis – de forma que essa disputa não extrapolasse determinados limites. Justamente por isso, seus autores não pouparam críticas nem julgamentos a seus rivais, demonstrando claramente um sentimento de hostilidade latente entre as ordens, no contexto das missões no extremo oriente.

Tal polémica revelou, por sua vez, a concepção que cada uma das ordens possuía acerca do que era o cristianismo e como ele poderia e deveria ser transmitido para populações de longa tradição não-cristã. Além disso, ao debaterem sobre a melhor forma de evangelizar no Japão, os missionários revelaram suas ideias e definições acerca do povo japonês, o que se mostra de profundo interesse para posteriormente entendermos o lado nipônico dessa tentativa de diálogo. Ainda que não houvesse consenso em relação a todas essas questões, nesta querela, os membros de ambas as ordens (São Francisco e Companhia de Jesus) tiveram de deixar de lado muitas das suas discordâncias internas para melhor se defenderem perante seus rivais externos.

A defesa da Companhia e a *Apologia* de Valignano

Do lado jesuíta, a proposta de Valignano foi a grande aglutinadora perante os ataques dos mendicantes. Isso se deu, por um lado, graças à figura do visitador, que ocupava uma alta posição dentro da hierarquia da Companhia de Jesus, mas também devido à sua obra, *Apologia de la Compañia de Jesus de Japón y China*, na qual ele respondeu às críticas franciscanas, principalmente aos argumentos dados pelo frade Martín de la Ascención – morto no martírio de 1597 – nos seus dois tratados: *Relación de las Cosas que es necesario acuda Su Majestad para la Cristiandad de Japón* e *Relación de las cosas de Japón para nuestro padres Arzubiaga, comissário general de*

todas las Indias en corte. A obra correu as missões da Ásia até chegar na Europa e serviu de base para a produção de outras apologias escritas por autores que jamais pisaram no arquipélago japonês, como é o caso de Luis de Guzmán²⁴⁵ com seu *Tratado que se hace de algunas cosas que se imponen á la Compañía de Jesús y religiosos de ella, las cuales pertenecen á la verdad de esta misma historia, y por eso se da satisfacción de ella en los capítulos siguientes*, acrescentado à sua *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en la India oriental, en la China y Japón desde 1540 hasta 1600*, escrita em 1601²⁴⁶. O maior contato de Guzmán com o Japão foi durante a embaixada enviada por Valignano a Roma composta por representantes dos senhores cristãos de ilha de Kyushu, na qual ele, na qualidade de reitor do colégio de Belmonte, hospedou os meninos japoneses.

Valignano finalizou sua obra em janeiro de 1598, quando ainda se encontrava em Macau. No entanto, ao chegar no Japão, em agosto deste mesmo ano, ele se surpreendeu ao encontrar dois frades que haviam conseguido entrar escondidos no arquipélago, sendo que um deles, Jerónimo de Jesus, havia escrito um tratado denominado *Relación del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Bautista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reino de Japón*, no qual culpava os jesuítas no Japão pelo martírio franciscano. O visitador se viu então obrigado a responder tais acusações e acrescentou mais três capítulos à sua *Apologia*.

No proêmio ele explicou porque tomou para si a tarefa de escrever tal obra e a importância de fazê-lo. Em suas palavras:

Y aunque otros pudieran responder a estas cosas con mayor concierto y doctrina, me pareció todavía que particularmente esta obligación era mía, porque habiendo yo, por orden de nuestro Padre General, visitado ya dos veces los Padres y cristiandad de Japón y de la China y hallándome ahora en este puerto de la China y ciudad de Macao para pasar la tercera vez a Japón con el mismo oficio y orden de visitar los padres, tengo muy clara y cierta noticia, alcanzada por vista y experiencia de algunos años que me detuve en estas partes, de todas las cosas que los padres hacen en Japón y en la China, y en viendo por la misericordia de Dios que su divina majestad es servido y glorificado con lo que ellos hacen en servicio suyo y bien de la ánimas, y que son calumniados de muchas cosas, de las cuales habían de ser alabados, me pareció que tenía obligación de hacer saber la verdad de lo que pasa y responder a las acusaciones que se escribieron contra mi Religión, cuyo hijo indigno yo soy.²⁴⁷

²⁴⁵ Luis de Guzmán. Nascido em Osorno, bispado de Palencia, em 1543. Estudou na universidade de Alcalá, entrou na Companhia em maio de 1563. Foi reitor do colégio de Belmonte e em seguida provincial de Andaluzia. Em 1594, foi nomeado reitor do colégio de Alcalá e no ano seguinte elevado a provincial de Toledo. Morreu em 10 de janeiro de 1605.

²⁴⁶ GUZMÁN, Luis de. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en la India oriental, en la China y Japón desde 1540 hasta 1600*, Bilbao: Administración de "El Mensajero del Corazón de Jesús", 1891.

²⁴⁷ VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañía de Jesus de Japón y China*, (1598), TALADRIZ, José Luis Álvarez (ed.), Osaka, 1998, p. 6.

Valignano demonstrou claramente sua preocupação com a propaganda antijesuíta difundida pelos escritos dos frades. Assim, ele justificou sua obra com o objetivo de “dar informação verdadeira” daquilo que se passara no Japão e com isso fazer a *apologia* da Companhia de Jesus no Japão, termo que ele definiu como “defesa, satisfação e resposta”²⁴⁸.

O visitante autorizou a cópia do livro nas casas da Companhia e, segundo Alvarez Taladriz, elas foram feitas na Nova Espanha, Filipinas e provavelmente na Índia.²⁴⁹ A intenção era defender a ação da Companhia de Jesus no Japão, munindo seus obreiros pelo mundo de argumentos para tanto. Contudo, Valignano, assim como o próprio Martín, atentava para o cuidado que se deveria ter na divulgação da obra²⁵⁰, pois poderia aumentar a hostilidade entre as ordens, sendo que este não era seu objetivo já que:

La culpa en el escribir hubo no fue de la Religión, que como santa es amiga de toda verdad y aborrece semejantes calumnias y exageraciones; mas la culpa de algunos pocos particulares que, engañados o movidos con alguna pasión, escribiendo estas cosas se apartaron de la verdad, que profesa su Religión.²⁵¹

A *Apologia* de Valignano é uma dentre as inúmeras que foram escritas no contexto da missão no Japão. Considero-a, no entanto, central para o estudo desta querela entre franciscanos e jesuítas não somente pela proeminência de seu autor, mas também pela sua habilidade em demonstrar como a visão jesuíta, mais especificamente aquela que ele compartilhava, se afastava da franciscana no modo de interpretar a realidade e traduzi-la em uma verdade. A partir dos diversos pontos de discórdia que aqui serão expostos, fica claro que o ponto de partida da polêmica era justamente a forma de interpretar o mundo que se diferenciava essencialmente entre os membros das duas ordens.

As fases da querela

A missão cristã no Japão antes da era Meiji teve uma vida curta, sendo comum a expressão cunhada pelo historiador Charles Boxer “século cristão”²⁵², que datou a missão entre meados do século XVI a meados do XVII. Ainda assim, é possível reconhecer diferentes fases pelas quais essa missão passou. No capítulo anterior, expusemos a temporalização que Anesaki e Kawamura fizeram da missão até a reabertura dos portos,

²⁴⁸ Ibid., p. 4.

²⁴⁹ TALADRIZ, José Luis Álvarez. Introdução à *Apologia*. In: Ibid.

²⁵⁰ Frei Martín em sua relação dirigida às autoridades religiosas, *Relación de las cosas de Japón para nuestro padres Arzubinaga, comissário general de todas las Indias en Corte*, escreveu na introdução que a mesma deveria servir apenas como informe para que se tomassem as devidas providências, mas não deveria ser publicada.

²⁵¹ Ibid., p. 4-5.

²⁵² BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley: University of California Press, 1951 (1967 edição).

em 1854, e o fim da proibição do cristianismo em terras nipônicas. Para o caso específico da querela entre franciscanos e jesuítas, entretanto, é preciso desenhar uma outra temporalização, que leve em conta a atividade de ambas as ordens no Japão, a política japonesa em relação ao cristianismo e as ordens vindas do papado em Roma em relação à distribuição das províncias do extremo oriente (ou extremo ocidente, como queriam alguns frades espanhóis) entre as ordens.

Como já foi colocado anteriormente, a polêmica teve início com a promulgação do breve de Gregório XIII, em 1585, conferindo à Companhia de Jesus exclusividade sobre a missão japonesa. O ataque a tal monopólio começara a ser montado a partir daí, tendo sido efetivamente desacatado com a entrada dos frades no Japão, em 1593. O início da missão franciscana lá, assim como das relações comerciais com a Espanha, através das Filipinas e Nova Espanha, deu o tom dessa primeira fase que se encerrou com a morte na cruz de seis frades e vinte japoneses cristãos, em fevereiro de 1597. Após o martírio, a nau dos portugueses partiu de Nagasaki com os franciscanos sobreviventes e nenhum frade pode ficar no Japão, até que em julho do ano seguinte, os frades Jerónimo de Jesus e Pedro Luis Gómez Palomino entraram clandestinamente no arquipélago, vindos das Filipinas, reiniciando a atividade mendicante.

A partir de então, muitos dos argumentos franciscanos precisaram ser reformulados, pois ainda que os frades culpassem em grande medida os jesuítas pelo azedamento nas relações entre eles e Hideyoshi, o argumento de que eram necessários ali pela perseguição que sofriam os membros da Companhia de Jesus não poderia mais ser usado. O martírio deixou claro que os líderes japoneses desconfiavam dos missionários estrangeiros como um todo, independente de sua ordem religiosa.

O ano de 1598 foi de grandes acontecimentos e mudanças em diversas esferas. O monarca espanhol, Felipe II, assim como o líder japonês, morreram, sendo que no segundo caso a sucessão não estava garantida. Uma vez que o filho de Hideyoshi, Hideyori, possuía apenas cinco anos, era grande a chance de que Tokugawa Ieyasu, antigo aliado de Hideyoshi, assumisse o comando a partir de então. Foi o que aconteceu quando o clã Toyotomi e seus apoiadores foram vencidos, em 1600, na batalha de Sekigahara²⁵³. Hideyori, sua mãe e seus aliados foram confinados no castelo de Osaka até sua queda final, em 1615. Ieyasu, por sua vez, foi nomeado xogum pelo imperador, em 1603, e, em 1605, abdicou do cargo em favor de seu filho, assegurando, assim, sua sucessão dentro

²⁵³ Nessa batalha morreu o daimyô cristão mais poderoso: Agustín Yukinaga

do clã Tokugawa, o qual se manteve no poder até o fim do governo militar no Japão (xogunato), em 1868.

Em Roma, jesuítas e franciscanos trabalhavam nas pressões junto ao papado para manter ou rever o breve. O procurador jesuíta do Japão, Gil de la Mata, chegou em 1595 na capital católica e conseguiu que, em 1597, o papa Clemente VIII ratificasse o breve de Gregório XIII.²⁵⁴ Contudo, neste mesmo ano chegou o procurador franciscano, Francisco de Montilla. Sua tese era de que a atividade missionária franciscana no Japão ocorrera como uma necessidade de assentar as pazes da república de Manila com aquele reino e também para socorrer a cristandade que sofria com a perseguição e que, portanto, o papa deveria declarar o Japão como território não pertencente a nenhuma das duas coroas, já que era terra de gentios, onde nem uma nem outra possuía qualquer jurisdição.²⁵⁵ Tais pressões não foram suficientes para a revogação do breve, mas o papa assinou duas bulas que autorizavam os franciscanos a coletar relíquias em Roma, leva-las às Filipinas e distribuir indulgências aos cristãos que fossem às suas igrejas. Na bula, o Japão não era citado, mas os frades não hesitaram em levar as mesmas ao arquipélago.²⁵⁶

Foi também no ano de 1598 que o bispo coadjutor do Japão, Luís de Cerqueira, chegou à sua diocese, acompanhado do visitador que faria sua terceira e última visita. Assim que chegaram, receberam a notícia de que o bispo titular, Pedro Martins, morreria no estreito de Singapura, em fevereiro daquele ano, e Cerqueira tomava então definitivamente seu posto. Assim que chegaram, promoveram uma consulta em Nagasaki, onde discutiram temas como a problemática franciscana e a ordenação de um futuro clero japonês.²⁵⁷ Ali, chegou-se novamente à resolução de que os frades não possuíam legitimidade para exercerem sua atividade no Japão e Cerqueira ordenou a expulsão dos mesmos, negando-lhes permissão para administrarem os sacramentos.²⁵⁸

As pressões junto a Roma não cessaram e, com o martírio, os franciscanos tinham um novo argumento para apresentar ao papado. Em 1600, Marcelo de Ribadeneira chegou como procurador da ordem de São Francisco. Sua missão era apresentar uma petição para santificação dos mártires de Nagasaki, mas aproveitou para pedir a abertura da missão

²⁵⁴ TRONU, Carla. The Rivalry between the Society of Jesus and Mendicant Orders in Early Modern Nagasaki, *Agora: Journal of International Center for Regional Studies*, No 12, 2015.

²⁵⁵ COSTA, João Paulo. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Tese (doutorado), História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1998.

²⁵⁶ TRONU, Carla. *Op. cit.*

²⁵⁷ GAY, Jesús López. Father Francesco Pasio (1554-1612) and his ideas about the sacerdotal training of the Japanese. *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*, Universidade Nova de Lisboa Lisboa, núm. 3, december, 2001, p. 27-42.

²⁵⁸ TRONU, Carla. *Op. cit.*

japonesa aos mendicantes. Dessa vez os franciscanos tiveram sucesso, ainda que não da maneira que esperavam. Em 12 de dezembro de 1600, Clemente VIII publicou o breve *Onerosa Pastoralis Officii*, no qual autorizava as ordens mendicantes a predicarem no Japão, mas adicionou a condição de que os missionários deveriam ser apontados pelo arcebispo de Goa e ir ao Japão pela rota portuguesa (Índia e Macau).²⁵⁹

Na prática, a situação não mudava muito já que os frades iam sempre pela rota espanhola (Nova Espanha e Filipinas). A notícia do breve só chegou em 1604, mas a essa altura as negociações com o novo líder japonês já estavam avançadas e novamente os frades seguiram com as mesmas, a despeito das ordens de Roma. Ieyasu decidira estabelecer relações comerciais com os espanhóis nas Filipinas e acabou por dar autorização para os franciscanos abrirem missões em Edo e Fushimi.²⁶⁰

Contudo, tais relações não tiveram uma vida longa. Focados na rivalidade entre mendicantes e jesuítas, os missionários de ambas as ordens não perceberam que a maior ameaça à missão, assim como às relações entre o Japão e os reinos ibéricos, vinha de seus vizinhos europeus. Em 1600, uma das cinco embarcações holandesas enviadas para explorar o oriente da Índia chegou a Usuki, em Bungo. Seu capitão era o inglês William Adams. Em 1609, a Holanda recebeu autorização para estabelecer um posto comercial em Hirado e Adams aproveitou a ocasião para tentar abrir as portas para a Inglaterra, que conseguiu estabelecer um posto na mesma cidade, em 1613.²⁶¹

Com a abertura do comércio entre os reinos protestantes e o Japão, os Tokugawa viram uma alternativa ao comércio ibérico, assim como uma chance para acabarem com o cristianismo em terras nipônicas. A mudança de postura do Bakufu perante os comerciantes portugueses, com os quais mantinham boas relações até então, veio no mesmo ano em que a Holanda estabelecera seu posto comercial em Hirado. Neste ano, a nau do capitão Andrés Pessoa chegava a Nagasaki, vinda de Macau. Como retaliação ao incidente com duas naus japonesas em Macau, o qual resultara na morte de mais de 40 japoneses e deportação de diversos outros²⁶², Ieyasu ordenou que os governadores impusessem que as mercadorias fossem vendidas pelo preço que as pessoas quisessem comprar; caso contrário, não poderiam ser vendidas a ninguém. Os portugueses ficaram encurralados, já que não podiam voltar a Macau por causa dos navios corsários

²⁵⁹ MEDINA, Juan Ruiz de. *El Martirologio del Japón*, Roma: Institutum Historicum S.I., 1999.

²⁶⁰ TRONU, Carla. *Op. cit.*

²⁶¹ MIYAZAKI, Kentaro. *Catholic Missionary Work in Premodern Japan*, In: MULLINS, Mark. R., *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden: Brill, 2003.

²⁶² Trata-se de uma contenda pessoal ocorrida entre os tripulantes de duas naus japonesas que se encontravam em Macau e os habitantes da cidade, em 1608. Para detalhes ver: MEDINA, Juan Ruiz de. *Op. cit.*

holandeses que os esperavam no caminho. Extremamente descontente, o capitão Pessoa não aceitou vender as mercadorias e a situação ficou num impasse que terminou em desgraça para os portugueses, pois o *daimyô* local, Arima Harunobu (dom Protásio), comandou um ataque ao navio, ordenado por Ieyasu. Inconformado, Pessoa explodiu o navio com tudo dentro, preferindo a morte a ter que entregar sua valiosa carga aos japoneses.²⁶³ O caso ficou conhecido como incidente da Madre de Deus, nome da embarcação lusa.²⁶⁴

Em 1612, após ordenar a decapitação do *daimyô* cristão Arima Harunobu por intrigas políticas, Ieyasu decretou a proibição do cristianismo nas áreas sob o controle direto do Bakufu e, em 1614, a ordem passou a valer para todo o território japonês. A partir de então a perseguição ferrenha e sistemática foi iniciada. O historiador japonês Kentaro Miyazaki, afirma que, entre 1614 e 1643, 101 missionários entraram clandestinamente no Japão, mas foram todos presos e acabaram retornando à Macau ou Manila, martirizados ou renunciando à sua fé.²⁶⁵

Os reinos ibéricos, assim como jesuítas e mendicantes, continuaram sua disputa sobre o Japão nesse meio tempo, até que, em junho de 1608, o papa Paulo V estabeleceu que todas as ordens poderiam predicar no arquipélago, sem restrições de rota.²⁶⁶ As notícias de tal ordem papal chegaram no ano seguinte à missão, mas, seus documentos oficiais, apenas em 1611. Após a chegada destes, o bispo Cerqueira não viu mais como se opor à presença mendicante e os integrou ao sistema paroquial, iniciado oficialmente em Nagasaki desde 1606.²⁶⁷ Numa carta que escrevera ao Geral, em março de 1613, Cerqueira se mostrava descontente com tal ordem, mas, já sem meios de contestar sem criar maiores cismas e escândalos entre os cristãos, escolheu por acata-la:

Entendi pelo que VP me escreveu, e também o padre Antonio Collaço o modo que estes religiosos das Filipinas, favorecidos do concelho das Índias de Castela, que é o que meneia todo este negócio pelos respeitos que ele saberá, e outros também alcançaram, tiveram no impetrar da Santidade de Paulo V o novo breve no qual a instância de Sua Majestade se revoga a cláusula do de Clemente VIII, de feliz recordação, (ficando as demais em vigor) em que lhes proibia a vinda e estada em Japão senão pela via de Portugal e Goa, em pelo conseguinte se lhes dá licença para virem pela via das Filipinas e quaisquer outros portos pertencentes à Coroa de Castela. Este novo breve chegou aqui pela via das Filipinas nesta monção passada de [...] e me foi apresentada pelos religiosos de São

²⁶³ MEDINA, Juan Ruiz de. *Op. cit.*

²⁶⁴ O caso é contado em detalhes pelo bispo em uma carta. Cf. Luís Cerqueira. Carta ao Papa. Nagasaki, 5 de março de 1610. In: ARSI, *Jap- Sin*, 21 I, fols. 209-212.

²⁶⁵ MIYAZAKI, Kentaro. *Op. cit.*

²⁶⁶ Breve *Sedis Apostolicae providentia*. Cf. COSTA, João Paulo. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Tese (doutorado), História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1998.

²⁶⁷ TRONU, Carla. *Op. cit.*

Francisco. Eu, posto que o dito breve se poderá de arguir de sob-reptício assim pelo modo que tiveram de o alcançar às escondidas e pelo que, segundo consta do mesmo breve, referiram a sua Santidade que a experiência tinha mostrado que a ordem de Clemente VIII que os ditos religiosos viessem pela via de Portugal e Goa não fora de nenhum proveito, sendo assim que nunca eles aqui serão experimentar: todavia, considerando por uma parte os muitos anos que aqui este litígio corre, e a grande instância que estes religiosos fazem para sair com tudo o que pretendem, e que eu tenho feito neste particular mui bastantemente meu officio, informando em todas as ocasiões a Santa Sé Apostólica e a S. Majestade de tudo o que entendia ser mor serviço de Deus e de Sua Majestade e mais conveniente ao bem comum desta cristandade. Por outra parte, vendo agora a vontade da Santa Sé Apostólica, e também a de Sua Majestade, pois à sua instância se passou o breve, e a pouca edificação que se podia seguir nesta nova cristandade se depois de tantos anos de litígio o bispo replicasse e não aceitasse o breve, a qual pouca edificação não seria menor que a que até agora se seguiu destes religiosos não aceitarem nem obedecerem aos breves passados de Gregório XIII e Clemente VIII, vendo como digo tudo isto, e que não aceitar o breve não havia de ser de nenhum fruto, antes de inconvenientes, em me o apresentando e lendo-o sem demora, porque de longe tinha feito estas considerações o pus sobre minha cabeça, e o aceitei segundo o seu valor e teor, seguido também nisto o parecer de VP que em tudo é tão acertado e o destes padres, com as quais tinha dada mão tratado este negócio. Alguns inconvenientes, confusão e perturbação desta cristandade temo se seguirão desta porta das Filipinas ficar tão aberta a estes religiosos, mas este é o tempo depois de termos feito neste particular tudo o que pudemos e devíamos fazer de deixar a cousa a divina providência.²⁶⁸

Cerqueira tinha total noção de que não acatar tal ordem apenas iria prolongar a querela que já se estendia por décadas e há muito não impedia os frades de cruzarem os mares das Filipinas em direção ao Japão. Na carta, ele deixava claro que ainda reprovava as atitudes dos franciscanos no Japão, o que nos mostra que os métodos missionários das duas ordens permaneceram discordantes por todo o século cristão. Mas, como foi colocado acima, a situação logo iria deteriorar abruptamente e todos os missionários, sem distinção de ordem ou nacionalidade, seriam expulsos, mortos ou obrigados a apostatar.

Principais temáticas da querela

O breve de Gregório XIII – a contestação franciscana

Como já foi colocado anteriormente, a polêmica entre as ordens teve início antes mesmo da chegada dos frades ao arquipélago e a principal temática nesta fase inicial foi o breve do papa Gregório XIII, *Ex Pastoralis Officio*, que conferia à Companhia de Jesus o monopólio sobre a missão japonesa. As reclamações por parte das ordens mendicantes vieram quase que imediatamente, mas, o que pretendemos analisar aqui são os argumentos que foram dados para desqualificar ou reafirmar o breve.

Para o lado franciscano a situação era mais delicada, já que se tratava de ir contra uma ordem papal. Era muito claro que os jesuítas se apoiariam nela – assim como na

²⁶⁸ Luis Cerqueira. Carta ao padre geral. 01 de março de 1613. In: ARSI. *Jap. Sin.*, 21 II, fol. 231-231v.

cédula real que Felipe II enviou às Índias orientais confirmando o monopólio da Companhia de Jesus no Japão – para contestarem sua passagem ao arquipélago e os frades tiveram que se preparar previamente para justificar tal ação. Assim, antes mesmo que o primeiro grupo de franciscanos seguisse em direção ao arquipélago como embaixadores do governador de Manila, foi feita uma junta de teólogos na mesma cidade, composta inteiramente por frades, na qual se discutiu justamente este breve. O documento resultante foi intitulado *Parecer acerca da invalidade do breve de Gregório XIII*²⁶⁹, o que deixa poucas dúvidas acerca da conclusão a que se chegou nesta ocasião.

Para além deste *Parecer*, diversos outros escritos franciscanos que abordam esse tema foram produzidos. Entre os que aqui foram coletados contam-se: as duas relações de Martín de la Ascención citadas a pouco; um Memorial que Juan Pobre dirigiu ao rei Felipe III pedindo justamente a revogação do breve²⁷⁰; uma Informação que o comissário Pedro Batista pediu para que seus companheiros fizessem acerca do modo de proceder do bispo jesuíta, Pedro Martins, em relação aos frades²⁷¹; uma obra de Marcelo de Ribadeneira na qual respondia às queixas que os jesuítas diziam ter contra os frades²⁷²; um Informe que o provincial franciscano em Manila, Juan de Garrovillas, mandou fazer acerca da ida dos frades ao Japão²⁷³; uma carta de Pedro Batista de 1596 ao bispo Martins na qual se queixava de suas atitudes em relação aos frades²⁷⁴ e, por fim, um documento anônimo, escrito em 1606, o qual questionava o monopólio jesuíta no Japão²⁷⁵.

²⁶⁹ Fr. Alonso Ximenez, Fr. Francisco de la Mina, Fr. Juan de Castro, Fr. Andres de Aguirre, Fr. Alonso de Paz, Fr. Luiz Granduelo, Fr. Juan de San Pedro Mártir. *Parecer acerca da invalidade do breve de Gregório XIII*. 28 de maio de 1593. In: CARLO, Agustín Millares e CALVO, Julián. *Op. cit.*

²⁷⁰ Juan Pobre de Zamorra. *Memorial de fray Juan Pobre de Zamorra al rey Felipe III solicitando de este que interceda ante el papa para que Su Santidad revoque el breve que mandaba salir del Japón a todos los religiosos excepto a los jesuítas*. 1607. In: ZAMORA, Juan Pobre. *História de la Perdida y Descubrimiento del Galeón "San Felipe"*, Lorenzo Pérez (ed.), Institución Gran Duque de Alba, 1997.

²⁷¹ Pedro Batista. *Información que mandó instruir San Pedro Bautista sobre el modo de proceder del obispo de Japón, D. Pedro Martínez, contra los Franciscanos del convento de Nagasaki*. 4 de Outubro de 1596. In: PÉREZ, Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon II - Relaciones y Informes sobre el proceder de los franciscanos antes de la persecución de 1596*, Madrid: Imprenta de G. López del Horno, 1920.

²⁷² Marcelo de Ribadeneira. *Queixas que os Padres da Companhia que estão em Japão, assi por palavra como por cartas, publicarão ter contra os Frades Descalços de São Francisco, que estavam em Japão, as quais responde um douto Frade da dita Ordem por nome Frey Marçello de Ribadaneira, da Província de São Gregorio de Filipinas, a quem os dichos Padres impedirão o martírio com quatro companheiros*. 1598. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973.

²⁷³ Juan de Garrovillas. *Informe sobre a utilidade da ida dos franciscanos ao Japão, instruído de ordem do governador das Filipinas, don Luis Perez Dasmariñas e a petição do P. Fr. Juan de Garrovillas*. 1595. In: PÉREZ, Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon II - Relaciones y Informes sobre el proceder de los franciscanos antes de la persecución de 1596*, Madrid: Imprenta de G. López del Horno, 1920.

²⁷⁴ Carta de Pedro Batista ao bispo Pedro Martins. A carta não está datada, mas foi escrita entre 14 de agosto e 1 de novembro de 1596. In: PEREZ, P. Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon I – Cartas de San Pedro Bautista*, Madri: Imprenta de G. López Del Horno, 1916.

²⁷⁵ Sem autor. *Dúdase si conviene que los padres dominicos, franciscanos y agustinos entren libremente con la licencia de su santidad y majestad a predicar el santo evangelio en los reinos del Japón y China per la vía de las Filipinas*. 1606. In: Kirishitan Bunko, Kirishitan Rare, KB Ms:8, f. 165v-168v.

A primeira estratégia que é possível delinear ao analisar estes documentos é a tentativa de desqualificar o breve alegando que o papa não poderia legislar acerca destes assuntos sem com isso ferir os direitos dos reis da Espanha. Martín de la Ascención, na sua *Relación de las Cosas que es necesario acuda Su Majestad para la Cristiandad de Japón*, desenvolveu a teoria de que Cristo foi rei e senhor temporal de todo o mundo e que, ao partir, deixou Pedro no comando da Igreja, fazendo-o monarca de todos os seres humanos, fiéis ou infiéis. Consequentemente, os papas, como sucessores de Pedro, seriam possuidores dessa potestade e domínio sobre todos os homens²⁷⁶, mas, como cabeças da Igreja, teriam também a obrigação de dirigir todas as almas para a vida eterna. Com a descoberta da existência de outros continentes e suas populações, o papa ficava obrigado a guiar todos aqueles povos para a salvação, mas como não tinha meios suficientes para tanto, teria eleito ministros que pudessem cumprir com tal obrigação. Estes seriam os reis de Castela e Leão, os quais assumiram a obrigação da predicação neste novo mundo. Esse seria o teor da concessão de Alexandre VI, segundo o frade, que afirmava: “*Y así los reyes de España tienen potestad y dominio soberano sobre las Indias de derecho divino positivo, concedido de Cristo, mediante su vicario*”²⁷⁷. Além disso, essa concessão era perpétua e irrevogável, não podendo nem os próprios reis se desfazer de tal domínio e patronagem. Seguindo essa lógica, o breve de Gregório XIII seria uma usurpação desse poder concedido. Nas palavras de Martín:

Y vedar y prohibir el Papa que ninguna persona eclesiástica y secular, de cualquiera condición y estado que sea, se entremeta en la conversión de Japón, es quitarle a su majestad o sobredicho oficio y cargo, pues que lo ha de ejercer por medio de personas eclesiásticas y seculares y Religiosos de diversas Ordenes, como lo ha hecho y hace en todas las Indias²⁷⁸.

Outro argumento que reforça a ideia de que o breve se dera contra os direitos do rei de Espanha, e ao qual tanto Martín na sua outra Relação dirigida ao frade Francisco Arzubiaga, quanto Marcelo de Ribadeneira²⁷⁹ recorreram, é o de que este não poderia ser válido uma vez que o monarca espanhol possuía um passe régio que lhe dava o direito de

²⁷⁶ “Y así el Papa, vicario de Cristo, sucedió al mismo Cristo no sólo como prelado y pastor de la Iglesia sino también rey y señor temporal de todo el mundo”. Martín de la Ascención. *Relación de las Cosas que es necesario acuda Su Majestad para la Cristiandad de Japón*. 1596. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973, p. 113.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 118.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 122-123.

²⁷⁹ Marcelo de Ribadeneira. *Queixas que os Padres da Companhia que estão em Japão, assi por palavra como por cartas, publicarão ter contra os Frades Descalços de São Francisco, que estavam em Japão, as quais responde um douto Frade da dita Ordem por nome Frey Marçello de Ribadaneira, da Província de São Gregorio de Filipinas, a quem os dichos Padres impedirão o martírio com quatro companheiros*. 1598. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973.

ter todos os breves concernentes aos territórios sob comando de sua Coroa apresentados previamente no Conselho Real das Índias, e o de Gregório XIII não o fora.

Esse argumento, por sua vez, pressupunha a interpretação de que o arquipélago japonês caía dentro da demarcação espanhola do globo, dividido entre os reis de Espanha e Portugal, primeiramente pelo tratado de Tordesilhas (meridiano ocidental, traçado em 1494) e posteriormente pelo de Zaragoza (meridiano oriental, de 1529). Esse segundo tratado colocava o meridiano oriental a 297,5 léguas das Molucas²⁸⁰, o que deixaria grande parte do arquipélago japonês dentro da demarcação portuguesa. Contudo, seja pela dificuldade de se fazer tais medições na época, seja por interesses outros, muitos foram os espanhóis que consideravam ser o Japão parte da demarcação espanhola. Juan Pobre chegou a afirmar em seu memorial que mesmo “*según los padrones de Portugal, aunque corrompidos y adulterados de industria (...) [as ilhas japonesas] caen dentro de la demarcación de Castilla*”²⁸¹.

Outra linha de argumentação para desqualificação do breve pelos franciscanos recorria ao próprio papado, mais especificamente ao sucessor de Gregório XIII, Sixto V e seus breves. O parecer feito pelos teólogos de Manila antes da partida de Pedro Batista e seus companheiros como membros da embaixada do governador centrava sua argumentação no breve de 1588, no qual Sixto V instituía a província de San Felipe, nas Filipinas, e com isso autorizava os religiosos de São Francisco a fundar casas e conventos nas partes das Índias Ocidentais e na China, com exceção de Sião, Cochinchina, Malaca e Índias Orientais – sem citar, portanto, o Japão. Segundo esse parecer, o breve de Gregório XIII ficaria revogado com o de Sixto V, uma vez que neste vinha escrito o termo *non obstantibus* que significava que todas as ordens contrárias anteriores deveriam ser revogadas.

Em suas obras, Martín, Ribadeneira e Jerónimo de Jesus recorreram também a um breve de Paulo III, *Ex debito pastoralis officii* de 03 de janeiro de 1544, confirmado pelo mesmo Sixto V, no qual se conferia às ordens mendicantes da Nova Espanha a predicação do Evangelho em todas as terras das Índias, ilhas do norte e quaisquer terras descobertas ou a se descobrir. Jerónimo de Jesus, ao responder o informe que Batista mandara fazer acerca dos agravos que o bispo Pedro Martins cometia contra os frades, chegou a lembrar

²⁸⁰ TAKASE, Kôichiro. キリシタン時代の研究 *Kirishitan Jidai no Kenkyû*, Tokyo: Iwanamisho-tem, 1977.

²⁸¹ Juan Pobre de Zamorra. *Memorial de fray Juan Pobre de Zamorra al rey Felipe III solicitando de este que interceda ante el papa para que Su Santidad revoque el breve que mandaba salir del Japón a todos los religiosos excepto a los jesuitas*. 1607. In: ZAMORA, Juan Pobre. *História de la Perdida y Descubrimiento del Galeón "San Felipe"*, Lorenzo Pérez (ed.), Institución Gran Duque de Alba, 1997, p. 510.

que o breve de Paulo III se referia apenas às terras onde ainda não se havia predicado o Evangelho. Contudo, ele afirmava que o Japão se encaixava em tal classificação, pois: “*de quarenta partes de Japón no son christianos la una, y el rumor del Evangelio á llegado a muy pocas partes, como nosotros sabemos por experiencia*”²⁸².

A crítica ao breve nas obras franciscanas foi mais longe e não eximiu os jesuítas de culpa. Martín de la Ascención e Juan Pobre acusavam os jesuítas de terem feito com que Gregório XIII assinasse tal ordem por meios escusos e falsos. Martín chegou a afirmar que a embaixada dos japoneses a Roma, montada por Valignano, era uma farsa, pois nela iam apenas alguns garotos pobres que se não tivessem entrado para a Companhia não teriam nem o que comer, e não eram parentes de *daimyô*, como alegavam os padres.²⁸³ Os frades acusavam os jesuítas de terem interesses temporais no comércio de Portugal com Japão e na tentativa de manter os espanhóis afastados, para que não perdessem seus lucros, procuraram tal breve. Juan Pobre concluiu que dessa forma este não poderia ser válido já que:

(...) contra derecho divino impedirla [a ordem contida no breve], particularmente no llevando género de sospecha de pretensión de algun interés temporal, como és manifesto tenerla los dichos Padres; pues, demás de otras comodidades temporales que de la asistencia en Japón se les siguen, entretienen un tan grueso comercio con el de los picos de seda.²⁸⁴

O comércio dos “picos de seda” se referia ao trato feito pelos portugueses no Japão, no qual serviam de intermediários entre a seda chinesa e a prata japonesa. A participação dos jesuítas no lucro desse comércio sempre fora polêmica, mesmo dentro da ordem, mas a necessidade de uma renda maior e mais garantida – uma vez que a receita providenciada pelo rei de Portugal muitas vezes não chegava, devido à perda das naus em saques ou naufrágios – fez com que se liberasse tal faturamento, pelo menos até que se encontrasse outra maneira de prover financeiramente a missão. No capítulo XVI da sua *Apologia*, Valignano explicara que, com o crescimento da Companhia no Japão, a renda providenciada pelo rei de Portugal passou a ser insuficiente, até que Luis de Almeida, um rico comerciante português, resolveu entrar para Companhia e estipulou que uma parte

²⁸² Jerónimo de Jesus. *Información que mandó instruir San Pedro Bautista sobre el modo de proceder del obispo de Japón, D. Pedro Martínez, contra los Franciscanos del convento de Nagasaki*. 20 de Outubro de 1596. In: PEREZ, P. Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon I – Cartas de San Pedro Bautista*, Madri: Imprenta de G. López Del Horno, 1916, p. 97.

²⁸³ Argumento exposto em ambas *Relaciones* de Martín de la Ascencion. Ver: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973.

²⁸⁴ Juan Pobre de Zamorra. *Memorial de fray Juan Pobre de Zamorra al rey Felipe III solicitando de este que interceda ante el papa para que Su Santidad revoque el breve que mandaba salir del Japón a todos los religiosos excepto a los jesuítas*. 1607. In: ZAMORA, Juan Pobre. *História de la Perdida y Descubrimiento del Galeón "San Felipe"*, Lorenzo Pérez (ed.), Institución Gran Duque de Alba, 1997, p. 509.

daquilo que se ganhava no trato da nau de Macau deveria ser entregue aos religiosos. O visitador reconhecia que tal envolvimento era inconveniente, mas lembrou que Gregório XIII fora consultado a respeito e o aprovara, em 1582, por entender ser extremamente necessário à manutenção da missão.²⁸⁵

Por fim, a última linha de argumentação contra o breve se deu no sentido de apelar para uma suposta necessidade que a cristandade japonesa tinha em relação aos frades. Os argumentos nesse sentido são variados e revelam em parte o imaginário franciscano acerca do papel que sua ordem possuía nos planos divinos na divulgação da Palavra e salvação das almas pagãs. Para melhor exemplificar esse tipo de raciocínio segue uma citação do *Parecer* dos teólogos de Manila, feito em 1593:

Siendo, pues, dado el borde de los padres de la Compañía para bien de aquellos rreynos de Xapón, por razón de que ellos tenían notiçia de la tierra, eran queridos y hazían provecho, constando ahora clara y ebidentemente el poco provecho que pueden hazer como gente aborresçida y odiada del emperador y de muchos de sus ministros, que como ellos escriben, los andavan a buscar para matarlos, y así no se atrevían a andar sino de noche, en ábito de xapón, y no pueden discurrir por todas partes, sino por aquellas do tienen gente afiçionada y de más confianza, lo qual no es por aborresçer los japonés, a lo menos el rey y muchos de sus ministros, el Ebangelio y doctrina cristiana, sino a los predicadores que allí están, por rrazones humanas que les mueven, síguese claramente, pues los dichos padres no pueden hazer de provecho por la razón dicha, que para remediar los muchos daños que de esta perseciçion se pueden seguir, como son gente flaca, no teniendo ministros que los apoyen y faborescan, retroceder la fee rreçibida y otros muchos que están para rreçevirla no hazerlo por falta de quien se la enseñe, poder yr los ministros evangélicos llamados y rogados de los mismos perseguidores de los padres de la Compañía a predicar el Ebangelio y apoyar aquella iglesia que tan para caer está, hazienco en esto lo que el derecho natural y divino enseña, más poderosso que el positivo, que por aquél se a de regular nuestro Santo Padre, podrá embiar el gobernador de estas yslas ministros y yr al dicho efecto.²⁸⁶

O primeiro argumento que esse trecho avança é o de que os jesuítas pouco poderiam fazer pelos japoneses, por estarem sendo perseguidos. A perseguição promovida por Hideyoshi a partir de 1587 foi um ponto bastante destacado pelos frades na sua tentativa de acabar com o monopólio da Companhia de Jesus no Japão. Claro que a interpretação que se fez da ordem do *kan'paku* era de que, como está explícito no trecho citado acima, os perseguidos eram os jesuítas e não os missionários cristãos como um todo. Dessa forma, os franciscanos surgiriam como os grandes salvadores da cristandade japonesa, já que os padres estavam desterrados e, como colocava Martín: “*andan en*

²⁸⁵ VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañía de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998.

²⁸⁶ Fr. Alonso Ximenez, Fr. Francisco de la Mina, Fr. Juan de Castro, Fr. Andres de Aguirre, Fr. Alonso de Paz, Fr. Luiz Granduelo, Fr. Juan de San Pedro Mártir. *Parecer acerca da invalidade do breve de Gregório XIII*. 28 de maio de 1593. In: CARLO, Agustín Millares e CALVO, Julián. *Op. cit.*, p. 44.

hábitos de japonés y no dicen misa ni administran si no es a puertas cerradas”²⁸⁷. Por outro lado, os frades:

como estamos con licencia del rey, decimos los oficios divinos y la misa a puertas abiertas públicamente, y administramos los sacramentos y la predicación y el catecismo a todos que vienen y no tenemos necesidad de andar con tanto recato como ellos.²⁸⁸

Ainda que os jesuítas tenham se esforçado por não dar notícias alarmantes sobre o estado da missão após 1587²⁸⁹, os franciscanos descreveram uma situação de total decadência da missão ao chegarem no Japão. Garrovillas, provincial dos franciscanos nas Filipinas, escreveu que a missão japonesa se encontrava “*en punto de perderse toda por la persecucion que levanto contra los Padres el tirano que ahora reyna*”²⁹⁰. Martín, que chegou três anos depois de Batista afirmou que:

quando los frailes vieron las cosas de la cristiandad que estaban tan caídas que nadie se atrevía a decir que era cristiano, y algunos cristianos se llegaban a los frailes secretamente y a oscuras les decían que eran cristianos, y los mismos teatinos²⁹¹ andaban con grandísimo temor, en habito de japonés.²⁹²

A imagem de uma cristandade abandonada e amedrontada, cujos ministros se mantinham escondidos e disfarçados entre os gentios, foi uma constante nas relações franciscanas anteriores a 1597. Contudo, a incapacidade dos jesuítas de reanimarem tais cristãos não foi o único argumento utilizado. Isso porque os salvadores não poderiam ser aleatórios, mas teriam de ser aqueles que eram benquistos e até mesmo requeridos pelos mesmos perseguidores da Companhia, como está colocado no trecho do *Parecer* acima transcrito.

A história de admiração dos japoneses para com os frades, segundo eles mesmos, teria se iniciado já em 1584, quando um navio de um comerciante português naufragou próximo a Hirado e nele estavam dois frades agostinianos e dois franciscanos: Juan Pobre e Diego Bernal. Os cristãos daquela região teriam se afeiçoado tanto aos frades, por verem como andavam pobres, descalços e remendados, como lhes havia sido predicado que

²⁸⁷ Martín de la Ascencion. Relación de las Cosas que es necessário acusa su Majestad para la cristiandad de Japón. 1596. TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973, p. 81.

²⁸⁸ Ibid., p. 81-82.

²⁸⁹ Como se pode ver do trecho da carta de Valignano ao papa e ao cardeal Caraffa em que dizia: “*aunque se destroyeron todas las iglesias y casas quedaran en pié los cristianos*”. Alessandro Valignano. Carta. 10 de outubro de 1590. In: Ibid., p. 76, nota 148.

²⁹⁰ Juan de Garrovillas. Relacion y certificacion de las cosas y estados del Japon, por el Provincial de los Descalzos Franciscos y el Cabildo de Manila. 29 de abril de 1595. In: PÉREZ, Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon II - Relaciones y Informes sobre el proceder de los franciscanos antes de la persecución de 1596*, Madrid: Imprenta de G. López del Horno, 1920, p. 133.

²⁹¹ Martín se referia aos jesuítas como teatinos em suas relações. Valignano chega a criticá-lo por tal confusão na sua Apologia.

²⁹² Martín de la Ascencion. Relación de las Cosas que es necessário acusa su Majestad para la cristiandad de Japón. 1596. TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973, p. 99.

fizera Jesus Cristo, que beijavam o chão por onde passavam.²⁹³ Além disso, a pobreza franciscana teria impressionado positivamente os japoneses, de forma que Harada, o embaixador japonês enviado por Hideyoshi às Filipinas, teria pedido ao governador Dasmariñas o envio de frades ao Japão, como se vê do trecho da Relação de Martín:

(...) particularmente habiéndose los pedido [os frades] el mismo embajador del rey de Japón en nombre de su rey en el memorial que le dio al gobernador, firmado de su nombre, diciendo que su rey gustaría de ello mucho, y habiendo escrito los fieles de diversas partes de los reinos de Japón encarecedisimamente cartas al obispo y al gobernador y a los frailes, pedido que los enviasen aquellos frailes que no recibían dinero.²⁹⁴

Dessa forma, enquanto os jesuítas eram vistos como ricos e mercadores, pelo seu envolvimento com o comércio da seda chinesa, os frades eram colocados como inofensivos ao poder, pela sua pobreza e humildade. Dada essa situação, os franciscanos teriam não apenas o direito, mas a obrigação de socorrer tal cristandade, pois isso seria a favor do direito natural e divino, que estava acima do positivo, como coloca o *Parecer* de 1593. Além do mais, a ordem de Gregório XIII buscava o bem da cristandade japonesa, e, naquele momento, seu bem era a presença dos franciscanos e não a manutenção do monopólio jesuíta, cujos ministros estavam impotentes em face da perseguição que sofriam.²⁹⁵

Por fim, o último argumento ao qual o *Parecer* recorria, e que se mostra bastante presente na retórica franciscana, versava sobre a necessidade de um maior número de ministros para, de um lado, aumentar o número de conversos e, por outro, consolarem os japoneses de forma a não retrocederem na fé. O fato de que o Japão era um reino grande e populoso e de que os padres da Companhia não possuíam liberdade para circular por lá e ainda eram escassos, afligia aos frades que se queixavam de que por isso muitos pagãos morriam sem jamais conhecer a lei de Deus. Por outro lado, os franciscanos classificavam os cristãos japoneses como “fracos na fé”. Por se tratar de neófitos, pelo seu passado

²⁹³ Ibid. E ZAMORRA, Juan Pobre. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *História de la Perdida y Descubrimiento del Galeón "San Felipe"*, Lorenzo Pérez (ed.), Institución Gran Duque de Alba, 1997. Valignano, em sua *Apologia*, confirma a devoção que os japoneses tiveram em relação aos frades, mas justifica afirmando que os padres da Companhia falavam muito bem dos frades aos nativos, além do fato de que os japoneses, mesmo gentios, possuíam grande respeito por religiosos. Ver: Alessandro Valignano. Capítulo 3 – Apologia. In: VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañía de Jesus de Japón y China*, (1598), TALADRIZ, José Luis Álvarez (ed.), Osaka, 1998.

²⁹⁴ Martín de la Ascension. Relación de las Cosas que es necesario acusa su Majestad para la cristiandad de Japón. 1596. TALADRIZ, José Luis Álvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973, p. 94-95.

²⁹⁵ Nas palavras do *Parecer*: “Pues como el breve de los padres de la Compañía pretenda el bien de aquella yglesias, no ay duda sino que no procurarle por guardar las palabras del breve que prohíben no entren otros rreligiosos, sería hacer contra la yntención del mismo breve del papa que le concedió”. Fr. Alonso Ximenez, Fr. Francisco de la Mina, Fr. Juan de Castro, Fr. Andres de Aguirre, Fr. Alonso de Paz, Fr. Luiz Granduelo, Fr. Juan de San Pedro Mártir. *Parecer acerca da invalidade do breve de Gregório XIII*. 28 de maio de 1593. In: CARLO, Agustín Millares e CALVO, Julián. *Op. cit.*, p. 45.

pagão e pela ausência de ministros que os animassem na fé eles frequentemente a abandonavam para voltar às suas antigas crenças e hábitos.

Em tal situação, o papa deveria ser devidamente informado sobre a situação e a escassez de ministros para então decidir se o breve deveria ser mantido ou não. Nas palavras de Batista:

Y finalmente, vea V.S. que tenemos firmas de doce teólogos de Manila e del doctor Morga, en que nos declaran tener obligación, so pena de pecado mortal a no salir del Japón hasta que sea informado Su Santidad de la necesidad que hay de ministros en Japón.²⁹⁶

Fica claro, portanto, que os mendicantes não se colocavam como transgressores de uma ordem papal, mas sim como obedientes, já que apenas cumpriam com uma obrigação ao seguirem para o Japão.

O breve – a defesa jesuíta

Como já era esperado pelos próprios frades, os jesuítas recorreram aos breves para contestar a presença mendicante no arquipélago nipônico, seja o de Gregório XIII, seja a condição colocada por Clemente VIII, em 1600. Até que todas as restrições fossem retiradas e os papéis oficiais chegassem às mãos de Cerqueira, esse argumento foi usado pelos jesuítas na esperança vã de algum dia recuperarem o monopólio sobre a missão japonesa.

As duas principais obras que defendiam e expunham as razões para o breve são: a *Apologia* de Valignano e o Tratado de Luis de Guzmán, ambos já citados anteriormente. Guzmán teve acesso à obra de Valignano antes de escrever seu tratado e foi a partir dela que escreveu a sua, já que ele jamais fora ao Japão. Em ambos os escritos, os argumentos utilizados para convencer a audiência acerca da necessidade do monopólio jesuíta sobre o Japão eram os mesmos, a saber: o perigo de mostrar àqueles cristãos contendidas entre missionários, o cuidado especial que se deveria ter numa cristandade tão jovem para que não ocorressem cismas, a experiência de uma série de discórdias que já ocorriam entre as ordens em outras missões, a dificuldade de se sustentar um grande número de missionários e o perigo de se aumentar em demasia o número de estrangeiros entre uma população já desconfiada.

A importância de se evidenciar contrariedades entre os missionários era especialmente relevante para o caso japonês “*por el particular modo que los japones*

²⁹⁶ Pedro Batista. Carta ao bispo do Japão. Escrita entre 14 de agosto a 1 de novembro de 1596. In: PEREZ, P. Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon I – Cartas de San Pedro Bautista*, Madri: Imprenta de G. López Del Horno, 1916, p. 92.

tienen de sectas y religiosos”²⁹⁷, como afirma Guzmán. Esse modo particular seria a variedade de seitas budistas existentes no Japão. Os jesuítas defendiam que uma das principais razões pelas quais os japoneses se convenciam da mensagem cristã era ver que, diferente dos bonzos, os missionários cristãos mantinham uma uniformidade nas suas opiniões e modo de proceder. Ainda que se argumentasse que mendicantes e jesuítas estariam sempre de acordo em questões essenciais concernentes à fé, Guzmán explicava que os japoneses ainda não possuíam doutrina suficiente para fazer tal distinção e pensariam que entre os cristãos havia também diversas seitas e que, portanto, tal lei tratava-se apenas de opiniões humanas: várias e incertas.

É possível de perceber aqui mais uma vez a consciência que os jesuítas possuíam da sua limitação no Japão. Uma vez que não se tratava de uma colônia e, como Valignano já colocara no seu *Sumário*, de 1583, “*el rey de España no tiene allí ni podrá nunca tener ningún manera de dominio o jurisdicción*”²⁹⁸, a única saída era a associação voluntária por partes dos japoneses ao cristianismo. A problemática missionária dos jesuítas no Japão sempre fora encontrar a melhor forma de convencê-los a se converter, uma vez que não poderiam obriga-los a nada.

O risco de um cisma ao se expor uma cristandade tão jovem e livre a diferentes opiniões foi o segundo argumento utilizado para justificar a importância do breve de Gregório XIII. Para Valignano, era necessário que a doutrina ensinada fosse uniforme não somente nas coisas substanciais da fé, mas também nas questões eclesiásticas, ciências sagradas e humanas. Caso nenhuma diversidade fosse apresentada, a chance de ocorrer um cisma diminuiria significativamente.

Tal atenção era especialmente importante no caso japonês, uma vez que sua população era particularmente aferrada a antigos costumes e hesitava em ser governada por estrangeiros. Nas *Adições ao Sumário*, o visitador escrevera que os irmãos japoneses, ainda que fossem disciplinados quando viviam recolhidos no noviciado ou colégio, se tornavam insolentes ao se mudarem para as casas da Companhia a viver como pregadores entre japoneses, e não queriam obedecer aos padres por os acharem ignorantes da língua

²⁹⁷ Luis de Guzmán. Tratado que se hace de algunas cosas que se imponen á la Compañía de Jesús y religiosos de ella, as cuales pertenecen á la verdad de esta misma historia, y por eso se da satisfacción de ella en los capítulos siguientes. 1601. In: GUZMÁN, Luis de. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en la India oriental, en la China y Japón desde 1540 hasta 1600*, Bilbao: Administración de "El Mensajero del Corazón de Jesús", 1891, p. 635.

²⁹⁸ VALIGNANO, Alejandro. Sumario de las cosas de Japon, Jorge Alvarez-Taladriz (ed.), *Monumenta Nipponica Monographs*, no. 9, Tokyo: Sophia University, 1954, p. 146.

e costumes do Japão.²⁹⁹ Era claro, portanto, que revelar dissensões a tal audiência traria um risco maior de cismas.

No terceiro argumento, os jesuítas não apelaram para a particularidade do caso japonês, mas à experiência missionária católica vivida até então. Como já foi colocado anteriormente, a contenda entre franciscanos e jesuítas não foi exclusiva do Japão. Valignano justificou que por serem os religiosos naturalmente movidos por zelo de sua religião, havia sempre o risco de que este ultrapassasse os limites da razão e se transformasse em inveja, de onde originariam-se contendas, murmurações, perseguições e até falsos testemunhos. Essas contendas ocorriam com frequência mesmo na Europa, onde estavam presentes reis cristãos e o papa e no Japão não seria diferente. Valignano, na tentativa de demonstrar que tais querelas não envolviam somente membros da Companhia de Jesus, ilustrou seu pensamento com o exemplo de uma contenda que teria ocorrido entre dominicanos e franciscanos, narrada na obra *História General de la Sagrada Orden de los Predicadores*. Segundo o visitador, no que se refere ao caso japonês, a discórdia era tão cheia de consequências que os padres se afligiam mais com as divisões causadas pelos franciscanos que com as atitudes de Hideyoshi.

O quarto argumento apelava para uma questão prática: o financiamento da missão. Tanto Valignano quanto Guzmán defendiam que a missão japonesa não poderia ser sustentada pelas esmolas dos nativos e isso por duas razões: primeiro, porque a população era pobre, sem recursos e tiranizada por seus senhores e, segundo, porque isso daria motivos para que os japoneses acreditassem nos bonzos que acusavam os padres de terem ido ao Japão apenas para buscar seu próprio sustento, pois não o conseguiam em suas próprias terras.

A pobreza da população sempre fora notada com certo espanto pelos jesuítas em seu trabalho missionário pelo Japão. Nas *Adições ao Sumário*, Valignano afirmara que: “*nosotros [jesuítas] entre los japonés, así gentiles como cristianos, no sólo no somos conocidos ni tenidos por pobres, mas somos tenidos por muy ricos, ni podemos dejar de ser tenidos por tales entre ellos, y esto por diversas razones*”. A primeira das razões apontadas era justamente a grande pobreza na qual os japoneses viviam. Segundo o visitador, ela era tão severa que se um europeu fosse submetido a uma vida tão cheia de privações como aquela, provavelmente padeceria de muitas doenças. Francisco Pasio, na relação que escreveu acerca da chegada dos frades ao Japão, criticou estes por dizer que a pobreza que professavam não admirava a nenhum nativo, pois estes viviam de maneira

²⁹⁹ Alessandro Valignano. Adiciones del Sumario (adição oitava). 1592. In: VALIGNANO, Alessandro. *Adiciones del Sumario de Japón*, José Luis Alvarez Taladriz (Ed.) Tokyo: Sophia University, 1954.

muito mais miserável, lembrando que dormiam em superfícies mais duras, não comiam carne nem bebiam vinho e não se agasalhavam no frio.³⁰⁰

Dessa forma, a Companhia de Jesus optara por viver no Japão somente com os fundos enviados pelo rei de Portugal e pelo envolvimento que tinha no comércio da seda chinesa através dos portugueses. Por ordem do visitador, os padres estavam proibidos de pedir esmolas aos japoneses, mesmo aos *daimyô*. Já no *Sumário*, Valignano enumerara algumas razões pelas quais não se deveria fazê-lo, a saber: os senhores japoneses eram poderosos, mas muito pobres de rendas pelos poucos direitos que tinham nas suas terras e pelas contínuas guerras em que estavam envolvidos; por serem escassos os senhores cristãos no Japão e pela cristandade ser nova e estar ainda pouco arraigada à fé a ponto de darem o pouco que tinham para estrangeiros. Ainda que os bonzos se sustentassem com esmolas, Valignano lembrava que existia muitas diferenças entre eles e os padres, pois os budistas haviam chegado ao Japão séculos antes e em um momento em que o reino era próspero e só possuía um rei, senhor de tudo, que lhes deu rendas, terras e construiu conventos. Além disso, os bonzos eram nativos, sendo muitos deles filhos e irmãos de grandes senhores, e consequentemente sabiam muito melhor que os padres a língua e os costumes do Japão.³⁰¹

O tema da esmola acabou sendo um ponto de grande controvérsia com os franciscanos, que não possuíam tal orientação nem concordavam com ela. Os jesuítas reclamavam que os cristãos japoneses se escandalizavam com os frades pedindo-lhes dinheiro, mesmo sendo tão pobres. Organtino, que vivia na capital, afirmara em uma carta que: “*con los haber yo criado [aos cristãos japoneses] tantos años nunca les pido nada antes de nangas a que me envían el sustentamiento necesario para esta casa y muchas veces me es necesario dar yo limosna a algunos pobres de ellos*”³⁰². Pasio, na relação citada acima, reclamava que os frades ameaçavam os cristãos dizendo que quem não desse esmola iria para o inferno, doutrina essa que jamais fora ensinada pelos padres, o que deixava os neófitos confusos e assustados.³⁰³

³⁰⁰ Francisco Pasio. Relación de lo que há passado en Jappón con los frailes descalzos de la Orden de San Francisco, desde Marzo de 1594 en que partió la nave para la China y los navios para los Luçones hasta el mês de Hebrero del anno de 1595. 12 de fevereiro de 1595. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez. Relacion sobre los Franciscanos en Japón hecha en Nagasaki el año 1595 por el Padre Francisco Pasio de la Compañia de Jesus. *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, 20, Osaka University of Foreign Studies, 1968.

³⁰¹ Capítulo XXVIII: De da causa y razón porque los señores cristianos no pueden sustentar a los padres e sus iglesias en Japón. In: VALIGNANO, Alejandro. Sumario de las cosas de Japon, Jorge Alvarez-Taladriz (ed.), *Monumenta Nipponica Monographs*, no. 9, Tokyo: Sophia University, 1954.

³⁰² Organtino Gneccchi Soldo. Carta ao Geral, Claudio Acquaviva. 11 de fevereiro de 1595. In: ARSI, Jap. Sin. 12 II, fol. 246v.

³⁰³ Francisco Pasio. Relación de lo que há passado en Jappón con los frailes descalzos de la Orden de San Francisco, desde Marzo de 1594 en que partió la nave para la China y los navios para los Luçones hasta

Já os franciscanos se gabavam de viver somente de esmolas e não precisarem envolver-se em tratos comerciais, como os jesuítas. Martín de la Ascención defendia os frades afirmando que com a pobreza apostólica que seguiam, as poucas esmolas que conseguiam no Japão eram suficientes e que não havia motivo para se reclamar da falta de fundos para sustenta-los.³⁰⁴

Por fim, a última das razões alegadas pela Companhia de Jesus para justificar o breve de Gregório XIII era a grande desconfiança que os japoneses tinham de estrangeiros. Guzmán e Valignano lembravam que aumentar o número de missionários significaria necessariamente aumentar a presença estrangeira no arquipélago, o que traria suspeitas sobre a missão e as verdadeiras intenções de seus obreiros. Os jesuítas alegavam que o fato de os frades terem vindo com os espanhóis aumentava ainda mais tais suspeitas, pois os japoneses tinham ciência de que estes haviam conquistado o Peru, a Nova Espanha e as Filipinas, antes de chegarem ao Japão. Ainda que a Companhia quisesse se resguardar de tal desconfiança, afirmando que seus padres vinham com os portugueses de Macau, os quais tinham boas relações com Hideyoshi e não empreendiam conquistas na Ásia, desde 1580 eram todos súditos de um mesmo rei e o líder japonês sabia disso ao menos desde a primeira audiência com Batista, pois frei Gonzalo, que falava japonês, fizera menção a tal fato, como descreveu Batista em sua carta para o governador das Filipinas.³⁰⁵ Valignano na sua *Apologia* afirmara que desde que as coroas se uniram, Hideyoshi ficara tão desconfiado que acabou promovendo a perseguição de 1587. Contudo, segundo Batista narrou na carta citada acima, em 1593 Hideyoshi era ainda ignorante de tal fato.

O incidente com o San Felipe, assim como o martírio de 1597 e a sentença que foi proferida na ocasião, deu mais força para tal argumento. A história de que o confisco da carga do navio e a sentença de morte aos religiosos teriam sido provocados pela fala indiscreta e ameaçadora de um dos capitães do navio servia aos jesuítas na sua tentativa de desacreditar os espanhóis e manter seus religiosos longe do Japão. Independente de ter sido o capitão espanhol o responsável por tal formulação, ou uma ideia que os japoneses já tinham antes da captura do navio, como consta na relação de um dos passageiros do

el mês de Hebrero del anno de 1595. 12 de fevereiro de 1595. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez. *Op. cit.*

³⁰⁴ Martín de la Ascención. Relación de las cosas de Japón para nuestro padre Arzubinaga, comissário general de todas las Indias en corte. 1596. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973.

³⁰⁵ Pedro Batista. Carta ao governador, Dasmariñas. 7 de janeiro de 1594. In: CARLO, Agustín Millares e CALVO, Julián. *Testimonios auténticos acerca de los protomártires del Japón*, Mexico: Fondo Pagliali, 1954.

galeão³⁰⁶, o fato é que os espanhóis realmente careciam de uma boa reputação no Japão e China, como se pode ver do trecho a seguir, retirado de um documento anônimo, que defendia a quebra do monopólio jesuíta no Japão: “*es verdad que en la gran China han tenido por ladrones a los españoles de las Filipinas y al rey de España por tirano y a los religiosos que entraron a los principios en que el reino por espías y mala gente*”³⁰⁷. No entanto, tanto espanhóis quanto franciscanos culpavam jesuítas e portugueses pela má reputação que carregavam nestas partes³⁰⁸, e não seu histórico de conquistadores.

Há que se fazer um rápido paralelo entre as razões dadas por Valignano e Guzmán, em suas obras escritas após o martírio, e as que o visitador elencara no seu *Sumário*, muito anterior à entrada dos mendicantes no Japão, que são as mesmas levantadas na Primeira Consulta, ocorrida entre os anos de 1580 e 1581. O capítulo nove do *Sumário* enumera sete razões:

1. Uma das principais razões pelas quais os japoneses decidiam deixar suas seitas para tornarem-se cristãos era ver a diversidade que havia entre aquelas e a conformidade que mostravam os missionários na sua doutrina;
2. Em uma cristandade tão nova e desacostumada ao julgo de preceitos divinos e que se encontrava espalhada entre tanta gentilidade, eram necessárias prudência e experiência ao lhes publicar a doutrina;
3. Qualquer que fosse a ordem que entrasse no Japão, não se uniria à Companhia, mas haveria uma série de contrariedades e dissensões, como já acontecia em outras partes onde havia conversão;
4. As qualidades e costumes do Japão eram tão contrários aos europeus que seu povo ainda não seria capaz de proceder da forma que agiam muitas ordens na Europa e, como era necessário muito tempo e experiência para entender isso, forçosamente outras ordens cometeriam os erros que a Companhia já cometera, mas que àquela altura seriam ainda piores;

³⁰⁶ Controvérsia essa que foi narrada no primeiro capítulo do presente trabalho. Cf: Relación del biaje del galeón San Phelippe de su Mag. arribada que hizo al Japón y su pérdida, y lo que más a sucedido. 1597. In: MANZANO, Ainhoa. *La Cruz e La Catana: relaciones entre España y Japón (Siglos XVI-XVII)*, textos complementares, Tese (doutorado, Universidade de la Rioja, Departamento de Ciencias Humanas, 2013-14.

³⁰⁷ Sem autoria. Dúdase si conviene que los padres dominicos, franciscanos y agustinos entren libremente con la licencia de su santidad y majestad a predicar el santo evangelio en los reinos del Japón y China per la vía de las Filipinas. 1606. In: Kirishitan Bunko, Kirishitan Rare, KB Ms:8, f. 165v.

³⁰⁸ “(...) pero holgaríamos mucho que declarasen estos padres como algunos de su orden dieron ocasión y causa de esta infamia tan grande con que han infamado a su Majestad y a sus soldados y ministros del santo Evangelio”. Ibid.

5. Não se podia esperar que o Japão se deixasse governar por estrangeiros e como o rei de Espanha não possuía lá qualquer jurisdição, não havia outro meio se não criar os naturais para que eles mesmos governassem suas igrejas no futuro;
6. Caso mandassem poucos obreiros, o fruto que seguiria seria pequeno e, se fossem muitos, não teriam como se sustentar, já que não se podia viver de esmola entre os japoneses que eram muito pobres e se escandalizariam com tal pedido;
7. Já existia uma desconfiança de muitos senhores japoneses de que os missionários planejavam tomar-lhes as terras sob a capa de divulgar a religião.

Como se pode perceber, a argumentação a favor do monopólio jesuítico não se modificou após a entrada franciscana no Japão. Os pontos levantados por Valignano na sua primeira visita reapareceram todos após 1597 e nada foi acrescentado, além das queixas e exemplos do que vinham fazendo os frades no Japão e dos temores confirmados. Fica claro, portanto, que os jesuítas sabiam exatamente que pontos seriam controversos na sua administração e modo de proceder dentro da missão japonesa.

Diversidade como perfeição do corpo místico

Um discurso que foi utilizado pelos franciscanos não apenas para deslegitimar o breve, mas para provar a necessidade que existiria em enviar membros de diferentes ordens ao Japão era que havia muitas vantagens em se ter diferentes religiões em um mesmo local. O termo ‘religiões’ era usado para se referirem às diferentes ordens religiosas dentro da Igreja Católica. Nessa temática os principais autores são Valignano, em sua *Apologia*, e Martín de la Ascención, em sua relação dirigida ao padre Arzubiaga.

Martín iniciou seu discurso utilizando-se da metáfora desenvolvida por São Paulo, na qual a Igreja seria como um corpo, onde Cristo era a cabeça e os membros os diferentes estados e religiões que nela existiam. E, assim como um corpo possui diferentes membros com diferentes funções, a Igreja, para ser perfeita, também necessitaria disso:

(...) antes como el cuerpo consta de diversos miembros, de diversas cualidades y complexiones para diversos oficios, así también este cuerpo místico consta de diversos miembros, de diversos temperamentos y cualidades, de diversas gracias, virtudes y dones celestiales que el Espíritu Santo reparte en ellos (...) para diversos oficios e ejercicios.³⁰⁹

Cristo teria dotado a Igreja de diferentes estados e religiões para que o corpo místico da Igreja fosse crescendo, até que se completasse o número de escolhidos e neles o Espírito Santo repartisse seus dons e graças. Contudo, sem algum ou alguns desses

³⁰⁹ Martín de la Ascención. Relación de las cosas de Japón para nuestro padre Arzubiaga, comissário general de todas las Indias en corte. 1596. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973, p. 45.

membros, com suas virtudes e capacidades, ficaria o corpo incompleto e, portanto, imperfeito. Impedir que diferentes ordens fossem ao Japão significava impedir que a Igreja que ali se desenvolvia ficasse provida de certas virtudes e qualidades e com isso “*este cuerpo de la Iglesia no podrá ejercer las operaciones vitales de la vida espiritual*”³¹⁰.

Valignano, para se contrapor a tal argumento, recorreu à mesma citação utilizada por Martín, de São Paulo na sua carta aos Coríntios³¹¹, mas propondo uma leitura diferente: “(*...*) porque la perfeccion de la Iglesia no la pone San Pablo en la diversidad de los ministros mas en la unión de los miembros de este cuerpo místico entre si y con su cabeza por fe y caridade”³¹². Assim, o fundamental para a perfeição da Igreja, na visão do visitador, não era sua diversidade, mas a união que seus membros e sua cabeça deveriam desfrutar. Ele reconhecia que a diversidade existia e era boa para o corpo; contudo, “*esta es perfección accidental y no substancial y necesaria*”³¹³, como queriam os frades.

Colocando o princípio da perfeição da Igreja na união e não na diversidade de seus membros, Valignano virava o argumento contra os frades, já que a própria *Apologia* e todos os tratados escritos por franciscanos e jesuítas para atacarem ou defenderem-se eram prova de que a união fora quebrada no Japão com a chegada dos mendicantes. A importância de tal união era compartilhada por outros jesuítas, como podemos ver do discurso de Francisco Pasio, que afirmara, já em 1595:

(...) y cuán perjudicial y dañosa cosa sea para esta tierna cristiandad haber por ahora en Japón otros operarios fuera de los nuestros y los que ellos crían y enseñan a su modo, porque la cosa más importante que hay para esa cristiandad ir adelante y florecer en virtud y conocimiento de su criador es la unión y conformidad de los operarios.³¹⁴

O segundo discurso desenvolvido por Martín na sua relação é que todas as igrejas particulares, não apenas a universal, deveriam ter suficiência para que junto da sua cabeça – o Pontífice – pudessem ser um corpo perfeito e inteiro. E essa teria sido a experiência da Igreja até então: “*De esta manera la Iglesia de Dios há ido siempre desde el principio en todas las provincias y reinos, criandose arzobispos, obispos, patriarcas, universidades*

³¹⁰ Ibid, p. 47.

³¹¹ I Cor 10, 17.

³¹² VALIGNANO, Alessandro. *Apologia de la Compañía de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998, p. 129.

³¹³ Ibid., p. 130.

³¹⁴ Francisco Pasio. Relación de lo que há passado en Jappón con los frailes descalzos de la Orden de San Francisco, desde Marzo de 1594 en que partió la nave para la China y los navios para los Luçones hasta el mês de Hebrero del anno de 1595. 12 de fevereiro de 1595. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez. Relación sobre los Franciscanos en Japón hecha en Nagasaki el año 1595 por el Padre Francisco Pasio de la Compañía de Jesus. *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, 20, Osaka University of Foreign Studies, 1968, p. 41.

y Religiones de diversas Ordenes”³¹⁵. Valignano rebateu recorrendo à mesma metáfora do corpo; afinal, a potência da visão, ainda que necessária para a perfeição do homem, não existia em todos os seus membros.

O visitador mais uma vez reconhecia que uma Igreja com todas as partes era melhor e que este era o objetivo de toda a cristandade. Contudo, cada caso deveria ser analisado com prudência e mais especificamente a prudência que ele denomina prática; afinal, “(...) *bien puede un hombre tener grande discurso y prudencia especulativa, mas si le faltare la práctica, que considera lo que conviene hic et nunc, con las más circunstancias particulares, hará muchas imprudencias en sus acciones*”³¹⁶. Tal prudência advinha da experiência, a qual somente a Companhia de Jesus possuía no que concernia ao Japão. Tal visão revela a interpretação do visitador das missões como um conjunto de casos particulares, já que suas soluções precisariam ser pensadas com base na prudência prática (experiência de casos reais) e não na especulativa, interpretação essa que analisaremos melhor no capítulo seguinte.

A ideia de missão como um conceito independente de qualquer particularidade, por sua vez, não implica o não reconhecimento de tais particularidades. Assim, não se pode dizer que não havia por parte dos franciscanos a percepção da existência destas, mas sim da negação de que estas deveriam servir como guia da atitude missionária. Martín chamava a atenção para uma dessas particularidades inclusive para justificar a necessidade da diversidade da Igreja no Japão, como se pode ver do trecho a seguir:

Es gente de mucho entendimiento, policía, contante, de mucho pundonor, gente que tiene capacidad y talento para podersele encomendar el ministerio de las almas, lo cual es grandiosísimo consuelo de los fieles obreros que con grandes trabajos ciento e tantos años han trabajado en esta viña nueva de las Indias, y no se ha hallado en todas ellas gente de capacidad para podersele encomendar el ministerio de las almas, sola la gente de China y Japón se ha hallado capaz para ello, donde con el fervor divino, pasado algún tiempo y estando arraigada la cristiandad, pueden ser ellos ministros, henchir las Religiones de frailes y proveer todas las Indias de ministros.³¹⁷

Para Martín, portanto, japoneses e chineses, pela polícia e entendimento diferenciado que possuíam, seriam os únicos capazes de assumir o ministério das almas futuramente. No entanto, para aqueles que se pretendia encomendar almas, era fundamental a convivência em um corpo perfeito, com todas as suas partes, para que se formassem com o vigor, a força e a virtude para tal ofício.

³¹⁵ Martín de la Ascención. Relación de las cosas de Japón para nuestro padre Arzubinaga, comissário general de todas las Indias en corte. 1596. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Op. cit.*, p. 48.

³¹⁶ VALIGNANO, Alessandro. *Apologia de la Compañía de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998, p. 132.

³¹⁷ Martín de la Ascención. Relación de las cosas de Japón para nuestro padre Arzubinaga, comissário general de todas las Indias en corte. 1596. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Op. cit.*, p. 50.

Além disso, com a diversidade de religiões, haveria professores de diversas virtudes evangélicas, resplandecendo cada um naquela, ou naquelas, cuja profissão lhe convinha. Dessa forma, os neófitos teriam diferentes exemplos que poderiam seguir e imitar “(...) *y no anden a ciegas por falta de no tener ejemplo y dechado a quien imitar y aun escuela adonde aprender, las cuales son las sagradas Religiones escuelas de virtudes*”³¹⁸.

O fato de que o Japão estava muito longe da Europa seria, na visão do frade, mais uma razão para que houvessem diversas ordens convivendo no arquipélago. Isso porque com as dificuldades diárias surgidas no ministério, não se poderia sempre esperar por uma orientação do papa, a qual demoraria muito. Contudo, ao consultar homens doutos de diferentes religiões, poder-se-ia chegar a soluções melhores do que quando somente uma ordem opinasse. Além do que, as ordens estando juntas poderiam vigiar umas às outras, algo necessário tratando-se de seres humanos, sujeitos a falhas.

Esse último argumento também aparece no documento anônimo, de 1606, que questionava o monopólio jesuítico, como se vê no trecho a seguir:

(...) *y no solo aprovecha esto a los gentiles pero también a los mismos predicadores los cuales conviene quien los vea y censure e de cuenta de lo que hacen y enseñan por que como los hombres pueden herrar y no habiendo censores ni emulación santa de otros jueces eclesiásticos ni políticos ni otras inquisición a quien acudir, puede cada uno sembrar las novedades que quisiere y así para la unidad de la doctrina conviene que haya diversidad de religiones para que los unos sean censores de los otros y haya quien de aviso de lo que allá pasa puntualmente al sumo pontífice romano a quien compete censurar todo y en particular los decretos que estos padres hacen en sus juntas y las opiniones con que asoman algunas veces.*³¹⁹

Como se pode ver, para os frades tal vigia mútua forçaria uma união doutrinária ainda maior que a presença de uma única ordem, pois impediria o surgimento de heterodoxias, ou “novidades” como coloca o documento.

A esses argumentos Valignano respondeu alegando, por um lado, que a Igreja japonesa era nova e formada por neófitos, cujo passado e tradição eram pagãos e, portanto, não estariam prontos para certas perfeições requeridas aos religiosos europeus e, por outro lado, ao fato de que a convivência das ordens não se mostrara pacífica nem evitara divisões, mas, pelo contrário, causara uma série de dissensões e contendas entre religiosos e cristãos. Mais uma vez vemos aqui a importância que o Valignano dava ao contexto, para o delineamento do método.

³¹⁸ Ibid., p. 51.

³¹⁹ Sem autoria. *Dúdase si conviene que los padres dominicos, franciscanos y agustinos entren libremente con la licencia de su santidad y majestad a predicar el santo evangelio en los reinos del Japón y China per la vía de las Filipinas.* 1606. In: Kirishitan Bunko, Kirishitan Rare, KB Ms:8, f. 167.

O visitador concordava com o frade de que se tratava, naquele caso, de um povo com polícia e entendimento suficientes para que futuramente fossem ordenados. Contudo, a preocupação para que não se corresse com tais planos é clara mesmo nas suas obras dirigidas ao público interno à Companhia. Nas *Adições ao Sumário*, ele lembrara que os japoneses deveriam sim ser aceitos na ordem, mas haviam dificuldades que os superiores precisariam ter em mente. Além de problemas de ordem mais prática, como fundos para sustentar os estudos de um grande número de aspirantes ou a resistência que os japoneses tinham para aprender o latim, Valignano apontava para a dificuldade existente para que os estudantes perseverassem na vida religiosa após completarem vinte anos, caso não fossem logo aceitos como irmãos; o fato de que muitos entravam nos colégios por ordem de seus familiares e não possuíam verdadeira vocação religiosa; e, por fim, o visitador reclamava que a ambição de subir em honras, que os japoneses tinham, fazia com que muitos abandonassem a carreira religiosa caso acreditassem que não iriam ser aceitos na Companhia em um curto espaço de tempo. Além disso, como eram neófitos, possuíam muitas ignorâncias e hábitos contrários para que pudessem entender por completo a perfeição da vida religiosa. Sair de seus vícios e ignorâncias gentios era um passo suficientemente largo. Esperar que logo compreendessem e levassem uma vida cristã perfeita seria irreal; por isso, o visitador requeria maior paciência de seus companheiros para que aceitassem japoneses na Companhia.³²⁰

Valignano, portanto, não dizia se opor à ida de outras ordens à missão japonesa. Contudo, insistia que ainda não era o momento, recorrendo aos argumentos acima expostos. Em seus planos, a Companhia deveria primeiramente moldar a cristandade japonesa e, somente quando esta estivesse suficientemente arraigada e criada, poderia ser exposta a diferentes modos de proceder e opiniões existentes dentro da Igreja Católica. Essa ideia aparece nos planos do visitador desde a sua primeira visita ao arquipélago. Desde aí ele demonstrou preocupação em sistematizar a forma de ação dos missionários, o ensino e regras dos seminários e colégios, assim como controlar os livros que deveriam ser levados ao Japão. As constantes comparações que fazia com a Igreja primitiva transparecem uma ideia de renascimento da Igreja no Japão que deveria ser cuidadosamente vigiada.

No entanto, com certeza havia outro motivo pelo qual Valignano e outros jesuítas advogavam em favor do monopólio da Companhia no Japão: a certeza de que seus métodos heterodoxos não seriam aceitos por membros de outras ordens e causariam sérias

³²⁰ VALIGNANO, Alessandro. *Adiciones del Sumario de Japón*, José Luis Alvarez Taladriz (Ed.) Tokyo: Sophia University, 1954.

polêmicas entre os religiosos na Europa. Razão essa que foi captada pelos frades logo que chegaram ao Japão.

Juan Pobre, Jerónimo de Jesus, Martín de la Ascencion, Bartolomeu Ruiz e o autor do documento anónimo de 1606, todos alegaram em seus escritos que os jesuítas queriam impedir a entrada de outras ordens no Japão para que não se testemunhasse, nem se desse conta ao rei ou ao papa, daquilo que faziam naquela missão, como introduzir métodos diferentes, conforme aponta Martín na sua Relação:

(...) como estaban solos al cabo del mundo, adonde nadie los ve, en la conversión de él han hecho y hacen muchas cosas muy diferentes y han tenido y tienen muy diferente modo de proceder de lo que comúnmente se usa en las demás conversiones, muy diferentes opiniones de lo que comúnmente tienen los doctores, con mucha facilidad dispensan en las ceremonias y costumbres que ha usado la Iglesia desde el principio hasta ahora, y, así, en la administración de los sacramentos muchas ceremonias han dejado.³²¹

Ou, também, para que membros de outras ordens não os estorvassem em seus tratos e mercâncias, como explicitava Jerónimo de Jesus na sua relação: “*¡Que de contradicciones de la Compañía, la cual no sufría ver en Japón quien viera sus cosas, sus tratos y mercancías!*”³²².

Se o visitador já tivera problemas em justificar e implementar seu método quando a Companhia ainda desfrutava do monopólio da missão, não era surpresa que a situação pioraria com a entrada dos mendicantes e os ataques à acomodação se multiplicariam. Mas as preocupações de Valignano e demais jesuítas do Japão com a vinda dos frades não se limitavam às questões relacionadas ao método adotado na missão. A perseguição promovida por Hideyoshi desde 1587 e a forma como os frades se portavam a despeito desta afligiam aos padres que temiam represálias com consequências para toda a cristandade.

As controvérsias em torno da perseguição

Como já foi colocado anteriormente, a orientação que os jesuítas tiveram após a publicação do édito de expulsão dos missionários, em 1587, foi de agirem com recato, não celebrarem missas ou festas publicamente e de andarem vestidos com hábitos japoneses. Os franciscanos, por sua vez, quando chegaram, em 1593, ao arquipélago, foram como embaixadores do governador de Manila e não apenas foram recebidos por Hideyoshi, como receberam dele a promessa de um terreno na capital, o qual lhes foi

³²¹ Martín de la Ascención. Relación de las cosas de Japón para nuestro padre Arzubinaga, comissário general de todas las Indias en corte. 1596. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Op. cit.*, p. 51-52.

³²² Jerónimo de Jesus. Relación del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Bautista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reino de Japón. 1597. In: PEREZ, Lorenzo. *Fr. Jerónimo de Jesus – Restaurador de las misiones del Japón, sus cartas y relaciones*, Archivum Franciscanum Historicum, XVI-XXII, 1929, p. 74.

concedido no ano seguinte. O entendimento que tiveram foi de que o líder japonês lhes dava licença não apenas para ali ficarem, mas também para exercerem suas atividades missionárias. A única restrição que possuíam seria a de não converter membros da elite, como descreveu o provincial dos Descalços em Manila, Juan de Garrovillas:

Y fuera desto ha dado licencia para que puedan bautizar la gente pobre y común; vedo por ahora solamente que no reciban la fee los grandes, y soldados y los mercaderes. Pero querrá nuestro Señor que él se convierta, pues de tan veras se va disponiendo por medio de nuestros frayles.³²³

Fica claro aqui o entusiasmo de Garrovillas, que acreditava na possibilidade de os frades em poucos anos conseguirem aquilo que os jesuítas em décadas de missão nem chegaram a cogitar: a conversão do principal líder militar do Japão. Claro que as notícias que recebera do Japão pelos seus companheiros foram otimistas e parciais, mas a interpretação ficou a cargo do provincial franciscano, quem afirmou ainda que: “*el Cuambacondono los recibió con particularísimo aparato y magestad, mostrándoles gran favor, que admiró a los de su reyno, oyéndoles con grandísimo contento y admirándose por ver su pobreza y aspereza de vida*”³²⁴.

A ideia de que Hideyoshi não se importava que os frades convertessem apenas pobres e marginalizados não parece ser infundada, já que Pasio, na sua relação de 1595, afirmara que, quando o líder fora questionado acerca da atividade missionária dos frades, respondera:

No harán esto, porque si lo hicieren yo haré inquisición así de quienes hacen cristianos como de los que se hacen y de ellos haré castigo porque no quiero esta ley que es ley de amor y unión y por eso perniciosa para estos reinos, por lo que no consentiré que hombre de nombre se haga cristiano, mas se fueren viejas o gente baja poco me da de eso pues esas personas ningún mal pueden hacer a mi estado.³²⁵

³²³ Juan de Garrovillas. Relacion y certificacion de las cosas y estados del Japon, por el Provincial de los Descalzos Franciscos y el Cabildo de Manila. 29 de abril de 1595. In: PEREZ, P. Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon I – Cartas de San Pedro Bautista*, Madri: Imprenta de G. López Del Horno, 1916, p. 147. Jerónimo de Jesus explicita na sua obre a mesma interpretação, como se vê do trecho a seguir: “*El santo Comisario preguntó al Gobernador de Meaco acerca de hacer cristianos, como nos habíamos de haber, y respondióle en esta manera. El Rey, cuando vedó a los Padres de la Compañía el hacer cristianos, no fue por odio que tiene a la ley, porque buena le parecía, sino por temor de que los Padres no hacían cristianos sino a grandes señores, y temió que se le alzarían con el reino, y por esto les mandó desterrar; así que como no hagan cristianos sino a gente pobre, no hay que temer, que al rey no se le dará nada.*” Jerónimo de Jesus. Relación del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Bautista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reino de Japón. 1597. In: PEREZ, Lorenzo. *Fr. Jerónimo de Jesus – Restaurador de las misiones del Japón, sus cartas y relaciones*, Archivum Franciscanum Historicum, XVI-XXII, 1929, p. 72

³²⁴ Juan de Garrovillas. Ibid., p. 143.

³²⁵ Francisco Pasio. Relación de lo que há passado en Jappón con los frailes descalzos de la Orden de San Francisco, desde Marzo de 1594 en que partió la nave para la China y los navios para los Luçones hasta el mês de Hebrero del anno de 1595. 12 de fevereiro de 1595. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez. Relación sobre los Franciscanos en Japón hecha en Nagasaki el año 1595 por el Padre Francisco Pasio de la Compañía de Jesus. *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, 20, Osaka University of Foreign Studies, 1968, p. 33.

Ainda assim, Pasio mostrou-se preocupado com tais afirmações, já que, ao dizer que faria inquisição para certificar-se de que nenhum senhor se fazia cristão, o líder japonês colocava em alerta os *daimyô* conversos pelos jesuítas.

O futuro vice-provincial³²⁶ se mostrava preocupado com os excessos cometidos pelos frades, seja na construção de suas igrejas ou na falta de recato nas pregações, pois acreditava que Hideyoshi não diferenciava os franciscanos dos jesuítas, vendo-os meramente como cristãos e estrangeiros. Além disso, ainda que o líder se colocasse como venerador dos *kami* e budas, os jesuítas o tinham como descrente em uma vida após a morte e, por isso, incapaz de compreender as razões pelas quais alguém deixaria sua terra, viajaria para locais longínquos, sem possuir qualquer interesse mundano:

Esta venida de los frailes de este año pareció mal a muchos cristianos porque como Taicosama tiene para sí que no hay otra vida, no puede entender qué deseo de salvación de almas es éste que hace venir por la China los padres de la Compañía y por los Luçones los frailes descalzos, por lo que se mete en la cabeza que no se bujea la salvación sino la ambición de hacer muchos cristianos, los cuales luego se unen entre sí como hermanos y se pueden levantar luego contra él fácilmente.³²⁷

Antes que a prisão dos religiosos e sua sentença de morte fossem declarados, os frades foram avisados dos perigos que corriam e os jesuítas reclamavam e temiam que as consequências se abatessem por toda a cristandade. Ignorando tais avisos, os franciscanos continuavam a agir da mesma maneira e a mandar entusiasmados informes a Manila, enchendo de esperança aos mendicantes nas Filipinas que acreditavam que a missão japonesa se revigorava cada vez mais com a presença dos frades, como se pode ver do parecer do frade Alonso Ximenez, provincial de São Domingos:

(...) los Buenos y excelentes efectos que se han seguido desta entrada que se hizo con voluntad de Dios, porque aquellos reynos se han holgado extrañamente, la christandad ha vuelto en sí y respirado, viendo consigo religiosos verdaderamente evangélicos y descalços de mundo y caritativos, queridos y favorecidos del Rey, con lo qual corre y se apoya en gran manera la conversión.³²⁸

Ainda que se possa culpar os frades por uma certa falta de habilidade para compreender as ordens e intenções de Hideyoshi³²⁹, o motivo pelo qual os mendicantes

³²⁶ Francisco Pasio foi nomeado vice-provincial do Japão em 1600, após a morte de Pero Gomez.

³²⁷ Ibid., p. 32-33.

³²⁸ Alonso Ximenez. Parecer sobre a ida dos frades ao Japão. Manila, 11 de maio de 1595. In: PEREZ, P. Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon I – Cartas de San Pedro Bautista*, Madri: Imprenta de G. López Del Horno, 1916, p. 167.

³²⁹ A referência aos favores, amor e admiração que Hideyoshi teria em relação aos frades é frequente nos discursos franciscanos, como se vê do exemplo a seguir retirado da obra de Jerónimo de Jesus: "(...) fuimos a hablar al Rey, que nos hizo mil caricias y banquetes; tanto era el amor que nos tenía, por decirles los gentiles algunas virtudes del santo Comisario." Jerónimo de Jesus. Relación del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Bautista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reino de Japón. 1597. In: PEREZ, Lorenzo. *Fr. Jerónimo de Jesus – Restaurador de las misiones del Japón, sus cartas y relaciones*, Archivum Franciscanum Historicum, XVI-XXII, 1929, p. 71.

viam um reavivar da missão com a sua chegada, enquanto os jesuítas preocupavam-se achando que os frades colocavam tudo a perder, se deu principalmente por uma forma diferente de se compreender estratégias como dissimulação e fuga. A política utilizada pelos padres para se manterem no arquipélago não era aprovada pelos franciscanos que os culpavam pela perda no número de cristãos, após 1587, acreditando que os membros da Companhia de Jesus tinham obrigação de se declarar publicamente contra o edito de Hideyoshi, como se pode ver das palavras de Jerónimo de Jesus, que afirmava que, quando o líder japonês “*determinó desterrarlos de su reino, y así lo mandó, y que los japoneses renegasen la fe; lo cual hicieron multitud de gentes, por no haber un Padre que osase oponerse por muro y animar a los fieles en tan desastrado tiempo*”³³⁰. Assim, era motivo de grande orgulho para os frades afirmar que após sua chegada, muitos cristãos passaram a declarar publicamente seu amor a Cristo, destemidos de possíveis represálias.³³¹

Os jesuítas, por sua vez, faziam uma análise mais pragmática da situação, defendendo, portanto, a fuga e a dissimulação como estratégias válidas e necessárias para o melhor encaminhamento da missão. Contudo, os ataques que os mendicantes fizeram contra os jesuítas por recorrerem a tal estratégia foram massivos e os padres do Japão foram acusados de covardes e seus cristãos japoneses de débeis na fé, por fugirem e esconderem-se das autoridades japonesas. As críticas foram tantas que, em 1598, o jesuíta português Sebastião Gonçalves escreveu de Goa um tratado denominado *Apologia em defesa dos Padres da Companhia de Japão*³³², no qual defendia seus companheiros das vozes que os culpavam pela fuga enquanto os frades teriam se oferecido à morte.

A defesa da fuga e a Apologia de Gonçalves

Sebastião Gonçalves (1555-1619) foi um jesuíta português que dedicou praticamente todo seu trabalho missionário à Índia, jamais tendo pisado no Japão. Contudo, as notícias sobre a missão no arquipélago sempre foram bastante difundidas na

³³⁰ Ibid., p. 76.

³³¹ “*Mas la más principal causa del mucho fruto que con la ida de los santos mártires en Japón se ha hecho en los cristianos, que andando casi todos temerosos y a sombra de tejado, cubiertas las insignias de cristianos, con la ida al Japón de los pobres y humildes frailes se animaron, y en medio del Miaco descubrían sus insignias, y delante de Taico Sama las cuentas, como las traía aquel su criado Esteban y otros, y esto antes del martirio.*” Juan Pobre. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *História de la Perdida y Descubrimiento del Galeón "San Felipe"*, Lorenzo Pérez (ed.), Institución Gran Duque de Alba, 1997, p. 262.

³³² O manuscrito foi transcrito e encontra-se publicado inteiramente em: MARINO, Giuseppe. Da fuga na perseguição o Apologia em defesa dos Padres da Companhia de Jesus de Japão, *Collectanea Christiana Orientalia*, 12 (2015), pp. 179-234.

Ásia e, após o martírio de 1597, o destaque foi ainda maior. O fato de que no martírio cristão ordenado por Hideyoshi não se encontrava nenhum padre jesuíta fez com que os obreiros da Companhia de Jesus no Japão fossem tidos por covardes não apenas por religiosos, mas também por colonos europeus de toda a Ásia. Foram essas notícias que moveram Valignano a iniciar sua *Apologia* antes mesmo de retornar ao Japão e foram elas também que fizeram com que Sebastião escrevesse a sua obra defendendo não apenas os jesuítas, mas também a estratégia da fuga como legítima e, por vezes, necessária.

Diferente da obra de Valignano, portanto, Sebastião centrou sua argumentação unicamente na defesa da fuga e buscou, tanto nos textos bíblicos quanto em casos de santos do passado, exemplos para justificar o uso de tal estratégia. No tratado, o jesuíta se propôs a responder às seguintes questões:

1. Se é lícito fugir à sanha do tirando no tempo da perseguição.
2. Se é lícito aos prelados e pastores pregadores fugirem no tempo da perseguição.
3. Se é lícito usar de meios humanos para escapar da fúria do tirano.
4. Se é lícito entregar-se ao tirano.
5. Se é lícito esconder-se enquanto dura a perseguição.
6. Se é lícito mudar o hábito no tempo da perseguição.

Nas respostas, Gonçalves procurou desconstruir duas afirmações que os mendicantes insistiram em divulgar: que os jesuítas fugiram covardemente ao martírio e que os frades se ofereceram ao mesmo. A tônica de seu discurso se dá tanto na busca de autoridade e legitimidade, através de exemplos bíblicos e de santos, para justificar a fuga, quanto na demonstração de que aquilo que chamavam de covardia era na realidade “prudência evangélica”. Nas suas palavras:

Quanto a primeira objeção acerca dos padres, na qual são notados de covardes, respondo: melhor é mostrar esta a que chamam de covardia (a qual na verdade é prudência evangélica para conservação da fê tão necessária) que arriscar temerariamente a cristandade a conta de alcançar coroa de martírio, a qual não é tão certo alcançar-se, quando imprudentemente nos apresentamos ao tirano? E posto caso que nos fizesse Deus tão grande mercê, que por seu amor derramásemos o sangue, contudo muito mais proveitoso é a igreja atentar pelo bem universal dos fiéis, que deixando este bem comum abraçar o particular.³³³

Aqui, Gonçalves procurava não apenas defender os jesuítas do Japão, como também atacar aos frades que teriam agido de forma imprudente ao buscar a coroa do martírio, que seria um “bem particular”, em detrimento do bem universal dos fiéis. Segundo o autor, a prudência, a qual ele chamava de evangélica, era uma das três virtudes

³³³ Ibid., p. 214.

que Cristo havia ensinado ser necessária aos pregadores, sendo as outras duas a paciência e a simplicidade. E tal virtude advogava pela fuga já que, como ele explica:

Não é prudência levar o caminhante em tempo de guerra as joias nas mãos a vista dos salteadores, (...). A fé é pedra preciosa em tempo de salteadores, com cautela se deve manifestar, dizendo o salvador do mundo que não demos o santo aos cães, nem lancemos as pedras preciosas aos porcos que são os infiéis inimigos de nossa santa religião.³³⁴

A fuga dos pregadores da lei de Cristo era então vista como um meio que resultaria em um maior fruto, já que a missão japonesa carecia tanto dos mesmos. Gonçalves evidencia aqui a principal característica que diferenciava os jesuítas dos franciscanos: o pragmatismo. Ainda que sua *Apologia* estivesse recheada de exemplos de fugas perpetradas ou encorajadas por Cristo (seja por palavras ou milagres), seu principal argumento se baseava na ideia de que a cristandade japonesa necessitava mais de pastores do que de mártires e, portanto, esses seriam mais proveitosos vivos do que mortos³³⁵.

Nesse mesmo sentido, o autor defendia o uso de meios humanos que deveriam ser priorizados em relação aos divinos. Por essa razão ele afirmara que era lícito ao prelado fugir “para mostrar que não devemos tentar a Deus quando há meios humanos para fugir”³³⁶. Ao recorrerem ao martírio, os franciscanos teriam abrido mão de tais meios para que, através do martírio, a missão japonesa prosperasse. Gonçalves chegou até mesmo a questionar se tais ações, provindas de uma imprudência em seu entender, poderiam resultar em um real martírio – no sentido cristão da palavra – e, uma vez que este era incerto, o fruto de tais mortes também o seria.

A defesa da prudência como guia de ação para o missionário é, na retórica jesuíta, a demonstração de um pensamento pragmático que se manifesta com particular ênfase na oposição que faziam ao modo de ação mendicante no Japão e na China. Isso fica bastante claro na obra de Gonçalves, que sempre que recorria à necessidade do uso da prudência pelos missionários, optou por formas mais pragmáticas de ação, como é o caso da sua defesa da fuga, mas também do envio de presentes e embaixadas a tiranos³³⁷, ou do uso dos hábitos imitando os dos letrados na China³³⁸.

³³⁴ Ibid., p. 229-230.

³³⁵ “É logo lícito ao prelado e ao pregador ausentar-se quando sua vida é necessária às ovelhas e mais as ajuda vivendo que morrendo”. Ibid., p. 207.

³³⁶ Ibid., p. 207.

³³⁷ “Digo secundariamente que é lícito para o bem da cristandade mandar embaixadores ao tirano e presentes, como fez Matheus de Albuquerque sendo vice-rei que foi da Índia, mandando grossas dádivas ao Taico e embaixador para que favorecesse a cristandade do Japão.” Ibid., p. 210.

³³⁸ “Na China usam os nossos padres não dos vestidos dos bonzos por ser gente desprezível, mas dos letrados por ser gente autorizada entre chinos e folgam de nos ver vestidos a seu modo e nos estimam como a letrados. E este é o modo mais acomodado para os ajudar nas causas da sua salvação”. Ibid., p. 232.

Tal argumentação é cabível dentro do discurso jesuíta pelo fato de que alguns de seus membros foram capazes de iniciar uma dissociação entre o religioso e social, como foi já desenvolvido no segundo capítulo deste trabalho. Isto permitiu que o cristianismo pudesse ser introduzido em sociedades pagãs, sem obrigar os conversos a romper com suas tradições e seu mundo social. Esse modo de proceder foi enfaticamente negado pelos franciscanos, que viam nisso uma degeneração do cristianismo. Mas, quais seriam as bases para essas duas formas de pensar o papel do missionário? Esse será o tema do capítulo seguinte.

Capítulo 4 – As bases para o modo de proceder jesuíta e franciscano no Japão

Antes de explorarmos aquilo que fundamentou a ação dos obreiros da Companhia de Jesus e da ordem de São Francisco no Japão, é importante atentarmos para algumas questões que podem influenciar nossa análise. Primeiramente, que para o lado jesuíta o consenso nunca existiu entre os membros da ordem. É importante apontar também que ainda que as missões da Companhia de Jesus na Ásia estivessem todas sob o comando e financiamento da Coroa portuguesa, os missionários não eram todos portugueses, mas havia muitos espanhóis e italianos que, por diversas vezes, assumiam os cargos de comando. Para melhor ilustrar, pode-se verificar o nome dos superiores (ou vice-provinciais) desde a chegada de Xavier em 1549 até 1614, data do édito de proibição do cristianismo e início do período de proscrição e perseguição da cronologia de Anesaki e Kawamura. Para além do fundador Francisco Xavier, contabiliza-se outros dois espanhóis – Cosme de Torres (1551-1570)³³⁹ e Pero Gomez (1590-1600) – três portugueses – Francisco Cabral (1570-1581), Gaspar Coelho (1581-1590) e Valentim Carvalho (1611-1617)³⁴⁰ – e um italiano – Francisco Pasio (1600-1611). Dos visitantes que passaram pelo Japão temos Alessandro Valignano, que morreu em 1606, em Macau, e foi sucedido somente em 1611, por Pasio, o qual exerceu por apenas um ano o cargo, tendo morrido em agosto de 1612. Em 1615, o português Francisco Vieira foi nomeado visitante, tendo passado um curto tempo no arquipélago – de agosto de 1618 a novembro do ano seguinte – em um período de forte perseguição.

A convivência entre religiosos de várias nacionalidades na ordem não foi sempre tranquila, ainda que todos reconhecessem a necessidade da participação de padres e irmãos não portugueses na missão. Em uma carta de 30 de setembro de 1618, para Nuno Mascarenhas, assistente das províncias de Portugal, Francisco Vieira expôs com bastante clareza a disputa existente dentro da ordem entre membros de diferentes nacionalidades. Na missiva, ele reclamava da desigualdade no conceder de graus da Companhia³⁴¹, na

³³⁹ Datas de início e fim dos superioratos ou vice-provincialatos.

³⁴⁰ Carvalho foi o primeiro provincial do Japão que, a partir de 1611, foi elevado à categoria de província. Os últimos três anos de seu provincialato passou desterrado em Macau.

³⁴¹ “Noutra cousa achei natural desigualdade que houve em Japão e foi no dar nos graus da Companhia, porque raríssimo foi o padre italiano que não desse sua profissão antes de ter 20 aos da Companhia e achei muitos portugueses que a não desmereciam de 24 de Companhia sem profissão, e alguns de 26, e dois dos mais exemplares desta província de 28 da Companhia sem grau, e um destes por lhe caber somente coadjutor espiritual poderá justamente ao sétimo ano ser promovido”. Francisco Vieira. Carta para Nuno Mascarenhas. 30 de setembro de 1618. In: ARSI, *Jap. Sin.* 17, fol. 168v.

escolha dos superiores³⁴² e no critério para substituição dos mesmos³⁴³. Segundo o visitador:

Da união tem particular necessidade esta província por ser composta de tantas nações e no tempo passado pouca parece que houve, nem podia ser menos, pois a província sendo por razão de portugueses era governada quase toda de estrangeiros, como acima disse, e os portugueses então eram os estrangeiros e os italianos os senhores da província.³⁴⁴

Já no que concerne aos mendicantes, os frades que foram ao Japão estavam sob o comando da Coroa espanhola e possuíam todos a mesma nacionalidade. A uniformidade do lado franciscano é bastante evidente, ao menos no que concerne ao método missionário de ação. Contudo, a nacionalidade não foi a única razão pela qual jesuítas discordaram. O fato de serem membros de uma ordem recém-criada, assim como a novidade do método sistematizado por Valignano, colaborou em igual ou maior grau para que não se chegasse a um consenso nessa questão.

Ainda assim, é inegável que os obreiros da Companhia de Jesus como um todo se distanciavam da proposta franciscana. Portanto, mesmo que não possamos nos referir a dois blocos homogêneos, há um antagonismo evidente entre ambos, cujos fundamentos propomos desenvolver e analisar aqui. Como já foi exposto anteriormente, a querela com os frades foi fundamental para que os jesuítas se aglutinassem em torno da proposta de Valignano. As críticas mais enfáticas a tal método só iriam reaparecer, internamente à ordem, após sua morte e em um momento de total desestruturação da missão que foi definhando ano a ano após a proibição do cristianismo, em 1614.³⁴⁵

A querela e suas bases

Jesuítas e franciscanos rivalizaram no Japão por uma série de questões, as quais expusemos em grande parte no capítulo anterior. Dentre os pontos de discórdia, contavam questões jurídicas, como a divergência em torno do breve; de forma, como foi o caso da necessidade ou não da diversidade do corpo místico; e de metodologia missionária. O que estava por trás de tais discordâncias não era meramente uma disputa entre ordens católicas

³⁴² “E não ousou a falar na desigualdade do governo que todos estes trinta anos o de Visitador e Provincial todo foi de estrangeiros e ainda os superiores imediatos os mais deles foram dos mesmos estrangeiros”. Ibid.

³⁴³ “E de todos os superiores maiores de Japão depois do padre Francisco Xavier nenhum acabou seu ofício senão por morte italianos e castelhanos, quais foram Alexandre Valignano, Francisco Pasio, Cosme de Torres e Pero Gomez, mas somente os portugueses acabaram em certo termo, quais foram o padre Francisco Cabral, o padre Valentim Carvalho e o padre Gaspar Coelho, o qual ainda que morreu superior estava já tirado por ordem do padre Alexandre, e mais não governaram com menos satisfação que os outros não portugueses”. Ibid.

³⁴⁴ Ibid., fol. 169.

³⁴⁵ Francisco Vieira, no ano que passou visitando do Japão – entre 1618 e 1619 – escreveu uma série de cartas ao Geral, Mucio Vitelleschi, e a Nuno Mascarenhas, nas quais criticava duramente a política missionária da ordem propostas e colocadas em prática por Valignano e Pasio, seus dois antecessores.

concorrentes. As bases para esses diferentes modos de proceder, assim como para a concepção de missão dentro de um mundo de longa tradição pagã, podem ser encontradas em algumas variantes como: uma questão gnosiológica, um choque entre dois modelos ibéricos de missão e, por fim, na diferente relação que as Coroas ibéricas estabeleceram entre expansão, imperialismo e religião católica. O objetivo desse capítulo é analisar essas três variantes à luz da querela exposta no capítulo anterior.

Uma questão gnosiológica

O problema gnosiológico consiste em saber como se conhece a verdade sobre uma determinada realidade. A contenda entre franciscanos e jesuítas expôs duas diferentes concepções sobre o conhecimento da verdade que entraram em choque na missão japonesa. Enquanto Valignano e seus companheiros advogavam pela necessidade da experiência, assim como do uso da razão e da prudência, para se pensar um método missionário que deveria ser compatível com o local e a população a serem convertidos, os frades franciscanos invocavam a imitação de Cristo e a pobreza evangélica como único meio para a cristianização de todos os povos pagãos. Mas, quais seriam as razões pelas quais missionários cristãos pertencentes a uma mesma instituição, a Igreja Católica, formulariam propostas tão diferentes?

O Ponto de vista franciscano

Logo que chegaram ao arquipélago, os franciscanos passaram a alegar não só que sua presença era necessária àquela cristandade, mas que ela fazia parte de um plano divino para a salvação dos japoneses. Nesse plano providencial, os jesuítas seriam parte de um tempo que teria acabado. Os sinais para tal interpretação seriam tanto o edito de expulsão de Hideyoshi, quanto as embaixadas trocadas entre o líder japonês e o governador de Manila, os quais teriam sido todos meios que Deus utilizara para a entrada dos mendicantes no Japão. Nas palavras de Juan Pobre:

Mas nuestro Señor Jesucristo que se sirve de los tales instrumentos, como dice el Apóstol, para la conversión del mundo, escogió a los pobres frailes de la Provincia de San Gregorio por sus secretos juicios, y para confusión de sabios sin temor de Dios, por que humillados, confiesen que puede Dios hacer con una simple más que todos ellos juntos, aunque junten sus trazas e industrias humanas.³⁴⁶

³⁴⁶ Juan Pobre de Zamorra. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *História de la Perdida y Descubrimiento del Galeón "San Felipe"*, Lorenzo Pérez (ed.), Institución Gran Duque de Alba, 1997, p. 263.

A presença dos frades era interpretada, portanto, de forma messiânica e providencialista, característica do pensamento franciscano desde a sua formação³⁴⁷ e frequentemente evocada nos tratados sobre o Japão. Fica evidente a centralidade que os frades atribuíam a si mesmos no processo de evangelização, assim como no plano divino para salvação da cristandade japonesa. Mesmo após o martírio e expulsão dos quatro mendicantes sobreviventes, em 1597, os frades retornaram um ano depois, repetindo o mesmo discurso, como se pode perceber na carta de Gómez Palomino ao bispo, de 1598, quando foi ao arquipélago escondido, junto com Jerónimo de Jesus:

(...) porque sin Dios no se hace nada y nos ya estamos en Japón, luego fue la voluntad de Dios que viniésemos aquí, y si alguno dijese que somos agentes libres y que Dios, nuestro Señor, quiere acomodarse con nuestro libre albedrío, dejándonos obrar mal o bien, errar o acertar en nuestras cosas, dio que esto hace a mi propósito porque si acertamos y obramos bien, manifiesta queda la voluntad de Dios, porque no puede querer lo contrario, si no acertamos y obramos mal, Dios lo permite por algún bien, como de ordinario lo vemos, y decir que lo permite para algún mal es cosa mal sonante. Pues se Dios quiso permitir nuestra venida, y más por medios que han redundado para tanta honra y alabanza suya ¿por qué no dejamos hacer a Dios y por qué queremos impedir el ímpetu de sus permisiones, que llevan tan venturosos medios y nos prometen dichosos fines?³⁴⁸

Não havia, segundo esse tipo de visão, uma causalidade externa que explicasse a presença dos frades no Japão – seja antes ou depois do martírio –; mas tudo se justificaria a partir de uma visão providencialista, numa trama na qual eles seriam protagonistas e Deus o grande autor.

Após finalmente entrarem no arquipélago e iniciarem suas atividades, a despeito das ordens papais e reais, os franciscanos se ocuparam em criticar os jesuítas pelo modo que empregavam na evangelização do povo japonês, em parte também para se defenderem das críticas que recebiam por serem, segundo os padres da Companhia, imprudentes e colocarem toda a cristandade em perigo.

Longe de negarem tal comportamento, Batista e seus colegas orgulhavam-se de seu modo de agir, o qual chamavam de “santa loucura”, por oposição à prudência jesuíta. Para os franciscanos, esta não serviria para guia da evangelização, já que só haveria um verdadeiro modo: a imitação de Cristo e a adesão à pobreza evangélica. Na sua crítica aos padres, Juan Pobre afirmava: “*Oh, Señor Dios, y ¿quién sino Vos podrá persuadir a poderosos altivos y a sabios arrogantes que sabe más que todos el mayor idiota que tenéis*

³⁴⁷ São Francisco de Assis viveu marcado por um forte providencialismo acreditando que fora Deus quem lhe mostrara uma nova forma de vida. Cf. APARICIO, Daniel Vaquerín. *Vida, espiritualidad y proyección social de los franciscanos descalzos en la España de la ilustración*, 2004, 441 f. Tese (doutorado em História Moderna), Universidad Complutense de Madrid, Espanha, 2004.

³⁴⁸ Gomez Palomino. Carta ao bispo Luis de Cerqueira. 1598. Essa carta foi perdida. Só a conhecemos pelos trechos citados por Valignano em sua Apologia. In: VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañia de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998, p. 361.

en el mundo si os sabe temer?”³⁴⁹. Com frequência os frades se referiam aos jesuítas como “sábios e arrogantes” por pretenderem que os missionários que fossem ao Japão deveriam ser eruditos para que fossem capazes de se engajar nas disputas com os monges budistas e responder às dificultosas perguntas feitas pelos japoneses acerca da doutrina.

A prudência e a razão eram assim negadas pelos franciscanos, que as viam como inúteis para que se atingisse a perfeição cristã, uma vez que os desígnios divinos eram inescrutáveis. Consequentemente, a imitação de Cristo era a única maneira para atingir tal perfeição. Martín afirmara em sua relação:

Los frailes descalzos, acordando-se de lo que dice San Pablo (...), no curan saber nuevas ciencias y prudencias ni consejos profundos, sino llanamente considerado lo que dice Cristo nuestro Señor. (...) y pues Cristo, nuestro Señor, enviando sus discípulos a predicar el Evangelio les da el modo y la forma que han de tener en la conversión del mundo.³⁵⁰

Não há, portanto, uma negação da falta de erudição dos frades, mas até um certo orgulho. Daí o termo que usam para referirem a sua atitude: santa loucura. Sua imprudência não era um descuido, mas um meio para que pudessem dar testemunho de Cristo aos povos pagãos.

Tal pensamento é expressão de uma escola formada no contexto medieval europeu do século XIII, quando foi fundada a ordem. Fortemente influenciada pelo neoplatonismo cristão que considerava o mundo como uma ordem perfeita e necessária onde tudo teria seu lugar pré-determinado pela força da divina providência, para tal escola a relação entre o homem e a natureza, sujeito e objeto, não era autônoma, pois não havia fronteiras entre o indivíduo e o mundo, graças à unidade da criação.³⁵¹ Para São Francisco de Assis, a natureza não tinha um valor próprio, mas surgia apenas como reflexo da imagem de Deus, o que conduziria a uma leitura simbólica do mundo.

Este reflexo, contudo, não era isento de distorções, já que, segundo esse pensamento fortemente influenciado pelo agostinianismo, o mundo era visto de forma dicotômica, a partir de uma oposição entre a *Civitas Dei* e a *Civitas Terrena*, a qual se aproximava da *Civitas Diaboli*. Aquilo que vemos não possui um valor em si, mas é um reflexo distorcido, cujo sentido não está contido em si mesmo, mas naquilo a que faz referência, pertencente à *Civitas Dei*.

³⁴⁹ Juan Pobre de Zamorra. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *História de la Perdida y Descubrimiento del Galeón "San Felipe"*, Lorenzo Pérez (ed.), Institución Gran Duque de Alba, 1997, p. 122.

³⁵⁰ Martín de la Ascension. Relación de las Cosas que es necessário acuda su Majestad para la cristiandad de Japón. 1596. TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973, p. 102.

³⁵¹ CORREIA, Pedro Lage Reis. *A Concepção de Missionaçāo na Apologia de Valignano*, Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2008.

A partir dessa teoria, pode-se explicar a negação dos franciscanos para o uso da prudência, da razão e também da experiência. Valignano e seus companheiros defendiam o monopólio jesuíta pela experiência que estes possuíam das décadas que viveram na missão no Japão. Para os franciscanos, no entanto, essa alegação não possuía validade, já que a experiência é algo proveniente de uma relação do homem com a *Civitas Terrena*.

Consequentemente, os franciscanos negavam qualquer particularidade na obra da conversão. Como deixara claro Martín de la Ascención no trecho a seguir:

(...) y Cristo Nuestro Señor, que tenia ciencia de todas las cosas de todos los tempos de todas las partes y naciones del mundo, la tenia también de las gentes de Japón, y pues de las reglas que dio para la conversión de todo el mundo no exceptuó a Japón y China, síguese que les incluyo en ellas y, así, no había que buscar otra ciencia y prudencia para esta conversión fuera de la que Cristo, nuestro Señor, nos dejó en Su Evangelio.³⁵²

Como se pode perceber, há uma ideia de um sistema que deveria permanecer inalterável e no qual se deveriam integrar as situações particulares. Na visão franciscana, Cristo já havia incluído todas estas nas regras que dera à conversão. Não havia necessidade para se pensar novas formas, como estavam a fazer os jesuítas, nem de “buscar outra ciência e prudência”. Não se poderia fazer concessões a um mundo secular e pagão.

Ao se negar a necessidade da experiência, razão e prudência, recusava-se racionalizar o comportamento do missionário a partir da análise do espaço onde ele estaria inserido. Tal comportamento deveria ser delineado independente disso e de uma forma unificada, válida para qualquer situação no espaço e no tempo. Tratava-se, portanto, de uma verdade absoluta e, como tal, não poderia ser relativizada em função das características do espaço onde se evangelizava.

Isso não quer dizer que os frades ignoravam a existência da diversidade no mundo. Como já foi demonstrado no capítulo anterior, eles a constataavam e a reconheciam, mas negavam que esta deveria servir como um elemento estruturante do comportamento da Igreja e do missionário.

Seguindo essa lógica, recusava-se qualquer inovação, já que a verdade não necessitava de renovação, e valorizava-se a tradição. Esta deveria sempre prevalecer sobre a adaptação ou a renovação, que eram inclusive malvistas – como se pode depreender do trecho a seguir, retirado do documento anônimo já citado anteriormente, que criticava o monopólio jesuíta:

(...) se considere con atención en qué puntos anduviera España el día de hoy sino hubiera Santa Inquisición y muchos religiosos que con espíritu del cielo les fueran a la mano a

³⁵² Martín de la Ascención. Relación de las Cosas que es necesario acudir a su Majestad para la cristiandad de Japón. 1596. TALADRIZ, José Luis Álvarez (Ed.). *Op. cit.*, p. 52.

estos padres de la Compañía y les pusieran [silenciar] para que no intimaran al mundo algunas novedades.³⁵³

A tradição da Igreja era, portanto, vista como inseparável da mensagem evangelizadora. Ela era universal como tudo aquilo que fosse absoluto e verdadeiro. Jerónimo de Jesus fazia exatamente esse apelo ao instruir seus companheiros:

(...) sigan siempre el ejemplo que el santo Fr. Pedro Baptista les dio de no buscar más novedades que las antiguas de nuestros padres antiguos, maestros y columnas, según nos aconseja el Espíritu Santo diciendo: No traspase los caminos antiguos, ni busque novedades, que de novedades a novedades poco hay que mudar.³⁵⁴

A mudança, ou novidade, era vista como uma relativização da verdade absoluta que a Igreja transmitia. Tal ideia está fundamentada numa forma de pensamento medieval para o qual a mudança conduzia sempre a uma decadência, já que o verdadeiro deveria necessariamente permanecer imutável. Para os franciscanos, a proposição de mudanças era interpretada como uma cedência a um mundo pagão e pecador. Para se opor a isso, os frades se agarravam à sua pobreza e tomavam isso como prova de uma Igreja não contaminada, diferente da dos jesuítas, que teriam degenerado quando começaram a se guiar pela prudência e a adotar costumes japoneses.³⁵⁵

O fundador da ordem, São Francisco de Assis, fora bastante explícito neste sentido quando advertiu aos pregadores, na sua Regra não-bulada, para que: “Guardemo-nos da sabedoria deste mundo e da prudência da carne”³⁵⁶. Deste ponto de vista, o conhecimento proveniente do mundo era visto como antítese da simplicidade, humildade e pureza do cristianismo. Tais virtudes, assim como a ignorância, eram fundamentais para que o

³⁵³ Sem autoria conhecida. Dúdase si conviene que los padres dominicos, franciscanos y agustinos entren libremente con la licencia de su santidad y majestad a predicar el santo evangelio en los reinos del Japón y China per la vía de las Filipinas. 1606. In: Kirishitan Bunko, Kirishitan Rare, KB Ms:8, f. 167.

³⁵⁴ Jerónimo de Jesus. Relación del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Bautista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reino de Japón. 1597. In: PEREZ, Lorenzo. *Fr. Jerónimo de Jesus – Restaurador de las misiones del Japón, sus cartas y relaciones*, Archivum Franciscanum Historicum, XVI-XXII, 1929, p. 89.

³⁵⁵ “(...) como por obra y palabra lo enseñaran el siervo de Dios P. Francisco Javier y su compañero, que fueron los que primero entraron en Japón, de los cuales hasta el día de hoy [dura] y durará para siempre el rastro que, como varones apostólicos, dejaron; mas con la malicia de los tiempos fueron aflojando en la virtud algunos de los que les sucedieron” Juan Pobre de Zamorra. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *História de la Perdida y Descubrimiento del Galeón "San Felipe"*, Lorenzo Pérez (ed.), Institución Gran Duque de Alba, 1997, p. 115. “Porque como los Padres se han acomodado, con su santa prudencia al uso de las tierras, y uno de ellos es usar de presentes, han usados destos con los poderosos para ganarles las voluntades y tenerlos propicios, y assi en esta traça les era facil tener propicio al tirano Cuambacudono, pero ahora a lo ultimo, la largueza de los presentes les ha hecho daño, y parece que nuestro Señor dé ahora su traça, que es la antigua y usada en su Yglesia desde el principio, que con desprecio, descalcez, desnudez y pobreza quiere que se ganen las voluniades de los principales de aquel reyno.” Juan de Garrovillas. Relacion y certificacion de las cosas y estados del Japon, por el Provincial de los Descalzos Franciscos y el Cabildo de Manila. 29 de abril de 1595. In: PÉREZ, Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon II - Relaciones y Informes sobre el proceder de los franciscanos antes de la persecución de 1596*, Madrid: Imprenta de G. López del Horno, 1920, p. 137.

³⁵⁶ São Francisco de Assis. Regra não-bulada da ordem dos frades menores. Disponível em: <http://www.ofm.org.br/default.asp?pag=p000157> (acesso em 23/06/16).

missionário não ingressasse numa sociedade pecadora. A conversão do gentio não deveria jamais ser atribuída à inteligência ou razão do pregador; afinal, como afirmou Jerónimo de Jesus: “*Que buscó Dios las cosas simples del mundo para que predicasen el Evangelio, para que no se atribuyese la conversión de las gentes a la prudencia humana, sino a la virtud de Dios*”³⁵⁷. Os obreiros eram então somente instrumentos de Deus e deveriam ater-se à pobreza de Cristo no seu trabalho de conversão do gentio.

É a partir desta perspectiva que se deve compreender a diferente visão que os membros da Companhia de Jesus e da ordem de São Francisco de Assis tinham acerca do trabalho nos hospitais. Ainda que tanto jesuítas quanto franciscanos tenham se engajado na construção dos mesmos no Japão³⁵⁸, enquanto para os primeiros estes foram motivo para que a lei de Cristo perdesse crédito entre os japoneses e fosse mal vista³⁵⁹, para os frades era um dos principais instrumentos pelo qual se obrava na conversão.³⁶⁰ Para além do serviço de caridade, o trabalho nos hospitais servia para evidenciar a oposição entre o cristianismo e determinadas características da sociedade japonesa que eram reprováveis, na visão franciscana, e por isso precisariam ser enfrentadas, sem preocupações mundanas como as que mostraram Valignano ou Cabral de se perder crédito entre os gentios.

³⁵⁷ Jerónimo de Jesus. Relación del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Bautista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reino de Japón. 1597. In: PEREZ, Lorenzo. *Fr. Jerónimo de Jesus – Restaurador de las misiones del Japón, sus cartas y relaciones*, Archivum Franciscanum Historicum, XVI-XXII, 1929, p. 81.

³⁵⁸ Os franciscanos construíram hospital na capital, Miyako e os jesuítas primeiramente em Bungo e depois em Nagasaki e Urakami, como conta Valignano em: VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañia de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998.

³⁵⁹ Tanto Cabral quanto Valignano fazem referência ao pouco crédito que os japoneses tinham pelas obras de misericórdia, como hospitais, que os jesuítas se engajaram na missão: “(...) no sólo no ganaran crédito y reputación con esta obra [o hospital de Bungo], mas antes la perdieron, porque como los gentiles entendían tan poco de la caridad y humildad cristianas (...) y por otra parte los japonés tengan tanto asco a semejantes enfermos, les parecía que lo que los Padres hacían por caridad y humildad lo hacían por ser hombres viles y bajos” VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañia de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998, p. 273. E: “porque tínhamos um hospital aonde se curavão todos os enfermos que vinhão, polo que se faziam Chistãos e assi ficou sempre em Funay tão mal acreditada a lei de Deos, visto como não havia homem honrado (...) que a quisesse tomar por se não misturar com tal gente como esta, e posto que com esta obra de misericórdia, de que os padres usavam, se edificassem muito, e juntamente com sua vida, todavia para o acrescentamento da Chistandade era muito estorvo” Francisco Cabral. Carta aos irmãos da Companhia de Jesus em Portugal. 09 de setembro de 1576. In: GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Jesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, vol. II, Maia, Cotovia, 1997, p. 357.

³⁶⁰ “Y assí, junto a todos los conventos que se fundaren en Japón, se han de procurar poner hospitales para la cura de los pobres enfermos; que sin duda es un modo conocido de todos para ganhar muchas almas para Dios”. Juan de Garrovillas. Relacion y certificacion de las cosas y estados del Japon, por el Provincial de los Descalzos Franciscos y el Cabildo de Manila. 29 de abril de 1595. In: PÉREZ, Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon II - Relaciones y Informes sobre el proceder de los franciscanos antes de la persecución de 1596*, Madrid: Imprenta de G. López del Horno, 1920, p. 160. Ou ainda: “(...) en aquella corte de Meaco venían los principales Tonos a ver los hospitales secretamente, y como asquerosos, tapaban las narices y decían: Verdaderamente salvación debe de haber, pues estos hombres, tan honrados en su tierra, hacen acá tan bajos oficios en la nuestra”. Juan Pobre. *História de la Perdida y Descubrimiento del Galeón “San Felipe”*, Lorenzo Pérez (ed.), Institución Gran Duque de Alba, 1997, p. 87.

A oposição: o pensamento jesuíta

Diferente dos franciscanos que possuíam uma tradição de pelo menos três séculos àquela altura, os jesuítas pertenciam a uma ordem recém-criada cuja formação foi fortemente influenciada por eventos contemporâneos como as grandes navegações, seus decorrentes encontros, as reformas protestante e católica, entre outros eventos que reviraram a Europa e sua visão de mundo em fins do século XV início do XVI.

Nesse novo universo que se apresentava aos olhos europeus, a diversidade era tanto interna quanto externa ao mundo cristão. Numa tentativa de traduzir todas essas mudanças para um paradigma cristão, os jesuítas se afastaram da tradição de pensamento escolástico universalista e essencialista, da qual os mendicantes compartilhavam, e foram influenciados pela retomada dos trabalhos de filósofos gregos ocorrida na Itália do século XVI, especialmente de Aristóteles e sua obra “Física”. As escolas jesuítas incluíam em seu currículo não apenas as tradicionais disciplinas de filosofia e teologia, mas também as *studia humanitatis* – com seus programas em poesia, história, drama, oratória – além de matemática e física.³⁶¹ A partir de tais estudos, surgiu um novo conceito de natureza e da relação do homem com o mundo: o conceito de *pura natura*. Nele não há a contestação do princípio aristotélico de que o homem busca a perfeição no encontro com a divina causa suprema; contudo, tal encontro seria condicionado pela natureza e pelas possibilidades do ser em causa, seus meios, suas capacidades.³⁶²

A adesão a tal pensamento fica clara nas palavras de Valignano, ao analisar a sociedade japonesa em seu *Sumário* e afirmar que a diferença entre ela e os europeus: “*no parece accidental sino intrínseca y natural por ser como fundada en la naturaleza*”³⁶³. Ao basear a diferença entre sociedades na natureza e caracterizá-la como intrínseca, o visitador demonstrava uma compreensão desta enquanto um fenômeno com uma mecânica própria que agiria também como condicionante da relação do homem com o divino. Consequentemente, abria-se a possibilidade para uma dissociação do plano natural com relação ao supernatural, indissociáveis na visão partilhada pelos mendicantes.

A oposição ao pensamento franciscano que tinha como base a unidade da criação é evidente. Em contraposição à afirmação de Valignano, Martín declarava: “*Porque como*

³⁶¹ O'MALLEY, John W. The Distinctiveness of the Society of Jesus, *Journal of Jesuit Studies*, 3, 2016, pp. 1-16.

³⁶² CORREIA, Pedro Lages Reis, Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597), *Bulletin of Portuguese/Japanese studies*, junho, ano/vol 2, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, p. 79-108, 2001. E CORREIA, Pedro Lage Reis. *A Concepção de Missão na Apologia de Valignano*, Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2008.

³⁶³ VALIGNANO, Alejandro. Sumario de las cosas de Japon, Jorge Alvarez-Taladriz (ed.), *Monumenta Nipponica Monographs*, no. 9, Tokyo: Sophia University, 1954, p. 198.

los japones sean hombres como los demás, han de convenir en la naturaleza, calidades, condiciones y costumbres con los demás hombres, y aunque haya alguna diferencia en esto de los otros, también ha habido en las demás provincias”³⁶⁴. Aqui a diferença é compreendida como acidental e não intrínseca.

Na visão jesuíta, portanto, a natureza não era um mero reflexo distorcido e enganoso da *Civitas Dei*, mas possuía valor próprio e, por conseguinte, era mais um fator influenciador da associação de Deus com o homem. Para essa forma de pensamento, a diversidade do mundo deveria agir como condicionante da abordagem a uma sociedade e requeria não somente ser reconhecida como respeitada. A Igreja precisaria então se integrar ao mundo que a rodeava, e não se opor a ele. Daí a negação do monasticismo pelo fundador da ordem, Inácio de Loyola. Não haveria sentido em delimitar um espaço santo, o monastério, por oposição a um mundo pecador.

A necessidade de integração na sociedade em questão é a grande tônica da acomodação e das críticas que os membros da Companhia de Jesus faziam ao modo franciscano de missionação. A preocupação em não escandalizar os japoneses, gentios ou cristãos, era uma constante na metodologia jesuíta. Para evitar que isso acontecesse, os padres sempre se voltavam para a prudência e a experiência que o missionário deveria ter ao agir. Em sua relação de 1595, Pasio demonstra como essa preocupação era inexistente entre os mendicantes:

Pero como los frailes no pueden estar de asiento mucho tiempo en un lugar, mas sean inclinados a ver mundo andando de una parte en otra, ya se suena que algunos de estos tratan de se volver, escribiendo a la Manila parece que para vengan otros en su lugar, y parece ser esto verdad pues se ve cuán poco caso hacen de la lengua y costumbres de Japón. Contrario de lo que hacen los nuestros, los cuales vienen a Japón para en el emplear sus vidas en la ayuda de las ánimas, y así se aplican a las costumbres y lengua de la tierra, que no fueren contra bonos mores y contra el instituto de la Religión, pues los japonés están asidos ellas, los frailes, que tienen prohibición de admitir japonés y otros de estas naciones, ni quieren acomodarse a las costumbres, antes tachan y notan a nosotros que nos acomodamos, claro está que poca o ninguna [ayuda] pueden dar, antes impedir y estorbar.³⁶⁵

A experiência e a prudência eram essenciais para delinear o método missionário, segundo os jesuítas, pois os meios deveriam ser racionalizados e pensados em função das

³⁶⁴ Martin de la Ascención. Relación de las cosas de Japón para nuestro padre Arzubiaga, comissário general de todas las Indias en corte. 1596. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973, p. 65.

³⁶⁵ Francisco Pasio. Relación de lo que há passado en Jappón con los frailes descalzos de la Orden de San Francisco, desde Marzo de 1594 en que partió la nave para la China y los navios para los Luçones hasta el mês de Hebrero del anno de 1595. TALADRIZ, José Luis Alvarez. Relacion sobre los Franciscanos en Japón hecha en Nagasaki el año 1595 por el Padre Francisco Pasio de la Compañia de Jesus. *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, 20, Osaka University of Foreign Studies, 1968, p. 43.

circunstâncias culturais e mentais dos povos missionados. Daí a importância que Pasio e seus companheiros davam à dedicação, por um longo tempo, a um mesmo lugar, de forma que pudessem aprender seus hábitos, língua e costumes, ao contrário dos franciscanos, os quais se guiavam por conceitos externos ao espaço em questão e não valorizavam a incorporação (ou acomodação, para repetir o termo utilizado por Pasio) de padrões de comportamento aceitos localmente ou, como denuncia o padre, até se opunham a isso.

O reconhecimento da diversidade e das particularidades locais como guia para o trabalho missionário não é exclusivo do caso japonês, mas aparece nas próprias Constituições jesuítas, as quais evidenciavam a necessidade de regramentos adaptáveis aos tempos, lugares e pessoas. No prólogo das *Constituições*, escrito em 1559 pelo padre Pedro Ribadaneira, descreveu-se a dificuldade que Loyola tivera para redigir tais normas, dada a diversidade dos costumes das diversas regiões já que “nem tudo seria conveniente para todos”³⁶⁶. Aceitava-se, assim, uma mudança de comportamento, a depender do contexto. Loyola admitia que o missionário recorresse a tal expediente: “(...) quando, atendendo às circunstâncias ou às pessoas, o julgar mais conveniente para o bem universal”³⁶⁷. Entendia-se, portanto, que determinadas concepções gerais deveriam ser reavaliadas em função do contexto. John O’Malley, na sua obra *Os Primeiros Jesuítas*, defende justamente que essa dimensão retórica de adaptação aos tempos, circunstâncias e pessoas era a grande marca dos ministérios jesuítas e seu estilo pastoral.³⁶⁸

Os Exercícios Espirituais, ministério exclusivamente jesuíta que se encontrava tanto na *Fórmula* quanto nas *Constituições* e obrigatório para o ingresso de qualquer noviço na ordem, também expressa essa marca já que seu principal fundamento, contido na anotação 18, era de que os exercícios deveriam ser adaptados à condição³⁶⁹ da pessoa que se engajasse nele.³⁷⁰

Os exercícios eram a primeira das seis experiências contidas no treinamento jesuíta pelas quais o noviço deveria passar antes de professar os votos e entrar para a ordem. As outras eram: servir por um mês em um hospital, fazer uma peregrinação sem dinheiro, empregar-se em diversos ofícios humildes e baixos nas casas jesuítas, explicar

³⁶⁶ Pedro Ribadaneira. Prefácio à primeira edição das Constituições da Companhia de Jesus. 1559. In: LOYOLA, Inácio de (santo), *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*, São Paulo: Loyola, 1997, p. 20.

³⁶⁷ Inácio de Loyola. Apud: CORREIA, Pedro Lage Reis. *A Concepção de Missionação na Apologia de Valignano*, Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2008, p. 108.

³⁶⁸ O’MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*, Domingos Armando Donida (tradução), São Leopoldo-RS: Editora UNISINOS, 2004.

³⁶⁹ Sua idade, educação e talento.

³⁷⁰ O’MALLEY, John W. The Distinctiveness of the Society of Jesus, *Journal of Jesuit Studies*, 3, 2016, p. 5.

a doutrina cristã em público para pessoas simples e pregar ou ouvir confissões.³⁷¹ As experiências também deveriam ser acomodadas ao indivíduo e poderiam ser modificadas de acordo com a capacidade da pessoa, àquilo que o superior acreditasse ser melhor para o candidato, ou que a ocasião oferecesse, e aos tempos e lugares.³⁷² Os principais aspectos dessas experiências – fundamentação na experiência do indivíduo, acomodação de particularidades ao indivíduo e a ideia de um experimento para que se coletasse dados *a posteriori* para se chegar a uma conclusão acerca do indivíduo em questão – demonstram as dimensões retórica e empírica da visão jesuíta.³⁷³

Se a experiência era altamente valorizada, a inteligência e a razão também tinham seu papel de destaque no delineamento do método missionário. Daí a importância dada à formação do jesuíta expressa nas *Constituições*. Inácio de Loyola e seus companheiros, que formaram o núcleo de fundadores da ordem e escreveram o texto das *Constituições*, eram homens formalmente educados nas instituições de maior prestígio acadêmico da época na Europa. A ênfase que davam aos estudos era sistemática e não ocasional. A estrutura da ordem baseada em colégios fez com que a Companhia estabelecesse uma relação com a cultura e o ensino que a diferenciava das outras ordens católicas.³⁷⁴

No Japão, seus superiores, de Francisco Xavier – que fez parte do núcleo central junto com Loyola – a Valignano, enfatizaram a necessidade do envio de obreiros estudados e capazes de discutir com os bonzos e responder às dificultosas perguntas feitas pelos japoneses. Para eles, não se poderia vencer pelo confronto, mas somente pela argúcia e inteligência. Por outro lado, na visão franciscana, uma vez que o conhecimento era sempre parcial e não confiável, as disputas filosóficas eram infrutíferas, como se pode perceber das palavras de Juan Pobre:

Digo que: los que menos se convierten así en el Japón como en la China, y aun podria decir en las demás partes del mundo a donde se ha predicado el Santo Evangelio, son los mayores sabios, como en Japón son los bonzos, porque son cabezudos y arrogantes y, juntamente como los fariseos, codiciosos y envidiosos. (...) Estos ministros y sabios de Satanás hacen muy dificultosas preguntas, y por eso dijeron los padres que era menester hombres sabios para satisfacerles, descendiendo por esta causa a los frailes de la Provincia de San José, y reprobando los por simples.³⁷⁵

³⁷¹ As experiências estão contidas nas *Constituições*. Apud: SCHOLOESSER, Stephen. Accommodation as a Rhetorical Principal, *Journal of Jesuit Studies*, 1, 2014, pp. 347-372.

³⁷² Ibid., p. 357.

³⁷³ Tanto O'Malley quanto Scholoesser defendem que essa é uma visão dos primeiros jesuítas (*early Jesuits*), pois o movimento do século XVII, influenciado pelas guerras de religião na Europa, advogou por ideais gerais, universais e lógicos em detrimento dos locais, particulares e retóricos, respectivamente. Ver: SCHOLOESSER, Stephen. *Op. cit.*

³⁷⁴ O'MALLEY, John W. The Distinctiveness of the Society of Jesus, *Journal of Jesuit Studies*, 3, 2016.

³⁷⁵ Juan Pobre de Zamorra. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *História de la Perdida y*

Na perspectiva franciscana, a ignorância não deveria ser recriminada, mas louvada e exortada.³⁷⁶ Para os frades, o único e verdadeiro meio para a conversão dos povos pagãos era a imitação de Cristo, por meio da valorização e vivência da pobreza evangélica. Ela daria mais resultados que qualquer erudição ou conhecimento, como se pode verificar no discurso de Juan Pobre que, analisando os frutos da ida de Batista e seus companheiros ao Japão, afirmou:

Y así, la mayor parte del Japón ha puesto duda en tales dioses, y como casi todos desean salvación desean conocer al verdadero Dios, y aunque los Padres hayan predicado por gran parte del Japón, no ha sido con la pobreza evangélica la cual ha sido la principal causa de la conversión de muchos, y de hacer dudas casi a todos.³⁷⁷

Valignano, no entanto, replicava afirmando que os frades não eram capazes de diferenciar nos ensinamentos de Cristo o extrínseco do intrínseco³⁷⁸ e que a pobreza era um modo de pregar que fora utilizado na Igreja primitiva, mas não era necessário a todos os casos:

(...) aunque nuestro Señor dio entonces aquella forma y modo exterior [pobreza] que sus discípulos habían de guardar, como era cosa conveniente para ellos y para aquel tiempo, todavía cierto es, conforme al parecer de los doctores, que este modo es extrínseco y accidental y no sustancial y necesario para los predicadores del Evangelio.³⁷⁹

Na opinião do visitador, os frades faziam uma cópia acrítica de Cristo, sem recorrerem à “prudência prática” e acabavam por colocar a cristandade japonesa como

Descubrimiento del Galeón "San Felipe", Lorenzo Pérez (ed.), Institución Gran Duque de Alba, 1997, p. 117.

³⁷⁶ “(...) cuánto daño ha venido al mundo, y se hizo en Japón, y se ha hecho a la Iglesia de Dios, por reprobar humildes, temerosos, por simples: pues con ellos el Hijo de Dios, como dice el Apóstol, predicó por el mundo; y admitir en su lugar hombres poderosos y sabios, sin examinar si, lo que tienen prestado, lo conservan con el temor de Dios, que es la verdadera sabiduría”. Juan Pobre. *Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón*. 1603. In: *Ibid.*, p. 121. “Los frailes descalzos, acordando-se de lo que dice San Pablo (...), no curan saber nuevas ciencias y prudencias ni consejos profundos, sino llanamente considerado lo que dice Cristo nuestro Señor. (...) y pues Cristo, nuestro Señor, enviando sus discípulos a predicar el Evangelio les da el modo y la forma que han de tener en la conversión del mundo”. Martín de la Ascensión. *Relación de las cosas de Japón para nuestro padre Arzubiaga, comissário general de todas las Indias en corte*. 1596. In: TALADRIZ, José Luis Álvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973, p. 102. “Y para mayor prueba de esta verdad, desde el principio que se ha comenzado a predicar a gentiles en las Indias, siempre vemos que Dios ha escogido a simples idiotas.” Jerónimo de Jesus. *Relación del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Bautista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reino de Japón*. 1597. In: PEREZ, Lorenzo. *Fr. Jerónimo de Jesus – Restaurador de las misiones del Japón, sus cartas y relaciones*, Archivum Franciscanum Historicum, XVI-XXII, 1929, p. 82.

³⁷⁷ Juan Pobre de Zamorra. *Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón*. 1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *Op. cit.*, p. 161-162.

³⁷⁸ “(...) ha de se entender que el mismo Cristo, nuestro Señor, antes de enviar sus discípulos a predicar el Evangelio, dándoles el modo que escribe el frade, que es extrínseco y accidental y no obligatorio, como los doctores dicen, les enseñó otro modo intrínseco y esencial que habían de tener, que era estar muy bien fundados en las virtudes interiores.” VALIGNANO, Alexandre. *Apología de la Compañía de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998, p. 261.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 267.

um todo em perigo. Ao colocar em choque as duas metodologias missionárias, Valignano questionava:

Pues véase ahora se el hacer estas cosas es imprudencia y locura divina y si lo que los nuestros hicieran es prudencia humana, y cuál de estas es más conforma al modo sustancial que Jesucristo dio a sus discípulos enviados a predicar, y a caridad cristiana.³⁸⁰

Na perspectiva jesuíta, ainda que a assistência divina tivesse um papel importante para o trabalho missionário, investir em meios materiais e humanos era essencial aos pregadores, pois, como afirmara Sebastião Gonçalves na sua *Apologia*, apresentada no capítulo anterior: “digo que é lícito usar de meios humanos, enquanto deles nos podemos valer e ajudar para bem nosso espiritual ou temporal ordenado a fim espiritual”³⁸¹.

O pragmatismo jesuíta tem base justamente nesta forma de pensar que advoga, como consequência, por uma racionalização dos meios.³⁸² Até porque, ainda que Deus possa se comunicar por sinais, estes precisariam ser interpretados pelo homem e, como qualquer interpretação, era passível de erros. Como coloca o historiador português Pedro Correia:

A interpretação dos sinais divinos não são uma exteriorização de um conceito subjetivo e apriorístico de Deus, existindo a aceitação de que a Providência Divina se pode manifestar num sentido diferente ao que é pensado pelo missionário. Nesta conceptualização de relação com Deus, a experiência surge como um conceito fundamental, na medida em que se assume como a forma de aferir os sinais da Providência, demonstrando uma abertura às manifestações de Deus no mundo.³⁸³

Dessa forma, não apenas a natureza não era entendida como mera reserva de símbolos, como entendiam os franciscanos, mas os próprios sinais divinos poderiam ser mal interpretados pelos homens. Nessa perspectiva, a agência humana existiria mesmo no processo de dedução dos sinais divinos. Há, portanto, uma separação entre a vontade de Deus e seu signo ou, como coloca Valignano: vontade *beneplaciti* e *signi*. Na sua *Apologia*, o visitador afirmava que os frades, por não fazerem tal separação, não sabiam:

(...) la diferencia de las cosas necesarias y contingentes y cómo se concuerda con ellas la Providencia divina y nuestro libre alverdrío, ni sabía [refere-se aqui ao frei Palomino] si para acertar y hacer lo que manda Dios hemos de saber su voluntad de beneplácito o basta obedecer a la voluntad que llaman signi.³⁸⁴

³⁸⁰ Ibid., p. 266.

³⁸¹ Sebastião Gonçalves. *Apologia em defesa dos Padres da Companhia de Jesus de Japão*. 1598. In: MARINO, Giuseppe. *Da fuga na perseguição o Apologia em defesa dos Padres da Companhia de Jesus de Japão*, *Collectanea Christiana Orientalia*, 12 (2015), p. 108.

³⁸² FRANCO, José Eduardo. Jesuítas e Franciscanos perante às culturas e religiões do Extremo Oriente: o caso da *Apologia do Japão* e a dramática missionação das Ilhas do Sol Nascente. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano XI, 2012, n. 16/17, pp. 351-368.

³⁸³ CORREIA, Pedro Lage Reis. *A Concepção de Missionação na Apologia de Valignano*, Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2008, p. 107.

³⁸⁴ VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañia de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998, p. 362-363.

Para Valignano, os mendicantes não apenas descuidavam do livre arbítrio humano, mas interpretavam todos os acontecimentos como sinais de Deus, estabelecendo uma relação direta entre estes e a vontade divina, eliminando assim o intermédio humano na sua leitura. Para Gómez Palomino e seus companheiros, a presença franciscana no Japão, a despeito de tantos impedimentos, era prova da disposição de Deus, como ele coloca no trecho a seguir:

¿Cómo tengo de persuadirme que no sea voluntad divina el haberme traído ahora acá con el mejor tiempo que los japonés vieron viniendo solo por la obediencia contra la voluntad del señor arzobispo, del gobernador y de toda la ciudad, enviando tras nosotros gente apercebida para volvernós, según supimos luego que llegamos aquí?³⁸⁵

Já para os jesuítas, não passava de uma trama costurada pelos frades para finalmente iniciarem suas atividades no tão desejado arquipélago. Ou seja, era unicamente resultado da agência humana, que poderia se realizar ou não de acordo com a vontade de Deus.

A compreensão contrastante que franciscanos e jesuítas tinham acerca dos supostos milagres e coisas maravilhosas que teriam ocorrido no Japão (antes e depois do martírio) é também evidência dessa forma diferenciada que ambas as ordens tinham de ver o mundo. Desde que chegaram ao arquipélago, os frades relataram uma diversidade de acontecimentos que reportavam como maravilhosos e milagrosos. Jerónimo de Jesus, Marcelo de Ribadeneira e Juan Pobre os descreveram longamente em suas obras. Eles contaram como os mares do Japão saíram de seu curso normal enquanto os padres faziam uma junta para expulsar os frades³⁸⁶, como inexplicavelmente apareceram letras em uma imagem de Nossa Senhora que Pedro Batista trouxera de Manila³⁸⁷, ou como o vestido de uma menina cristã enferma ficara tingido de sangue quando o comissário espirrou água ao benzê-la³⁸⁸; contaram também sobre a construção da igreja em Miyako, durante a qual um operário caíra de uma altura fatal, mas nada lhe acontecera³⁸⁹, ou ainda sobre as

³⁸⁵ Gómez Palomino. Carta de 1598 transcrita por Valignano em Ibid., p. 362.

³⁸⁶ Juan Pobre de Zamorra. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *Historia de la Perdida y Descubrimiento del Galeón "San Felipe"*, Lorenzo Pérez (ed.), Institución Gran Duque de Alba, 1997, p. 379.

³⁸⁷ “(...) sucedió, pues, que en una imagen de nuestra señora, que el santo trajo de Manila, aparecieron unas letras”. Jerónimo de Jesus. *Relación del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Bautista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reino de Japón*. 1597. In: PEREZ, Lorenzo. *Fr. Jerónimo de Jesus – Restaurador de las misiones del Japón, sus cartas y relaciones*, Archivum Franciscanum Historicum, XVI-XXII, 1929, p. 70.

³⁸⁸ Ibid.

³⁸⁹ Marcelo de Ribadeneira. Historia de las Islas del Archipélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón. 1601. In: RIBADENEIRA, Marcelo de. *Historia de las Islas del Archipélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R de Legísima (edição, prólogo e notas), Madri: Editorial Católica, 1947, p. 342.

aparições que São Francisco fazia a alguns cristãos japoneses, livrando-os de terríveis perigos.³⁹⁰

Os jesuítas, por sua vez, não apenas buscavam dar explicações racionais para os acontecimentos – como, por exemplo, no caso das manchas de sangue que apareceram no vestido da cristã, que Organtino explicara da seguinte forma: “*mas sabido el negocio era que el vestido era de seda morada y cayendo agua en el parecía sangre*”³⁹¹ –, mas, também criticavam os frades afirmando que a divulgação de tantos milagres entre os japoneses os deixavam desconfiados e resultava, como afirmava Pasio, “*en menoscabo de nuestra santa ley, la cual ahora estaba ya universalmente tenido de los japos por santa, pura y ajena de toda falsedad y engaño*”³⁹². Isso porque os japoneses seriam “pessoas de entendimento” e não acreditariam facilmente em tantas coisas maravilhosas e milagres ocorridos.³⁹³ Mas, como o próprio Organtino denunciara em sua carta ao geral, os frades preferiam fundamentar-se em milagres mais do que em meios humanos:

Mas lo que más nos ha admirado es que como en el principio decían que no querían venir estribados en medios humanos sino en los milagros de San Francisco los cuales esperaban en el Señor que presto se vería comenzaron ellos y algunos sus devotos a publicar algunos milagros y visiones imaginarias de las cuales por ser cosa grave y que pueden desacreditar y hacer fabulosas.³⁹⁴

Os jesuítas buscaram demonstrar que os milagres alegados não passavam de uma construção subjetiva da realidade por parte dos franciscanos. Em oposição a isso, eles procuravam submeter tais acontecimentos a um racionalismo crítico que os cancelava como visões fantasiosas, incompreensão de uma realidade diversa ou simples mentiras por parte dos frades, que possuíam excesso de zelo de sua religião e que ansiavam a todo custo por entrarem no Japão.

³⁹⁰ “Un hombre cristiano vino y dijo que teniéndole atado su amo para matarlo, fue socorrido por dos veces por un hombre que traía un hábito y reprendió a su amo porque le quería matar; debía ser nuestro glorioso Padre o otro Santo de la Orden. Otros cristianos han venido y dicho que han sido libres de semejantes peligros y vienen loando al Señor que los ha librado por medio de nuestro Padre San Francisco.” Juan Pobre. Relación muy verdadera de lo que al presente pasa en japon y del gran provecho y fruto que se hace por medio de los religiosos descalzos y mucho más que para a gloria de dios se hará adelante. 1596. In: ZAMORA, Juan Pobre. *História de la Perdida y Descubrimiento del Galeón "San Felipe"*, Lorenzo Pérez (ed.), Institución Gran Duque de Alba, 1997, p. 497.

³⁹¹ Organtino Gneccchi Soldo. Carta à Claudio Acquaviva 11 de fevereiro de 1595. In: ARSI, Jap. Sin. 12 II, fol. 246.

³⁹² Francisco Pasio. Relación de lo que há passado en Jappón con los frailes descalzos de la Orden de San Francisco, desde Marzo de 1594 en que partió la nave para la China y los navios para los Luçones hasta el mês de Hebrero del anno de 1595. TALADRIZ, José Luis Alvarez. Relación sobre los Franciscanos en Japón hecha en Nagasaki el año 1595 por el Padre Francisco Pasio de la Compañía de Jesus. *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, 20, Osaka University of Foreign Studies, 1968, p. 41.

³⁹³ “Estas y otras cosas semejantes van contando sus familiares para atraer la gente, mas como los japonés son de tan buen entendimiento fácilmente caen en la cuenta y viendo que estas son cosas fingidas escandalizanse”. Organtino Gneccchi Soldo. Carta à Claudio Acquaviva 11 de fevereiro de 1595. In: ARSI, Jap. Sin. 12 II, fol. 246.

³⁹⁴ *Ibid.*, fol. 245 v.

O martírio – suas causas e consequências

A leitura que os membros de ambas as ordens fizeram do martírio de 1597 é mais um exemplo, entre os inúmeros dados até aqui, da forma contrastante como jesuítas e franciscanos viam e interpretavam o mundo ao seu redor. É, no entanto, um exemplo privilegiado para análise, pois se trata de um ponto de viragem na querela ocorrida entre as ordens, já que, após o martírio, os frades foram expulsos por mais de um ano do Japão e tiveram que reformular parte de seu discurso ao retornarem, dessa vez escondidos, uma vez que a boa relação com Hideyoshi havia chegado ao fim e não poderiam mais recorrer a tal argumento.

O balanço final que fizeram do martírio – que àquela altura ainda não havia sido confirmado como tal, mas era assim chamado pelos mendicantes – não foi negativo. Muito pelo contrário. Na visão franciscana, este serviu para demonstrar que o método que empregavam na conversão era o correto. Juan Pobre afirmou que o valor do martírio era justamente trazer os gentios e confirmar os cristãos³⁹⁵. Estes teriam vencido o desafio ao perseverarem na fé, como relatou Jerónimo de Jesus³⁹⁶. Além disso, o martírio teria convencido a muitos, inclusive alguns jesuítas, de que para a pregação no Japão era mais necessário obras do que palavras³⁹⁷, ou seja, de que seu método – imitação de Cristo pela pobreza evangélica – era mais eficaz que aquele utilizado pela Companhia de Jesus, de aposta na erudição e convencimento do gentio através de argumentação.³⁹⁸

A chancela divina de aprovação ao martírio teria vindo, por sua vez, na forma de milagres que teriam ocorrido após o mesmo. Os frades fizeram circular, por meio de seus escritos, uma série de fatos extraordinários envolvendo a incorrupção dos corpos – como o fato de não terem sido devorados pelos urubus que sobrevoavam as cruzes, de ter jorrado sangue do cadáver de Batista sessenta dias depois que o crucificaram, ou de o

³⁹⁵ Juan Pobre de Zamorra. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *Op. Cit.*, p. 262.

³⁹⁶ “(...) pues vemos que hasta hoy dura, y muchos bautizados de los santos mártires no dejan de perseverar”. Jerónimo de Jesus. Relación del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Bautista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reino de Japón. 1597. In: PEREZ, Lorenzo. *Fr. Jerónimo de Jesus – Restaurador de las misiones del Japón, sus cartas y relaciones*, Archivum Franciscanum Historicum, XVI-XXII, 1929, p. 86.

³⁹⁷ “Viendo, pues, los Padres cómo nuestro Señor había obrado cosas maravillosas con instrumentos, al parecer suyo, contrarios, dijo uno de ellos, que es de los mayores sabios que tienen: 'Ya hemos visto como para la conversión del Japón quiere Dios obras y no palabras, y simples más que letrados.' Esto dijo este sabio el día del martirio”. Juan Pobre de Zamorra. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *Op. cit.*, p. 117.

³⁹⁸ “Sucedió, pues, de esta predicación de obras, más que de palabras, que muchos japonés se hacían cristianos”. Jerónimo de Jesus. Relación del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Bautista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reino de Japón. 1597. In: PEREZ, Lorenzo. *Op. cit.*, p. 88.

vento ter levado a pele de sua face e uma outra pele reluzir por debaixo – e estranhos fenômenos da natureza – como a coluna de fogo que aparecera a nordeste da praça onde foram crucificados os religiosos, um mês depois. O louvor ao martírio foi tamanho que Juan Pobre chegou a afirmar na sua *História* que aquele era o mais parecido com a Paixão de Cristo, até aquele momento.³⁹⁹ A interpretação que fizeram de tais sinais se depreende das seguintes palavras de Pobre:

En lo que se parece haber sido este martirio el más parecido a la pasión de nuestro Señor fueron los pronósticos de cosas extraordinarias que sucedieron antes y después de él, y así parece que nuestro Señor las ha querido mostrar, porque se entienda que hay en el cielo providencia de lo futuro y contingente.⁴⁰⁰

Assim, os eventos inusitados que se seguiram à morte dos vinte e seis cristãos eram vistos como sinais divinos que reafirmavam o comando de Deus sobre os acontecimentos terrenos. Tal crença era tão presente nos franciscanos que, nas suas leituras e discursos acerca do martírio, Hideyoshi, autor da sentença impetrada contra os vinte e seis, fora praticamente inocentado.

A interpretação que os jesuítas fizeram dos fenômenos que circundaram o martírio, assim como o balanço que fizeram do mesmo, é completamente oposta à análise franciscana. Valignano explicou no capítulo vinte e sete da sua *Apologia* como cada um dos supostos milagres possuía explicações humanas e físicas que os confirmavam como fenômenos ordinários, ao invés de extraordinários. A incorrupção dos corpos foi explicada pelo grande frio que fazia no Japão naquela época do ano, sendo que, passados dois meses, com o calor, os corpos apodreceram e caíram das cruzes. Já as colunas de fogo vistas no horizonte foram esclarecidas por um costume que havia no arquipélago de se queimar as ervas dos campos entre os meses de fevereiro de março.

Para além da negação dos milagres, os jesuítas interpretaram o martírio como um retrocesso na missão japonesa. Segundo os relatos produzidos no ano seguinte, a perseguição contra os missionários fora renovada e mais uma vez se seguiu uma onda de destruição e temor que assolou os cristãos. As consequências que o martírio teve para a missão foram analisadas por Valignano na sua *Apologia*, tanto quanto por Luís Fróis em sua obra intitulada *Relación de la persecución de esta cristiandad, y de la gloriosa muerte de seis religiosos de la Orden de San Francisco, y tres de la Compañía, y otros diez y siete cristianos Japonés que fueron crucificados en Nagasaki por mandado del Rey de Japón, unos por predicar la ley de Dios y otros por ser cristianos a cinco días del mes de*

³⁹⁹ Juan Pobre de Zamorra. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *Op. Cit.*, p. 375.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 379.

*hebrero año de 97*⁴⁰¹ e pelo então vice-provincial, Pero Gomez, em sua *Relação da nova Perseguição que no ano de 97 alevantou em Japão Taicosama crucificando seis padres de São Francisco e três irmãos da Companhia e outros dezessete cristãos*⁴⁰².

Os três autores concordavam que, após a execução dos frades, a perseguição aos cristãos teria se renovado e aumentado, assim como o temor que estes passaram a ter de que algo de ruim lhes viesse a acontecer. Em sua relação, Pero Gomez enumerou as consequências do martírio para a missão no Japão da seguinte maneira:

O primeiro foi uma mui grande e universal pena e tribulação com que este sucesso se causaram em toda a cristandade. O segundo foi o mui grande perigo em que se pôs, tanto que pareceu cousa milagrosa atar nosso [...] a vontade e as mãos de Taicosama, que mandando matar os frades e os seus cristãos por causa de promulgarem a lei, não mandasse também matar todos os nossos padres e destruir-se de todo a cristandade de Japão. O terceiro um grande terror e temor que causou esta execução que se fez contra os frades, porque posto que na maior parte dos cristãos se achar grande fortaleza e determinação de morrer por não perder a fé, todavia não há que duvidar serão que muitos fracos desmaiaram e os gentios ficaram com grande temor e mais dificultosos para tomar nossa santa fé. O quarto porque se impediu e represou o curso da conversão que ia fazendo em Japão, especialmente nas partes do Miaco, onde se batizaram tantos fidalgos e senhores, porque agora nem os padres têm tanta liberdade como tinham em procurar a conversão dos gentios, nem eles se atreverão com tanta facilidade a ouvir as pregações e se fazerem cristãos. O quinto porque com este sucesso se renovou com maior [...] a perseguição contra a cristandade a qual estava já quase de todo acabada, porque além de Taicosama mandar matar os frades e os cristãos, tornou-se a mandar por públicos editos sob pena de morte nenhum fosse ousado pregar esta lei, nem fizesse cristãos como se vê pela mesma sentença que deu. E além disso os seus regedores em seu nome escreveram a diversos senhores gentios destas partes de Ximo, em cujas terras estavam cristãos, que não consentissem haver cristandade em seus senhorios. E outros também tornaram ao de proibir em suas terras que não houvessem cristãos, assim pelo medo que tinham de Taicosama como por lhes parecer que com isto lhe faziam a vontade, por onde em diversas partes houve mui grande abalo e trabalho entre os cristãos. Posto que universalmente ficaram fortes e deram de si boa prova. Mas tendo-se Taicosama encrudescido e começado a perder a vergonha em: matar padres estrangeiros e proibido de novo que se não pregue nem façam cristãos, ficam agora nossos padres e toda a cristandade em maior perigo do que nunca estiveram, porque fica a porta aberta a cada um para nos poder acusar e como nem por isso temos de deixar de pregar, nem fazer cristãos, fica agora mais fácil a Taicosama tornar-se a embravecer e fazer também contra nossos o que fez contra os frades que é serem os nossos padres excluídos totalmente de Japão como eles foram e assim destruir-se a cristandade por onde também facilmente se pode entender que nem esta é conjunção para vir outras religiões a Japão, nem quando nós dizíamos isto o dizíamos porque não queríamos ser acompanhados, mas pelo perigo que víamos que podia suceder, como sucedeu, porque como a experiência tem nos mostrado muito maiores foram os danos à cristandade de Japão sucederam com a vinda destes religiosos que os proveitos que nela fizeram [...] sempre sua boa e gloriosa morte.

⁴⁰¹ ARSI, *Jap. Sin.* 53, fol. 1 -71.

⁴⁰² ARSI, *Jap. Sin.* 52, fol. 270-304.

[...] inconveniente não pequeno antes por ventura maior que todos foi ficar com este sucesso obrigado e forçado o senhor Bispo dom Pedro Martins a tornar para Macau, deixando por algum tempo desconsolada esta Igreja que estava tão contente e alegre com a presença de seu esposo.⁴⁰³

O fruto da vinda dos frades, assim como sua morte, é analisado aqui por Gomez de uma forma pragmática, sem referências a uma suposta vontade divina ou preferência de Deus por determinados obreiros em detrimento de outros. A defesa do monopólio jesuíta foi feita pelo mesmo viés. Ou seja, não se recorreu a argumentos providencialistas que colocassem os membros da Companhia de Jesus como escolhidos de Deus para aquela missão. Como pudemos constatar ao analisar a querela em torno do breve, os jesuítas defendiam sua exclusividade no Japão por motivos derivados das características particulares da sociedade japonesa (existência de diversas seitas budistas, pouca maturidade dos nativos nas coisas da fé, etc.) e pela experiência que possuíam no arquipélago. Suas críticas à atitude dos frades ao pregarem baseavam-se quase todas na ignorância destes em relação aos costumes, língua e modo de proceder do Japão.

O choque luso-espanhol no Japão

Outra forma de compreender as bases para a querela ocorrida entre franciscanos e jesuítas no Japão se dá pela questão da nacionalidade dos sujeitos envolvidos. Como já foi esclarecido no início desse capítulo, a Companhia de Jesus não enviou ao Japão somente missionários portugueses, ainda que a missão estivesse sob o comando e financiamento da Coroa de Portugal e seus obreiros reconhecessem isso. Já a pátria de todos os obreiros franciscanos era a mesma: a Espanha.

O historiador japonês Kôichiro Takase, em seu livro *Kirishitan Jidai no Kenkyû* (Pesquisas sobre a era cristã)⁴⁰⁴ – clássico da historiografia japoneses da década de setenta acerca do século cristão no Japão – defendeu que a historiografia produzida sobre esse tema até então focara-se unicamente na compreensão da missão enquanto atividade espiritual. No entanto, ainda que tal aspecto inegavelmente existisse, não se poderia esquecer que elas também eram fruto das grandes navegações e estavam necessariamente ligadas aos negócios empreendidos por Portugal e Espanha no além-mar. Takase propôs, em oposição a essa corrente historiográfica, uma análise da missão japonesa enquanto parte da atividade colonizadora dos impérios ibéricos. Ele demonstra nesta obra, como o expansionismo que extrapolou os limites da Europa fora motivado pela conquista, com o propósito de converter povos pagãos ao cristianismo, e os monarcas de Portugal e

⁴⁰³ Ibid., fol. 301v-302.

⁴⁰⁴ TAKASE, Kôichiro. キリシタン時代の研究 *Kirishitan Jidai no Kenkyû*, Tokyo: Iwanamisho-ten, 1977.

Espanha basearam-se, para isso, nos privilégios que lhes foram concedidos pelos papas. Os programas missionários católicos nos territórios ocupados após as grandes navegações eram planejados, organizados e gerenciados como projetos nacionais.

Ainda que o Japão jamais tenha sido colônia de tais reinos, Takase defendeu que tal intenção existira nos planos de alguns desses missionários que atravessaram mares e oceanos e desembarcaram finalmente no arquipélago nipônico. Ele lembra que a evangelização no arquipélago se iniciara com Francisco Xavier na chamada “descoberta do Japão” e fora definida como parte das conquistas planejadas pelo rei de Portugal. Dessa forma, o historiador japonês buscou compreender a querela entre missionários no Japão como expressão da disputa pela hegemonia travada entre os reinos ibéricos. Para ele, as bases dessa discórdia encontram-se mais na nacionalidade das personagens e interesses conflitantes de seus reinos de origem que na ordem religiosa à qual pertenciam.

Na busca de romper com uma corrente historiográfica dominante, Takase centrou sua abordagem sobre a missão no Japão unicamente no aspecto econômico das atividades evangélicas.⁴⁰⁵ Ainda que sua análise descuide daquilo que viemos tratando até aqui, ele nos leva a outra problemática da querela que também é possível de identificar em alguns dos documentos anteriormente citados.

O frade que mais fez referências a planos de conquista e ocupação do Japão pelos espanhóis foi justamente um dos que menos ficou no arquipélago. Martín de la Ascención, desde a Espanha, já havia revelado seu desejo de ir para o Japão. Ele chegou em Manila em maio de 1596, onde trabalhou no hospital de Dilao, por onde passavam muitos japoneses, residentes ou transeuntes.⁴⁰⁶ Em poucos meses foi escolhido pelo provincial franciscano, Juan de Garrovillas, para que fosse ao Japão com seu estudante mais avantajado (Martín era mestre em Teologia e Filosofia). Ele e o frade leigo Francisco Blanco partiram em junho daquele mesmo ano. Desembarcaram em Nagasaki na segunda metade do mês. Antes de partir, Martín já havia reunido uma série de informações sobre o arquipélago e é possível que tenha começado a escrever suas relações antes mesmo de pisar em solo japonês. Seu fervor religioso fez com que aceitasse de bom grado sua morte na cruz, apenas sete meses após ter chegado no seu tão almejado destino. Em setembro de 1596, no entanto, ele já tinha pronta suas duas relações: uma que dirigiu às autoridades civis, nomeadamente o monarca espanhol Felipe II, e outra às religiosas.

⁴⁰⁵ KATO, Eichii. The Age of Great Voyages and Japan ‘National Seclusion’. In: *Historical Studies in Japan VII 1983-1987: Japan at the XVIIth International Congress of Historical Sciences in Madrid (VII, 1983-1987)*, National Committee of Japanese Historians (Ed.), Leiden: Brill, 1991.

⁴⁰⁶ TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973.

Na sua “Relación de las Cosas que es necessário acuda su Majestad para la cristiandad de Japón”, ele fez inúmeras referências às possibilidades de conquista que se abriam ao rei de Espanha, no leste da Ásia. Tanto Japão quanto China eram, na sua visão, considerados como parte espanhola da demarcação feita em Tordesilhas e Saragoça. As conquistas não eram entendidas puramente como um meio de enriquecer a Coroa, mas como parte da obrigação que o monarca possuía de acudir à conversão das populações pagãs, concedidas por Cristo por meio do seu vicário, o papa. Para cumprir com tal obrigação, o rei de Espanha deveria empregar todos os meios possíveis e, para o caso do Japão, o frade defendia que era necessário que se tomassem portos – principalmente aqueles onde as naus de seus vassallos iam comercializar com os naturais, como era o caso de Hirado e Nagasaki – edificar fortalezas e manter nelas armamentos, munições e pessoas de guerra para defesa dos cristãos e seus ministros, e refrear qualquer desrespeito ou ataque à Palavra de Deus.⁴⁰⁷

Martín culpava os jesuítas por ainda não terem feito, àquela altura, o rei da Espanha senhor do Japão, já que eles possuíam armamentos e aliados suficientes para cumprir com tal tarefa. Em suas palavras:

Y si los padres quisieren dar favor a su majestad, como leales vasallos suyos, con mucha facilidad lo podían hacer que el rey fuese señor de hecho de Japón como lo es de derecho, porque tienen muchos Grandes de su parte y muchos cristianos muy devotos suyos y aficionados con los muchos cómodos que les hacen en la nao Macán, con el proveerlos en los oficios, en ponerlos bien con los señores y gobernadores. Y así sólo en Nagasaki podían armar 30.000 arcabuceros todos cristianos de los pueblos que los Padres tenían alrededor de Nagasaki, y de ellos se podían fiar como de los mismos españoles, porque no se atreven a salir de lo que los Padres ponen y mandan. Y con esta gente podían los cristianos y españoles, con ayuda de Dios y con la industria y disciplina militar española, conquistar y pacificar a todo Japón; y el rey de Bungo, don Agustín, les había de favorecer con todo su poder.⁴⁰⁸

A conquista secular do Japão se fazia, aos olhos do frade, não apenas possível, mas também necessária à conversão, já que os japoneses:

(...) aunque tienen los primeros ímpetus muy fervorosos, son muy flojos y presto se resfrían y no acuden más. Y así para esto es necesario que haya brazo seglar que les pueda compeler a vivir conforme a lo que han profesado en el bautismo y en lo demás que hubieren recibido de la Iglesia según las leyes y costumbres de ella.⁴⁰⁹

O frade demonstrava assim uma incapacidade de pensar a conversão desvinculada do processo de conquista e controle secular. A trajetória que os mendicantes faziam até chegar ao Japão ou à China realmente não lhes ensinava muito a respeito; afinal, esse era

⁴⁰⁷ Martín de la Ascención. Relación de las Cosas que es necessário acuda su Majestad para la cristiandad de Japón. 1596. In: Ibid., p. 122.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 136-137.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 126.

o modelo de evangelização por todo o império espanhol, diferente daquele empregado pelos portugueses na Ásia, os quais, como foi exposto no primeiro capítulo deste trabalho, desenvolveram um modelo de ocupação que privilegiava feitorias e acordos com as comunidades locais.

Martín, nesta sua *Relação*, buscava empregar o modelo de evangelização espanhol, baseado na conquista e domínio secular da população. Independente das características locais ou até mesmo do respaldo militar que a Coroa castelhana possuía em tão longínquas terras, essa era sua proposta. Na sua contestação, Valignano procurou demonstrar quão infundadas eram as ideias do frade, primeiro por querer fazer o monarca acreditar que os jesuítas eram tão poderosos no Japão e que privavam Sua Majestade de seu domínio – o que seria uma contradição, pois os padres eram perseguidos e viviam com recato e medo de serem expulsos, como relatavam os próprios franciscanos – e, segundo, por achar que os japoneses se aliariam a estrangeiros. Afinal:

(...) son los japones de su naturaleza tan altivos [soberbios,] y de lengua, costumbres y modo de proceder tan contrarios a los nuestros que no se puede esperar buena liga entre unos y otros; y no son de tan corto entendimiento como los naturales de Perú y Nueva España, que no se entiendan muy bien que se vieren soldados extranjeros a Japón no será para los servir a ellos, mas para hacerse señores.⁴¹⁰

Valignano e outros jesuítas tinham consciência de que uma conquista militar do Japão não era viável e que a única chance que havia de permanecer no arquipélago era pela negociação. Fróis e Gomez defendiam que uma das razões pelas quais Hideyoshi não se voltara contra os padres na sentença que impôs aos frades era pela amizade e confiança que tinha nos portugueses, pois sabia que estes estavam há mais de cinquenta anos na China e não tratavam de fazer conquistas por lá, mas somente comércio⁴¹¹, ao contrário dos espanhóis que estavam a tomar terras de diversas populações pelo mundo.

É importante ressaltar, no entanto, que, até onde nos é possível perceber, a atitude militarista de Martin não era compartilhada pelos seus companheiros de ordem, ao menos nos termos que ele colocava. Suas relações são pouco ou nada citadas por outros frades,

⁴¹⁰ VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañía de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998, p. 221-222.

⁴¹¹ “(...) quando soube que os portugueses que estavam em Macau se tinham de cinquenta anos e esta parte e trato com os Chinas e Japões sempre viveram quistamente sem tratar de conquistar nestas partes. E que eram mercadores que com suas naus lhes davam muito proveito foram perdendo todos os receios e suspeitas que podiam dos portugueses e se foram receando grandemente dos castelhanos como de gente de guerra e conquistadores, e dos quais não tinha Taicosama nenhum proveito” Pero Gomez. *Relação da nova Perseguição* que no ano de 97 alevantou em Japão Taicosama crucificando seis padres de São Francisco e três irmãos da Companhia e outros dezessete cristãos. 14 de março de 1597. In: ARSI, *Jap. Sin.* 52, fol. 276. “Con todo eso considerando que por estar nosotros en Japón se conserva el comercio de los portugueses con Japón, y después informándose de la fidelidad de los portugueses que habiendo más de cincuenta años que están en la China no hacen conquista en ella, mas solamente entienden en su mercancía” Luis Fróis. *Relación de la persecución de esta cristiandad*. 1597. In: ARSI, *Jap. Sin.* 53, fol. 7v.

sendo possível encontrar apenas uma referência às mesmas entre os frades que foram ao Japão. Em uma missiva Batista afirmara que: “*La relación que el hermano Fray Martín dice que envió de la entrada en Nueva España y Luzon, aca llogo; mas pareceme que no esta bien en el negocio, segun yo he entendido*”⁴¹². O próprio Martín parece que teve seu momento de hesitação, segundo nos demonstra Taladriz que encontrou uma carta do frade endereçada a Miguel Rojo de Brito escrita pouco antes da sua execução, na qual pedia para que ele analisasse os papéis enviados no ano anterior e, caso achasse que fossem de prejuízo para alguém, que os queimasse.⁴¹³ Quando a carta chegou a seu destinatário, contudo, este havia falecido e cópias dos manuscritos enviados anteriormente já tinham sido feitas. Ironicamente, a obra acabou ganhando proeminência justamente pela pena de Valignano, que a transcreveu para posteriormente refutá-la na sua *Apologia*.

Ainda que as propostas militaristas formuladas pelo futuro mártir de Nagasaki não tenham sido compartilhadas, ou ao menos difundidas, por outros franciscanos no Japão, o fundamento no qual elas se baseavam, sim. E qual seriam ele? A ideia de que a mensagem cristã não poderia ser modificada sem, com isso, extraviar seu conteúdo. Martín não fizera tais propostas necessariamente com o propósito de engordar os cofres espanhóis, mas pretendia que com a ajuda do braço secular, a conversão pudesse ser feita de forma mais efetiva e perfeita. Nessa concepção, haveria alguns princípios que precisariam ser impostos aos neófitos para que eles recebessem verdadeiramente o cristianismo.

Ao contrário disso, os jesuítas foram capazes de abrir mão do apoio de um braço secular, até porque se viram impelidos a isso, justamente porque se mostraram dispostos a negociar certos princípios e costumes, e até mesmo a renunciar a alguns deles, ao transporem o cristianismo para a sociedade japonesa. Os franciscanos não se dispuseram a tanto e se escandalizaram com as concessões feitas pelos jesuítas aos neófitos japoneses. Em seus informes que enviavam do arquipélago, eles reclamavam que os padres não ensinavam nada além dos dez mandamentos, acreditando que isso era suficiente para que batizassem os gentios. Por oposição a isso:

(...) procuraron los frailes enseñar a los cristianos algunos de los preceptos de la Iglesia, porque como se los hubiesen dicho, por parecer que bastaba enseñarles los diez mandamientos de la ley de Dios, había alguna confusión entre los cristianos y muchos

⁴¹² Apud: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973, p. 29.

⁴¹³ O jesuíta Pedro de la Cruz em uma carta sua ao Geral escrevera que: “aquel fraile [Martín] venía con aquellas imaginaciones y parece que ya traía escrito muchas cosas, y en pocos meses acabó su escrita y al portugués que la entregó dijo que en tanto que él estaba en el Miyako, el aquí en Nagasaki viesse si iba alguna cosa falta, según lo que oyese, y que la borrarse y trasladase los papeles”. Pedro de la Cruz. Carta ao Padre Geral. 27 de setembro de 1599. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 13 II, fol. 290.

escrúpulos. Porque como oyesen que todos los cristianos tienen cinco preceptos de la Iglesia que debajo de obligación de pecado mortal son obligados de guardar, y asimismo otros de ayunar, vigílias y cuaresma, y de no casar cristiano con gentil, como a ellos, por ser como primitiva iglesia, estos y otros semejantes preceptos no les eran enseñados, pensaban que tenían la misma obligación que los demás cristianos de todo el cristianismo. Y así hacían conciencia de pecado mortal traspassado algunos de los preceptos que ellos entendían que eran de la Iglesia.⁴¹⁴

As concessões feitas pelos jesuítas no Japão não eram vistas como tais pelos frades, mas como desvios do caminho cristão. Para eles, os padres não examinavam devidamente a vida dos japoneses, seus pecados, antes de lhes administrarem o batismo. A crítica não era infundada, pois essa era uma estratégia dos membros da Companhia de Jesus que fora delineada já na primeira Consulta, ocorrida durante a primeira visita de Valignano. A quarta pergunta versava justamente sobre esse assunto: *Si es bien dilatar cuanto se puede la conversión o procurar primeiro de doctrinar la cristandad que está hecha*⁴¹⁵. Ainda que se tenham dado razões para ambos os lados, a resolução final foi que se deveria dilatar o quanto se pudesse a conversão de forma que a cristandade não ficasse acuada e desprestigiada diante de um número expressivamente maior de gentios.

Posteriormente, Valignano defendeu a política de ser mais condescendente com os neófitos em sua *Apologia*:

(...) la razón y los doctores enseñan que con los que se convierten de nuevo, especialmente en tierras que son todas de gentiles, señoradas por ellos, no se han de averiguar tantas cosas cuando reciben el bautismo como cuando llegan a confesarse, y también en la confesión no se han de obligar a tantas cosas como los obligan a los cristianos de Europa. Y hacer esta distinción en las cosas que se han de enseñar y en las que han de callar, es conforme a toda doctrina y prudencia, y lo contrario sería ignorancia y yerro.⁴¹⁶

Assim, o visitador expunha como era necessário agir de acordo com o contexto. Esperar que cristãos japoneses se portassem da mesma maneira que os de Espanha seria “ignorância e erro” e não mostra de maior perfeição, como queriam os frades.

Exemplo altamente ilustrativo desse tipo de pensamento foi a querela que se deu acerca da forma como deveriam ser feitas as missas entre os japoneses. Quando chegaram ao arquipélago, os mendicantes se escandalizaram ao ver que os padres permitiam que

⁴¹⁴ RIBADENEIRA, Marcelo de. *Historia de las Islas del Archipélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R de Legísima (edição, prólogo e notas), Madri: Editorial Católica, 1947 (1601), p. 400.

⁴¹⁵ Primeira Consulta General e sus Resoluciones. In: VALIGNANO, Alejandro. Sumario de las cosas de Japon, Jorge Alvarez-Taladriz (ed.), *Monumenta Nipponica Monographs*, no. 9, Tokyo: Sophia University, 1954, p. 213-215, nota 1.

⁴¹⁶ VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañia de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998, p. 248.

sua audiência se mantivesse sentada (ou de joelhos)⁴¹⁷ quando da leitura das Escrituras durante as missas. Rapidamente a regra de levantar-se – como feito na Europa – foi introduzida na missa dos frades, do que os jesuítas se queixaram, pois confundiam os neófitos quando ensinados que aquilo que haviam praticado por anos e anos tratava-se de um desrespeito.

A razão pela qual os padres adotaram a missa sentada, à maneira que era feita pelos bonzos, foi explicada por Organtino em sua carta de 1595 ao geral da ordem:

Viendo que en Japón era suma descortesía estar en pie delante de sus amos o gente baja delante de gente honrada, mucho más que en nuestra tierra estar sentado o echado delante de su señor y que conforme al costumbre de la tierra, así como entre nos significa el estar en pie la presteza de animo para obedecer el evangelio también entre ellos el estar de rodillas o sentado sobre los pies significa la misma prontitud de animo, pareció nos ser necesario disimular con ellos en esta ceremonia.⁴¹⁸

O padre italiano se queixava da atitude dos franciscanos de introduzirem no Japão um novo costume nas missas, dizendo que nem mesmo o bispo conseguira lhes convencer da conveniência de se adotar tais mudanças. Marcelo de Ribadeneira, contudo, elucidou as razões pelas quais ele e seus companheiros se negaram a isso. A seu ver, os padres, ao fazerem tal concessão, não obrigavam os neófitos a romper com seus costumes pagãos de adoração aos ídolos. Como ele escreveu em sua obra, aos jesuítas “*les basta que [os japoneses] reciban la fe sin quitarles en seguida sus ceremonias con que ellos reverencian a sus ídolos que entre ellos son de mayor reverencia y no con levantarse en pie por ser de mala crianza entre el amo y el criado*”⁴¹⁹.

Ainda que Ribadeneira tenha reconhecido a diversidade de costumes, ou seja, o fato de que entre os japoneses o estar em pé significava desrespeito perante um superior, ele e seus companheiros não foram capazes de admitir que tais diversidades guiassem o comportamento da Igreja. Completamente oposto à atitude de Organtino, para quem tal diversidade se mostrava como justificativa suficiente para a introdução de um novo uso em um rito da Igreja. Não só isso, o jesuíta italiano se demonstrou absolutamente capaz de dissociar essa conduta de seu caráter religioso. Enquanto que para o frade isso era

⁴¹⁷ A posição é tradicionalmente usada no Japão até hoje. Chamada seiza 正座 – que traduzida literalmente significa a forma correta de sentar – refere-se à posição na qual a pessoa dobra os joelhos no chão e apoia seu peso sobre os pés.

⁴¹⁸ Organtino Gneccchi Soldo. Carta à Claudio Acquaviva 11 de fevereiro de 1595. In: ARSI, Jap. Sin. 12 II, fol. 248v.

⁴¹⁹ Marcelo de Ribadeneira. Queixas que os Padres da Companhia que estão em Japão, assi por palavra como por cartas, publicarão ter contra os Frades Descalços de São Francisco, que estavam em Japão, as quais responde um douto Frade da dita Ordem por nome Frey Marçello de Ribadaneira, da Província de São Gregorio de Filipinas, a quem os dichos Padres impedirão o martírio com quatro companheiros. 1598. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973, p. 209.

resquíio de cerimônias de adoração aos ídolos, para Organtino não passava de uma prática social, que poderia ser introduzida nos ritos cristãos sem que os mesmos sofressem qualquer distorção.

A experiência que os jesuítas tiveram nas missões antes de chegarem ao Japão, por oposição àquela que tiveram os franciscanos, ecoa também nesta forma de pensamento. A não aceitação da diversidade dentro da Igreja, assim como a incapacidade de dissociar certos costumes sociais de sua origem religiosa, só era cabível em locais onde o braço secular poderia obrigar os nativos a adotarem certos regramentos, assim como o próprio cristianismo. Na rota que os frades faziam até a terra do sol nascente, que incluía Nova Espanha e Filipinas, isso era possível graças à conquista levada a cabo pela Coroa espanhola. Já os jesuítas, ao passarem pela Índia e China, vivenciavam modelos onde a negociação imperava sobre a imposição. Isso foi algo que não passou despercebido a Valignano, que afirmou, em sua *Apologia*, sobre os frades espanhóis:

Y si ellos llevaron en las Indias Occidentales la conversión a hecho fue porque los gentiles eran sujetos a Su majestad y así pudieron hacer en ellos lo que quisieron. Mas estotros reinos, que son de señores gentiles, no se puede llevar la conversión a hecho sino cultivarla por partes con mucho sudor y paciencia, y los que ésta tuvieron siempre hicieron mucha conversión en todas partes y los que imaginan llevar la conversión a hecho en estos reinos de señores gentiles como hicieron en las Indias Occidentales van muy errados, como la experiencia tiene mostrado muchas veces.⁴²⁰

Mesmo antes da entrada dos mendicantes no arquipélago, os jesuítas demonstraram uma consciência da necessidade de acomodação aos costumes locais devido à impossibilidade que existia de obrigarem populações, sobre as quais eles não possuíam qualquer jurisdição, a qualquer preceito positivo. A estratégia era pragmática, ou seja, servia a um propósito para que se atingisse melhores resultados; mas, na contenda com os mendicantes no Japão, ela tornou-se ideológica. As informações, relações e apologias produzidas pelos membros da Companhia de Jesus defenderam a metodologia da acomodação no Japão não apenas como a melhor estratégia, mas como a única correta e possível para aquele determinado contexto. Em suas críticas aos franciscanos, transparecia a ideia de que os mendicantes não estariam aptos ao trabalho missionário em locais como Japão e China, onde não havia braço secular que os apoiasse e onde a população “fosse de entendimento”.

⁴²⁰ VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañia de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998, p. 355.

O choque luso-espanhol dentro da Companhia de Jesus

Uma vez que os jesuítas que se dedicaram à conversão das populações nas diversas missões católicas sob o comando da Coroa portuguesa eram provenientes de diversas nações, é difícil classificar a querela com os franciscanos como expressão do choque luso-espanhol na Ásia. Para grande parte dos obreiros no Japão, aquilo que se buscava ressaltar na sua relação com os portugueses era mais pragmático do que ideológico. Valignano, Gomez e Fróis lembravam que os jesuítas não eram malvistas por Hideyoshi, pois vinham junto dos comerciantes lusos, com quem os japoneses e os chineses mantinham boas relações. Com a chegada dos frades, os jesuítas procuraram contrapor isso à fama de conquistadores que possuíam os espanhóis. Eles ressaltavam que os portugueses não empreendiam conquistas na Ásia, o que diminuía as suspeitas que os líderes japoneses tinham em relação a tais estrangeiros e, conseqüentemente, a eles mesmos. Essas referências, contudo, serviam mais ao propósito de colocar os jesuítas em bons termos com as autoridades japonesas do que em elogiar o império português.

Contudo, como já foi colocado no início deste capítulo, a convivência entre membros de diferentes nacionalidades dentro da Companhia de Jesus nem sempre foi pacífica e em certos momentos chegou a preocupar as autoridades da ordem. Se após a morte de Valignano e Pasio, com a nomeação do português Francisco Vieira para visitador do Japão, o alvo maior eram os italianos, na passagem do século XVI para o XVII, foram os espanhóis que ficaram na mira. E é justamente esse conflito que gostaria de analisar brevemente aqui, já que alguns historiadores – como o anteriormente citado Takase, assim como João Paulo de Oliveira e Costa – colocam como importante para entender a querela ocorrida entre jesuítas e mendicantes no Japão.

Esses dois autores ressaltam a existência de jesuítas espanhóis que defendiam a entrada dos frades no Japão, assim como o estreitamento das relações do arquipélago com Manila, de forma a assegurar a presença espanhola nas Filipinas. Para eles, esses missionários estariam defendendo os interesses do seu reino de origem, demonstrando assim um choque entre espanhóis e portugueses que se sobrepunha à querela entre jesuítas e mendicantes. É interessante notar, por sua vez, que ambos os autores citam o mesmo padre ao tratarem dessa temática: Pedro de la Cruz.

Cruz era um jesuíta espanhol, natural de Segóvia, que chegara ao Japão em 1590, onde permaneceu até sua morte, em 1606.⁴²¹ De fato, trata-se de um jesuíta que defendera ferrenhamente a liberação da entrada dos frades no Japão. Em carta ao padre Geral, de

⁴²¹ COSTA, João Paulo. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Tese (doutorado), História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1998, p. 771.

setembro de 1599, escrita após a junta promovida pelo bispo Cerqueira para que os padres da Companhia dessem seu parecer acerca da proibição da entrada dos mendicantes no arquipélago, Cruz justificara o porquê se deveria, em sua opinião, acabar com tal impedimento.⁴²² As razões que ele enumerou foram: primeiro, que seria de grande auxílio para a cristandade japonesa caso os frades se encaminhassem para locais onde não havia padres e os senhores gentios de tais localidades os chamassem; segundo, que a diversidade de hábitos combinada à adoração a um mesmo deus e ensinamento dos mesmos mandamentos impressionava positivamente os japoneses; terceiro, que se o Japão viesse a se tornar uma província dentro da organização das missões – como se especulava – todos teriam que obedecer necessariamente ao bispo do Japão; quarto, que alguns japoneses se afeiçoavam ao modo de proceder dos frades, mesmo eles não se acomodando aos costumes locais; quinto, que a vinda de mais sacerdotes acelerava o processo de formação de uma igreja nativa, como queria o padre visitador e outros; e, por fim, que quando se divulgasse na Europa o fruto que se fazia no Japão, muitos religiosos espanhóis quereriam ir para as Filipinas e esta também ficaria melhor provida de missionários.⁴²³

Em seus textos, Cruz se demonstrava bastante descontente com a política de Valignano para a missão japonesa, assim como com a sua postura perante os frades. É provável que ele tenha sido o maior opositor do visitador dentre os missionários que se encontravam no Japão àquela altura, mas devido a sua pouca proeminência dentro da Companhia, pouco se fala a respeito dele. Ainda assim, é importante atentarmos para duas questões: primeiro que a posição de Cruz foi de fato pouco compartilhada por seus companheiros no oriente, mesmo entre os espanhóis. João Paulo Costa admite que se trata de uma voz dissonante, mesmo entre os jesuítas que defendiam a entrada dos frades no Japão. O historiador lembra que padres como Pedro Ramón, Francisco Calderón e Diogo de Mesquita acreditavam que a Companhia não tinha meios humanos para dar conta de toda a missão japonesa e por isso deveria aceitar o auxílio de outras ordens, mas mesmo assim reclamavam de algumas atitudes dos frades. Por outro lado, havia espanhóis que se colocavam contra a vinda dos mendicantes das Filipinas – como o vice-provincial Pero Gomez – ou portugueses que defendiam a abertura da missão aos frades espanhóis – como Diogo de Mesquita. Consequentemente, não se pode dizer que espanhóis ou portugueses

⁴²² Pedro de la Cruz. Carta para o Padre Geral. 27 de setembro de 1599. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 13 II, fols. 286-291.

⁴²³ Este último argumento Cruz contrapunha ao de que a vinda de frades ao Japão desampararia as Filipinas de religiosos.

formassem um bloco homogêneo dentro da Companhia de Jesus no que diz respeito à abertura ou não da missão aos mendicantes das Filipinas.

Em segundo lugar, é necessário analisar os argumentos que Cruz usara para fundamentar sua posição. Costa e Takase colocam a nacionalidade do missionário como principal fundamento para sua defesa da abertura da missão japonesa aos franciscanos. No entanto, a análise da carta que ele escrevera ao Geral em 1599 demonstra que mais do que favorecer os espanhóis, algo que inegavelmente Cruz fazia, o jesuíta se colocava contra a política de Valignano. Ainda que ele afirmasse ter críticas a algumas atitudes que os frades tomavam ao chegar ao Japão, ele as minimizava, dizendo que isso se devia ao pouco tempo que os mesmos tinham no arquipélago, mas logo remediariam. Além disso, mesmo que ele aceitasse como válida a estratégia de agir com prudência e se acomodar aos tempos e lugares, como faziam os jesuítas, não descartava o uso daquilo que os frades denominavam como santa loucura. Na carta ele afirmava que:

Confieso a VP que yo con mi poca prudencia muchas veces me admiraba de ver con cuantos encarecimientos y escrúpulos prudenciales hablaban algunos padres en estos recatos necesarios; y pareciame que no consideraban haber [...] y ambos muy buenos y frecuentes en los santos, uno de prudencia para bien del próximo, conservando su salvo y su vida, y evitando perturbaciones y daños de los flacos; otro tornando animosamente por la honra de Dios, y cometiéndole los sucesos. A nosotros que sustentamos el peso de esta Iglesia bien nos está más recato, aunque temo que somos muy recatados (...). Mas doy que sigamos puntualmente lo que conviene. Por ventura que Dios quería otra cosa de aquellos religiosos cuya vida por entonces no era necesaria a esta cristiandad, y con cuya muerte se había de edificar.⁴²⁴

Neste trecho, Pedro de la Cruz não desqualificava por completo a estratégia de Valignano, mas defendia que o modo de proceder dos frades também era bom. Na mesma carta, o missionário ainda se queixava da *Apologia* escrita pelo visitador, minimizando as consequências do martírio para a missão. Diferente de Valignano, do vice-provincial Pero Gomez e de Luis Fróis, Cruz entendia o martírio da mesma forma que os franciscanos, ou seja, como sinal da aprovação divina à presença e modo de proceder dos frades no Japão.⁴²⁵ Cruz não compartilhava, portanto, do pragmatismo tão evidente nas ideias de Valignano e de seus partidários.

Assim, a postura de Pedro de la Cruz evidencia não somente uma cisão dentro da Companhia entre espanhóis e portugueses, mas, mais do que isso, entre partidários da acomodação e contrários à mesma. Não obstante, essa cisão entre jesuítas espanhóis e

⁴²⁴ Pedro de la Cruz. Carta para o Padre Geral. 27 de setembro de 1599. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 13 II, fol. 290.

⁴²⁵ “El haber muerto aquellos religiosos con tan glorioso título no es causa de que los suyos sean excluidos, antes parece que pues Dios nuestro Señor en su muerte y de los demás compañeros concurrió con tal gracia y uno tal fervor y devoción en los cristianos, cual nunca se vio en Japón, que tendrá por bien que los de aquella religión tengan parte en la tierra que regaron con su sangre aquellos sus hermanos cuya muerte se entiende que fue preciosa en su acatamiento”. Ibid, fol. 287.

portugueses de fato ocorreu e, em outubro de 1598, o bispo Cerqueira demonstrava certa preocupação com a proporção que a contenda vinha tomando. Em carta de 25 de outubro ao Geral da ordem, ele dizia:

(...) fiquei entendendo alguma insatisfação que os padres Portugueses tinham dos padres Castelhanos desta Vice província de Japão. Porém, assim pela notícia que eu por outras boas vias tenho, como pelo que agora mais de perto vejo o que deste negócio alcanço, e que posto que na verdade os padres Portugueses tiverão algumas ocasiões de ressentimento, e amaretadines e insatisfações, todavia se excedeu alguma coisa nas informações que se deram dos padres Castelhanos. E o que *in domino* entendo e que por nenhuma via convém, não diguo eu tratar, mas nem ainda cuidar em excluir os padres Castelhanos desta missão de Japão e assim o tenho escrito a China, e a Índia a alguns padres graves que me pareceu conveniente, e o escrevo também a Portugal, porque além disto ser tão alheio da fraterna caridade e união de nações que o nosso padre Ignacio de boa memória e nossas constituições desejão nos filhos da Companhia e da obrigação de gratidão que esta Vice-província tem aos padres Castelhanos pelo muito que sempre a ajudaram e hoje em dia ajudão com tanta edificação e zelo das almas, fora isto de grande prejuizo para esta cristandade que a Companhia tem a seu cargo, porque como esta messe é tão grande que é necessario estar de contínuo bradando ao senhor dela.⁴²⁶

Desta feita, Cerqueira identificava a existência de animosidades, mas mesmo como português se colocava absolutamente contra a exclusão dos espanhóis da missão japonesa, principalmente por uma questão prática: isso acarretaria numa diminuição do número de missionários enviados ao arquipélago. O terceiro bispo do Japão demonstrava uma visão mais ampla e tolerante que seu antecessor, Pedro Martins, que escrevera em janeiro de 1596 ao Geral da ordem pedindo para que enviassem mais religiosos para o Japão, mas que fossem:

(...) quase todos portugueses e dos estrangeiros os menos que puderem ser, já espanhóis não seja nenhum porque há por cá fama que eles deram entrada aos padres descalços que entrarão em Japão e são com eles mui unidos, e defendem sua entrada contra os breves dos papas e provisões del rei e claramente se enxerga que estão da sua parte.⁴²⁷

Apesar dos esforços de Cerqueira por apaziguar tal cisma, no século XVII a participação de jesuítas espanhóis de fato diminuiu na missão japonesa, ainda que jamais tenha sido interrompida. Segundo João Paulo Costa, a porcentagem de castelhanos da Companhia de Jesus no Japão, entre irmãos e padres, foi de 11,6%, em 1600, para 6,6%, em 1613. A participação dos portugueses teve um leve aumento, de 32,5% para 36,6% nos mesmos anos citados, assim como dos italianos, que foram dos 10% para os 12,2%.

⁴²⁶ Luís Cerqueira. Carta ao Padre Geral. Nagasaki, 25 de outubro de 1598. In: ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fol. 204-204v.

⁴²⁷ Pedro Martins. Carta à Claudio Acquaviva. 9 de janeiro de 1596. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 20 II, fol. 49.

A maioria dos missionários manteve-se de japoneses, ainda que estes também tivessem sofrido uma leve queda, de 45,8% para 44,6%.⁴²⁸

Essa animosidade entre espanhóis e portugueses no Japão não era evidente ao início da missão, mas se iniciou ao fim do século XVI. João Rodrigues Tsuzu, o intérprete, em uma missiva que enviou a Portugal em 1627, quando já estava há muitos anos exilado na China, descrevia que:

Antigamente, enquanto durou o espírito do santo Xavier, não havia linguagem de estrangeiro e português, mas todos filhos legítimos da mesma mãe, e o que tinha partes para o governo, fosse quem quisesse, governava com muita satisfação, sendo esta missão comum a toda a Companhia, conforme a nosso instituto e regras, onde fala da nossa vocação. E assim o estrangeiro governava com grande confiança pelo que via nos súditos, animando e alentando cada um conforme a seu talento. Mas de algum tempo para cá se vem o modo contrário que os estrangeiros com ânimo acanhado, sendo mordido, e os portugueses como se estivéramos dentro de Portugal ou cada um em sua província de Europa que com seus naturais se governa, parecendo-lhes cá fora de toda a razão, governar estrangeiro, ainda que tenha partes, senão portugueses, os quais com seus naturais mal [...] desfazendo uns nos outros, senão veja V.R. lá onde tudo vai parar as várias e discrepantes informações e juízos dos nossos lusitanos e de outras partes em sua comparação.⁴²⁹

Tsuzu se referia a estrangeiros, que seriam os não portugueses. É provável que a animosidade entre os membros dos dois reinos ibéricos tenha aflorado na Ásia portuguesa graças a alguns fatores: primeiramente, a aproximação dos espanhóis pelas Filipinas, o que ameaçaria o lucrativo comércio lusitano entre Macau e Nagasaki; em segundo lugar, as próprias incursões dos frades espanhóis vindos de Manila no Japão; e, por fim, a união das coroas ibéricas, em 1580, que colocava os portugueses em alerta para que fosse respeitado o juramento de Felipe II, feito em Tomar, de manter a separação formal entre os impérios ultramarinos.

Portanto, como fica claro pela análise de todos esses relatos expostos aqui, a rivalidade luso-espanhola no Japão realmente existiu, mas não pode ser entendida como balizadora da querela entre franciscanos e jesuítas. As discordâncias acerca da manutenção ou não do monopólio da Companhia de Jesus no Japão dentro da ordem se deveram mais à falta de unanimidade em relação à proposta de Valignano do que por uma questão de nacionalidades.

⁴²⁸ COSTA, João Paulo. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Tese (doutorado), História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1998, quadro 15, p. 650.

⁴²⁹ João Rodrigues Tsuzu. Carta. 30 de novembro de 1627. In: ARSI, *Jap. Sin.* 18, fol. 87.

As missões católicas sob a ideologia imperialista espanhola

Se a Companhia de Jesus optara por enviar missionários de diversas nacionalidades ao oriente, o mesmo não ocorreu entre os franciscanos. Os frades enviados à Manila, e posteriormente ao Japão, eram todos espanhóis. Além disso, as referências que os mesmos faziam ao império espanhol não se limitavam a uma relação entre obreiros e financiadores, como faziam os jesuítas em relação ao império português. Alguns frades deixaram transparecer em suas cartas e obras a ideia de que a Espanha era berço dos melhores missionários, dos mais aptos à conversão do gentio. O próprio grupo que se encaminhou para o Japão, os franciscanos descalços, fazia parte de um movimento que teve o sul da Espanha como base.

Na controvérsia acerca do breve de Gregório XIII, os frades Martín e Juan Pobre se mostravam mais ressentidos por ficarem as ordens de Espanha excluídas da conversão no Japão, do que as ordens mendicantes como um todo; como fica claro no trecho a seguir, de Pobre:

Los que más, por toda la Europa, desearan ir a probar esta aventura fueron aquellos guerreros en quien más el amor de Dios y celo de las almas moraban, que son todas las venturosas y dichosas Ordenes de España y todos los religiosos de ella; mas a todos se cerro la puerta con el Breve que sacaran del Papa Gregorio 13.⁴³⁰

Martín de la Ascención foi ainda mais longe ao afirmar que: “*los frailes portugueses no se dan tan buena mano en la conversión como los castellanos, porque los castellanos llevan la conversión a hecho, como se ve en todas las Indias occidentales y hay muchas otras razones para esto*”⁴³¹. Ou seja, a maior preocupação era privar os religiosos de Espanha da missão japonesa, e não a ordem de São Francisco ou os mendicantes.

O historiador Cornelious Conover, em seu estudo sobre os rituais criados na Cidade do México em torno da figura de Felipe de las Casas – um frade descalço, nativo da Nova Espanha que se encontrava na nau espanhola *San Felipe* quando esta emperrou na costa japonesa de Tosa, e acabou sendo crucificado junto de Batista em Nagasaki, ganhando assim a coroa de mártir –, demonstra como esse senso de superioridade que os franciscanos manifestavam era reflexo de uma ideologia espanhola que teve sua forma

⁴³⁰ Juan Pobre de Zamorra. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón 'San Felipe' con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1603. In: ZAMORA, Juan Pobre. *História de la Perdida y Descubrimiento del Galeón "San Felipe"*, Lorenzo Pérez (ed.), Institución Gran Duque de Alba, 1997, p. 116.

⁴³¹ Martín de la Ascención. Relación de las cosas de Japón para nuestro padre Arzubiaga, comissário general de todas las Indias en corte. 1596. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973, p. 105.

acabada sob o reinado de Felipe II, a qual ele denomina de Imperialismo Pio (*Pious Imperialism*)⁴³².

Para Conover, “as suposições culturais e religiosas dos franciscanos no Japão servem como um microcosmo do Império espanhol no fim do século XVI”⁴³³. O imperialismo pio seria resultado da resposta oficial que a Coroa espanhola deu a acontecimentos como a Reconquista, àquilo que eles denominaram como “descobrimento da América” e à Reforma Protestante. A resposta a tais sucessos teria mobilizado a Igreja ali, para longe de um catolicismo mais pluralista, em direção a uma definição mais estreita de ortodoxia, como aquela que os frades defendiam no Japão.

O imperialismo pio combinava o universalismo cristão a um compromisso com a ortodoxia e expressava a certeza que os espanhóis passaram a ter, entre guerras religiosas, reforma interna da Igreja e sustentação proeminente ao catolicismo, de que eram católicos superiores. Não foi Felipe II quem delineou seus princípios, mas foi ele quem deu os toques finais durante a Contrarreforma e, sob o seu reinado que a ideia de superioridade ficou mais clara. A ideologia era caracterizada por três traços principais: primeiro, a mensagem universal da Igreja Católica provia uma racionalidade convincente para a expansão espanhola; segundo, o catolicismo unia sujeitos espanhóis com um propósito comum sob um rei católico e, terceiro, os elementos formais de adoração católica, especialmente o culto aos santos, providenciavam um mecanismo flexível para incorporar sujeitos diversos em uma estrutura imperial maior. Foi o imperialismo pio, portanto, que permitiu que a Coroa espanhola governasse diferentes sujeitos de lugares, línguas e culturas tão diversas. Mas também foi ele que tornou o catolicismo espanhol mais exato, menos tolerante e marcadamente expansionista. Para Conover, “a evangelização zelosa e exata dos frades é exemplo da Espanha de Felipe II como ortodoxa e expansionista”⁴³⁴.

Felipe II desacreditou as credenciais de religiosos não espanhóis, expurgou da Igreja Católica da Espanha os estrangeiros e restringiu a imigração de membros de outras nações para as colônias espanholas. Ao contrário, portanto, daquilo que ocorreu no império português na Ásia, para onde religiosos das mais diversas nações foram encaminhados.

⁴³² CONOVER, Cornelius Burroughs. *A Saint in the Empire: Mexico City's San Felipe de Jesus, 1597-1820*, Tese (Doutorado), University of Texas, Austin, 2008.

⁴³³ “The cultural and religious assumptions of the Franciscans in Japan serve as a microcosm of the Spanish Empire in the late sixteenth century.” Ibid., p. 52-53.

⁴³⁴ “(...) the friars’ zealous and exacting evangelization exemplified the spirit of Philip II’s Spain as orthodox and expansionistic”. Ibid., p. 23.

A ideia de um imperialismo pio sobre o qual o império espanhol se fundamentou para o seu expansionismo além-mar não nega nem exclui o elemento comercial como fundamental para esse processo. Este poderia ser até mesmo primordial; contudo, ele não contribuía para uma asserção positiva do imperialismo. Assim, as missões cristãs do ultramar acabaram desempenhando um papel essencial para justificar e legitimar o expansionismo espanhol ao demonstrar o papel ativo da sua Coroa em salvar almas, avançar a Igreja Católica e colocar em vitrine a piedade individual dos espanhóis. Esse ponto é particularmente importante no estudo das querelas e estratégias missionárias, pois, ainda que se analise nestes estudos fundamentalmente discursos, mesmo que a prática não tenha ocorrido da forma que estes planejavam ou defendiam, eles são essenciais no processo de legitimação da presença europeia nos territórios além-mar.

Conover também procurou demonstrar em seu trabalho como o esforço dos frades pelo reconhecimento do martírio e pela beatificação dos mártires de Nagasaki em Roma se imbuíu de um aspecto nacionalista espanhol. Para o historiador, “A influência da realeza espanhola e a força institucional da ordem franciscana levaram à beatificação dos mártires de Nagasaki em 1627”⁴³⁵. Em 1598, Marcelo de Ribadeneria foi enviado à Europa como procurador da causa dos mártires. Ele chegou na Espanha em julho do ano seguinte. A essa altura, as notícias do martírio já haviam chegado na Europa e jesuítas e portugueses eram em grande medida culpabilizados por ele. A insistente negação dos padres em aceitar o auxílio dos frades de Manila, assim como a competição comercial que os portugueses de Macau teriam de enfrentar caso os espanhóis iniciassem sua atividade no Japão, fortalecera a ideia de que jesuítas e portugueses teriam espalhado boatos de que os espanhóis eram piratas conquistadores e que se utilizavam dos frades para tanto – o que teria indisposto o líder japonês em relação aos mendicantes e aos demais espanhóis.

Logo após ser expulso do Japão, em seguida ao martírio, Jerónimo de Jesus escreveu uma relação sobre o mesmo – à qual Valignano respondeu nos capítulos acrescentados posteriormente à sua *Apologia* – na qual isentava os portugueses, mas colocava grande parte da culpa pelo martírio nas costas dos jesuítas, principalmente de Francisco Pasio – o qual havia escrito, em 1595, uma relação sobre a chegada dos frades, já citada anteriormente, imputando-lhes uma série de acusações e que foi encontrada

⁴³⁵ “Spanish royal influence and the institutional strength of the Franciscan order led to the beatification of the Nagasaki martyrs in 1627”. Ibid., p. 145.

pelos frades e queimada por Juan Pobre⁴³⁶ – e do bispo Pedro Martins. Jerónimo afirmava na sua relação que os jesuítas procuraram enganar o rei de Japão, Hideyoshi, afirmando que eles e os espanhóis não eram súditos de um mesmo rei, conseguindo com isso se livrar da punição que acabou dirigida apenas aos frades.⁴³⁷

Os jesuítas e o bispo seriam não apenas culpados por terem fugido ao martírio por meios escusos, mas também responsáveis pelo mesmo, pois, buscaram de diversas formas expulsar os mendicantes do Japão. Em seu relato, ele afirmara que:

(...) decían los gentiles y christianos de Meaco que la Compañía diesse dádivas en nombre de los portugueses para que echasen a la Orden de San Francisco de Japón, de lo qual resultó esta persecución. (...) los portugueses no tuvieron culpa en esto, antes desearon tenernos en su compañía. (...) yo entiendo que la Compañía no crucificó a los Mártires, sino los gentiles; pero que entiendo que no todos los gentiles y christianos mienten en lo que dicen; y que como dicen mentira, podrán decir verdad; y que quien prendió a los religiosos de San Francisco y los llevó presos a China, diciendo que era servicio de Dios y del Rey, también podría, diciendo lo mismo, dar dineros para los echar de Japón, y para quitar la gracia que con el Rey de Japón habían alcanzado; y si así no es, hagan ellos con su plata que se desdigan los japonés que esto dicen⁴³⁸.

Os quatro frades presos, dentre os quais ele se encontrava, o foram por ordem do governador de Nagasaki, ainda que se afirmasse que fora tudo tramado pelos jesuítas. A relação de Jerónimo de Jesus foi usada por Ribadeneira em sua *História* e teve um capítulo inteiro reproduzido para relatar o que teria acontecido com os frades que escaparam ao martírio. Ela ainda foi transcrita por Francisco de Montilla, procurador da causa dos mártires, e levada a Roma, em 1600, para servir no processo de beatificação dos franciscanos mortos em Nagasaki.

Sua divulgação colaborou para que a responsabilidade pelo martírio caísse em parte nos ombros da Companhia de Jesus, o que explica o empenho que alguns dos seus membros tiveram em produzir e circular suas apologias. Além disso, com a acusação de que os jesuítas se negavam a admitir que eram súditos do rei espanhol, indispunha-os ainda mais com Felipe II que já possuía desconfianças em relação à Companhia, que apoiara a casa rival em Portugal, após a morte do rei dom Sebastião.⁴³⁹

⁴³⁶ TALADRIZ, José Luis Alvarez. Relacion sobre los Franciscanos en Japón hecha en Nagasaki el año 1595 por el Padre Francisco Pasio de la Compañía de Jesus. *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, 20, Osaka University of Foreign Studies, 1968.

⁴³⁷ “(...) luego por la mañana me dixerón que era cierta la sentencia del Rey y su voluntad de que muriesen mis hermanos y que todos los frailes de San Francisco mandava matar y sólo perdonava a la Compañía, por ser vasallos de un rey tan bueno y tan regalador de Taycoçama, y los de San Francisco, por ser vassallos de un rey que tomava reynos agenos con ayuda de nuestros sermones, etc”. Jerónimo de Jesus. Relación del glorioso martirio del Padre Fray Pedro Bautista y sus compañeros, embajadores y nuevos predicadores en el reino de Japón. 1597. In: PEREZ, Lorenzo. *Fr. Jerónimo de Jesus – Restaurador de las misiones del Japón, sus cartas y relaciones*, Archivum Franciscanum Historicum, XVI-XXII, 1929, p. 117.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 113.

⁴³⁹ CONOVER, Cornelius. *Op. cit.*

Luís de Guzmán, no tratado que acrescentou à sua *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en la India oriental, en la China y Japón desde 1540 hasta 1600*, afirmou que a culpa que os frades buscaram imputar aos jesuítas e ao bispo se espalhou de tal maneira pelas Filipinas e Nova Espanha, até chegar à Espanha, que um religioso da ordem de Santo Agostinho que estava presente na nau San Felipe fez uma declaração pública na igreja Catedral de Manila, afirmando que o que se dizia sobre os jesuítas do Japão era falso.

Tanto Valignano quanto Guzmán imputaram aos próprios frades a responsabilidade pela sua morte. Eles descreveram, em suas obras, como os jesuítas procuraram avisá-los do perigo de agir com tamanha publicidade nas pregações, por ser aquilo contra o mandado de Hideyoshi. Mas, como afirmara Guzmán:

(...) el santo celo con que procedían aquellos Padres, y su fervor les allanaba entonces todas las dificultades que les podían delante, y aun vinieron á tener por sospechosos los consejos que los Padres de la Compañía les daban, hasta que el suceso de las cosas los desengaño en esta parte.⁴⁴⁰

Os dois autores jesuítas procuraram resguardar a Companhia também da responsabilidade pela perda da fazenda do galeão San Felipe. Guzmán lembrou que durante a negociação acerca do que se faria com o navio, sua carga e tripulação, os espanhóis tinham ordem de seu general para se consultar apenas com Pedro Batista e não aceitar auxílio de ninguém mais. Pasio e o então irmão João Rodrigues, que àquela altura trabalhava na corte de Hideyoshi como tradutor, chegaram a oferecer ajuda a Batista e ao alferes espanhol, Cristóbal de Mercado, mas estes recusaram-na, preocupados de que os jesuítas levassem crédito ao se envolverem nas negociações. Além disso, na carta que Hideyoshi enviou como resposta a Francisco Tello, então governador das Filipinas que pedira explicações sobre a morte dos religiosos e a restituição da fazenda do San Felipe, o líder japonês culpava os religiosos por não obedecerem seu mandado e, assim, o enfurecer de tal maneira que ele decidira por não restituir aos espanhóis a carga – como se vê do trecho a seguir, transcrito em espanhol por Guzmán:

(...) apareció una nave destrozada en el mar del reino de Tosa, que andaba desgarrada y como perdida sobre las ondas del mar; hice juntar las haciendas que venían en ella, sin las repartir ni distribuir, y estaba determinado de os las mandar entregar; mas porque los vuestros de ese reino quebrantaron mis leyes, retuve en mi poder la dicha hacienda, y no la podeis más cobrar, y os aconteció lo que dicen, que el mal que uno hace o quiere hacer, torna sobre el mismo que lo hace.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ Luís de Guzmán. Tratado que se hace de algunas cosas que se imponen á la Compañía de Jesús y religiosos de ella, as cuales pertenecen á la verdad de esta misma historia, y por eso se da satisfacción de ella en los capítulos siguientes. 1601. In: GUZMAN, Luis. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en la India oriental, en la China y Japón desde 1540 hasta 1600*, Bilbao: Administración de "El Mensajero del Corazón de Jesús", 1891, p. 657.

⁴⁴¹ Ibid., p. 600-601.

Ficavam, portanto, os franciscanos responsáveis pelo seu próprio destino, tendo Valignano até mesmo levantado dúvidas sobre a classificação dos religiosos mortos como mártires. Afinal, como coloca o visitador, eles: foram ao Japão contra o breve de Gregório XIII; levantaram calúnias sobre os padres que lá labutavam, prejudicando-os; foram mortos não por terem pregado a lei de Cristo, ainda que a sentença escrita assim o colocasse, mas pela fala do piloto do San Felipe, que os acusava de espias dos espanhóis; e, por fim, por terem tentado se livrar da prisão antes de serem levados a Nagasaki.⁴⁴²

A despeito da opinião do visitador, Pedro Martins, bispo do Japão que testemunhara a morte dos sentenciados cristãos, escreveu de Macau, em novembro de 1597, uma certidão na qual comprovava que os frades haviam sido mortos por terem pregado a lei de Cristo no Japão e que morreram todos com constância e alegria, como se pode ver do trecho transcrito a seguir:

E assim certificamos nestas presentes e afirmamos que mandando Taicosama senhor universal do Japão, crucificar em Nagasaqui, porto do mesmo Japão, vinte japões cristãos por receberem nossa santa fé e leis que os ditos religiosos pregaram, mandou também crucificar aos seis Religiosos de São Francisco (...) (nome dos frades), por pregarem em sua terra nossa santa lei os ditos religiosos como capitães valorosos cavaleiros crucificaram no mesmo ficando-lhes [...] crucificados dez japões em que estavam três irmãos da Companhia. E assim mais certifico que a causa porque o dito Taicosama mandou crucificar os ditos religiosos foi por pregarem nossa santa lei e fé em seus reinos porque assim dizia sua tábua que estava alevantada em uma haste diante das cruzes, a qual eu fui ver, e mandei ler em língua de Japão.

(...)

Afirmo também que os ditos religiosos tomaram essa morte com muita constância e sinais de estranha alegria e devoção, por que [...] se abraçaram [...] com a cruz em que os puseram, outro pondo-lhe sua argola de ferro em seu braço disse ao meirinho que lhe [...] a alma das mãos, outros pediram da cruz perdão aos que os crucificavam e todos deram seus espíritos ao Senhor com salmos e hinos na boca conforme a [...] que eu disso tirei e com meus próprios olhos os vi alevantar nas cruzes e vi luzir as lanças com que os atravessaram e vi multidão de gente, assim cristãos como gentios, que concorriam a ver esse espetáculo posto que não enxerguei as outras particularidades por estar então pouco longe, mas ouvi essa grande grita da gente quando acabaram de os lancear. E daí a duas horas indo os eu ver já mortos nas cruzes os vi ainda posto que com a lança pelos peitos e o sangue seu ainda fresco, a eles também assombrado com os rostos tão angélicos que mais pareciam homens que estavam dormindo ou em levando em alegrias contemplação que mortos.⁴⁴³

O processo de beatificação terminou em 1627, após a Congregação dos Ritos tê-los declarados como verdadeiros mártires e o papa Urbano VIII assinar a designação

⁴⁴² VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañia de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998.

⁴⁴³ Pedro Martins. Certidão que o bispo de Japão dom Pedro Martines passou acerca da morte dos Religiosos, cristãos que foram crucificados em Japão no ano de 97, a qual os Religiosos de São Francisco leram em toda Índia nos Púlpitos como Bula de Canonização. 06 de novembro de 1597. In: British Museum London, Ref. No: Add. Mss. 9858.

oficial.⁴⁴⁴ A canonização, por sua vez, tardou alguns séculos, tendo sido confirmada apenas em 1862. Os chamados mártires de Nagasaki, no entanto, estão longe de ser os únicos mártires do Japão. Após um curto período de paz, a missão entraria na clandestinidade até por fim minguar completamente. O governo dos Tokugawa não apenas produziu uma quantidade incontável de mártires cristãos como também de apóstatas, entre os quais se encontra até mesmo um vice-provincial jesuíta⁴⁴⁵, que não foram capazes de suportar as torturas dos treinados agentes japoneses.

O Curto auge da Missão – período de restauração e progresso

Como já era previsível, o retorno dos franciscanos das Filipinas após o martírio de Nagasaki representaria também a retomada dos antigos conflitos entre as ordens. Jerónimo de Jesus desembarcou em Kuchinotsu, em julho de 1598, junto do frade Gomez Palomino, o qual foi rapidamente preso pelas autoridades japonesas (provavelmente avisados pelos jesuítas) e enviado a Nagasaki⁴⁴⁶, onde ficou quatro meses praticamente incomunicável, recluso em um armazém, até que finalmente foi deportado em um navio português a Malaca.⁴⁴⁷ Os dois frades foram enviados pelo provincial Garovillas que não queria dar fim à missão franciscana no Japão.⁴⁴⁸ Jerónimo conseguiu escapar de seus alcoses e logrou chegar até a capital, onde foi chamado por Ieyasu que, como ele mesmo relatou, estava interessado no comércio com os espanhóis de Manila e o convocou para uma audiência.⁴⁴⁹ Apoiados, portanto, nos interesses de um novo líder que se estabelecia no Japão, os franciscanos de Manila tiveram sua reentrada assegurada na missão, a despeito, mais uma vez, das reclamações jesuítas.

A Companhia de Jesus, por sua vez, também precisou se recompor após o martírio, graças ao reavivamento da perseguição por Hideyoshi. Contudo, no ano seguinte à

⁴⁴⁴ CONOVER, Cornelius. Op. cit.

⁴⁴⁵ Cristóvão Ferreira (1580-1650). Português, entrou para a Companhia de Jesus em 1596, em Coimbra. Em 1600 partiu para a Índia. Em 1609 foi ordenado padre, em Macau, e no ano seguinte foi para o Japão. Em 1617 fez a profissão do quarto voto. Em 1632, sucedeu a Matheus de Couros no cargo de vice-provincial do Japão, mas foi capturado pelas autoridades japonesas em 24 de setembro de 1633 e apostatou em 18 de outubro do mesmo ano. Depois disso, passou a trabalhar para as autoridades japonesas na caça de cristãos. Adotou o nome japonês de Sawano Chûan. Para mais informações ver: ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973.

⁴⁴⁶ VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañia de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998, p. 360.

⁴⁴⁷ Palomino retornou ao Japão em 29 de junho de 1601 e foi martirizado na fossa em 6 de janeiro de 1634.

⁴⁴⁸ VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañia de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998, p. 364, nota 8.

⁴⁴⁹ “Y por querer este gobernador o rey que ahora gobierna que vaya un navio de Manila a parar a su tierra, fui buscado y hallado y llevado a su presencia”. Carta de Jerónimo de Jesus a Garrovillas. 20 de dezembro de 1598. In: RIBADENEIRA, Marcelo de. *Historia de las Islas del Archipiélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R de Legísima (edição, prólogo e notas), Madri: Editorial Católica, 1947, p. 527.

expulsão dos franciscanos, o líder japonês adoeceu e morreu em poucos meses. Numa tentativa de assegurar a posição de seu filho, que possuía apenas cinco anos àquela altura, Hideyoshi, já convalescente, formou o concelho dos cinco anciãos (*gotairō* 五大老) que deveriam governar o arquipélago até a maioridade de Hideyori. O grupo era composto dos cinco *daimyō* mais poderosos do Japão: Tokugawa Ieyasu, Mori Terumoto, Ukita Hideie, Maeda Toshiie e Uetsugu Kagekatsu. Como eram rivais, ele esperava que se neutralizassem, o que permitiria a sobrevivência política dos Toyotomi.⁴⁵⁰ A estratégia era boa, mas não teve sucesso. Em 1600, dois anos após a morte de Hideyoshi, Ieyasu conseguiu se sobrepor a seus rivais e impôs sua liderança aos partidários dos Toyotomi, na batalha de Sekigahara.

Cientes da importância do jogo político para manutenção da missão, os jesuítas logo enviaram João Rodrigues Tsuzu para cumprimentar o novo líder. A ação foi recompensada, já que Ieyasu assinou patentes oficiais confirmando autorização para a manutenção das casas jesuítas de Nagasaki, Osaka e Miyako.⁴⁵¹

A despeito dos problemas com os mendicantes das Filipinas, o chamado período de restauração e progresso iniciara de maneira promissora para a missão jesuíta. Na primeira década de seu governo, o novo líder japonês foi de fato bastante amigável para com os padres. Já em 1602, ele empregou Rodrigues como intérprete na sua corte e como seu agente comercial em Nagasaki. Esse posto custou ao padre e seus companheiros de ordem uma série de desavenças com alguns japoneses envolvidos no comércio com os portugueses, mas era uma honra que não podiam se dar ao luxo de negar. Em mais uma demonstração de amizade para com a comunidade cristã, Ieyasu dispensou o *bugyō* de Nagasaki, Terazawa Shinano-no-kami, que era inimigo dos cristãos, e confiou o governo municipal do porto a um concelho de quatro homens, sendo estes cristãos locais ou simpatizantes, sob a liderança de Murayama Toan (batizado Antônio).⁴⁵²

Em 1603, ano em que foi confirmado como xogum pelo imperador, Ieyasu ainda fez um gesto de forte complacência em relação à Companhia de Jesus. Naquele ano, a nau de Macau não chegara, pois fora capturada por holandeses em seu caminho ao arquipélago. Com os gastos crescentes e a falta do provimento anual, os padres acabaram se endividando preocupantemente. Ieyasu então lhes fez uma doação espontânea,

⁴⁵⁰ COSTA, João Paulo. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Tese (doutorado), História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1998.

⁴⁵¹ COOPER, Michael. *Rodrigues the Interpreter – An Early Jesuit in Japan and China*, New York: Weatherhill, 1974.

⁴⁵² BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley: University of California Press, 1967.

retirando-os de uma situação de total caos financeiro.⁴⁵³ É provável que ele estivesse preocupado com a manutenção do comércio com Macau. Ainda assim, não hesitou em favorecer os jesuítas.

Nos anos seguintes, a postura amigável permaneceu e, em 1604, ele recebeu em audiência o reitor do colégio de Miyako, Pedro Morejón. Em 1606, um ano após abdicar do posto de xogum em favor de seu filho Hidetada, recebeu o bispo Cerqueira, na qualidade de líder da Igreja do Japão (não como autoridade secular, como o fora Valignano com Hideyoshi) e por fim, em 1607, recebeu o então vice provincial, Francisco Pasio, ao qual fora concedida também uma audiência com seu filho Hidetada, o então xogum.⁴⁵⁴

As relações com os mendicantes também iam bem. Pouco depois de seu primeiro encontro com Ieyasu, Jerónimo de Jesus inaugurou a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, a primeira na região de Kantô. Nos anos seguintes, os franciscanos conseguiram outras audiências com os Tokugawa⁴⁵⁵ e fundaram conventos com hospitais anexos em Edo (sede do xogum), Nagasaki, Miyako, Fushimi, Ôsaka e Asakusa (nas imediações da capital xogunal).⁴⁵⁶ As outras ordens mendicantes presentes nas Filipinas, dominicanos e agostinhos, também tiveram a complacência de Ieyasu e iniciaram nesse período suas atividades no arquipélago, os primeiros se concentrando em Satsuma e os segundos em Usuki. O bispo Cerqueira, que havia excomungado os mendicantes do Japão em 1604, acabou por inserir a todos no sistema paroquial de Nagasaki após receber os documentos oficiais do breve de Paulo V.

Ainda que a missão cristã como um todo se encaminhasse bem e o número de cristãos, missionários e casas só aumentasse⁴⁵⁷, as desavenças entre as ordens não findaram. Os membros da Companhia, mesmo quando não se diziam contra a presença franciscana no arquipélago, continuaram reclamando das atitudes pouco prudentes dos frades, das interferências que faziam na sua cristandade sem antes os consultar – particularmente naquilo que dizia respeito aos sacramentos – entre outros.

⁴⁵³ Idem.

⁴⁵⁴ Essa visita, Pasio foi acompanhado do então irmão da Companhia, Fabian Fukan.

⁴⁵⁵ Uma dessas audiências é relatada por Pedro de Burguillos em sua obra “*Relación hecha por fray Pedro Burguillos*” (1602). Disponível em: SOLA, Emilio. *Archivos – Pacífico “Relación de Pedro Burguillos sobre el Japón del inicio de los Tokugawa”*, Archivos – Pacífico, 2003.

⁴⁵⁶ COSTA, João Paulo. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Tese (doutorado), História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1998.

⁴⁵⁷ Em 1609 os jesuítas possuíam 132 missionários, duas escolas e 32 residências. Cf. YAMAMOTO, Hirofumi. *The Edo Shogunate’s View of Christianity in the Seventeenth Century*, In: ÜÇERLER, M. Antoni (ed.). *Christianity and Cultures – Japan & China in Comparison 1543-1644*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

Os frades, por sua vez, também mantiveram seu antigo discurso de que estavam desenvolvendo boas relações com os governantes que os favoreciam mais que aos jesuítas e por isso eram necessários. Ilustrativo desse tipo de pensamento é a relação que o frade Pedro de Burguillos escreveu em 1602 sobre sua estância no Japão desde o ano anterior, assim como seu encontro com Ieyasu.⁴⁵⁸ Nela, ele se queixava que os jesuítas não queriam aceita-los, mesmo quando o líder japonês os favorecia. Além disso, ele reportou que em alguns domínios, os jesuítas haviam sido proibidos de entrar pelos *tonos* locais e eles eram necessários para consolar os cristãos que acabaram por ser deixados pelos padres.

Como se pode facilmente constatar, o conteúdo do discurso dos membros de ambas as ordens pouco mudara após o martírio. Contudo, a verdade é que os jesuítas tiveram que se acostumar e se ajustar à presença mendicante que se fazia cada vez mais forte e inexorável na missão e a chegada de dominicanos e agostinianos, ainda que em número bastante reduzido, somente reforçava isso.

A partir de 1610, no entanto, a Companhia de Jesus passou a ter problemas muito mais urgentes a resolver. Com o desentendimento entre comerciantes portugueses e autoridades japonesas, que resultou no incidente da nau Madre de Deus de André Pessoa, Ieyasu não apenas parou de favorecer os jesuítas, como ainda os puniu, demitindo Rodrigues de seus dois postos e exigindo que ele e o vice-provincial Pasio deixassem o Japão. Hasegawa Sahyôe, um dos governadores de Nagasaki, conseguiu intervir a favor do padre italiano, mas Rodrigues teve que partir na nau que seguiu para Macau junto dos portugueses sobreviventes do incidente. O intérprete jesuíta passou o resto de sua vida insistindo junto às autoridades em Roma para que autorizassem seu retorno ao arquipélago, mas seu pedido jamais foi atendido e ele finalizou sua vida em Macau.⁴⁵⁹ A perda da nau significou também um duro golpe na situação financeira da missão que sofria com a frequente perda dos navios. Segundo Valentim Carvalho, provincial do Japão a partir de 1611, dos nove anos que antecederam a perseguição, os jesuítas somente puderam tirar proveito de três naus que vieram de Macau.⁴⁶⁰ Cerqueira, em carta ao papa em 1610, descreveu as graves consequências da crise financeira que o incidente do Madre de Deus implicou. Em suas palavras:

⁴⁵⁸ BURGUILLOS, Pedro. *Relación hecha por fray Pedro Burguillos – fraile lego de la orden de los descalzos de Filipinas – mandada hacer por el padre fray Alonso Muñoz – comisario provincial de la dicha provincia – por santa obediencia, de las cosas sucedidas en Japón desde el año pasado de 1601 hasta el de 1602*. In: SOLA, Emilio. *Archivos – Pacífico “Relación de Pedro Burguillos sobre el Japón del inicio de los Tokugawa”*, Archivos – Pacífico, 2003.

⁴⁵⁹ COOPER, Michael. *Rodrigues the Interpreter – An Early Jesuit in Japan and China*, New York: Weatherhill, 1974.

⁴⁶⁰ CARVALHO, Valentim. *Apologia do Japão*, Introdução e transcrição de José Eduardo Franco, Lisboa: CCCM, 2007, p. 57.

Deixo a perda temporal que os padres da Companhia e eu recebemos com este sucesso da nau, pois nele perdemos o remédio de nossa sustentação e dos ministros desta igreja, de modo que fomos forçados a despedir muita gente de casa que nos era necessária para o bom meneio desta cristandade e largar algumas freguesias e residências, acudindo-lhe por ora enquanto não há outro remédio por modo de missão, e a nos sustentarmos parte de alguns empréstimos endividando-nos cada dia mais do que estamos que não é pouco senão muito não havendo modo de nos endividar, cousa que nos dá muita pena, parte de algumas esmolas, posto que muito tênues, e não de dura. Pelo que ainda por esta via da falta da sustentação temporal dos ministros desta cristandade fica esta Igreja de Japão muito arriscada.⁴⁶¹

As relações comerciais com os portugueses, no entanto, foram rapidamente reestabelecidas. Em junho de 1611, uma embaixada de Macau foi recebida pelo governante japonês e em agosto do ano seguinte, a nau São Felipe e Santiago reinaugurou o comércio entre portugueses e japoneses. A situação da missão, contudo, ia piorando cada vez mais e, para infortúnio dos jesuítas, em 1612, foram descobertas falsificações dos registros cadastrais pelas quais o *daimyô* cristão Arima Harunobu, dom Protásio, se apropriara indevidamente de territórios vizinhos aos seus. Os cortesãos envolvidos no caso eram igualmente cristãos o que revelava, aos olhos do Bakufu, ligações e solidariedades perigosas ao poder. A punição dos envolvidos foi exemplar. Daihachi Okamoto, um *daimyô* que desempenhara papel chave na trama, foi condenado a morrer na fogueira e Harunobu a retirar sua própria vida, mas como não aceitou, por ser cristão, acabou decapitado diante de sua família. Como consequência desse incidente, seu filho, Miguel, apostatou e ordenou que todos os cristãos dentro de seu domínio fizessem o mesmo.⁴⁶²

Neste meio tempo, os holandeses foram fortalecendo suas relações com os Tokugawa e, em 1613, o capitão William Adams foi nomeado como o mais novo intérprete do xogunato, no lugar de João Rodrigues. Em busca de eliminar seus concorrentes ibéricos, os holandeses se esforçaram por difamar os missionários na corte Tokugawa. Os mendicantes espanhóis também foram atingidos. Desde 1610 o comércio entre Filipinas e Japão fora liberado por Felipe III, que havia transformado o Japão em zona neutra (não pertencente à metade espanhola, nem portuguesa do globo).⁴⁶³ A mudança de atitude do Bakufu para com os franciscanos se traduziu na expulsão dos

⁴⁶¹ D. Luís Cerqueira. Carta ao Papa. Nagasaki, 5 de março de 1610. In: ARSI, *Jap- Sin*, 21 I, fol. 210v.

⁴⁶² BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley: University of California Press, 1967.

⁴⁶³ Em 25 de julho de 1610, Felipe III emitiu uma cédula real por meio da qual liberava o comércio das Filipinas com o arquipélago nipônico, mas ao mesmo tempo reforçava a proibição do mesmo com a Índia portuguesa (como Malaca). Cf: COSTA, João Paulo. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Tese (doutorado), História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1998, p. 564.

frades de Edo, em 1613, e na decapitação de oito cristãos que foram culpados por desobedecerem às ordens do xogum e receberem instruções dos padres.⁴⁶⁴

O grande golpe, no entanto, veio no ano seguinte, com o edito de proibição do cristianismo. Após o decreto, não foram mais concedidas audiências aos jesuítas com os governantes e a missão passou ao status de clandestina, no qual permaneceu por quase três séculos.

Período de proscrição e perseguição – a falência da missão

De 1614 a 1639 – ano este que marcou o fim das relações luso-nipônicas – é o chamado período de proscrição e perseguição da missão japonesa. Durante essas décadas, o número de missionários ibéricos no arquipélago caiu vertiginosamente, mas a continuidade no comércio com os portugueses de Macau permitiu a manutenção da missão, ainda que em meio a inúmeros martírios e apostasias.

A falência da missão japonesa, no entanto, foi inevitável e é difícil o historiador não se indagar quais as causas para tal fracasso. Boxer afirma que uma das principais razões teria sido justamente a rivalidade entre as ordens.⁴⁶⁵ De fato, a persistência das polêmicas entre jesuítas e mendicantes, mesmo em tempos de crise latente, chega a impressionar, como iremos demonstrar a seguir. Contudo, é difícil de aceitar que desavenças entre ordens católicas tenham influenciado o clã Tokugawa a ir tão longe nas suas políticas de exterminação do cristianismo entre os japoneses. Luis de Cerqueira, bispo do Japão, mostrou, por outro lado, já em 1600, uma sensível compreensão da dinâmica da política japonesa em relação à missão ao afirmar que:

Queira Nosso Senhor que tudo redunde em bem desta sua Igreja, como esperamos que redundara polla experiencia que ha que quando ha guerras sempre os padres achão a colheyta em alguns senhores e assi nunca a christandade deixa de ir por diante, o que não he quando ha hum senhor absoluto, o qual se he auerso a ley de Deus, a toda a christandade dá trabalho, como se uio em Taycô.⁴⁶⁶

A centralização do poder era, portanto, a principal ameaça à missão. Ainda que em tempos de guerra a instabilidade afetasse diretamente aos missionários, Cerqueira percebeu que as chances de manutenção da missão eram maiores nesta situação.

O bispo teve a sorte de não testemunhar a perseguição que se seguiu ao decreto de 1614. Em fevereiro deste ano, ele faleceu sem, contudo, ter nomeado um vigário

⁴⁶⁴ YAMAMOTO, Hirofumi. *The Edo Shogunate's View of Christianity in the Seventeenth Century*, In: ÜÇERLER, M. Antoni (ed.). *Christianity and Cultures – Japan & China in Comparison 1543-1644*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

⁴⁶⁵ “(...) the mutual calumny to which the rival Roman Catholic orders descended in the far East was one of the main causes of the relative failure of their China and Japan missions.” BOXER, Charles R. *Op. cit.* p.154.

⁴⁶⁶ Luis de Cerqueira. Carta ao padre João de Correia. 1600. In: COSTA, João Paulo. *Op. Cit.*, p. 303.

apostólico para governar a diocese até a chegada de seu sucessor, o qual deveria ser apontado em Roma.⁴⁶⁷ Tal falha provocou uma das maiores crises internas da missão japonesa.

A perseguição e o cisma da Igreja japonesa

Diante de tal situação, a decisão acerca do vigário apostólico que deveria governar a cristandade da diocese de Funai ficava nas mãos dos sete padres diocesanos japoneses que Cerqueira ordenara na década anterior, os quais logo acabaram enredados nas disputas entre jesuítas e mendicantes. Sete dias após a morte do bispo, os padres elegeram o provincial jesuíta, Valentim Carvalho, como administrador do bispado.

Carvalho, português natural de Lisboa, partira em direção ao oriente junto de Cerqueira. Em fevereiro de 1596, professou seu quarto voto em Macau e dois anos depois seguiu para o Japão, onde se dedicou ao estudo do idioma até que precisou regressar a Macau, em março de 1601, para assumir o cargo de reitor do colégio. Ele retornou ao arquipélago em 1609 e, dois anos depois, foi nomeado como primeiro provincial do Japão, substituindo Pasio, que vinha tendo algumas desavenças com Cerqueira.⁴⁶⁸ O italiano, contudo, continuaria no comando, pois fora apontado como o mais novo visitador da província da China e Japão, sucedendo Valignano, que falecera em 1606.

Ainda que Pasio fosse criticado por muitos dos seus companheiros de missão devido, nas palavras do padre Afonso de Lucena, às “suas comodidades no comer no beber no cubículo no serviço e fausto que tem”⁴⁶⁹, Carvalho não conseguiu se sair melhor. Ao que transparece na documentação, o provincial manteve um péssimo relacionamento pessoal com seus subordinados e até mesmo com o bispo, quem apoiara sua nomeação. Ainda assim, o português foi o escolhido pelos sete sacerdotes diocesanos da diocese de Funai como vigário apostólico, o que desagradou imensamente aos mendicantes, particularmente aos franciscanos, que começaram a se articular e pressionar os padres japoneses para que anulassem as eleições.

As primeiras desavenças explícitas entre os frades e Carvalho se iniciaram pouco depois da eleição, quando uma carta chegou de Miyako, afirmando que se os cristãos de Nagasaki se unissem para professar a fé e se mostrassem constantes, Ieyasu não faria nada com eles, por temer ir contra um grande número de pessoas. Não se sabe ao certo o

⁴⁶⁷ Diogo Valente (1568-1633), natural de Lisboa e então reitor da casa professa de Vila Viçosa, foi nomeado sucessor de Cerqueira, mas nunca passou a sua diocese. Chegou em Macau em 19 de julho de 1619. Cf. COSTA, João Paulo. *Op. Cit.*

⁴⁶⁸ Cf. Idem.

⁴⁶⁹ Afonso de Lucena. Carta para o assistente de Portugal. 25 de setembro de 1611. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 15 I, fol. 57v.

procedente de tal carta, nem se era verdadeira ou fingida, como narrou Carvalho em sua obra.⁴⁷⁰ Mesmo assim, ela causou alvoroço entre os cristãos da cidade, que começaram a ficar agitados. Os frades, como resposta, iniciaram uma articulação com o governador de Nagasaki, Murayama Toan, para que todos assinassem uma declaração de que se manteriam na fé cristã, por maiores que fossem os tormentos. Segundo Carvalho, os mendicantes, com exceção dos agostinhos que não deram parecer sobre o assunto, queriam que também os padres da Companhia obrigassem os japoneses de suas freguesias a assinar a declaração sob pena de pecado⁴⁷¹ – o que os jesuítas, após promoverem consulta entre os membros da ordem, decidiram não consentir. As razões que o provincial dera para discordarem de tais procedimentos foram: não era declarado nem no direito divino nem no positivo que o cristão teria obrigação de confessar a fé por meio escrito; os japoneses que sentissem alguma fraqueza poderiam acabar fugindo de Nagasaki; e, por fim, por não haver tal precedente nas histórias eclesiásticas.

O incidente, contudo, só agravou a já conturbada relação entre as ordens católicas. A cristandade japonesa, por sua vez, sofria cada vez mais com a incerteza do que aconteceria a partir de então. Percebendo a inquietação da população e pressionado pelos mendicantes, que organizavam procissões públicas com seus paroquianos, Carvalho preparou uma grande procissão e declarou às demais ordens que não autorizava nenhuma outra antes que partisse a que ele, como governador do bispado, organizava. Os dominicanos não obedeceram.

Os franciscanos não se opuseram a Carvalho nesse primeiro momento. No entanto, pouco depois, Carvalho proibiu a distribuição de contas bentas vindas de Manila, alegando que o regimento que as fazia benta não lhe fora apresentado. Em 1 de outubro de 1614, quando os missionários se preparavam para embarcar nos navios que os levariam para fora do Japão, ou ficar no arquipélago em total segredo, publicou-se um documento assinado pelos religiosos japoneses⁴⁷², incitados pelos frades de Manila, no qual se declarava:

Nos capítulos, sede vacante deste bispado de Japão, por morte do reverendíssimo Senhor bispo, Dom Luís Cerqueira, fazemos a saber a todos os moradores desta cidade de Nangasaqui (...) que havemos deposto e depomos ao Padre Valentim Carvalho, Provincial da Companhia, do ofício de Provisor e Vigário Geral que até agora exercitou por nossa eleição e nomeação (...). E assim mesmo mandamos que isto se publique por todos os

⁴⁷⁰ CARVALHO, Valentim. *Apologia do Japão*, Introdução e transcrição de José Eduardo Franco, Lisboa: CCCM, 2007.

⁴⁷¹ O episódio é narrado extensamente por Carvalho no capítulo 8 da sua *Apologia*. Cf. Idem.

⁴⁷² Aqueles que assinaram o documento foram: Lourenço da Cruz, pároco de São Pedro; Miguel Antônio, pároco de Santa Maria; Francisco Antônio, pároco de Santo Antônio, Pedro Clemente e João Luís – ante o notário eclesiástico, Soju Jerónimo.

conventos e Igrejas desta cidade, por que assim venha à notícia de todos os eclesiásticos e seculares. Feita na Igreja de S. Pedro desta cidade de Nangasaqui.⁴⁷³

Oito dias depois, o comissário franciscano, Diego de Chinchon, fez uma notificação aos sacerdotes japoneses afirmando que Carvalho não poderia ser eleito governador do bispado, por ser da Companhia de Jesus, cujo estatuto proibia a todos os seus religiosos de receber qualquer dignidade sem prévia licença de seu superior. E que seria, assim, obrigado o provincial a manifestar ao capítulo que era impedido para tal eleição, especialmente havendo tantos outros religiosos das demais religiões.

Em meados de outubro, o cisma se oficializava e era entregue a Carvalho o documento que o depunha, assinado por cinco clérigos japoneses. Quando o provincial se encontrava dentro da nau portuguesa que partiria para Macau, já sem esperanças de conseguir fugir da mesma para permanecer no arquipélago, ele ficou sabendo que o franciscano Pedro Batista Porres y Tamayo⁴⁷⁴ fora nomeado como o novo governador do bispado do Japão.

Em 28 de outubro, os padres diocesanos escreviam ao arcebispo de Goa e ao rei, justificando sua atitude e pediam, junto aos franciscanos e dominicanos, apoio ao arcebispo de Manila. O apoio, no entanto, não veio de nenhuma parte. Em junho do ano seguinte, dom Diego Vasquez de Mercado, arcebispo de Manila, repreendeu a todos pela querela e disse que não poderia interferir nos assuntos da competência de seu colega de Goa. A resposta de Goa, por sua vez, já havia sido redigida, em 25 de abril⁴⁷⁵, e exigia que todos reconhecessem imediatamente Carvalho e, em sua ausência, qualquer superior que a Companhia de Jesus tivesse por seu prelado. Jerônimo Rodrigues, vice-provincial que representava Carvalho no Japão e permanecera em Nagasaki após a ordem de expulsão, foi então nomeado governador do bispado.⁴⁷⁶

⁴⁷³ Notificação contra a eleição de Valentim Carvalho. Contida em: CARVALHO, Valentim. *Op. Cit.*, p. 132-133.

⁴⁷⁴ Pedro Baptista Porres y Tamayo (1572-1630) era natural de Burgos; já membro da Ordem de São Francisco, foi ordenado sacerdote por volta de 1597. Partiu para as Filipinas em 1599, tendo chegado no ano seguinte. Foi para o Japão em 1602; desembarcou em Satsuma, mas seguiu de imediato para Edo, onde trabalhou nos anos seguintes, tendo assumido a direção da residência dessa cidade entre 1607 e 1610. Foi também durante alguns anos o tradutor oficial da corte de Edo. Em 1610, foi ao México, mas regressou ao arquipélago nipônico no ano seguinte, e dirigiu a missão franciscana no Japão entre 1611 e 1612. Em 1614, permaneceu clandestinamente em Nagasaki, sob a proteção de André Murayama. Em 1616, foi chamado a Edo para servir de tradutor à embaixada de frei Diego de Catalina, e depois foi obrigado a partir para o México. Informações por: COSTA, João Paulo. *Op. Cit.*

⁴⁷⁵ Cristóvão de Sá, arcebispo de Goa entre 1610-1622. Carta transcrita em: CARVALHO, Valentim. *Op. Cit.*, p. 158-161.

⁴⁷⁶ COSTA, João Paulo. *Op. Cit.*

As obras de Frei Sebastião de São Pedro e Valentim de Carvalho

Pouco após a expulsão de todos os missionários do Japão, em 1615, o frade Sebastião de São Pedro escreveu uma obra que intitulou *Recopilação das causas porque o imperador do Japão desterrou de seus reinos todos os Padres*⁴⁷⁷. Nela, ele imputava aos padres da Companhia a culpa pelo desterro e consequente perseguição no Japão.⁴⁷⁸ Sebastião afirmava ter escrito o tratado, pois circulavam muitas informações não verdadeiras sobre o assunto, ditas tanto pelos portugueses mercadores, que não queriam competição com os espanhóis de Manila, quanto pelos padres da Companhia. Além disso, ele lembrava que fora testemunha ocular das coisas que escrevia, pois pregara em Edo – na corte do príncipe, que seria o então xogum Hidetada – e em Suruga – na corte daquele que ele chama de imperador, Ieyasu.⁴⁷⁹

Sebastião defendia em seu tratado que a forma com que os padres da Companhia procediam no Japão era funesta e que as consequências acabaram por se abater sobre todos os religiosos e cristandade japonesa. As acusações feitas aos jesuítas eram basicamente que: se envolviam em tratos e mercadorias junto dos portugueses e por isso eram muito ricos; repartiam ou ajudavam a repartir e distribuir terras e reinos pelo Japão; eram ambiciosos; doutrinavam e ensinavam mal os conversos; não usavam de meios apostólicos ao procurar o bem das almas; e, por fim, que seguiam a prudência da carne.

Como se pode notar, o discurso e as acusações continuaram exatamente as mesmas por todo o período que franciscanos e jesuítas tiveram que conviver no arquipélago nipônico. Os frades continuaram se fundamentando em um modo de proceder baseado na imitação de Cristo e na crença de que eram instrumentos da Providência divina para que uma evangelização mais de acordo com verdadeiros ideais de cristandade fosse introduzida no Japão. Para eles, os jesuítas se fiavam demasiadamente em meios humanos em seu trabalho missionário⁴⁸⁰, se distanciando da verdadeira forma de pregar o

⁴⁷⁷ A obra que foi escrita e espanhol, foi traduzida para o português e transcrita por Valentim de Carvalho quando da redação da sua Apologia, em 1617. In: CARVALHO, Valentim. *Op. Cit.*

⁴⁷⁸ Não há uma bibliografia extensa acerca da vida desse missionário e o pouco que foi possível coligir é que era natural de Toledo, sendo frade de São Francisco e membro da província franciscana de São José. Estudou Filosofia, Teologia e Cânones na sua cidade natal e desempenhado funções formativas na sua província, nomeadamente, o cargo de mestre de noviços em Manila. Trabalhou como missionário em diversas regiões do Japão, vindo a falecer em Pilar no ano de 1628. Informações retiradas de: FRANCO, José Eduardo. Jesuítas e Franciscanos perante às culturas e religiões do Extremo Oriente: o caso da ‘Apologia do Japão’ e a dramática missionação das Ilhas do Sol Nascente. *Revista de História Unisinos*, vol. 11, nº 2, Lisboa: maio-agosto 2007, 210-221.

⁴⁷⁹ Muito embora Ieyasu tenha passado o cargo de xogum para seu filho Hidetada, em 1605, ele continuou a exercer o poder até sua morte e a forma como os missionários se referiam a ele e seu filho, imperador e príncipe respectivamente, é prova de que Hidetada só foi capaz de tomar as rédeas do governo após o falecimento de seu pai, em 1616.

⁴⁸⁰ “E todas essas prudências da carne tão contrárias ao que Deus quer que se guarde na conversão dos infieis, porque quer Deus que saibamos que Deus é o que faz a conversão e não nossa prudência e

Evangelho – como a que fora praticada pelos Apóstolos⁴⁸¹ – e os mendicantes foram apenas um meio utilizado por Deus para remediar tais erros.⁴⁸²

Sebastião de São Pedro se mostrava, portanto, absolutamente alinhado com o discurso de Pedro Batista, Juan Pobre, Burguillos e todos os outros franciscanos que fizeram parte da missão japonesa, desde 1593. O decreto de 1614 era, em sua visão, nada mais que consequência dos erros perpetrados pelos membros da Companhia de Jesus e apontados pelos franciscanos desde sua chegada.⁴⁸³

Valentim Carvalho, por sua vez, também se alinhou ao discurso de seu predecessor, Alessandro Valignano. Em 1617, depois que a obra de Sebastião fora escrita e circulara entre os missionários da Ásia, o provincial jesuíta redigiu uma obra que intitulou *Apologia e resposta feita pelo Padre Valentim Carvalho da Companhia de Jesus, Provincial nesta Província de Japão e China a um tratado do Padre Frei Sebastião de São Pedro*. O discurso da *Apologia* de Valignano serviu não apenas como base para sua obra, mas teve longos trechos copiados.⁴⁸⁴

Nesta obra, Carvalho também fez a defesa do uso da prudência – que ele chama de prudência do espírito, para se contrapor à da carne, criticada por Sebastião –⁴⁸⁵ assim como da acomodação às diferentes situações no tempo e no espaço. Da mesma forma que alguns dos seus companheiros de ordem já citados neste trabalho, o provincial acusava os frades de não terem o devido cuidado em terras de gentios⁴⁸⁶, não se conformarem ao modo como os jesuítas mais experientes lhes ensinavam⁴⁸⁷ e agirem com demasiado zelo,

trabalho”. Sebastião de São Pedro. Recopilação das causas porque o imperador do Japão desterrou de seus reinos todos os Padres. 1615. In: CARVALHO, Valentim. *Op. Cit.*, p. 239.

⁴⁸¹ “E se pregáramos desferrados de toda a prudência humana e dos ditos tratos e contratos não há dúvida se não que Deus tivera ajudado mais claramente e perseverara mais sua Igreja e cristandade em Japão, como perseverou noutras províncias da cristandade, onde se pregou o Evangelho pelos meios que Cristo deu a seus apóstolos”. *Ibid.*, p. 94.

⁴⁸² “Pois para os remediar e endireitar a conversão, se assim se pode dizer, trouxe Deus os primeiros religiosos de São Francisco, que pregando por obra e curando os leprosos e doentes e morrendo crucificados com os poucos e pobres que se lhes tinham chegado, fundaram a Igreja de Japão com seu sangue, como os Apóstolos com o seu fundaram toda a Igreja depois do verdadeiro fundamento que foi Cristo a quem seguiram e imitaram no que puderam”. *Ibid.*, p. 239.

⁴⁸³ “Mas como este modo não foi o que Cristo deu de pregar o Evangelho, não quis Deus que, por este caminho, durasse a cristandade”. *Ibid.*, p. 61.

⁴⁸⁴ Trechos aos quais Carvalho fez a devida referência.

⁴⁸⁵ “Prudência que busca meios necessários, lícitos e aprovados pelos príncipes eclesiásticos e seculares para maior serviço de Deus e bem da cristandade e para a própria e moderada sustentação e culto divino, como se faz em Japão. Nem esta se pode chamar prudência da carne, antes prudência racional e econômica”. CARVALHO, Valentim. *Op. Cit.*, p. 103.

⁴⁸⁶ “(...) dano que causaram naquela cristandade com o seu modo de proceder extravagante e pouco acomodado aos costumes políticos daquela nação” *Ibid.*, p. 182. Ou ainda “(...) quão necessário é em terras de tiranos e gentios guardarem os eclesiásticos tal modo em seu proceder que não se possam assanhar os tiranos contra nós com fundamento e razão” *Ibid.*, p. 178.

⁴⁸⁷ A falta de união nos modos de proceder era uma reclamação constante dos jesuítas em relação aos franciscanos e a *Apologia* em questão dá uma série de exemplos nesse sentido. Citamos aqui um deles, que se refere a uma problemática já explicitada nas páginas anteriores, que foi a polêmica em torno das

sem ciência.⁴⁸⁸ A conclusão a que chegou foi justamente que os frades, por seu modo de proceder, não estavam aptos para a pregação em locais como o Japão, em meio a cristãos recém conversos, pouco dispostos a se acomodarem a estrangeiros em suas terras.⁴⁸⁹

Ainda que Carvalho desqualifique os mendicantes para o trabalho missionário no Japão, ele não defendia que os jesuítas eram essencialmente melhores, mas que, em suas palavras, “neste particular do modo que se há de guardar em Japão, acertamos mais, por sermos mais antigos nele e mais experimentados”.⁴⁹⁰ Da mesma forma que Valignano, Fróis, Pasio e outros companheiros de ordem, ele reforçava a crítica à presença mendicante no Japão, sem com isso cair em um discurso providencialista, mas valorizando a experiência.

Em sua análise, havia duas razões pelas quais os Tokugawa decidiram desterrar os missionários e seus seguidores. Em suas palavras:

E porquanto a suspeita que têm os japões e chinas de serem os castelhanos conquistadores, e juntamente o ódio que como gentios têm à Lei Evangélica que pregamos são a mais verdadeira causa destas perseguições e desteros que padecemos.⁴⁹¹

Em sua visão, o ódio que os japoneses que não aderiram ao cristianismo teriam em relação ao mesmo explicava apenas em parte o desterro. O principal motivo, no entanto, referia-se àquilo que ele nomeou mais à frente como “razão de Estado”, ou seja, a desconfiança de que a religião fosse um meio que os reinos ibéricos teriam para se infiltrar e posteriormente conquistar novas terras e subordinar populações.⁴⁹² Ainda que a natureza belicosa e desconfiada dos japoneses justificasse em parte esse pensamento, Carvalho colocava nos ombros dos espanhóis a principal responsabilidade por tais suspeitas. Em sua *Apologia*, ele afirmou que:

Não posso cuidar que o padre deveras se persuade que não deram os castelhanos de Manila e de Nova Espanha alguma ocasião dos japões os terem por conquistadores, e que nesta conta entram os religiosos e seculares, salvo se o padre ignora o que fizeram e disseram que assaz bastava para revolver os estômagos dos senhores de Japão.⁴⁹³

esmolas. Carvalho reclamava que: “(...) os padres franciscanos de Manila fizeram alguns japões mais pobres não de espírito, senão do temporal, porque pediam a seus fregueses bem pobres esmolas para se sustentarem”. Ibid., p. 250.

⁴⁸⁸ “Acerca de endireitar a conversão dizemos que bem a entortaram os frades de Manila ou pretendiam entortar com seu modo de proceder e zelo *non secundum scientiam*”. Ibid. p. 255

⁴⁸⁹ “(...) mais eram instrumentos aptos para tratarem com antigos cristãos em Europa, ou em outras partes, que em Japão com novos cristãos entre gentios e senhores tão voluntários como são os daquele reino; os quais, como em todas suas coisas são muito acautelados e moderados geralmente em suas paixões ao menos no de fora, assim querem que os ministros de tão santa lei (...) se hajam em tudo com a mesma cautela, moderação e prudência” Ibid., p. 178-9.

⁴⁹⁰ Ibid., p. 218.

⁴⁹¹ Ibid., p. 149.

⁴⁹² “Temos para nós que a verdadeira causa de todos estes trabalhos é razão de Estado e suspeitas que têm os senhores de Japão de lhes quererem tomar o reino, com o pretexto de lhe pregarmos o Evangelho”. Ibid., p. 218.

⁴⁹³ Ibid., p. 240.

Essa foi, de fato, a análise final que os jesuítas fizeram acerca dos motivos para a expulsão e consequente perseguição promovida pelo xogunato Tokugawa. Ao fim, pouco ou nada daquilo que os contrapôs aos mendicantes teve qualquer influência no destino da missão, isso na análise do próprio provincial da Companhia.

Ainda que nas décadas subsequentes, os missionários demonstrassem esperança de que a situação pudesse ser revertida e tenham continuado a atuar, mesmo clandestinamente, na missão japonesa, o extermínio promovido pelas políticas anticristãs do Bakufu, assim como o ponto final colocado nas relações com Portugal, em 1639, decretaram o fim da missão.

Tal falência impôs a todos os missionários, jesuítas ou mendicantes, a falência de seus métodos, seja a acomodação seja a imitação de Cristo, quando contrapostos a um poder estabelecido. Cerqueira demonstrou tal consciência quando, em 1600, se mostrou preocupado com a unificação confirmada pela vitória dos Tokugawa sobre os Toyotomi.

Mas afinal, quais foram as razões para o desenvolvimento da política anticristã que perdurou por toda a era Edo? Qual foi a interpretação que tiveram os japoneses daquela doutrina que os missionários lhes transmitiram ao longo de quase um século para que esta fosse considerada tão perigosa aos olhos do poder? Essas são algumas das questões que serão desenvolvidas na parte dois desse trabalho, que buscará analisar a perspectiva dos japoneses em relação à missão cristã.

Parte II

Capítulo 5 – O Cristianismo Japonês segundo o ideal jesuíta

A participação de japoneses no trabalho de pregação ao lado dos jesuítas existiu desde o início da missão, logo com Anjirô acompanhando a Xavier na sua chegada ao arquipélago. Mesmo o segundo superior da missão, Francisco Cabral, muitas vezes acusado – tanto pela historiografia atual quanto por seus contemporâneos – de pouco estimar os japoneses, admitia a necessidade de admiti-los no trabalho de evangelização, afirmando: “*si no se reciben aqua mal se podra esta Christandad non digo aumentar mas no aun sostentar por lo poco que podemos hazer sin personas que prediquen*”⁴⁹⁴. Com o passar do tempo e a progressiva implementação da política de Valignano, essa participação passou a ser cada vez maior e mais significativa, já que os pregadores nativos passaram a ser entendidos não apenas como intérpretes dos jesuítas, mas também como futuros sacerdotes.

Para isso, já na sua primeira visita ao Japão, Valignano ordenou a abertura de instituições de ensino jesuítas no arquipélago. Em 1580, foram abertos dois seminários para meninos entre doze e dezoito anos, em Azuchi e Arima, um colégio, em Funai, e um noviciado em Usuki.⁴⁹⁵ Todos estes estavam sob a proteção de algum *daimyô*⁴⁹⁶, os quais doaram os terrenos para construção dos mesmos. Ainda que essas escolas tenham sido obrigadas a mudar de local por diversas vezes devido às guerras constantes entre *daimyô* e rearranjos de poder entre os mesmos, elas não deixaram de funcionar até que a ferrenha perseguição Tokugawa tivesse início.

A Imprensa jesuíta no Japão

Com a abertura de tais instituições, tornou-se urgente a importação de livros que pudessem ser utilizados nas aulas. Contudo, pelos planos de Valignano, os seminários e colégios não poderiam ser abastecidos apenas com livros importados. Havia, para além da ambição de engrandecer aquela missão, uma questão prática: eram necessários livros em japonês tanto para os estudantes nativos quanto para os europeus que precisavam

⁴⁹⁴ Francisco Cabral. Carta ao Geral da Companhia. 09 de setembro de 1576. In: CORREIA, Pedro Lages Reis, Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-84): two different perspectives of evangelization in Japan. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Universidade Nova de Lisboa, vol. 15, dez-2007, p. 61 nota 58.

⁴⁹⁵ ÜÇERLER, M. Antoni J. Gutenberg Comes to Japan: The Jesuits & the first IT revolution of the Sixteenth Century, *The Ricci Institute: Public Lecture Series* – Edited and Revised Transcript, setembro, 2005.

⁴⁹⁶ O seminário de Azuchi teve seu terreno doado por Oda Nobunaga, que jamais se converteu ao cristianismo, mas favoreceu os padres na tentativa de enfraquecer o poder das instituições religiosas budistas. Para além deste seminário, todos os outros ficavam na ilha de Kyushu.

estudar o idioma local. Isso dificilmente seria conseguido, ao menos em um número satisfatório, sem que houvesse uma imprensa no Japão.

A produção de uma literatura religiosa nas línguas nativas já havia sido aprovada e sancionada pela primeira congregação provincial da Índia da Companhia de Jesus, ocorrida em dezembro de 1575, em Chorão, próximo a Goa.⁴⁹⁷ Após Everardo Mercuriano (1514-1580), o então Geral da Companhia de Jesus, expressar seu aval a tal deliberação, Valignano pediu para que o padre Diogo de Mesquita (1553-1614), acompanhante dos jovens japoneses na embaixada para a Europa, encontrasse durante a viagem uma imprensa para levar ao Japão. Ela foi adquirida em 1586, em Lisboa, por Mesquita e chegou ao arquipélago junto do visitador, na sua segunda visita, em 1590.

Tal empreitada não era completa novidade, ao menos para as missões da Ásia. Em 1556, uma imprensa já fora levada à Índia por João Nunes Barretos, patriarca designado da Etiópia. Ela foi usada nas décadas subsequentes para imprimir trabalhos em português e em latim⁴⁹⁸ até que, em 1577, foi impresso um catecismo em língua tâmil, produzido por Henrique Henriques, baseado no catecismo de Xavier. O irmão jesuíta Juan Gonçalves produziu os modelos para os caracteres tâmil para essa edição.⁴⁹⁹

Antes de chegar em terras japonesas, a imprensa móvel levada ao Japão por Mesquita já havia sido testada em Macau, onde foram impressas duas obras em latim: *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam curiam* – um tratado sobre a embaixada que acabara de chegar da Europa – e *Christiani Pueri Institutio*, de Juan Bonifácio.⁵⁰⁰ Junto dessas obras e da imprensa móvel, Valignano trazia consigo um catecismo, também em latim, escrito durante sua primeira visita ao arquipélago e impresso em Lisboa, em 1586. Assim que chegaram, nem desembrulharam a imprensa e a levaram diretamente ao colégio de Katsusa, uma cidade na parte sul da península de Shimabara, em Hizen.⁵⁰¹ Lá iniciaram as impressões de trabalhos em latim, português e japonês. Valignano pensara que seria possível somente a impressão de trabalhos no alfabeto latino, mas os embaixadores conseguiram adquirir moldes em metal de alguns *kanji* (ideogramas

⁴⁹⁷ ÜÇERLER, Antoni. *Op. cit.*

⁴⁹⁸ MORAN, J. F. *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth century Japan*, Londres, 1993, p. 146.

⁴⁹⁹ ÜÇERLER, Antoni. *Op. cit.*

⁵⁰⁰ LOUREIRO, Rui Manuel. Alessandro Valignano and the Christian Press in Japan, *Revista de Cultura*, Instituto Cultural do governo da R.A.E. de Macau, 19, 2006. E KAWAMURA, Shinzo. Humanism, Pedagogy, and Language: Alessandro Valignano and the Global Significance of Juan Bonifacio's work printed in Macao (1588), In: COLÓQUIO INTERNACIONAL – O HUMANISMO LATINO E AS CULTURAS DO EXTREMO ORIENTE, Macau, janeiro de 2005.

⁵⁰¹ FARGE, William J., *The Japanese Translations of the Jesuit Mission Press 1590-1614*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2002.

chineses) e do silabário japonês *kana*.⁵⁰² Posteriormente, moldes em madeira foram acrescentados aos metálicos, aumentando a gama de caracteres japoneses e chineses usados nas publicações. Assim, as obras em japonês eram impressas tanto no alfabeto latino quanto em *kanamajiri* 仮名混じり, uma mistura de caracteres chineses e japoneses.

A imprensa ficou pouco tempo em Katsusa e logo no ano seguinte foi transferida, junto com o colégio e residência jesuítas, para as ilhas de Amakusa, por questões de segurança. Após a morte de Hideyoshi, em 1598, o colégio e a imprensa retornaram a Nagasaki, onde ficaram até 1614, ano em que teve que ser levada a Macau, devido à proscrição do cristianismo no Japão.

Os livros impressos naquela imprensa móvel são conhecidos como *kirishitan-ban* キリシタン版. Johannes Laures (1891-1959) iniciou a tentativa de localizar os títulos impressos nessa imprensa. Ele foi capaz de confirmar 35 títulos e afirmou que havia referências a mais de 70.⁵⁰³ Hoje, alguns historiadores como Yoshimi Orii e Yoshihisa Yamamoto, afirmam que teria existido mais de cem obras.⁵⁰⁴ De acordo com o padre Diogo de Mesquita, cada edição contava com cerca de 1300 a 1500 cópias. O índice de sobrevivência dessas cópias é, portanto, extremamente baixo já que o corpus verificado no Japão atualmente conta com dezenove volumes de dezesseis títulos.⁵⁰⁵ Isso, contudo, não causa surpresa já que a intensa perseguição aos cristãos, iniciada em 1614, também mirou os livros que eram confiscados e, na maior parte das vezes, queimados. Em 1626, por exemplo, uma enorme fogueira foi feita em Nagasaki com diversas publicações jesuítas.⁵⁰⁶

As obras eram impressas em português (principalmente gramáticas e dicionários), japonês (em alfabeto latino ou *kanamajiri*) e latim. Apesar de ter sido retirado do currículo dos estudantes japoneses o ensino do hebraico e do grego, Valignano fez questão de manter o de latim, ainda que nas suas obras internas à Companhia de Jesus ele tenha feito uma série de referências à enorme dificuldade que os japoneses tinham em dominar tal língua e até à falta de vontade para se dedicarem ao estudo da mesma. Para Shinzo Kawamura, Valignano tinha em mente a unidade da Igreja universal, com sua

⁵⁰² ORII, Yoshimi. The dispersion of Jesuit Books Printed in Japan: Trends in Bibliographical Research and in Intellectual History, *Journal of Jesuit Studies*, 2, Brill, 2015, pp. 189-207.

⁵⁰³ LAURES, Johannes. *Kirishitan bunko: a manual of books and documents on the early Christian mission in Japan*, Tōkyō: Sophia University, 1957.

⁵⁰⁴ ORII, Yoshimi. *Op. Cit.* E YAMAMOTO, Yoshihisa. Scholasticism in Early Modern Japan, *Mediaevalia – textos e estudos*, 31, 2012, pp. 251-279.

⁵⁰⁵ ORII, Yoshimi, *Op. Cit.*

⁵⁰⁶ MORAN, J. F. *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth century Japan*, Londres, 1993, p. 145.

língua comum, e por isso jamais abriu mão da ênfase no estudo do latim para aqueles que quisessem futuramente entrar para a Companhia.⁵⁰⁷

A imprensa trazida ao Japão tinha, assim, um propósito duplo: tanto a produção de livros didáticos que pudessem ser usados nos colégios e seminários, quanto a criação e disseminação de uma literatura cristã no Japão. As obras em japonês eram constituídas de traduções de obras europeias, versões simplificadas de obras clássicas japonesas e também obras originais. As traduções, por sua vez, não eram diretas, mas se tratava de obras modificadas, com cortes e adições significativos. Valignano jamais mencionou querer produzir traduções exatas e fidedignas. Ainda que a política de traduzir livros religiosos europeus tenha sido implementada na sua segunda visita, quando da chegada da imprensa, seu objetivo fora, desde o início, a formação de uma literatura cristã em língua nativa.⁵⁰⁸

Dos títulos que foram impressos entre 1591 e 1620 (data de impressão da última obra que se tem notícia por essa imprensa que se encontrava em Macau desde 1614) há gramáticas, dicionários, livros clássicos japoneses e gregos, doutrinas, livros de orações e vidas de santos. O historiador japonês responsável pela transcrição e análise de muitas dessas obras, Arimichi Ebisawa, classificou a literatura cristã japonesa em onze categorias; a saber: literatura de doutrina, de oração, sacramental, bíblica, de meditação, apologética, martirológica, epistolar (inclui as cartas escritas pelos cristãos japoneses ao papa e ao geral da ordem), acerca da literatura japonesa e literatura criativa (inclui as peças de mistério europeias adaptadas ao estilo japonês), anticristã e literatura moderna criativa sobre o século cristão (romances históricos como *Silêncio* de Shusako Endo).⁵⁰⁹ Essa classificação, no entanto, inclui obras que não foram impressas na imprensa trazida pelos jesuítas, além de obras produzidas no período posterior à era Edo. Por outro lado, ela não contabiliza os dicionários, gramáticas e obras clássicas japonesas, mesmo que tenham sido feitas por religiosos, por não se tratar de uma literatura cristã propriamente dita.

Do levantamento das obras impressas que foi possível fazer aqui, recolheu-se trinta títulos (sendo que o último foi impresso em Macau). Alguns deles são fictícios, pois

⁵⁰⁷ KAWAMURA, Shinzo. Humanism, Pedagogy, and Language: Alessandro Valignano and the Global Significance of Juan Bonifacio's work printed in Macao (1588), In: COLÓQUIO INTERNACIONAL – O HUMANISMO LATINO E AS CULTURAS DO EXTREMO ORIENTE, Macau, janeiro de 2005.

⁵⁰⁸ FARGE, William J. *The Japanese Translations of the Jesuit Mission Press 1590-1614*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2002.

⁵⁰⁹ Cf. KOMURO, Naoko. 不干齋ハビアンの教理理解: 『妙貞問答』と『破提字子』の神観をてがかりとして (Entendendo a doutrina de Fukan Habian: através da visão de Deus em Myôtei Mondô e Hadeusu). *Annals of the Institute for Comparative Studies of Culture, Tokyo Woman's Christian University*, 74, 2013, pp. 37-48.

a capa da obra está danificada ou perdida. Segue a lista com as principais informações coletadas em ordem cronológica:

1. *Orasho to Mandamentosu* (Oração e Mandamentos)

O título original é desconhecido. Impresso em 1590 e 1591, em língua e caracteres japoneses.

2. *Zensha no hio okurubeki tameni tamotsubeki jôjô* (Artigos para levar os dias com boa conduta)

Também não se conhece o título original. Impresso em 1590, em língua e caracteres japoneses.

3. *Sanctos no gosagueo no Uchi nuqigaqi quan dai ichi*

Segundo Üçerler e Rui Manuel Loureiro, trata-se do primeiro livro impresso no Japão, em 1591, quando a imprensa ainda estava em Katsusa.⁵¹⁰ Ikuo Higashibaba, no entanto, faz referência a duas obras que teriam sido impressas em 1590, portanto anteriores.⁵¹¹ São histórias de devoção e martírio dos santos, compiladas de trabalhos europeus, principalmente da antologia *Flos Sanctorum* de Jacobo Vorágine. Há também na obra japonesa a inclusão de um tratado sobre martírio, adaptado da “Introdução do Símbolo da Fé” de Luís de Granada.⁵¹² Escrita em japonês, em alfabeto latino.

4. *Dochirina Kirishitan* (Doutrina Cristã)

Será analisada mais à frente. Edições em japonês, tanto em alfabeto latino quanto em caracteres japoneses, de 1591, 1592 e 1600.

5. *Fides no doxi* (Guia para a Fé)

Tradução ao japonês resumida de *Introduccion del symbolo de la fe* de Luis de Granada. Impresso em Amakusa, em 1592. Em caracteres romanos.

6. *Feiqe no Monogatari* (Contos de Heike)

Trata-se de uma versão em japonês coloquial da clássica obra japonesa *Heike Monogatari*, adaptada pelo jesuíta japonês que trataremos com detalhes mais adiante, Fabian Fukun. Impressa em alfabeto romano, em 1592, e servia para o estudo do japonês pelos jesuítas.

7. *Byôsha wo tasukuru kokoroe* (Instrução para salvação dos doentes)

⁵¹⁰ Elisonas afirma que é provavelmente, mas não incontestavelmente o primeiro. Ver: ELISONAS, Jurgis. Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, Lisboa: Fundação Oriente, pp. 15-60.

⁵¹¹ HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Christian Belief & Practice*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

⁵¹² LOUREIRO, Rui Manuel. Alessandro Valignano and the Christian Press in Japan, *Revista de Cultura*, Instituto Cultural do governo da R.A.E. de Macau, 19, 2006. ÜÇERLER, M. Antoni J. Gutenberg Comes to Japan: The Jesuits & the first IT revolution of the Sixteenth Century, *The Ricci Institute: Public Lecture Series* – Edited and Revised Transcript, setembro, 2005.

Também conhecida por *Batismo no sazukeyô*, não se sabe o título original pela capa estar faltando no exemplar encontrado. Impresso entre 1592 e 1593⁵¹³, tinha o propósito de instruir os crentes a batizar os doentes em caso de urgência e como ajudá-los no preparo da confissão e contrição, importante para locais onde não viviam padres. Presumidamente editado pelo padre Pero Gomez sob a direção de Valignano.⁵¹⁴ Escrita em caracteres japoneses.

8. *Esopo no Fabulas* (Fábulas de Esopo)

Tradução das “Fábulas de Esopo” para o japonês. Impresso em 1593, em alfabeto romano, era utilizado principalmente para o estudo do japonês pelos jesuítas.

9. *Qincuxu*

Coleção de provérbios em japonês, escritas em alfabeto romano e impresso em 1593.

10. *Compendium Catholicae Veritatis*

Livro em latim escrito pelo então vice-provincial Pero Gomez, impresso em 1593. Usado para instrução dos seminaristas japoneses.

11. *De Institutione Grammatica*

Gramática japonesa escrita em latim. Publicada em 1594, era baseada na gramática de Manuel Álvares, adaptando o japonês às regras gramaticais do latim.

12. *Dictionarium Latino Lusitanicum ac Iaponucum*

Dicionário latim-português-japonês, publicado em 1595. Baseado no dicionário latim do italiano Ambrogio Calepino.

13. *Compendium Manualis Navarri e Catechismo Romano*

Ambas as obras estão em latim e foram impressas em 1596.⁵¹⁵

14. *Contemptus Mundi*

Tradução para o japonês, escrita em caracteres romanos, do *De Imitatione Christi* de Tomas Kempis. Impressão de 1596. Uma tradução parcial em caracteres japoneses foi impressa em 1610.

15. *Exercitia Espiritualia Ignatii de Loyola*

Trata-se dos Exercícios Espirituais de Loyola, em latim. Impressos em 1596.

16. *Salvator Mundi*

⁵¹³ Higashibaba e Toru Maruyama o datam de 1592 e Yoshihisa Yamamoto de 1593.

⁵¹⁴ YAMAMOTO, Yoshihisa. Scholasticism in Early Modern Japan, *Mediaevalia – textos e estudos*, 31, 2012, pp. 251-279.

⁵¹⁵ Elas são citadas por Higashibaba na listagem que ele faz das obras da imprensa jesuíta, mas não há nenhuma informação adicional além da data de impressão.

Impresso em 1598. Contém sete capítulos que tratam do significado da confissão, das diretrizes a serem observadas na confissão, do Decálogo, do exame de consciência e da maneira de viver uma boa vida moral. Em caracteres japoneses.

17. *Racuyoxu*

Impresso em 1598, era um dicionário de caracteres chineses (*kanji*) para os missionários estrangeiros.

18. *Guia do Pecador*

Parte da literatura de meditação, trata-se de uma tradução do “Guia de Pecadores” do Frei Luís Granada.⁵¹⁶ Publicado em 1599, em caracteres japoneses.

19. *Oratio no honyaku* (Tradução das Orações)

Parte da literatura de orações japonesa, foi publicada em Nagasaki, em 1600, em caracteres japoneses.

20. *Wa-kan rôeishu* (Coleção de poemas japoneses)

Publicado em 1600, em caracteres japoneses.

21. *Vocabulario de la Lingoa de Iapam*

Dicionário japonês-português em alfabeto latino, foi publicado em 1603, tendo um suplemento sido acrescentado no ano seguinte.

22. *Aphorismi Confessariorum*

Livro de teologia moral, escrito pelo jesuíta português Manuel Sá. Impresso em latim, em 1603. Esse livro foi atacado na Europa e acabou banido pela Inquisição no mesmo ano em que foi impresso no Japão. Quando tal notícia chegou ao arquipélago, o livro foi tirado de circulação.⁵¹⁷

23. *Konchirisan no riyaku* (Resumo sobre Contrição)

Parte da literatura sacramental, dava as diretrizes para a contrição. Não se trata de uma tradução de um livro europeu, mas de uma obra original japonesa para guiar os seguidores sob perseguição.⁵¹⁸ Impressa em 1603.

24. *Manuale ad Sacramenta*

Também conhecida por seu título em japonês, *Sakaramenta Teiyô*, faz parte da literatura sacramental, trata-se de um livro de liturgia editado em 1605, pelo bispo Luís de Cerqueira, em latim.

25. *Arte de Lingoa de Iapam*

⁵¹⁶ Seu original é de 1566. Cf. YAMAMOTO, Yoshihisa. *Op. cit.*

⁵¹⁷ MORAN, J. F. *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth century Japan*, Londres, 1993, p. 150.

⁵¹⁸ Idem.

Essa é uma gramática do japonês, em português, produzida pelo padre João Rodrigues, também conhecido como Tsuzu (intérprete). Ela começou a ser impressa em 1604 e só foi finalizada no ano de 1608. Em 1603, Valignano recomendara a paralisação total das impressões devido ao custo elevado dos livros, o que não chegou a acontecer, mas o ritmo foi drasticamente diminuído. Em 1620, durante seu exílio em Macau, Rodrigues publicou uma versão menor, denominada *Arte Breve da Lingoa Japoa*⁵¹⁹, nessa mesma imprensa, que fora levada para lá em 1614, devido ao início da perseguição Tokugawa.

26. *Spiritual Xuguio* (Treinamento Espiritual)

Parte da literatura de meditação em japonês em letras romanas. Composto de dois escritos de Gaspar Loarte, passagens do Novo Testamento e sete escritos de Pero Gomez. Impresso em 1607.

27. *Floscuri*

Literatura em latim, impressa em 1610.

28. *Fides no Quio* (Ensino para a Fé)

Tradução para o japonês em letras romanas de outro trecho do livro *Introduccion del symbolo de la fe* de Luis de Granada. Impresso em 1611.

29. *Taiheiki Nukigaki*

Não se sabe sua data de impressão exata. Provavelmente se deu entre 1598 e 1604. Trata-se de um excerto da obra japonesa *Taiheiki*. Não é uma simplificação, como o Heike Monogatari, mas um excerto retirado da obra. Ainda assim, destaca-se entre as obras escritas em japonês pelo seu tamanho. Impresso em caracteres japoneses. Usado principalmente para o estudo do idioma japonês.⁵²⁰

30. *Arte Breve da Língua Japoa*

Impresso em 1620 em Macau. Escrito por João Rodrigues, é uma espécie de resumo da sua gramática anterior.

Dochirina Kirishitan

A obra cuja análise se propõe aqui é a Doutrina Cristã – conhecida pelo seu título na transliteração ao japonês, *Dochirina Kirishitan* – que passou a ser usada oficialmente pelos jesuítas em todas as comunidades *kirishitan* do Japão. Não se trata de uma obra

⁵¹⁹ Graças a essa publicação posterior, muitas vezes a primeira gramática é chamada de “Arte Grande”, por oposição à “Arte Breve”.

⁵²⁰ KAJIKAZAWA, Chizuru. <ソフィアンの本棚>高祖敏明校注 「キリシタン版太平記抜書」 (<Sophianno hondana> Toshiaki Koso kôchû: Kirishitan Ban Taiheiki Nukigaki), *Sophia University Departamental Bulletin Paper*, 2010.

totalmente original. Ela é em grande parte uma tradução da obra do jesuíta português Marcos Jorge (1524-1571) “Doctrina Christã Ordenada a maneira de Diálogo, pera ensinar os meninos, pelo padre Marcos Jorge da Companhia de Iesu”⁵²¹. A versão japonesa contém, no entanto, um número significativo de modificações a serem analisadas neste capítulo.

Ela foi uma das primeiras obras publicadas pela imprensa jesuíta no Japão. Sua primeira versão foi impressa em 1591, quando a imprensa móvel ainda se encontrava no colégio de Katsusa. Essa versão já estava em caracteres japoneses (*hiragana*) e chineses (*kanji*). Ernest Satow encontrou um exemplar dessa primeira edição na biblioteca Barberini, de Roma. Impresso em papel japonês, *mino-gami*, e costurado em estilo japonês, numa capa de tecido com fios de prata e ouro, na primeira página encontra-se a figura de Jesus Cristo com um globo no qual está plantada uma cruz, rodeado pela legenda: EGO SVM VIA ET VERITAS ET VITA.⁵²²

Essa edição foi seguida de uma outra, no ano seguinte, em alfabeto romano para os missionários que ainda não conseguiam ler japonês. Em 1600, ambas as edições foram revisadas e reimpressas.⁵²³ Higashibaba afirma que, até onde se tem notícia, somente essa publicação dos jesuítas no Japão teve uma segunda edição revisada.⁵²⁴ A importância que essa obra teve dentro da missão japonesa é também reforçada pelo fato de que, fora da Europa, esse é o único caso onde encontramos quatro edições diferentes do catecismo de Marcos Jorge, durante os séculos XVI e XVII.⁵²⁵

A obra de Jorge foi publicada primeiramente em Lisboa, em 1566. Em 1568, seu texto chegou ao Japão e, de acordo com o irmão Miguel Vas, foi imediatamente traduzida para o japonês.⁵²⁶ Em 1570, provavelmente na conferência de Shiki promovida pelo então superior da missão, Francisco Cabral, o texto foi definido como oficial para edificação do cristianismo no Japão, substituindo o *Nijûgo ka jô* 二十五力条 (“25 artigos”) de

⁵²¹ JORGE, Marcos. *Doctrina Christã: ordenada a maneira de dialogo, pera ensinar os mininos*, Reprint. Originally published: Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1602.

⁵²² SATOW, Ernest. *The Jesuit Mission Press in Japan, 1591-1610*, London: impressão privada, 1888.

⁵²³ Essa segunda versão em caracteres japoneses também foi encontrada por Satow, dessa vez na biblioteca Casanatense. Cf. Ibid.

⁵²⁴ HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Christian Belief & Practice*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

⁵²⁵ MARUYAMA, Toru. *Linguistics Studies by Portuguese Jesuits in Sixteenth and Seventeenth Century Japan*. In: HOVDHAUGEN, Otto Z. Even. *Missionary Linguistics/Lingüística Misionera*, Selected Papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Universidade de Oslo, Março, 2003.

⁵²⁶ HIGASHIBABA, Ikuo. *Op. cit.*, p. 57.

Baltasar Gago, utilizado desde 1556.⁵²⁷ Outras traduções do texto de Jorge foram feitas até 1591, o que sugere contínuas modificações e aperfeiçoamentos.

Assim, a versão que temos acesso é a versão impressa, a qual é resultado de algumas décadas de uso e modificações segundo as necessidades locais. Como afirma Higashibaba: “O texto japonês, após vinte e seis anos de uso experimental, incorporara respostas a questões que os japoneses tendiam a perguntar e tornara-se um texto reflexivo e adaptativo, apropriado ao cenário religioso e social japonês”⁵²⁸.

É interessante notar que, em 1888, Ernest Satow fez o seguinte comentário ao descrever a obra que encontrara na biblioteca de Roma:

Essa obra parece de uma composição original e não uma tradução de qualquer catecismo existente, uma vez que é organizada de forma que as questões são colocadas pelo catecúmeno e as respostas dadas pelo catequista. Ao menos, eu jamais pude encontrar qualquer catecismo desse período, construído de tal forma.⁵²⁹

Isso demonstra que a informação sobre uma obra original em português que fora traduzida e servira de base para composição do *Dochirina Kirishitan* não estava presente em nenhuma parte da obra impressa, pelo menos na versão que foi encontrada. Satow, por sua vez, faz uma observação importante, pois, de fato, o catecismo de Jorge segue o padrão a que ele se refere: as perguntas são sempre postas pelo catequista e respondidas pelo catecúmeno. Contudo, na versão japonesa esses papéis são invertidos. Tudo que o mestre da obra de Jorge pergunta vai parar na boca do discípulo na edição japonesa. Da mesma forma, nesta versão, as respostas são dadas invariavelmente pelo mestre.

Essa é uma das importantes diferenças entre as duas obras que serão analisadas em breve. Antes disso, outro ponto merece ser ressaltado acerca dessa obra: a ausência do nome dos autores e ou tradutores. Isso não é exclusivo do *Dochirina*, mas comum a diversas outras obras em japonês do *kirishitan-ban*. Há duas explicações para isso que não necessariamente são excludentes, mas provavelmente complementares. Rui Manuel Loureiro afirma que tal ausência provavelmente indica que um vasto número de pessoas teria trabalhado nessas traduções.⁵³⁰ Tal trabalho era feito tanto por missionários

⁵²⁷ Ibid. Luís Fróis atribui a autoria a Gago, mas Jesús Lopez Gay afirma que provavelmente foi Nuñez Barreto quem o escreveu. Cf. GAY, Jesús López. La "Preevangelización" en los primeros años de la Misión del Japón, *Missionalia hispánica*, ano XIX, no. 57, 1962, pp. 239-329.

⁵²⁸ “The Japanese text, after twenty-years of experimental use, had incorporated answers to questions that Japanese tended to ask, and had become a reflective and adaptive text appropriate to Japanese religious and social settings.” HIGASHIBABA, Ikuo. *Op. cit.*, p. 58.

⁵²⁹ “This work seems to be an original composition, and not a translation of any existing catechism, inasmuch as it is so arranged that the questions are put by the catechumen and the answers are given by the catechist. At least, I have not been able to find any catechism of that period constructed on such a model”. SATOW, Ernest. *Op. cit.*, p. 39.

⁵³⁰ LOUREIRO, Rui Manuel. Alessandro Valignano and the Christian Press in Japan, *Revista de Cultura*, Instituto Cultural do governo da R.A.E. de Macau, 19, 2006.

europeus quanto por catequistas japoneses. Segundo Haruko Nawata Ward, após terminadas, as traduções eram testadas na congregação e poderiam ser modificadas posteriormente.⁵³¹ Yoshimi Orii, por sua vez, defende que o anonimato desses intérpretes se devia ao fato de que os superiores jesuítas haviam decidido que as traduções pertenciam a todos os membros da ordem e não a indivíduos concretos.⁵³² Elisonas, contudo, afirma que nas obras *Sanctos no Gosagueo no uchinuquigaqui* e *Fides no Doxi* o jesuíta Pero Ramon aparece no prefácio como responsável pela tradução. O historiador ainda chega a apontar o nome dos verdadeiros tradutores do *Sanctos*, que seriam os irmãos Toin Vicente e seu pai Yôhō Paulo, cujos nomes apareceriam na edição original.⁵³³ É de se imaginar, portanto, que o nome dos tradutores pode ter se perdido em algumas das obras cujos originais se extraviaram.

Os Catecismos europeus e a obra de Marcos Jorge no contexto português

Aquilo que hoje conhecemos por catecismo é um gênero literário destinado à instrução cristã.⁵³⁴ Ele poderia ser dedicado tanto ao público leigo quanto ao clero. Juan de Ávila, autor de um catecismo bastante difundido na Europa de meados do século XVI – *Doctrina Christiana que se canta*, de 1550 –, apresentou um documento ao Concílio de Trento, em 1561, no qual definia como deveriam ser os catecismos oficiais. Três tipos foram propostos, definidos segundo o público ao qual se destinavam: o primeiro, e principal, era destinado às crianças; o segundo, aos adultos leigos, e o terceiro, aos párocos. Os dois primeiros deveriam ser escritos nas línguas vernáculas, enquanto o último deveria ser em latim.⁵³⁵ Durante o Concílio de Trento, reconheceu-se a necessidade de oficializar um catecismo único para toda a Igreja, mas não se chegou a um consenso sobre um catecismo popular. O Catecismo Romano, publicado em 1566

⁵³¹ WARD, Haruko Nawata. Women and Kirishitanban Literature: Translation, Gender, and Theology in Early Modern Japan, *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal*, vol. 7, 2012, pp. 271-281.

⁵³² ORII, Yoshimi. *Interacción Dogmática: Libros Espirituales Traducidos del Español al Japonés en el siglo Ibérico de Japón*, In: WILDE, Guillermo (ed.). *Saberes de la Conversión: Jesuitas, indígenas e impérios coloniales en las fronteras de la cristiandade*, Buenos Aires: Editorial SB, 2011, p. 496.

⁵³³ A qual se encontra guardada na biblioteca Bodleian da Universidade de Oxford. Cf. ELISONAS, Jurgis. Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, Lisboa: Fundação Oriente, pp. 15-60.

⁵³⁴ Havia uma diferença entre “catecismos” e “doutrinas” que será bastante explorada mais à frente. Contudo, após o Concílio de Trento, segundo José Miguel Pinto dos Santos, catecismos e doutrinas começaram a convergir em seu conteúdo e passaram a ser ambos uma espécie de manual que poderia ser usado tanto para cristãos quanto para não conversos. Com o tempo, o termo doutrina deixou de ser usado com esse significado. Cf. SANTOS, José Miguel Pinto dos. *Illustrations of Doutrina: Artwork in the Early Editions of Marcos Jorge's Doutrina Cristã*. Disponível em: https://www.academia.edu/34118839/Illustrations_of_Doutrina_The_Artwork_Used_in_the_Doutrina_Christam (acesso em 07/08/2017).

⁵³⁵ BARROS, Cândida. Entre Heterodoxos e Ortodoxos: Notas sobre Catecismos Dialogados na Europa e nas colônias no século XVI, *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, Vol. 5, ano V, nº 4, out-nov-dez 2008, pp. 1-20.

(três anos após encerrado o fórum em Trento), foi oficializado como porta-voz das posições tridentinas, mas ele era dirigido somente aos párocos.⁵³⁶

As discussões acerca dos catecismos se avolumaram nesse período justamente porque sua difusão no século XVI, seja entre autores protestantes seja entre católicos, foi considerável. Os catecismos populares foram inúmeros, muitas vezes produzidos dentro de uma mesma ordem religiosa, numa mesma época. Não se tratava de um novo gênero literário, mas na Idade Média sua difusão era bastante limitada já que a instrução religiosa era entendida como uma incumbência da família e dos padrinhos.⁵³⁷ É somente na Modernidade, com a reforma protestante, que tal instrução passou a fazer parte do cotidiano da Igreja.

A Companhia de Jesus foi uma ordem cujos membros se destacaram na produção de catecismos. A obra de Marcos Jorge, jesuíta que foi o primeiro professor de Teologia Moral do colégio de Lisboa⁵³⁸, foi o catecismo que teve maior difusão dentro do padroado português. Para Maria Cândida Barros: “Esse catecismo pode ser tomado como paradigma da política jesuítica de evangelização no interior do Padroado Português por cerca de cem anos”⁵³⁹. Impresso pela primeira vez em 1566, em Lisboa, com financiamento da Coroa, ganhou traduções e adaptações para ao menos cinco línguas dentro dos limites do padroado português: para o tupi, em 1574, feita pelo jesuíta Leonardo do Vale; para o Tâmil, em 1579, por Henrique Henriques; para o japonês, em 1591; para o konkani (na Índia), em 1622; e, por fim, para o kikongo (no Reino do Congo), em 1624.⁵⁴⁰

Na sua estrutura e conteúdo, o catecismo de Jorge não apresentava qualquer novidade em relação às obras que já circulavam na Europa. O autor não tinha qualquer intenção em inovar, mas, pelo contrário, em manter a tradição. Ele entra na classificação dos chamados catecismos ortodoxos, que se opunham aos heterodoxos cujos autores se

⁵³⁶ Ibid.

⁵³⁷ BARROS, Maria Cândida. *Notas sobre os Catecismos em Línguas Vernáculas das Colônias Portuguesas (séculos XVI e XVII)*, 2001. Disponível em: https://www.academia.edu/4520970/Notas_sobre_os_catecismos_em_l%C3%ADnguas_vern%C3%A1culas_das_col%C3%B4nias_portuguesas_s%C3%A9culos_XVI_e_XVII (acesso em 05/09/2016).

⁵³⁸ Marcos Jorge nasceu em Oliveira do Hospital (próximo a Coimbra). Estudou direito em Coimbra. Em 1548, foi admitido na Companhia de Jesus, onde passou o resto da vida como educador, seja como professor de universidade, pregador ou professor de doutrina. Foi um dos primeiros professores do então recém-criado Colégio de Évora. Formou-se mestre de artes na Universidade de Coimbra, em 1557, e obteve seu doutorado em Teologia, em Évora, no ano de 1560. Cf. SANTOS, José Miguel Pinto dos. *Op. cit.*

⁵³⁹ BARROS, Maria Cândida. *Op. cit.*, p. 12.

⁵⁴⁰ BARROS, Cândida. Entre Heterodoxos e Ortodoxos: Notas sobre Catecismos Dialogados na Europa e nas colônias no século XVI, *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, Vol. 5, ano V, nº 4, out-nov-dez 2008, pp. 1-20. Pinto dos Santos ainda faz referência a traduções para o amárico (na Etiópia), malabar (na Índia) e para o chinês. Cf. SANTOS, José Miguel Pinto dos. *Op. cit.*

alinham a algumas das críticas de Erasmo e incluíam histórias bíblicas como principais temas da catequese.⁵⁴¹ Os autores ortodoxos se alinhavam às decisões do Concílio de Trento e, no lugar de histórias bíblicas, optavam por enfatizar a enunciação oral das fórmulas dos princípios da fé, como orações, sacramentos e preceitos.

A escolha da obra de Marcos Jorge para tradução e adaptação nas mais diversas missões foi, nesse sentido, uma opção conservadora por parte da Companhia de Jesus. Para Cândida Barros: “A difusão de Marcos Jorge como modelo da evangelização para o Padroado português foi parte de uma política jesuítica de disciplinarização da evangelização pelos cânones do Concílio de Trento”⁵⁴².

Mas os jesuítas no Japão não eram insensíveis às demandas locais e, ainda que a obra fosse a mesma para os diferentes contextos missionários, a tradução e as adaptações feitas – o que incluiu, para o caso japonês, um considerável número de adições – nos contam muito acerca da política evangelizadora, em termos doutrinários, da Companhia de Jesus no Japão, assim como as demandas dos cristãos locais. A seguir, se propõe uma análise comparativa da obra original de Jorge e sua versão para o japonês.

A Doutrina de Jorge Marcos e o *Dochirina Kirishitan*

A comparação entre essas duas obras é importante para que se analise justamente aquilo que foi exclusivo do caso japonês. Uma vez que se trata de uma obra produzida dentro da Companhia de Jesus, pois mesmo que conte com a participação de japoneses, estes eram estudantes ou egressos das instituições de ensino montadas pelos jesuítas, entendemos tais modificações como demonstrações daquilo que os padres e irmãos da ordem viam como elementos necessários no trabalho de evangelização dos japoneses. Tal comparação, no entanto, pode ser feita em vários níveis e é importante ressaltar que aqui não se propõe uma análise linguística, ainda que esta seja extremamente rica para esse contexto.

Diferenças na estrutura da obra

A primeira grande diferença entre essas duas obras, e que já foi ressaltada anteriormente, é a inversão dos papéis entre o mestre e o discípulo. Se na obra em português o mestre é quem faz as perguntas, na versão japonesa é o discípulo quem as

⁵⁴¹ Cândida Barros dá como exemplo, em seu artigo, de catecismos heterodoxos “Diálogo de la Doctrina Christiana” (1529) de Juan de Valdés e “Suma de la Doctrina Christiana” (1543) de Constantino Ponce de la Fuente. Cf. BARROS, Cândida. Entre Heterodoxos e Ortodoxos: Notas sobre Catecismos Dialogados na Europa e nas colônias no século XVI, *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, Vol. 5, ano V, nº 4, out-nov-dez 2008, pp. 1-20.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 13.

coloca para seu professor responder. Ainda que isso possa parecer um mero detalhe, a verdade é que implica numa total modificação da natureza do diálogo. Marcos Jorge seguiu a longa tradição dos formatos dos catecismos na Europa e montou um diálogo de pergunta-exame, ou seja, aquele que faz as perguntas – o professor – na realidade já sabe suas respostas e só quer confirmar o conhecimento de seu interlocutor. Dessa forma, não há qualquer discussão de ideias entre os turnos de perguntas e respostas; o objetivo era apenas enunciar e expor as fórmulas dos princípios da fé. Para o caso japonês, isso é completamente modificado. O discípulo faz as perguntas porque não sabe as respostas e as quer aprender. Da mesma forma, quando algo de difícil compreensão se apresenta, ele pede explicações mais detalhadas e discute algumas ideias mais polêmicas para a mentalidade japonesa.

Essas explicações sobre temas específicos fazem parte das diversas adições que a versão japonesa ganhou. E graças a essas adições o texto ficou mais complexo e maior e, portanto, com respostas mais difíceis de serem memorizadas. Consequentemente, o diálogo não poderia ser usado para testar o conhecimento e memória dos seguidores, como era o caso português. A versão japonesa pode ser lida também como um debate entre um mestre cristão e alguém que quer entender melhor a nova doutrina, já que muitas vezes o discípulo desafia o mentor a responder questões difíceis de serem compreendidas pelo imaginário japonês de então.

Nesse sentido, a mudança na estrutura do diálogo se deu por um propósito diferenciado das duas obras. Jorge Marcos produziu esse catecismo, como o próprio título denuncia, para a instrução de crianças cristãs (ou para auxiliar no trabalho dos tutores dessas crianças). Para o caso japonês, ele não era exclusivo para crianças, mas era usado na instrução dos catecúmenos e também na pregação regular entre os seguidores locais. O objetivo dos jesuítas ao imprimir essa obra no arquipélago fora promover uma maior compreensão da doutrina entre os seguidores tanto comuns quanto estudantes dos seminários. Era assim dirigido à educação dos já batizados, como iremos explorar mais à frente.

Outra razão para modificar a estrutura do diálogo, segundo Higashibaba, seria seguir o padrão dos diálogos religiosos da tradição intelectual budista, à qual muitos dos tradutores japoneses deveriam estar associados⁵⁴³, já que diversos dos aspirantes a jesuíta eram antigos aprendizes em templos budistas – como é o caso do próprio Fabian, para citar um exemplo. Essa hipótese é bastante plausível já que a política de Valignano desde

⁵⁴³ HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Christian Belief & Practice*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

a sua primeira visita fora de imitação e adoção de alguns costumes dos sacerdotes budistas para que ganhassem maior respeito entre os japoneses. Neste sentido, inserir-se numa tradição literária já existente poderia se mostrar uma vantagem para os jesuítas.

Além disso, pode-se pensar que o público cristão no Japão era um público novo, recém converso, e que, portanto, não tinha muito acesso às explicações da doutrina. Diferente de Portugal, onde as pessoas já eram criadas na Igreja e em meio a uma população cristã de longa data, os japoneses teriam muito mais dificuldade de aceder ao nível de conhecimento que os discípulos da obra de Jorge Marcos possuíam, até mesmo por uma falta de sacerdotes que os guiassem. Nesse sentido, colocar uma personagem tão improvável de existir, como um aluno que já memorizara todas as fórmulas da fé discutidas naquele catecismo, seria pouco apelativo em termos de identificação da audiência com a obra.

As transliterações usadas

A *Dochirina Kirishitan* どちらなきりしたん contém, desde o seu título, uma série termos que não foram traduzidos para o japonês, mas foram mantidos em português, ou em latim, e transliterados para a fonética japonesa. Neste presente trabalho, contabilizou-se, para a versão publicada em 1591 em caracteres japoneses⁵⁴⁴, 130 termos, entre antropônimos, topônimos, nomes de sacramentos, de instituições e ofícios da Igreja, entre outros.⁵⁴⁵ Esses termos, por vezes, vinham sem explicações complementares. É provável, contudo, que os pregadores fizessem tais explicações oralmente às suas audiências, o que dificulta saber qual a compreensão que os japoneses tinham de tais termos. Além disso, como era uma obra voltada para o público já batizado, supõe-se que alguns desses termos já haviam sido ensinados, antes ou depois do batismo, e eram

⁵⁴⁴ Esta será versão aqui analisada, e foi aquela transcrita e publicada por Ebisawa em: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970.

⁵⁴⁵ A lista em ordem alfabética com os termos transliterados é a seguinte (os termos em latim estão em itálico): água benta; altar; Amém; *anima*; anjo; apóstolos; artigo; Ave Maria; Batismo; beato; bem-aventurança; benção; bendita/bendito; benzer; bondade; bispo; caliz; caridade; catecismo; Católica; ciência; Companhia; Comunhão; confessor; Confirmação; Confissão; consciência; conselho; Contrição; Credo; Crisma; Cruz; Deus; *Deus-Pater*; divindade; dízimo; doutrina; Domina; domingo; dons espirituais; dons sobrenaturais; *Eclésia*; entendimento; esperança; espírito; Espírito Santo; espiritual; Eucaristia; Eva; Extrema Unção; *fides*; *Filio*; forma; fortaleza; gentio; glória; graça; hóstia; humana natura; *idea*; Inferno; infinito; jejuar; jejum; Jesus Cristo; judeu; juízo; Juízo Geral; justiça; cristão; Limbo; Mandamentos; matéria; Matrimônio; membros; memória; misericórdia; missa; mistério; mortal (pecado); *natura*; natureza; obrigação; óleo; *oratio*; Ordem; original (pecado); padre; Paixão; pão; papa; Paraíso; Páscoa; *Pater Noster*; penitência; persignar; *persona*; piedade; Poncio Pilatos; potência; primícias; profeta; próximo; prudência; Purgatório; Quaresma; Roma; sábado; sacerdote; sacramento; sacrifício; Salve Regina; Santa Isabel; Santíssimo Sacramento; santos; São Gabriel; São Gerônimo; São Gregório; São João Batista; São Miguel arcanjo; São Paulo; São Pedro; sapiência; satisfação; seio de Abraão; sentidos (do corpo); sentidos corporais; sexta-feira; substância; substancial; temor; temperança; tentação; trindade; venial (pecado); virgem; virtudes cardinais; virtudes teológicas; vontade.

comumente utilizados entre os cristãos. Seu número elevado, contudo, nos leva a imaginar que muitos deles eram conceitos novos para os ouvintes e leitores.

Uma indicação de que os japoneses não tinham conhecimento de muitos desses termos se encontra em uma fonte franciscana. Marcelo de Ribadeneira, em sua obra de resposta às queixas que os padres da Companhia faziam em relação aos frades, afirmara:

Pero después que los frailes supieron la lengua entendieron que él [Frei Gonzalo] no hablaba mal de los Padres de la Compañía, y que como este santo utilizase una Doctrina Cristiana para enseñar a los japones sacada en la lengua más clara que la que tiene la Cartilla que han impreso los padres le reprendió por ello el Padre Comisario, y aunque había excusa cierta y era verdad que no entendían los mismos japones algunas palabras de la Doctrina impresa, de ahí en delante hizo lo que le mandaron y rompió da Doctrina que antes enseñaba.⁵⁴⁶

A doutrina a que Ribadeneira se referia, a qual teria sido entregue pelos jesuítas, era justamente o *Dochirina Kirishitan*, na sua versão em caracteres romanos. Segundo o frade, como os japoneses não entendiam muitas palavras desta doutrina, Pedro Batista repreendeu frei Gonzalo por utilizá-la. Este, por sua vez, teria feito uma doutrina própria que infelizmente não chegou até nós. Segundo Álvarez-Taladriz, a única notícia concreta que temos dessa doutrina é de sua destruição, mas é provável que ela tenha sido baseada na obra de Luis de Granada, “Introduccion del Símbolo de la Fe”.⁵⁴⁷

Como coloca William Farge em seu trabalho sobre as traduções jesuítas das obras “De Imitatione Christi” e “Guía de Pecadores”, as transliterações refletem a enorme dificuldade que os tradutores tinham ao adaptar a mensagem cristã à mentalidade e cultura japonesa.⁵⁴⁸ Contudo, como se pode claramente perceber pela lista de termos transliterados, alguns deles demonstram mais uma opção do que uma possível ausência daquele determinado conceito no vocabulário japonês. Termos como sexta-feira, sábado e domingo ou até mesmo conceitos como: próximo (no sentido de outro), sentidos (do corpo), entendimento, memória ou vontade não foram traduzidos ainda que expressem ideias mais abrangentes que não se encerram nem pressupõem o conhecimento da doutrina cristã. Claro que qualquer tradução, independente da simplicidade do termo, implica necessariamente em distorções, mas ao se transpor um texto de uma língua para outra, tais distorções são inevitáveis. Elisonas, em seu estudo sobre a obra *Sanctos no*

⁵⁴⁶ Marcelo de Ribadeneira. *Queixas que os Padres da Companhia que estão em Japão, assi por palavra como por cartas, publicarão ter contra os Frades Descalços de São Francisco, que estavam em Japão, as quais responde um douto Frade da dita Ordem por nome Frey Marçello de Ribadaneira, da Província de São Gregorio de Filipinas, a quem os dichos Padres impedirão o martírio com quatro companheiros*. 1598. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973, p. 197-198.

⁵⁴⁷ Ibid., p. 198 (nota 117).

⁵⁴⁸ FARGE, William J., *The Japanese Translations of the Jesuit Mission Press 1590-1614*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2002.

Gosagueo, faz a mesma observação ao constatar que a obra inclui transliterações para os termos: amor próprio, bem-aventurança, bondade, casado, defensor, deserto, esperança, fervor, eunuco, fruição e zelo. Tais palavras além de não estarem necessariamente ligadas a um contexto religioso, possuem um equivalente bastante satisfatório em japonês.⁵⁴⁹

Para o caso do *Dochirina*, tais transliterações chamam ainda mais a atenção ao se atentar para outros termos que foram traduzidos para o japonês, e não transliterados, como pós vida 後生, compaixão 慈悲, criatura 御作, pecado 科, diabo 天狗 ou 天魔⁵⁵⁰, pecador 科人, devoção 信心, ressurreição よみがえり, todo poderoso (ou onipotente) 万事叶, corpo (por oposição à alma) 色身 ou 肉身, entre muitos outros.

As transliterações tinham assim outra função que não somente a de suprir uma falta no vocabulário japonês de então. Como o padre Balthasar Gago explicara em uma missiva aos companheiros de ordem, os jesuítas deixaram de utilizar diversos termos traduzidos, pois ao “querer tratar a verdade com palavras de engano e mentira fazião elles [os japoneses] entendimento falso”⁵⁵¹. O uso de termos em português ou latim serviria, portanto, para evitar confusões com noções já existentes entre os japoneses. Ainda que houvesse uma semelhança entre o significado dos termos em ambas as línguas (português e japonês), Gago justificara que como estes eram usados “em suas seitas”, implicavam em enganos que ele acreditava então eliminar ao utilizar tais transliterações. A transliteração demarcava assim uma diferença e um distanciamento em relação às tradições religiosas pré-existentes no Japão.

Outra função que a não tradução de um número excessivo de palavras cumpria era dar um tom exótico aos textos. Mais uma vez, os missionários reforçavam a ideia de que esses novos conceitos não eram compatíveis com o pensamento japonês de então. Aqui, vale a pena trabalhar uma ideia que é brevemente apresentada por Yoshimi Orii em seu artigo “Interación Dogmática”, a saber, de que nas práticas rituais e costumes, os jesuítas tentaram se acomodar o melhor possível ao Japão, mas no que se relaciona ao dogma, se focaram mais nas diferenças que na similaridade dos pensamentos.⁵⁵²

⁵⁴⁹ ELISONAS, Jurgis. Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, Lisboa: Fundação Oriente, p. 28.

⁵⁵⁰ Os dois termos eram usados para se referir ao diabo (mais frequentemente *tengu* 天狗). No dicionário jesuíta, *tengu* é traduzido por diabo e *tenma* (天魔) por demônio. Cf: *Vocabulario da Lingoa de Iapam, com adeclaração em Portugues, feito por alguns padres, e irmãos da Companhia de Iesu*. 1603. Doi Tadao (introdução e notas explicativas), Tóquio: Iwanami Shoten, 1960, (edição fac-símile).

⁵⁵¹ Baltasar Gago. Carta aos jesuítas da Índia e Portugal. 23 de setembro de 1555. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 165.

⁵⁵² ORII, Yoshimi. *Interación Dogmática: Libros Espirituales Traducidos del Español al Japonés en el siglo Ibérico de Japón*, In: WILDE, Guillermo (ed.). *Saberes de la Conversión: Jesuitas, indígenas e impérios coloniales en las fronteras de la cristiandade*, Buenos Aires: Editorial SB, 2011.

Essa ideia não é um consenso entre os pesquisadores do século cristão japonês. Como oposição a ela podemos citar William Farge, que afirma:

Seus traduções [dos jesuítas] mostram que os missionários estavam dispostos a fazer corajosos esforços para adaptar a mensagem evangélica de forma a ajustá-la à habilidade e complacência dos leitores cristãos para que aceitassem uma religião culturalmente estrangeira e conceitualmente complexa.⁵⁵³

É evidente, no entanto, que para se posicionar enfaticamente acerca dessa questão historiográfica é necessário analisar um número bem maior de traduções realizadas pelos jesuítas. Contudo, a obra *Dochirina Kirishitan* e a trajetória da missão jesuíta no Japão analisadas aqui nos dão boas pistas a esse respeito.

Primeiramente, é importante ressaltar que se tratava de um catecismo, no atual sentido da palavra, e que aquele período, segunda metade do século XVI, era um período de inconstância religiosa na Europa. Muitos autores de catecismos tiveram que se justificar perante a Inquisição e o Concílio de Trento veio selar alguns cânones que deveriam ser seguidos por toda a Igreja Católica.⁵⁵⁴

A escolha da *Doutrina* de Marcos Jorge para servir de base para todos os catecismos nas mais diversas línguas dentro da influência do império português foi, como já demonstrado aqui, uma escolha conservadora. Ainda assim, os jesuítas encontraram espaço para alguma adaptação e inovação, ainda que restritas. As adições que a versão japonesa apresenta em relação à obra de Jorge são uma tentativa de apresentar o cristianismo de forma mais palatável ao modo de pensar japonês. Como se verá no item seguinte, essas adições buscavam não apenas tornar pontos importantes da doutrina mais compreensíveis aos japoneses como também menos confrontadoras da sua cultura e costumes.

Os jesuítas realmente fizeram esforços dignos de nota para homens do século XVI e XVII, no sentido de “adaptar a mensagem evangélica” à sua audiência no Japão, como bem coloca Farge. Ainda assim, é inegável que acomodação conseguiu ir muito mais além no que toca às práticas sociais do que à doutrina, como afirma Orii, ao menos no caso japonês. O esforço investido na refutação das tradições intelectuais locais do budismo e confucionismo são evidentes não apenas no catecismo de Xavier e Valignano, mas também na obra de Fabian e nas inúmeras disputas que os missionários se engajaram

⁵⁵³ “Their translations show that the missionaries were willing to make courageous efforts to adapt the gospel message and fit it to their Christian readers’ ability and willingness to accept a culturally alien and conceptually difficult religion”. FARGE, William J., *The Japanese Translations of the Jesuit Mission Press 1590-1614*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2002, p. 6.

⁵⁵⁴ BARROS, Cândida. Entre Heterodoxos e Ortodoxos: Notas sobre Catecismos Dialogados na Europa e nas colônias no século XVI, *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, Vol. 5, ano V, nº 4, out-nov-dez 2008, pp. 1-20.

contra os monges budistas e eram extensamente relatadas em suas cartas e tratados enviados à Índia e Europa. Isso é um indício de que os missionários preferiram se focar mais nas diferenças que nas semelhanças ao comparar o cristianismo com as crenças locais.

Assim que Xavier chegou ao arquipélago com os primeiros missionários cristãos, buscou saber se os japoneses possuíam algum conhecimento do cristianismo. Ao se certificar ao fim de que não possuíam⁵⁵⁵, trabalhou para demonstrar a “falsidade” daquelas leis. Gago relatou, alguns anos depois, que:

E daqui nacia que estas gentes muito tempo atrás lhe ouvia dizer que erão huma mesma cousa a nossa lei com a sua. Porque se nós dizemos fazei misericórdia, elles também o dizem nas suas seitas; e se da penitência o mesmo. E assi de todo o mais. Mas agora, declarando-lhes o fim daquellas palavras suas e a pessoa que têm, e o coração das nossas, vêm a diferença que vai, que as suas palavras são falsas pera tratar as cousas de Deos. E desta maneira fazem muito mais claro entendimento. Digo esto pera que os que estão entre gentios olhem como declarem as cousas de Deos e pezem bem as palavras.⁵⁵⁶

Assim, Gago denunciava que a verdadeira intenção do uso das palavras em português ou latim, não era pela falta de tais conceitos no vocabulário japonês, mas sim para que os japoneses pudessem compreender que a lei cristã era completamente outra das existentes até então no Japão. O sincretismo de diferentes tradições religiosas era um costume daquela população, como fica evidente ao se estudar o xintoísmo e o budismo japonês. Os missionários tiveram que insistentemente reforçar a ideia de exclusividade do cristianismo. A história do Bonzo zen, Ninshitsu, que conheceu Xavier e pediu para ser batizado após alguns anos é bastante ilustrativo dessa problemática. Luís Fróis, em sua *História de Japam*, relatou que o Bonzo lhe dissera:

Peço-vos com as mãos levantadas que me queirais aqui baptizar secretamente, porque os fidalgos e gente nobre que aqui vierem fazer-se jensus⁵⁵⁷ da seita desta religião em que estou, eu terei tal modo que nos princípios lhes ensinarei as meditações dos jensus e depois os guiarei para o conhecimento da verdade da ley evangélica.⁵⁵⁸

Sem hesitar, Xavier recusou o pedido e afirmou, segundo seu relato: “Se quiserdes receber o batismo, haveis de renunciar às insígnias que trazeis de professor da seita dos jensus; não haveis mais de ensinar a ninguém os enganos desta seita, porque é idolatria e grave offensa a Deos”⁵⁵⁹. Ninshitsu não via contradição alguma em iniciar o caminho

⁵⁵⁵ “Muito trabalhei em Japão de saber se em algum tempo tiveram notícia de Deus e de Christo, e segundo suas espeturas e dito do povo, achei que numqa tiveram notícia de Deus”. Francisco Xavier. Carta aos jesuítas de Europa. 29 de janeiro de 1552. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 309.

⁵⁵⁶ Baltasar Gago. Carta aos jesuítas da Índia e Portugal. 23 de setembro de 1555. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 166.

⁵⁵⁷ Referência à seita Zen-budista.

⁵⁵⁸ FRÓIS, Luís, *História de Japam*. José Wicki (Ed.) Volume I. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1971, p. 218.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 219.

pelo budismo para desembocar no cristianismo. Não haveria uma ruptura, mas uma continuidade. Já Xavier entendia que a adoção do cristianismo e a prática da meditação Zen eram absolutamente excludentes. É justamente a partir dessa ideia que surgiu a necessidade de não traduzir alguns termos para explicar a doutrina. Ainda que isso implicasse em uma maior dificuldade de compreensão do texto, reforçava a ideia de que as tradições religiosas japonesas de então não eram compatíveis com o cristianismo e por isso era necessário operar uma substituição total.

Os termos budistas utilizados

Nem mesmo essa enorme quantidade de transliterações pode evitar que se recorresse a termos budistas para se referir à doutrina cristã. Na realidade, em muitos casos o termo transliterado era usado concomitantemente com o termo em japonês provindo do budismo. Como exemplo disso, pode-se usar o prefácio da edição japonesa que afirma:

Entre as coisas que o *senhor* (御主) JESUS CRISTO⁵⁶⁰ ensinou a seus discípulos enquanto estava vivo é o ensinamento especial que, como irei ensinar, há de espalhar a verdadeira lei do caminho pelo qual todos os seres humanos serão salvos na *pós vida* (後生). Isso, como nos ensinam os eruditos, compreende três pontos definitivos. O primeiro é ter fé (信じ奉る); o segundo é *ter esperança* (頼もしく存じ奉る) e o terceiro é *praticar uma boa vida* (身持を以て勤む). Ter fé é designado pela virtude da FIDES. Isso é algo para além do *entendimento humano* (分別). (...). Ter esperança designa a virtude da ESPERANÇA. Isso é o que DEUS prometeu providor os KIRISHITAN. (...). Praticar uma boa vida é designado pela virtude da CARIDADE. (...). Observar essas três virtudes é essencial ao KIRISHITAN.⁵⁶¹

Como se pode ver, tanto *fides* (fé em sua transliteração do latim), quanto *esperança* e *caridade* são precedidas pelo termo em japonês, que era ou de origem budista ou utilizado com frequência no budismo. A transliteração desses três termos vai aparecer inúmeras vezes no decorrer da obra, assim como seus correspondentes em japonês. Isso significa que, apesar daquilo que Gago escrevera em 1555, os padres não abrirão mão de utilizar termos que ele classificou como “palavras falsas”. Eles apenas acrescentaram àquele vocabulário religioso uma grande quantidade de termos estrangeiros.

Essa ideia reforça aquilo que se procurou demonstrar no item anterior, ou seja, que as transliterações serviam para mostrar uma oposição do cristianismo às tradições

⁵⁶⁰ Os termos em letras maiúsculas são os transliterados. Os que estão em parênteses são os conceitos utilizados em japonês e referem-se ao termo anterior em itálico. Esse padrão será utilizado daqui em diante para todas as obras em japonês.

⁵⁶¹ Dochirina Kirishitan. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 14.

religiosas existentes no Japão até então. Isso porque, como fica claro no trecho traduzido acima, ainda que se admitisse uma tradução e ela até fosse utilizada para explicar a doutrina cristã, ao se referir àquela nova lei, dever-se-ia dar preferência aos termos estrangeiros. Ou seja, ainda que se coloque que fé (ou *fides*) seja igual à 信じ奉る, ao se referir à fé cristã deve-se utilizar o termo em latim *fides* ひいです.

O fato de os jesuítas terem recorrido aos termos budistas para fazer tais explicações, por outro lado, demonstra simplesmente que a maioria das palavras japonesas utilizadas então para expressar conceitos religiosos era de origem budista e não havia como fugir disso se quisessem admitir uma tradução. Ainda assim, Farge coloca que os jesuítas buscaram cada vez mais se utilizar de termos religiosos que haviam perdido grande parte de sua carga sectária e se tornaram parte do vocabulário diário da população japonesa.⁵⁶² Para isso, os padres puderam contar com o auxílio dos membros japoneses da ordem que, diferente de outros locais como a China, eram capazes não somente de falar e escrever em japonês, como de ler os originais em português ou latim.⁵⁶³

Há de se fazer, contudo, uma observação. Palavras carregadas de um sentido negativo, como pecado, diabo e pecador, foram frequentemente usadas, ao longo da obra, em seus correspondentes em japonês,⁵⁶⁴ e não nas suas transliterações. Os sete pecados capitais, por exemplo, foram todos traduzidos, enquanto que as virtudes teológicas⁵⁶⁵, cardeais⁵⁶⁶ e os dons do espírito santo⁵⁶⁷ foram todos transliterados. Os historiadores Elisonas e Jason Josephson afirmam que na obra *Sanctos no Gosagueo*, os termos que na *Legenda Aurea* (principal fonte da obra) se referiam aos “ídolos” e “demônios”, foram frequentemente traduzidos por termos budistas. Estes, por sua vez, não necessariamente possuíam uma carga negativa no budismo.⁵⁶⁸ Por exemplo, no capítulo sobre os feitos de Santa Eugênia, as deidades pagãs do oriente próximo bíblico foram denominadas como *fonzon*⁵⁶⁹, cujo significado no budismo é: o principal ícone de adoração em determinado

⁵⁶² FARGE, William J. *Translating Religious Experience Across Cultures: Early attempts to construct a body of Japanese Christian Literature*, In: ÜÇERLER, M. Antoni (ed.). *Christianity and Cultures – Japan & China in Comparison 1543-1644*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

⁵⁶³ Thierry Meunard afirma em seu artigo que os ajudantes chineses eram eruditos, mas não sabiam falar português ou latim. Cf: MEUNARD, Thierry. *Responses and Reflections – Hermeneutical choice made by the Jesuits in translating Spiritual Works*, In: Ibid.

⁵⁶⁴ Pecado 科, diabo 天狗 ou 天魔, pecador 科人.

⁵⁶⁵ Fé, esperança e caridade.

⁵⁶⁶ Prudência, justiça, fortaleza e temperança.

⁵⁶⁷ Sapiência, entendimento, conselho, fortaleza, ciência, piedade e temor de Deus.

⁵⁶⁸ JOSEPHSON, Jason Ananda. *The Invention of Religion in Japan*, University of Chicago Press, 2012. E ELISONAS, Jurgis. Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, Lisboa: Fundação Oriente, pp. 15-60.

⁵⁶⁹ 本尊 Leitura atual: *honzon*.

local ou Buda.⁵⁷⁰ O templo de Diana, para onde Eugênia fora levada como cativa, era nomeado *garan* 伽藍 (templo grande ou monastério budista). Em outras passagens, “ídolo” é traduzido como *fotoqe*⁵⁷¹ e o templo de ídolos pagãos como *butden*⁵⁷².

A tradução dos conceitos certamente aproximava do leitor e de seu cotidiano a história ou o ensinamento. Dessa forma, ao traduzir esses termos, de carga negativa no contexto da história, dava-se mais força à mensagem em questão, criando seja um cenário mais amedrontador ao ouvinte – para o caso de pecado (科), diabo (天狗 ou 天魔), uma vez que os japoneses já conheciam esses conceitos e sabiam que deviam evita-los ou teme-los – ou mais familiar, ao estabelecer uma relação entre os ídolos perversos da Roma antiga e o budismo.

As traduções de termos religiosos, contudo, não se encerravam em conceitos carregados de um sentido negativo. Libertação (aquela promovida por Jesus ao morrer na cruz) 解脱, fé⁵⁷³, reza 回向, devoção 信心, onipotência (divina) 万事叶 apareciam em suas traduções ao japonês, as quais, muitas vezes, são carregadas de uma conotação budista. Os termos eram usados, no entanto, de forma comedida, muitas vezes ao lado de outros transliterados. Como bem coloca Elisonas: “Aparentemente, o budismo, religião dos demônios, possuía um lado bom: seu vocabulário era aproveitável, contanto que fosse usado cautelosamente”⁵⁷⁴.

Ainda que se possa admitir, como Farge, que os jesuítas se esforçaram notavelmente para homens do século XVI e XVII para adaptar a mensagem cristã ao Japão, certamente não foi um espírito ecumênico que dirigiu suas ações. O léxico japonês era preponderantemente budista e o uso de tais palavras apenas reflete isso. Citando mais uma vez Elisonas:

Ao fim, era o *logos* europeu que incorporava a verdade (...). Mas se os pregadores do cristianismo quisessem se expressar em uma língua acessível a uma audiência japonesa mais ampla do que aquela composta de já doutrinados, precisariam utilizar o léxico de inspiração budista em algum momento.⁵⁷⁵

⁵⁷⁰ No dicionário jesuíta japonês-português, no verbete *fonzon* consta “ídolo, ou pagode”. Cf. *Vocabulário da Lingoa de Iapam, com adeclaração em Portugues, feito por alguns padres, e irmãos da Companhia de Iesu*. 1603. Doi Tadao (introdução e notas explicativas), Tóquio: Iwanami Shoten, 1960, (edição fac-símile), fol. 102.

⁵⁷¹ 仏 Leitura atual: Hotoke. Significado: Buda.

⁵⁷² 仏殿 Leitura atual: Butsuden. Significado: Templo budista.

⁵⁷³ Esse termo aparece por vezes transliterado (*fides*) e por vezes traduzido 信仰.

⁵⁷⁴ “So it would appear that Buddhism, the religion of the demons, had at least one redeeming feature: Its vocabulary was serviceable, so long as it was used circumspectly”. ELISONAS, Jurgis. Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, Lisboa: Fundação Oriente, p. 29.

⁵⁷⁵ “It was, after all, the European *logos* that embodied the truth; (...). But if the preachers of Christianity wanted to express themselves in language accessible to a wider Japanese audience than one composed of those already indoctrinated, they had to use the Buddhist-inspired lexicon at some point”. Ibid.

É possível dizer que a ortodoxia católica e a política de Gago prevaleceram na medida do possível. Mas havia momentos em que era preciso ir além. Ao traduzir a mensagem cristã como um todo, o empréstimo de termos provindos de outras tradições religiosas era inevitável e os jesuítas buscaram ser cautelosos. O maior perigo, em suas visões, era a mescla com elementos budistas e xintoístas. A amalgama com elementos de outras tradições religiosas era a pior distorção que o cristianismo poderia sofrer.

Por outro lado, é preciso ter em mente que o trabalho de tradução era constante. Até ser publicado na imprensa jesuíta, o *Dochirina* passou por um longo período de tradução e, posteriormente, teve uma edição revisada e publicada em 1600, na qual se podem verificar algumas pequenas mudanças. Para este presente trabalho, utilizou-se para a análise apenas a versão de 1591, mas Stefan Kaiser fez uma comparação das duas versões (1591 e 1600) e percebeu que alguns dos termos budistas foram substituídos por expressões menos carregadas de uma conotação religiosa.⁵⁷⁶

Por fim, é interessante observar que o *Dochirina Kirishitan* possuía um pequeno glossário ao fim com a explicação em japonês de uma série de termos. Este apêndice era chamado de *Dochirina no uchi kotoba no yawarage* e nele não constavam os termos transliterados, mas apenas aqueles mais complexos em japonês, em grande parte de origem budista. Isso provavelmente indica que era voltado ao público europeu que faria uso da obra e não aos japoneses. Elisonas afirma que, no caso do *Sanctos no Gosagueo*, um glossário com 2149 termos considerados de difícil compreensão também fora adicionado ao fim da obra. A hipótese que ele levanta é de que o livro provavelmente servia como ferramenta de estudo do japonês para os missionários europeus.⁵⁷⁷ De fato, isso deveria ocorrer, mas não apenas com o *Sanctos*. O estudo do idioma através das obras de conteúdo religioso deveria ser uma prática recorrente na missão japonesa. Daí a inserção, ao fim de algumas obras, de tais glossários com os termos “de difícil compreensão”.

A versão portuguesa e a japonesa – as adições

Ao se comparar as duas versões do *Doutrina Cristã*, percebemos que a estrutura de divisão dos capítulos se manteve praticamente a mesma. Assim, as adições da versão japonesa foram feitas dentro da mesma divisão de temas proposta por Marcos Jorge.

⁵⁷⁶ Como é o caso de go-nyûmetsu 御入滅 por go-shikyo 御死去; gedatsu 解脱 por jiyû 自由; go-saido riyaku 御済度利益 por sukuwarematsuru 救われ奉る. Cf: KAISER, Stefan. *Translations of Christian Terminology into Japanese 16-19th centuries*, In: BREEN, John e WILLIAMS, Mark. *Japan and Christianity: impacts and responses*, Houndmills: Macmillan Press, New York: St. Martin's Press, 1996.

⁵⁷⁷ ELISONAS, Jurgis. *Op. cit.*

O prefácio existe nas duas versões, mas seu conteúdo é completamente diferente. Enquanto a versão portuguesa fala da necessidade de se produzir doutrinas para meninos para que perseverem por toda a sua vida na fé⁵⁷⁸, o quanto a Companhia de Jesus vinha se dedicando a isso⁵⁷⁹ e uma breve explicação da estrutura da obra, a versão japonesa faz uma espécie de introdução aos principais ensinamentos cristãos assim como uma apresentação de alguns termos essenciais, como se percebe no trecho já transcrito acima. Além disso, ele explica o objetivo da impressão de tal obra da seguinte forma:

As pessoas que possuem o título de eruditos escreveram *textos*⁵⁸⁰ abundantes sobre esses pontos [as virtudes necessárias ao cristão]. Importantes trechos foram selecionados deles e impressos para que pudessem se tornar um espelho a revelar a *ignorância das pessoas*⁵⁸¹. Assim, para ensinar ao KIRISHITAN o que é essencial para o pós vida, o superior da COMPANHIA incluiu estes trechos nesse pequeno texto. É chamado de DOCHIRINA KIRISHITAN, que significa o ensinamento dos KIRISHITAN.⁵⁸²

A obra é, assim, apresentada no prefácio da edição japonesa de forma bastante simples e didática em um convite para sua leitura.

Os primeiros dois capítulos dão instruções preliminares da natureza do cristianismo. No primeiro, denominado Doutrina⁵⁸³, as seguintes temáticas são abordadas: necessidade da graça⁵⁸⁴ para se tornar cristão; como se consegue a graça; o que significa ser cristão e a importância de demonstrar em palavras que se é cristão. As adições da versão japonesa são poucas e incluem uma pequena introdução na qual o mestre verifica quais eram os conhecimentos que o discípulo, já batizado, tinha acerca da doutrina cristã e do ser humano e também uma breve explicação de que tipo de senhor é Jesus Cristo. É interessante ver quais eram os conhecimentos prévios do discípulo, pois estes deveriam ser os pontos doutrinários que eram ensinados aos japoneses antes que fossem batizados. O discípulo da versão japonesa afirma, então, que já sabe dos seguintes pontos:

⁵⁷⁸ “Porque como aquella idade tenra está aparelhada e fácil para receber todo o bem e mal que nella se imprime, vay muito na primeira tinta e doutrina e costumes que os mininos aprendessem pequenos, porque estes commummente perseveram com eles depois de grandes e os acompanham por toda a vida em todos os officios e estados”. JORGE, Marcos. *Doctrina Christã: ordenada a maneira de dialogo, pera ensinar os mininos*, Reprint. Originally published: Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1602, p. A2.

⁵⁷⁹ “Por essa causa, padres da nossa companhia de IESU, logo desdo princípio de sua instituição tiveram particular devossam a esta obra...”. Ibid. p. A3.

⁵⁸⁰ *Kyô* 経, mesmo caractere usado para os sutras budistas.

⁵⁸¹ *Mayoi* 迷い. No budismo: escuridão espiritual.

⁵⁸² *Dochirina Kirishitan*. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 14.

⁵⁸³ Na versão de Marcos Jorge, o título do primeiro capítulo é: “O que quer dizer cristão”.

⁵⁸⁴ O termo graça é transliterado, mas por vezes ele aparece em japonês também como *go-on* ご恩.

O criador *do céu e da terra* 天地⁵⁸⁵ que o criou a partir do *nada* なき所 é DEUS, o *único* 一体 que existe. Ele quem comanda *esse mundo* 現世 e o *outro* 後世. Se você não adorar e estimar somente ele não se pode ser salvo na *próxima vida* 後生⁵⁸⁶. O único caminho para a próxima vida é a lei KIRISHITAN. Portanto, entendi que caso não se torne KIRISHITAN não se pode ser salvo na próxima vida.⁵⁸⁷

No que diz respeito ao ser humano, o discípulo afirma já saber que:

O ser humano não possui apenas o *corpo* 色身⁵⁸⁸, mas também ANIMA imortal. Essa ANIMA dá vida ao corpo, mesmo que ele torne à terra em cinzas ela não perece. O bom e o ruim que acontece irá decidir se na outra vida se irá ter sofrimento ou alegria.⁵⁸⁹

Esses são, portanto, os únicos conhecimentos que o discípulo afirmava ter antes de iniciar a conversa. A partir de então ele perguntará tudo ao mestre que irá ensiná-lo sobre os outros pontos da chamada doutrina cristã. É interessante notar, por um lado, que aquilo que os jesuítas tinham como conhecimento essencial para que um japonês pudesse se tornar um cristão era: a natureza do Deus criador, a adoração exclusiva deste com fim de salvação pessoal na próxima vida e a existência de uma alma imortal que recebe o prêmio ou o castigo após a morte. Com exceção da parte da alma, que pode ser verificada com alguma semelhança em algumas seitas budistas, a natureza do Deus criador e sua adoração exclusiva eram justamente os pontos do núcleo da doutrina cristã que mais se distanciavam do budismo e, talvez, justamente por isso precisassem ser reafirmados antes que o pretendente quisesse ser batizado.

No segundo capítulo – Do sinal do cristão que é a cruz – as temáticas abordadas são: a cruz como sinal dos cristãos; a libertação da humanidade escrava por Jesus Cristo por seu sacrifício na cruz; como persignar e benzer, seus significados e quando usar; e o nome de Jesus como senhor da salvação. As adições são um pouco maiores nesse capítulo e bastante ilustrativas das necessidades espirituais japonesas de então. Uma importante adição é a explicação do porquê e do que exatamente seriam os homens escravos. O mestre explica então que: “Aqueles que cometem pecados são escravos do *diabo* 天魔⁵⁹⁰, mas que:

(...) se a pessoa recebe o BATISMO, que [Jesus] estabeleceu ao morrer na CRUZ, ou se recebe um SACRAMENTO, a GRAÇA dada a pessoa do Senhor JESUS CRISTO a

⁵⁸⁵ No dicionário jesuíta japonês-português de 1603, esse termo é definido da seguinte forma: *Tenchi* – céu e terra. *Vocabulario da Lingoa de Iapam, com adeclaração em Portugues, feito por alguns padres, e irmãos da Companhia de Iesu*. 1603. Doi Tadao (introdução e notas explicativas), Tóquio: Iwanami Shoten, 1960, (edição fac-símile).

⁵⁸⁶ *Goxô* – vida futura, outro mundo. Item, salvação. Ibid.

⁵⁸⁷ Dochirina Kirishitan. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. Op. cit., p. 16.

⁵⁸⁸ Termo proveniente do budismo que se refere ao corpo físico de alguém. No dicionário jesuíta de 1603 é definido como: *Xiqixin* – meu corpo. *Vocabulario da Lingoa de Iapam, com adeclaração em Portugues, feito por alguns padres, e irmãos da Companhia de Iesu*. Op. Cit.

⁵⁸⁹ Dochirina Kirishitan. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. Op. Cit., p. 16.

⁵⁹⁰ Ibid., p. 20.

livrará dos pecados e a libertará do diabo. Assim, como as pessoas que eram escravas são libertadas, fica-se com uma enorme dívida de gratidão.⁵⁹¹

O mestre procura, portanto, tranquilizar o discípulo (assim como sua audiência) que se espantara com a afirmação de que todos os seres humanos eram escravos. Não só isso, ele também lembra, em outra adição, que Jesus Cristo teria prendido o diabo ao morrer na cruz e por isso, somente aqueles que se aproximam do diabo seriam passíveis de ser prejudicados.⁵⁹² A cruz, assim, é reforçada não apenas como símbolo dos cristãos, mas também protetora deles. Uma vez que os objetos de proteção, amuletos (*omamori* お守り), eram tão presentes no cotidiano japonês, tal adição servia também para fazer um paralelo entre o cristianismo e costumes e práticas já existentes entre aquela audiência.

Outra importante adição deste capítulo é a explicação do porquê o mundo, o diabo e o corpo seriam inimigos do ser humano e por qual motivo Deus não livrara a humanidade da tentação desses inimigos. Uma questão que aparece tanto em tratados anticristãos como nos relatos dos missionários como parte das indagações dos japoneses sobre o cristianismo é justamente a razão pela qual Deus, sendo onipotente e misericordioso, não livrara o homem de todo mal existente, mas, pelo contrário, permitia que esse agisse no mundo, prejudicando tanto a humanidade. A explicação do mestre para isso é: “Para que possamos lutar contra eles e com a ajuda de DEUS os vencer e sermos recompensados pela nossa vitória”⁵⁹³. A questão do livre-arbítrio é introduzida aqui de maneira sutil, ao colocar que o próprio homem trilha seu caminho e por isso é recompensado ou castigado. Ainda que na luta contra o mal possa-se contar com o auxílio de Deus, a decisão final é colocada nas mãos do indivíduo. Essa ideia, contudo, é pouco explorada nessa obra. O jesuíta Fabian Fukan explorará essa temática muito mais a fundo, como teremos a oportunidade de analisar no capítulo seguinte.

Os próximos três capítulos são dedicados às três orações mais importantes do catolicismo: Pai Nosso, Ave-Maria e Salve Regina. No capítulo três – Do PATER NOSTER – são introduzidas as coisas que o cristão deve saber para bem pedir, bem crer e bem obrar, assim como os dons sobrenaturais correlacionados: fé (para bem crer), esperança (para bem pedir) e caridade (para bem obrar). A oração do Pai Nosso é colocada como aquilo que o cristão deve saber para bem pedir. Neste capítulo o mestre ensina (ou o discípulo recita, no caso da versão portuguesa) quem fez tal oração, para quê e explica

⁵⁹¹ Ibid.

⁵⁹² “Contudo, o Senhor JESUS CRISTO amarrou o diabo ao morrer na CRUZ e libertou as pessoas. Somente aqueles que se aproximam do diabo podem ser prejudicados por ele. Por isso o diabo teme tanto a CRUZ”. Ibid., p. 21.

⁵⁹³ Ibid., p. 23.

cada um dos seus versos. O Pai Nosso é colocado como a principal e mais completa oração existente.

As adições deste capítulo são breves. Há uma pequena explicação para cada um dos sete pedidos que se faz no Pai Nosso, de forma que os cristãos pudessem facilmente compreender aquilo que se deveria esperar de Deus. A explicação mais longa e importante é sobre o pedido “perdoai as nossas ofensas assim como perdoamos a quem nos tem ofendido”. Tal artigo estava em desacordo com a norma militar japonesa na qual a humilhação por outros não deveria ser perdoada.⁵⁹⁴ O discípulo demonstra, assim, um certo estranhamento nesta parte e pede maiores explicações ao mestre:

Discípulo: Se não deixarmos de sentir rancor em relação ao PRÓXIMO, nossos pecados não serão perdoados?

Mestre: Exatamente. Nosso Senhor JESUS CRISTO falou: ‘se você não deixar de sentir rancor pelo PRÓXIMO, o pai que está no céu não perdoará seus pecados’⁵⁹⁵.⁵⁹⁶

Ainda que não haja negociação neste ponto, ou seja, deve-se perdoar o próximo necessariamente para que se receba o perdão divino, a versão japonesa segue com uma importante adição:

D: Então, aqueles que não perdoaram, não podem dizer a ORATIO ‘perdoai as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido’?

M: Não é assim. Mesmo aqueles que não têm compaixão para perdoar o PRÓXIMO devem dizer essa ORATIO. Isso porque ao fazer a ORATIO, está se pedindo por GRAÇA para ajudar a acabar com o rancor contra os outros. Além do mais, para as pessoas boas, filhos da SANTA ECLÉSIA, perdoar os outros significa ter os seus pecados perdoados, por isso ao dizer essa oração não há como causar nenhum dano.⁵⁹⁷

O mestre deixa claro, portanto, que ainda que alguém não siga este ensinamento, deve continuar recitando tal oração, na esperança de que algum dia seja capaz de cumpri-lo. Essa explicação da parte do mestre é importante, pois, coloca o não cumprimento de tal quesito não como um impedimento para uma vida cristã, mas como uma falha passível de ser consertada futuramente. Este é mais um exemplo de tentativa de uma reconciliação, ainda que limitada, da ética cristã com as normas sociais japonesas, através das adições feitas à obra de Marcos Jorge.

Os dois capítulos seguintes – Da Ave Maria; Da Salve Regina – são curtos e quase não possuem adições. Eles ensinam as duas orações do título e explicam a importância de Maria dentro do cristianismo. Os capítulos enfatizam o papel tanto da Virgem quanto dos santos – que na versão japonesa são nomeados como beatos, na sua transliteração

⁵⁹⁴ HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Christian Belief & Practice*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001, p. 61-62.

⁵⁹⁵ Citação de Matheus, 6: 15.

⁵⁹⁶ Dochirina Kirishitan. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 29.

⁵⁹⁷ Dochirina Kirishitan. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 29-30.

para o japonês – como mediadores entre Deus e os seres humanos. A intenção era não causar confusão entre o papel de Deus e o de Maria ou dos santos, já que todos possuíam orações dedicadas a si. Os capítulos deixam bem claro que a Virgem e outros santos não eram fontes de poder, mas poderiam apenas agir como intermediários entre o indivíduo e Deus, graças às suas vidas santas. Valignano em sua *Apologia* chegara a criticar os franciscanos por darem muita ênfase a São Francisco quando ensinavam a doutrina aos japoneses. Ele explicava que:

Porque engrandeciéndoles tanto a otros santos se puede fácilmente dar ocasión de errar al pueblo (...). Y así vimos que lo hacían los apóstoles y discípulos de nuestro Señor Jesucristo que con ser la Virgen, nuestra Señora, tan eminente en la Iglesia de Dios, casi nunca hablaban de ella al pueblo, sino siempre de Jesucristo, y esto, conforme a lo que dicen los doctores, para que los recién convertidos no cayesen en algún yerro adorando, según la costumbre de los gentiles, por Dios a la Virgen.⁵⁹⁸

Ao que parece, o visitador acertara em seu prognóstico, já que a Virgem ocupou um lugar central de adoração entre os *kakure kirishitan*, como se verá na obra a ser analisada mais à frente neste trabalho, *Tenchi Hajimari no koto*. Independente disso, ambos os catecismos – tanto a versão portuguesa quanto a japonesa – faziam tal ressalva ao tratar de Maria e de outros santos, o que demonstra que isso era uma tendência não apenas no Japão.

O sexto capítulo trata daquilo que é necessário ao cristão saber para bem crer: o Credo e os Artigos da Fé. Na versão portuguesa eles são divididos em dois capítulos, mas na japonesa acabaram aglutinados em um único capítulo, o segundo mais longo do livro.

A temática é justamente a introdução e explicação do Credo e dos Artigos da Fé, assim como da natureza de ambos como coisas reveladas e não testemunhadas.⁵⁹⁹ Contudo, na versão japonesa os artigos são explicados um a um, enquanto Marcos Jorge só explica alguns deles. As adições mais longas são explicações de como Deus teria criado tudo que existe a partir do nada; acerca da natureza das coisas criadas por Deus (natureza e forma); da geração do filho de Deus pela Virgem e da necessidade de Cristo ter morrido na cruz para que os pecados da humanidade fossem perdoados. Aparentemente, esses eram pontos de difícil compreensão para a audiência japonesa, já que o discípulo se mostra bastante confuso nestas partes. O mestre frequentemente utiliza metáforas e comparações para facilitar o entendimento de seu aluno.

⁵⁹⁸ VALIGNANO, Alexandre. *Apologia de la Compañia de Jesus de Japón y China*, (1598), José Luis Álvarez Taladriz (ed.), Osaka, 1998, p. 288.

⁵⁹⁹ “Não se viu nenhuma dessas coisas, mas como são coisas que foram anunciadas por DEUS não se pode deixar de crê-las. Por isso, os ARTIGOS da FIDES são mais certos do que as coisas que enxergamos”. Dochirina Kirishitan. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 47.

A existência de um Deus capaz de criar tudo que existe a partir do nada, apenas pela sua vontade, é um dos maiores contrapontos entre a doutrina cristã e o budismo ou xintoísmo. É também uma característica de que carecem os conceitos confucionistas que foram usados como sinônimo de Deus, como é o caso de *Tenson*, *tentei* e *tentô*, os três termos que aparecem no verbete “Deus” do *Dictionarivm Latino Lvsitanicvm ac Iaponicvm*⁶⁰⁰, publicado em 1595. Consequentemente, os jesuítas faziam questão de enfatizar esse ponto também para distanciar o cristianismo das crenças já existentes no Japão. Ao discutir esse ponto, a versão japonesa introduz questões muito mais complexas que a versão original, já que o mestre é obrigado a explicar porque se deveria dizer que Deus criou tudo a partir do nada e não a partir de si mesmo ou de seu entendimento, como se pode ver no trecho transcrito a seguir:

D: Não entendo bem isso que DEUS criou tudo a partir do nada. Isso porque entendo que ele o criou da sua *sabedoria* 智恵 e *entendimento* 分別. Assim, não se pode dizer que ele criou do nada.

M: Há um ponto importante que se deve entender para resolver essa sua dúvida. Isto é: embora não haja nenhuma coisa criada no entendimento de DEUS, o aspecto de cada uma está contido nelas. O aspecto é chamado na língua original de IDEA⁶⁰¹. Essa IDEA não é *algo criado* 作の物. Apenas está no mesmo corpo que DEUS. Quando DEUS criou a miríade de coisas o fez de acordo com a IDEA que possuía no seu entendimento. O que não significa que DEUS criou as coisas da sua *vontade* 内証. Ele apenas criou as coisas do nada. Isso porque DEUS não criou as coisas com instrumentos, materiais ou sementes, apenas com a vontade “Faça-se”.⁶⁰²

Esse capítulo aborda ainda outros temas complexos como infinitude do corpo divino; natureza das coisas criadas como consistente de forma e matéria; natureza espiritual do corpo divino, entre outros. Ainda que esses fossem temas de difícil compreensão até mesmo para um europeu cristão, são pontos centrais dentro da doutrina católica e os jesuítas buscavam explica-los de forma a dar mais força aos argumentos que a contrapusessem às outras crenças japonesas, ainda que tais questões fossem relativamente pouco exploradas entre a população comum ou até mesmo no catecismo em questão.

Os três capítulos seguintes se dedicam à regulação das práticas cristãs através dos Mandamentos de Deus, Mandamentos da Igreja e sete pecados capitais. Seriam estas as coisas necessárias para o bem obrar. No capítulo sete – Dos MANDAMENTOS da Lei de DEUS – as adições são bastante curtas, mas quase todas buscam aliar as práticas da fé

⁶⁰⁰ *Dictionarivm Latino Lvsitanicvm ac Iaponicvm*, Amakusa: Collegio Iaponico Societatisies, 1595.

⁶⁰¹ Transliteração a partir do latim: いであ.

⁶⁰² Dochirina Kirishitan. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 39.

cristã à ética militar japonesa. Em cinco mandamentos, as seguintes inserções foram feitas:

No terceiro mandamento – guardarás os domingos e as festas⁶⁰³ – o mestre explica que a regra comporta exceções e que se por algum motivo, que ele não explicita, não se puder descansar ou ir à missa, não se incorre em pecado mortal.

No quarto mandamento – honrarás a teu pai e tua mãe – é acrescentado, para além dos pais, a obediência ao marido e superiores, assim como o cumprimento de seu dever (que também não é especificado no texto que dever é esse).

No quinto mandamento – não matarás – é explicitado que um superior pode infringir dano a seu servente caso haja “um bom motivo”.

No oitavo mandamento – não levantarás falso testemunho – ambas as versões lembram que também é pecado descobrir pecados alheios, ainda que sejam verdadeiros, mas na versão japonesa coloca-se que não se incorre em pecado ao informar o superior acerca de tais pecados alheios.

Por fim, no nono mandamento – não desejarás a mulher de teu próximo – o mestre explica que a luxúria, quando ocorre no pensamento, só se torna pecado caso se apegue ou se alegre com ela, mas não consentir ao desejo e tentar barra-lo é uma boa ação.

A tentativa de conciliar com a ética samurai fica clara nos quatro primeiros exemplos. Eles são, em grande medida, uma forma de amenizar críticas aparentemente comuns e presentes também nos tratados anticristãos que analisaremos à frente, as quais acusavam o cristianismo de ser uma seita que instigava a desobediência ao superior. Sensíveis a essas críticas, os jesuítas deliberadamente fizeram tais adições em seu catecismo, de forma a amenizar o conflito com a ética da classe dominante, a elite militar japonesa.

No capítulo seguinte – a lei da mãe SANTA ECLÉSIA – os cinco mandamentos da Igreja são enumerados e explicados. Em ambas as versões, os dois primeiros mandamentos – ouvir a missa nos domingos e dias santos; confessar ao menos uma vez ao ano – são aqueles cujas explicações são maiores e mais detalhadas. Há um número considerável de adições na versão japonesa, mas grande parte delas objetivava uma melhor exposição dos rituais da Igreja e seus objetivos. Por exemplo, na explicação do primeiro mandamento, o discípulo ainda pergunta ao mestre: o que são os feriados da Santa Eclésia? O que é missa? Qual o objetivo do sacrifício da missa? E para quem é dirigido esse sacrifício?

⁶⁰³ Os mandamentos serão transcritos conforme a versão da doutrina de Marcos Jorge.

As adições feitas à explicação do segundo mandamento são importantes para o caso japonês, pois o mestre lembra que embora a Igreja determine que se deva confessar ao menos uma vez por ano, caso não houvesse padre na região ou este não estivesse disponível, não se incorria em pecado ao não fazer a confissão.⁶⁰⁴ Segundo o relato dos missionários, grande parte do tempo dos padres no Japão era dedicado às confissões. Valignano, em sua obra *Adiciones*, afirma que os padres muitas vezes ficavam sobrecarregados com as confissões, principalmente dos enfermos, e a escassez de sacerdotes fazia com que eles não conseguissem atender toda a demanda.⁶⁰⁵ Portanto, tal adição ao catecismo se mostrava essencial para que não se alarmasse os neófitos por não conseguirem cumprir com tal mandamento.

Outra adição feita à explicação do segundo mandamento que, ainda que breve, é cheia de significados, diz respeito à importância de se fazer a confissão. Ao discorrer sobre isso, o mestre fala ao seu discípulo: “Uma vez que se *limpa* 清む o corpo toda a vez que o *manchamos* 汚れる, também a ANIMA se mancha com os males e deve-se limpá-la com a CONFISSÃO”.⁶⁰⁶ Aqui se encontra um exemplo que evidencia que os jesuítas também buscavam conciliar o cristianismo com algumas das necessidades espirituais dos japoneses. Isso porque a questão da conspurcação e da pureza era muito forte na religiosidade japonesa de então. A limpeza do corpo e lugares, por hábitos de higiene constantes, assim como da alma, através de rituais, era altamente valorizada e praticada. Carla Tronu, em sua tese sobre a comunidade cristã de Nagasaki – *Sacred Space and Ritual in Early Modern Japan: The Christian Community of Nagasaki (1569-1643)* – descreve como os jesuítas, na sacralização das suas igrejas, integraram elementos que os japoneses associavam com espaços sagrados e um dos principais era a limpeza.⁶⁰⁷ O próprio Valignano dera ordens expressas, desde de sua primeira visita, de que as igrejas deveriam estar constantemente limpas para que não enojassem aos japoneses.⁶⁰⁸ É nesse sentido que os tradutores do *Doutrina Cristã* fizeram questão de associar a prática da

⁶⁰⁴ “No caso de o padre estar ausente, ou se mesmo presente, devido ao grande número de KIRISHITAN, não se puder fazer a CONFISSÃO uma vez ao ano não é desobedecer a esse MANDAMENTO”. Dochirina Kirishitan. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 57.

⁶⁰⁵ VALIGNANO, Alessandro. *Adiciones del Sumario de Japón*, José Luis Alvarez Taladriz (Ed.) Tokyo: Sophia University, 1954.

⁶⁰⁶ Dochirina Kirishitan. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 57.

⁶⁰⁷ MONTANE, Carla Tronu. *Sacred Space and Ritual in Early Modern Japan: The Christian Community of Nagasaki (1569-1643)*, Tese (doutorado), departamento de História, School of Oriental and African Studies, Universidade de Londres, 2012.

⁶⁰⁸ VALIGNANO, Alejandro. *Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues do Jappão*. (1583). In: SCHÜTTE S.J., Giuseppe Franz. *Il Cerimoniale per i missionari Del Giappone*, Roma: Istituto Grafico Tiberino, 1946.

confissão com os rituais de purificação, já conhecidos pelos japoneses, e fizeram tal adição.

Por fim, o último dos capítulos que trata da regulação das práticas cristãs se dedica aos sete pecados mortais. Os temas abordados por ambas as versões nesse capítulo são: quais são sete pecados mortais; o que se perde ao cometê-los; como ser perdoado ao cometer um; quais são os pecados veniais; como ser perdoado por estes; as sete virtudes opostas aos pecados mortais; as três potências da alma e os cinco sentidos do corpo.

As adições são curtas, pontuais e servem para explicar melhor o tema abordado ou até mesmo para traduzir o termo transliterado, como no caso das potências da alma e sentidos do corpo, nos quais o discípulo pede explicações em relação aos termos. Os sete pecados e os cinco sentidos do corpo são apresentados diretamente em japonês, sem explicações auxiliares; já as virtudes contrárias e as potências da alma são apresentadas em transliterações junto de seus correspondentes em japonês. Aqui, vemos que os termos com carga negativa traduzidos e aqueles com carga positiva transliterados. Para o caso dos sentidos do corpo, a tradução pode ter sido feita por estes terem uma menor carga religiosa. O capítulo, no entanto, é meramente informativo e não se polemiza nenhum dos temas abordados.

O décimo primeiro capítulo – dos sete SACRAMENTOS da SANTA ECLÉSIA – é, na versão japonesa, o mais longo e mais cheio de adições. Ele é central no catecismo cristão, pois introduz o conceito de graça. Este é um conceito essencial para a doutrina cristã já que somente o bem pedir, bem crer e bem obrar não seriam suficientes para salvação, mas a graça de Deus também seria necessária. Esta, por sua vez, seria comunicada pelos sacramentos da Igreja e é por isso que o capítulo se dedica a eles. No entanto, enquanto na versão portuguesa os sete sacramentos são explicados de forma sucinta, na japonesa eles são minuciosamente descritos. Isso servia a alguns propósitos que desenvolveremos conforme expusermos as adições.

A primeira adição é feita na explicação do primeiro sacramento, o batismo. Enquanto que na versão de Jorge ele não é nem explicado em separado, na japonesa o discípulo faz uma série de questões ao mestre, a saber, o que é batismo; quais as preparações necessárias para o receber; como é administrado; se é possível ser salvo sem recebe-lo; e, por fim, quem pode administrá-lo. Segundo Higashibaba, o *Dochirina Kirishitan* foi o primeiro texto publicado no Japão que explicava o significado e procedimento do batismo.⁶⁰⁹ Pouco tempo depois foi publicado o livro “Instrução para

⁶⁰⁹ HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Christian Belief & Practice*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

salvação dos doentes” (*Byôja wo tasukuru kokoroe*) com o intuito de ensinar o significado e procedimentos do batismo e da penitência. Ambas as obras ensinam os procedimentos do ritual do batismo de forma que os seguidores leigos pudessem realizá-lo corretamente. Isso era especialmente importante no Japão que sofria de escassez de sacerdotes em diversos locais. No *Dochirina*, o mestre japonês lembra a seu discípulo que oficialmente era papel do sacerdote da Igreja administrar o batismo, mas que:

Uma vez que esse SACRAMENTO é indispensável para a salvação na outra vida, JESUS CRISTO permitiu que tal SACRAMENTO fosse administrado por qualquer um, homem ou mulher, onde não há PADRES disponíveis. Desde que se mantenha os pontos importantes de forma que se receba-o da maneira que ensinou JESUS CRISTO. Uma vez que essa concessão é frequentemente requerida onde não há PADRES, é importante que todos os KIRISHITAN aprendam a administrar o BATISMO.⁶¹⁰

O batismo era afirmado, portanto, como meio indispensável para a salvação. Os jesuítas aqui seguiam uma das deliberações do Concílio de Trento (1545-1563), mais especificamente aquela assinada na seção celebrada no dia 13 de janeiro de 1547, a qual afirmava necessidade de tal sacramento e, por conseguinte, do conhecimento da Revelação para a justificação do ser humano no Juízo Final.⁶¹¹ O capítulo I dessa seção dedicada à Justificação abre com a seguinte decisão: “Que a natureza e a lei não podem justificar aos homens”. O documento gerado afirmava que:

(...) no sólo los gentiles por las fuerzas de la naturaleza, pero ni aun los Judíos por la misma letra de la ley de Moisés, podrían levantarse, o lograr su libertad; no obstante que el libre albedrío no estaba extinguido en ellos, aunque sí debilitadas sus fuerzas, e inclinado al mal.⁶¹²

O *Dochirina* fazia uma pequena concessão neste sentido, pois o mestre acrescenta logo em seguida que a sincera vontade de receber o batismo poderia ser suficiente.⁶¹³ Os jesuítas provavelmente levavam em conta a falta de obreiros e dificuldade de locomoção dos mesmos ao acrescentarem tal trecho. O batismo também é descrito na versão japonesa como base para receber os outros sacramentos. Sua importância é ainda reafirmada quando o mestre afirma que ele possibilitava o perdão pelo pecado original e por aqueles cometidos em vida até o momento.

A segunda adição interessante de ser explorada neste capítulo se relaciona ao terceiro sacramento, a Eucaristia. O discípulo se mostra confuso e cheio de dúvidas acerca

⁶¹⁰ *Dochirina Kirishitan*. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 66.

⁶¹¹ É possível consultar todas as resoluções do Concílio de Trento em: <http://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf> (acesso 20/05/2017).

⁶¹² *Ibid.*, p. 22.

⁶¹³ “Pode ocorrer que você queira receber o BATISMO, mas não o consiga e morra. Mesmo se você não receber o BATISMO da água, você pode ser salvo se sua conduta foi verdadeiramente correta. Devido à sua virtude de querer profundamente receber o BATISMO”. *Dochirina Kirishitan*. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 66.

da ideia da transformação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo. Segue o trecho em questão:

D: Como é possível que um PÃO e um vinho de uva se transformem na carne e sangue de JESUS CRISTO? A cor, cheiro e sabor do vinho de uva continuam o mesmo de antes. Isso é *muito estranho* 大きに不思議.

M: É por isso que esse SACRAMENTO é o mais *enigmático* 不可思議 MISTÉRIO. Mas ainda que não possamos compreendê-lo completamente, uma vez que o senhor JESUS CRISTO, verdadeira origem das coisas, nos ensinou, não se deve ter a mínima dúvida acerca dele. A SANTA ECLÉSIA nos ensinou esses significados e o senhor JESUS CRISTO nos mostrou muitos *milagres/atos louváveis* 奇特 para provar que esse SACRAMENTO é verdadeiro. Não há razão para que o PÃO e o vinho de uva aparentem como tal a seus olhos. Apenas porque continuam com a mesma cor, cheiro e sabor aparentam a nossos olhos como PÃO e vinho de uva. Mas se o olharmos com a luz de nossa FIDES, não há substância de PÃO e vinho de uva em ambos. Existe somente a carne e o sangue diretos de JESUS CRISTO.

D: O que você quer dizer quando afirma que sob a cor, cheiro e sabor do PÃO e do vinho de uva estão o sangue e a carne de JESUS CRISTO? A carne de JESUS CRISTO existe separado de seu sangue no CALIZ?

M: Não. O sangue e a carne de JESUS CRISTO estão juntos no CALIZ e na HÓSTIA, assim como o estão no céu. Contudo, ao derramar seu sangue na CRUZ, ele veio separado da sua carne; assim, para realizar o MISTÉRIO da PAIXÃO, o Senhor nos ensinou entoar os dizeres separadamente na HÓSTIA e no CALIZ. Pelo poder contido nas palavras, a substância do PÃO se modifica no corpo divino de JESUS CRISTO e a do vinho de uva no seu sangue. No entanto, como seu corpo e sangue não existiram separados após JESUS CRISTO *reviver de sua morte* 入滅, eles não existem separadamente na HÓSTIA e no CALIZ. Seu corpo e sangue existem tanto na HÓSTIA quanto no CALIZ.

D: Como JESUS CRISTO pode estar simultaneamente em numerosas HÓSTIAS em diversos lugares, ao mesmo tempo que existe em um corpo único no SACRAMENTO.

M: É uma dúvida sensata. Há uma metáfora que te ajudará a compreender. Quando você coloca algo, o que quer que seja, na frente de diversos espelhos, sua imagem aparece em cada espelho. Mesmo uma simples coisa pode fazer isso, como não poderia então o verdadeiro e todo poderoso DEUS, senhor JESUS CRISTO, o fazer existindo em numerosas HÓSTIAS em diversos lugares enquanto existe em um único corpo?

D: Quando se quebra uma HÓSTIA em duas, a carne de JESUS CRISTO é dividida?

M: Não. Não importa em quantos pedaços você quebre a HÓSTIA, isso não significa que você divida a carne do Senhor. Sua carne existe na sua completude em cada pedaço de HÓSTIA. Por exemplo, mesmo que você quebre um espelho que reflete uma imagem, você não quebra a imagem em si. Cada pedaço irá refletir uma imagem completa.

D: Se JESUS CRISTO era tão alto quanto qualquer um no mundo, como pode existir inteiramente na pequena HÓSTIA?

M: Uma vez que o mistério desse SACRAMENTO é um MISTÉRIO para além da NATURA não há porque querer compreendê-lo logicamente. Basta apenas crer nele humildemente. Mas é possível entender minimamente com a metáfora do espelho. Como já disse, embora os pedaços quebrados sejam pequenos, qualquer coisa pode aparecer nele, mesmo uma montanha, ainda mais algo de altura humana. Mesmo coisas de NATURA podem aparecer nos pedaços, como então se pode dizer que JESUS CRISTO, que é INFINITO, não poderia estar na pequena HÓSTIA se ele quisesse? Mas mesmo com todas essas metáforas, não podemos completamente descrever o que é. Pois o espelho só

contém a imagem da coisa enquanto a HÓSTIA imediatamente contém o corpo divino inteiro do senhor.⁶¹⁴

Nesse trecho, o discípulo coloca uma série de questões que questionam a racionalidade da Eucaristia, ou melhor, da transubstanciação. As perguntas tão minuciosas nos indicam que tal mistério causava bastante estranhamento entre os japoneses. O mestre, por sua vez, responde-as, mas, ao fim e ao cabo, sua justificativa era de que este sacramento era um mistério que os seres humanos não eram capazes de compreender logicamente e que aquilo que não fosse possível de entender com a razão dever-se-ia simplesmente crer. Ou seja, aqui o mestre recorre não ao pensamento lógico, mas relega a explicação de tal sacramento unicamente ao campo da fé.

O outro sacramento que necessitou uma longa adição foi o sétimo, do matrimônio. Como já foi exposto na primeira parte deste trabalho, a indissolubilidade do laço matrimonial não era uma ideia que existia no Japão e os missionários tiveram grande dificuldade em implementar. Ainda que os jesuítas tenham pedido licença para não validar os casamentos entre gentios, de forma que os divórcios entre eles pudessem ser aceitos, não se poderia admitir o divórcio entre os cristãos. Consequentemente, era necessário explicar os fundamentos para que este não fosse aceito, assim como as vantagens que isso traria, socialmente. O trecho do diálogo em que isso é discutido coloca que:

D: Há juramentos que o marido e a esposa devem fazer?

M: Essa é uma questão natural. Há três promessas que devem ser feitas. A primeira é que depois de casados, tanto o homem quanto a mulher, são impossibilitados de se divorciar e de ter relações com outras pessoas. Isso porque a promessa do MATRIMÔNIO é a firme garantia de que jamais se separarão.

D: Essa é uma lei muito estrita. Isso porque não podemos separar nem quando não se dão bem um com o outro.

M: Pode parecer difícil de observar, mas quando alguém se engaja em um MATRIMÔNIO, recebe o poder da GRAÇA de DEUS com o qual se tem profundo amor mútuo e se mantém casado até o *fim da vida* 添い遂げる. Há provas evidentes disso. Qualquer KIRISHITAN que recebe esse SACRAMENTO tem uma boa relação e se mantém casado até a morte, pelo poder dele [do sacramento].

D: Por que DEUS decidiu que não podemos separar após estarmos comprometidos?

M: A razão para isso está no mesmo ponto. É para que se viva com o esposo sem pecados, prospere com seus descendentes, observe as regras para que todos sejam salvos na outra vida e assim que unam o coração como se fossem um e juntem os esforços quando necessário. Não se pode conseguir isso se o relacionamento é temporário. Se fosse possível separar à vontade, o coração do homem e da mulher poderiam se tornar distantes e não haveria sossego entre o marido e a esposa, apenas preocupações desconfortantes. Eles seriam incapazes de confiar um no outro caso algo acontecesse. Especialmente em caso de doença ou dificuldades, sem forças, não teriam onde pedir ajuda. Além disso,

⁶¹⁴ Ibid., p. 67-70.

teriam muitas insatisfações ao criar os filhos. Se fosse possível divorciar quando quisessem caso não se dessem bem um com o outro, os meninos iriam viver com o pai e uma madrasta e teriam uma triste experiência, enquanto as meninas iriam morar com a mãe e um padrasto e ter uma vida incontrollável. Sem esse engajamento eterno, as pessoas não teriam como evitar essas situações indesejadas e não seriam capazes de criar seus filhos com alegria e profundo amor. Se você refletir sobre isso vai perceber que não há nada mais razoável no mundo que isso. Se as pessoas acabassem trivialmente com o relacionamento entre marido e esposa no qual estão engajados diariamente, ou tivessem caso com outro homem ou mulher, poderia ser considerado razoável? É a maior saída do caminho. Afinal, pode-se pensar que não se pode manter a relação mais, que não se consegue se dar bem com o ele ou ela, considerando as perdas que teria com isso. Mas considere os males advindos do divórcio que inclui que os parentes de ambos os lados podem guardar rancores uns contra os outros, que podem ir tão longe quanto assassinar o oponente para acabar com o rancor; que um lado da família pode cortar suas relações com o outro e se tornarem péssimos inimigos, ou que podem existir órfãos deixados na família. Há exemplos como esses em famílias não KIRISHITAN de GENTIO.

D: Essa é uma excelente razão. Mas muitas pessoas irão pensar que uma regra tão severa irá lhes prejudicar muito. Isso porque pensarão como irão manter um relacionamento com uma pessoa que vai contra minha vontade e não cumprirá meus desejos. Muitos escolherão nem se casar para não se engajar com uma esposa assim.

M: É uma questão razoável. Mas um regulamento, seja um acordo entre pessoas ou uma lei oficial, é geralmente estabelecida para trazer benefícios a todos. Há alguns que podem pensar: mesmo que a lei seja benéfica a outros, é inútil para mim. Por exemplo, se uma lei proíbe levar arroz de um domínio para outro, os comerciantes de arroz vão achar essa lei indesejada. Mas para o domínio como um todo será a base da prosperidade. Da mesma forma, DEUS outorgou e estabeleceu sua lei de acordo com sua razão com a expectativa de trazer benefícios a todos. Embora todos ganharão profunda virtude do sacramento do matrimônio, alguns poucos irão contra a razão e preferirão o amargo ao invés do doce.

D: Ouvindo a sua explicação, eu pude entender claramente. Contudo, ainda tenho uma questão a perguntar para esclarecer minhas dúvidas. O que deve ser feito se um homem ou mulher é infiel, desobediente à lei e tem outra esposa ou se algum deles tem mau caráter inato. Ainda não se pode divorciar?

M: Essa é a mais importante questão. Quando isso ocorre, pode-se separar, de acordo com a lei da ECLÉSIA. Contudo, mesmo que vivam separadamente não poderão casar com outro. Isso também é baseado numa razão. É porque uma figura tão pervertida iria repetir o mesmo erro. Para prevenir isso de acontecer novamente não poderá casar novamente.⁶¹⁵

Mais do que seu significado ou benefício espiritual, a principal discussão colocada em pauta acerca do matrimônio é seu caráter indissolúvel. Essa indissolubilidade é apresentada como algo benéfico aos indivíduos envolvidos e também socialmente. Uma vez que o costume japonês reconhecia o divórcio, expor as vantagens do matrimônio indissolúvel (tanto para os indivíduos quanto para a sociedade como um todo) facilitaria sua adoção pelos crentes. Aqui, os jesuítas perceberam que a aplicação de uma regra que contradizia um costume e fosse vista como um estorvo, dificilmente seria seguida. Ela precisava ser vista como algo benéfico e não como uma norma sem sentido.

⁶¹⁵ Ibid., p. 72-75.

Os trechos retirados

Em comparação com as adições feitas para a versão japonesa, os trechos retirados são bem mais curtos e menos numerosos. Eles seguem, contudo, a mesma lógica das adições: representam a lógica jesuíta para introdução do cristianismo na sociedade japonesa de então. Aquilo que se optou por não incluir na versão em japonês, mesmo que se trate de pequenos trechos de frase, é, portanto, significativo para compreender a doutrina cristã que foi passada aos japoneses nos séculos XVI e XVII pelos obreiros da Companhia de Jesus.

O primeiro trecho retirado está logo no capítulo um, na resposta que o mestre dá à pergunta do discípulo de qual *dignidade* 位 possuiriam os não cristãos. Na versão japonesa a resposta do mestre é então somente: “Como não receberam o BATISMO, não podem se tornar *filhos adotivos* 御養子 nem herdeiros do céu”⁶¹⁶, o que seria justamente o contrário da dignidade que possuiriam os cristãos – “Filho de BENÇÃO, filho adotivo de DEUS, *herdeiro do céu* 天の御譲り”⁶¹⁷. Na doutrina de Jorge Marcos a resposta é bem mais forte. O discípulo afirma que o não cristão é “filho de maldiçã, & escravo do demônio & deserdado do ceo”⁶¹⁸. Claramente a versão japonesa atenuava o pecado por não ser cristão. Fica evidente, portanto, o esforço jesuíta por amenizar o conflito com a sociedade em seu entorno, além de uma certa deferência para com os antepassados dos neófitos, que também não eram cristãos. Uma vez que o respeito aos antepassados era um traço bastante evidente entre os japoneses, entrar em conflito com os mesmos e os descrever da maneira que Jorge Marcos o fez em relação aos não cristãos em sua obra, poderia ser pouco proveitoso tendo em vista o número de conversões.

O capítulo sobre os Mandamentos da lei de Deus apresenta outra interessante subtração. Na explicação do quarto mandamento, honrarás a teu pai e tua mãe, a versão japonesa deixa de lado o trecho em que o discípulo afirma que, para cumprir tal preceito, não bastaria somente honrar e obedecer aos pais, socorrendo-lhes em suas necessidades, mas por esse mandamento também “manda Deus, que honremos, & obedeçamos a nossos Prelados, & aos que governam a Republica”⁶¹⁹. Afirmar que Deus exigiria obediência aos prelados poderia soar como uma afronta às autoridades japonesas ou mesmo uma concorrência de poderes, algo que os jesuítas reconhecidamente se esforçaram por evitar.

⁶¹⁶ Dochirina Kirishitan. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 17.

⁶¹⁷ Ibid.

⁶¹⁸ JORGE, Marcos. *Doctrina Christã: ordenada a maneira de dialogo, pera ensinar os mininos*, Reprint. Originally published: Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1602.

⁶¹⁹ Ibid.

Por outro lado, aqueles que “governavam a república” no Japão frequentemente ordenavam contra os princípios cristãos ou mesmo contra o cristianismo em si. Ensinar que Deus exigia tal obediência seria uma incongruência que poderia resultar em equívocos e incertezas entre os conversos.

No capítulo sobre os Mandamentos da Santa Madre Igreja, na explicação acerca do quinto mandamento, uma mudança precisou ser feita para que a obra ficasse de acordo com a política jesuíta de arrecadação de esmolas no Japão. Como já foi amplamente demonstrado na primeira parte deste trabalho, diferente dos franciscanos, os jesuítas optaram por não exigir qualquer contribuição por parte dos conversos japoneses, seja porque os consideravam demasiado pobres, seja porque não queriam despertar a desconfiança nas autoridades de que os sacerdotes estavam no Japão com o objetivo de ganharem a vida. Contudo, o quinto mandamento da Igreja é justamente “pagar dízimo e primícias”. A solução encontrada para inseri-lo no *Dochirina Kirishitan* foi transliterar as palavras *dízimo* e *primícias*, quando o mestre o recita, e na sua explicação, diferente da versão portuguesa que afirma que “se ha de dar a Deus de dez hum, & nam o peor”⁶²⁰, optou-se por colocar: “De acordo com o costume de cada lugar, deve-se oferecer ao BISPO algo da sua *ocupação* 生業”⁶²¹. A menção ao bispo é importante, pois quando o *Dochirina* foi impresso pela primeira vez no Japão, nenhum bispo havia pisado em solo nipônico. Isso só aconteceu em 1595, com a rápida estadia de Pedro Martins. Posteriormente, com Luís Cerqueira, a diocese japonesa pode conviver por diversos anos com seu bispo presente. Sem embargo, ao dirigir a necessidade de doação da renda sem estipular um valor, como os dez por cento, e dirigi-lo somente ao bispo, e não à Igreja como um todo e todos seus obreiros, diminuía consideravelmente o fardo sobre os japoneses.

O capítulo sobre os Sete Sacramentos da Santa Eclésia, ao mesmo tempo em que foi o que mais ganhou adições, teve uma importante subtração na explicação da Eucaristia. Marcos Jorge escreveu em sua obra que este era o principal sacramento e que um cristão, para ser seu devoto, necessitava visita-lo todas as manhãs e noites, recebe-lo muitas vezes ao ano e acompanha-lo sempre que ele saia da igreja. Todas essas orientações foram retiradas da versão japonesa. As razões são, por um lado, de ordem prática – já que a falta de sacerdotes e igrejas bem estabelecidas no Japão tornavam o Santíssimo Sacramento algo raro –, mas também dizem respeito a políticas especificamente jesuítas para aquela missão.

⁶²⁰ Ibid.

⁶²¹ *Dochirina Kirishitan*. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 59.

Quando os franciscanos iniciaram suas atividades na capital japonesa, o padre jesuíta responsável por aquela região, Organtino Gneccchi Soldo, queixou-se que os frades davam a comunhão a cristãos “*que por ninguna manera tenían capacidad para recibir tan alto sacramento*”⁶²². Nesta carta ao Geral da Companhia de Jesus, ele explicou a razão pela qual os jesuítas não davam a comunhão a muitos cristãos no Japão:

Y para que V.P. entienda mejor este negocio es necesario advertir que como esta es tierna cristiandad y aún no ha tomado del todo asiento, siempre se ha tenido grandísima cuenta en este negocio de dar el santísimo sacramento porque siendo en ello fáciles, como es cosa tan alta, fácilmente le podrían perder la devoción y respecto, que no todos pueden bien penetrar este misterio y seria grandísima ignominia y pena ver que algunos después de comulgar tornen atrás en la fe o vivan estragadamente en la vida siendo mal ejemplo [~~de vida~~] a gentiles y cristianos, y como no hay cosa más variable que las cosas y estados de Japón tuvimos, particularmente en esto Miaco, grandísima cuenta de no dar el santísimo sacramento sino a personas muy probadas y seguras y con esto es tenido en grande estima y les sirve de freno para no se desmandar por miedo que no les priven de la comunión.⁶²³

Sendo, portanto, essa a política em relação aos sacramentos e, principalmente, em relação à Eucaristia, incluir na *Doutrina*, a qual era dirigida a todos os batizados, as obrigações que um devoto do Santíssimo Sacramento possuía, faria pouco sentido.

O último capítulo da versão japonesa, intitulado *Outros artigos de importância para o KIRISHITAN*⁶²⁴, também apresenta uma pequena modificação que merece atenção. Nele, tanto na versão em português quanto na japonesa, são expostos sumariamente (sem explicações que os acompanhassem) os seguintes conteúdos: as obras de misericórdia; as virtudes teologais; as virtudes cardinais; os dons do Espírito Santo; as bem-aventuranças e a oração da confissão geral. A versão japonesa acrescenta a oração a ser feita antes e depois das refeições, as quais fazem parte do último capítulo da obra Marcos Jorge, que foi escrito em latim. Na versão japonesa, o capítulo é bem pouco explicativo, já que as virtudes teologais, as cardeais e os dons do espírito santo são expostos unicamente em termos transliterados, sem qualquer explicação em japonês que auxiliasse sua compreensão. É provável que isso tenha sido entendido posteriormente como uma falha, já que, segundo Stefan Kaiser, explicações em japonês foram acrescentadas às virtudes e aos dons na reedição de 1600. Os termos transliterados, por sua vez, foram mantidos.⁶²⁵

⁶²² Organtino Gneccchi Soldo. Carta ao Geral Claudio Acquaviva. 11 de fevereiro de 1595. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 12 II, fol. 245v.

⁶²³ Ibid.

⁶²⁴ Na versão portuguesa, ele é intitulado “Das Obras de Misericórdia”.

⁶²⁵ KAISER, Stefan. *Translations of Christian Terminology into Japanese 16-19th centuries*, In: BREEN, John e WILLIAMS, Mark. *Japan and Christianity: impacts and responses*, Houndmills: Macmillan Press, New York: St. Martin's Press, 1996.

O importante de notar aqui, contudo, é que a versão portuguesa apresenta os Novíssimos, enumerando-os sumariamente, os quais não foram incluídos no *Dochirina*. Os Novíssimos, segundo a tradição católica, referem-se às coisas que sucederão ao homem ao fim de sua jornada terrestre. São quatro: a morte, o juízo, o inferno e o paraíso. Não foram encontradas quaisquer referências aos mesmos nas missivas dos obreiros do Japão, nem qualquer orientação a esse respeito. Nesse sentido, podemos apenas formular algumas hipóteses para sua omissão na versão japonesa. Sua temática não era particularmente desconhecida nos sermões jesuítas dirigidos aos japoneses. A questão do pós-vida e a importância do mesmo para a doutrina cristã era extensamente explorado pelos missionários. Fabian Fukun, o jesuíta japonês cuja obra será analisada no capítulo seguinte, dedicou boa parte de sua exposição do cristianismo ao tema do pós-vida. Contudo, em Portugal, a menção aos Novíssimos era feita principalmente por uma literatura de espiritualidade que se utilizou da temática da morte em geral e dos “últimos fins” em particular como meio de organização da vida interior dos fiéis, sobretudo na perspectiva da formulação de modelos de perfeito comportamento moral e religioso.⁶²⁶ A ideia era que através da lembrança constante da morte e do que vinha em seguida, o fiel se afastasse do pecado. No Japão, contudo, os missionários eram cientes de que a admoestação insistente dos neófitos, assim como as ameaças da impossibilidade da salvação, os afastava do cristianismo. A ideia de um modelo perfeito de comportamento moral e religioso dentro da missão japonesa era basicamente ausente. Os desafios ali eram outros. Em vista disso, é possível que os missionários tenham concluído que a inclusão dos Novíssimos no último capítulo da doutrina era pouco proveitosa. Uma vez que meditações acerca dos mesmos não seriam feitas futuramente, eles acabaram sendo retirados do *Dochirina Kirishitan*. A hipótese, contudo, é preliminar e a questão permanece aberta a futuras investigações.

Por fim, os trechos de maior extensão que deixaram de fazer parte do *Dochirina Kirishitan* são os últimos dois capítulos da obra de Jorge Marcos: capítulo XIII – De como se ajudar na missa e capítulo XIV – Das orações e bênção da mesa. A explicação é, por sua vez, bastante simples. No caso do décimo terceiro capítulo, não somente ele foi redigido e impresso em latim, como se trata de uma conversa entre um ministro e um sacerdote. Ou seja, não era um assunto dirigido ao cristão comum, mas aos ministros da Igreja, e não fazia parte dos objetivos do *Dochirina*. Já o último capítulo da obra de

⁶²⁶ SANTOS, Zulmira C. Entre a "Doutrina" e a Retórica: Os Tratados Sobre Os Quatro Novíssimos (1622) De Frei António Rosado O.P., *Os «Últimos Fins» na Cultura Ibérica (XV-XVIII)*, Rev. Fac. Letras - Línguas e Literaturas, Anexo VIII, Porto, 1997, pp. 161-172.

Marcos Jorge apresenta as orações Padre Nosso, Ave Maria, Credo, Salve Regina e a oração da mesa em suas versões em latim. Uma vez que o cristão comum no Japão não necessariamente precisaria memorizá-las e que a imprensa jesuíta imprimiu outras obras dedicadas exclusivamente às orações, este capítulo também foi retirado do livro. Uma vez que, naquele período, o papel não era uma matéria prima barata, tal economia era significativa, principalmente em se tratando de uma obra tão importante e popular na missão japonesa.

O significado do *Dochirina Kirishitan* para o diálogo entre cristianismo e japoneses

O historiador Kiri Paramore, ao fazer uma análise comparativa das três principais obras de promoção do cristianismo no Japão durante o século XVII – a saber, *Dochirina Kirishitan*, *Myôtei Mondô* de Fabian Fukan e *Tenshu Jitsugi* de Matteo Ricci⁶²⁷ –, descreve o *Dochirina* como exemplo de texto japonês cristão mais ortodoxo que expõe uma doutrina conservadora e até supersticiosa.⁶²⁸ Para ele, a obra colocaria a fé (*fides*) como núcleo dos ensinamentos cristãos e isso se daria em detrimento da ética e do pensamento humanos. A própria alma (*anima*) era entendida em termos de fé e reverência que transcendem o conhecimento humano. Nesse sentido, os seres humanos seriam vistos como objetos que sofreriam intervenção de Deus e do diabo ao invés de sujeitos capazes de distinguir e escolher entre o bem e o mal. Ao construir tal pensamento, o *Dochirina* responderia à problemática da integração da ciência e filosofia com o cristianismo através da ênfase na ortodoxia doutrinal e autoridade justificados pela fé.⁶²⁹ Paramore coloca ainda que, na obra, a graça era colocada como pré-requisito para se tornar cristão (e não uma decisão autônoma do indivíduo que sabia distinguir o bem do mal) e que a salvação era entendida como salvação do pecado e do diabo, sendo que o perdão pelos pecados só seria possível pelos sacramentos da Igreja (daí o elemento de autoridade que esse catecismo buscava se fundar).

Nesse sentido, ele classifica a obra como conservadora, já que colocava a ênfase na fé, na hierarquia da Igreja e nos seus sacramentos, e não na ação do indivíduo no mundo e na sua capacidade de distinguir o bem e o mal, na ética. De fato, quando comparada às obras de Fabian e de Ricci, a maneira de abordar o tema da alma (*anima*),

⁶²⁷ O título original, em chinês, é “Tianzhujiao”. Esse livro foi escrito pelo jesuíta Matteo Ricci na China em 1603. Foi importado para o Japão em 1605, mas foi somente a partir de 1640, com a perseguição mais rigorosa, que se tornou o principal trabalho jesuíta a circular Japão.

⁶²⁸ PARAMORE, Kiri. Early Japanese Christian Thought Reexamined, *Japanese Journal of Religious Studies*, 35/2, 2008, pp. 231-262.

⁶²⁹ Ibid. e PARAMORE, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*, London and New York: Routledge, 2009.

da salvação e do papel do indivíduo perante Deus, o *Dochirina* é consideravelmente mais conservador.

No entanto, ainda que ricamente fundamentada, a análise de Paramore acabou por desconsiderar algo que Pierre Humbertclaude, já em 1939, apontara em seu artigo para o segundo volume da revista *Monumenta Nipponica*, a saber, a diferença que existia entre catecismos e doutrinas. A despeito do significado que essas palavras possuem atualmente, naquele contexto, os primeiros eram tratados predominantemente apoloéticos e insistiam sobretudo nas luzes da razão e na introdução à fé, buscando guiar não cristãos através do raciocínio para a “verdade cristã”, enquanto que os segundos ofereciam um ensino positivo e sistemático do cristianismo, tratando principalmente da verdade revelada por Jesus Cristo nas Escrituras. As Doutrinas, portanto, eram voltadas aos já batizados.⁶³⁰

Martin Repp, ao fazer sua resenha do livro de Paramore, *Ideology and Christianity in Japan*, critica o autor justamente por essa falta. Repp atribui à teoria de São Tomás de Aquino de distinção entre uma Teologia Natural (*cognitio Dei naturalis*) e uma Teologia Revelada (*cognitio Dei supernaturalis*) o fato de os jesuítas terem delineado esses dois tipos de literatura cristã didática para as missões.⁶³¹

Jesús Lopez Gay, em seu artigo para a *Missionalia hispánica*, elucida as razões pelas quais essa diferenciação fora necessária para a missão japonesa. O historiador demonstra como os jesuítas, ao desenvolverem sua atividade no Japão, perceberam a necessidade daquilo que ele denominou como “pré-evangelização”, ou seja, um estágio anterior à exposição do kerigma. A pré-evangelização abarcaria toda a etapa de preparação da mensagem. Seu principal fim era abrir caminho em um mundo fechado ao cristianismo. Ela era dirigida àquele que ainda não havia se convencido a ser cristão, compreendendo desde fatos concretos, como adaptação missionária, estudo e apreço das culturas indígenas, até o ministério da palavra ou pregação que prepara o neófito para ouvir e aceitar o mistério de Cristo (objeto do kerigma).⁶³²

Os textos que Paramore compara com o *Dochirina Kirishitan – Myôtei Mondô e Tenshu Jitsugi* – são na realidade catecismos pré-kerigmáticos, cujos objetivos, nas palavras de Gay:

(...) no es exponer el ministerio de Cristo, o su Iglesia, los Sacramentos, etc.; ante todo tienden a abrir camino en un mundo cerrado a Cristo, levantar el problema religioso,

⁶³⁰ HUMBERCLAUDE, Pierre. Myotei Mondo. Une Apologetique Chretienne Japonaise de 1605, *Monumenta Nipponica*, Vol. 2, No. 1 (jan., 1939), pp. 237-267.

⁶³¹ REPP, Martin. *Ideology and Christianity in Japan* Book Review, *Japanese Religions*, 38 (1 & 2).

⁶³² GAY, Jesús López. La "Preevangelización" en los primeros años de la Misión del Japón, *Missionalia hispánica*, ano XIX, no. 57, 1962, pp. 239-329.

preparar las almas, etc. Su contenido es muy parecido al estudiado en los esquemas prekerygmáticos. Nosotros los llamamos catecismos de iniciación.⁶³³

Fabian, no *Myôtei Mondô*, buscava convencer seus compatriotas de que aquela nova religião era superior às crenças existentes no Japão até então. Contudo, o *Dochirina* era um catecismo no sentido atual da palavra, ou seja, voltado àqueles que já haviam optado por ser cristãos, e objetivava a integração destes na comunidade católica mundial. Daí a importância de se expor e detalhar os sacramentos, orações e regramentos da Igreja. Seu fim não era convencer o leitor (ou ouvinte) a se tornar cristão, mas sim o cristão a adotar e inserir em seu dia a dia os costumes e os rituais que a Igreja Católica postulava como essenciais para uma vida cristã.

Mirando esse objetivo, o caminho mais certo era pela ortodoxia. Ainda assim, ao analisar a obra mais detalhadamente, aqui se buscou demonstrar como os jesuítas foram capazes de apreender algumas das demandas japonesas e procuraram, através dessa obra, conciliá-las com a doutrina cristã. E o que é mais interessante, o *Dochirina* evidencia um empenho em responder também algumas das necessidades religiosas dos japoneses de então, como é o caso da confissão, desenvolvido no item anterior, que foi explorado como um ritual de purificação da alma.

A ênfase nos sacramentos, por sua vez, servia não apenas como afirmação da ortodoxia católica (ou das demandas do Concílio de Trento), mas também como resposta a uma religiosidade japonesa que primava pela prática em detrimento da doutrina. O próprio xintoísmo é primordialmente uma tradição ritual e os jesuítas perceberam isso. Higashibaba cita uma carta de Organtino na qual o padre afirmava que os japoneses converter-se-iam aos milhões caso os missionários promovessem a adoração de Deus por rituais.⁶³⁴ A importância dada aos sacramentos, principalmente o batismo e confissão, era também uma forma de promover o cristianismo entre aquela população.

O *Dochirina Kirishitan* é, portanto, evidência daquilo que os jesuítas precisaram e se dispuseram a acomodar no nível doutrinário aos japoneses, após quatro décadas de missão. A dedicação ao estudo do japonês por parte dos missionários, tão enfatizada e exigida por Valignano, assim como a abertura de colégios, noviciados e seminários jesuítas e treinamento dos nativos em tais instituições, é, certamente, parte essencial desse processo. Sem isso, a história da missão cristã no Japão seria escrita de forma completamente diferente.

⁶³³ Ibid., p. 31.

⁶³⁴ Organtino Gneccchi-Soldo. Carta ao geral da ordem. 29 de setembro de 1577. In: HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Christian Belief & Practice*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001, p. 102.

É preciso ter em mente, por outro lado, que a preocupação com a aceitação do cristianismo dentro da sociedade japonesa, assim como com o número de conversos, é um traço distintivo da política jesuíta na missão japonesa, se comparada com a dos mendicantes. Os frades, como foi visto nos capítulos anteriores, criticavam as concessões feitas aos neófitos, enquanto que os jesuítas frequentemente questionavam se determinadas admoestações seriam proveitosas, tendo em conta que perderiam muitos conversos. Esse cálculo raramente se fazia necessário, na visão franciscana.

Como já foi colocado anteriormente, o *Dochirina Kirishitan* foi entregue aos franciscanos logo que eles iniciaram sua atividade no arquipélago. Não obstante, os frades não a quiseram utilizar, segundo Ribadeneira porque os japoneses não entendiam muitas das palavras que nela constavam. Nesse sentido, a obra é bem característica da política jesuíta para aquela missão. Ela, por sua vez, também nos traz dados preciosos acerca do entendimento que os japoneses do século XVI e XVII possuíam acerca do cristianismo ensinado pelos missionários jesuítas. Ainda assim, a obra o traduz de forma indireta e ideal. Para nos aproximarmos ainda mais deste, é necessário abordar diretamente os sujeitos em questão, os próprios japoneses. E é com esse intento que se propõe nos capítulos seguintes a análise de duas obras cristãs produzidas por japoneses neste período: o *Myôtei Mondô* e o *Tenchi Hajimari no koto*.

Capítulo 6 – O Cristianismo pelos japoneses: Fabian Fukan

Os textos cristãos escritos exclusivamente por japoneses no século XVII são escassos e a perseguição ao cristianismo levada a cabo por toda a era Edo trabalhou ferrenhamente para que nenhum deles perdurasse até nossos dias. Mas ela não foi capaz de eliminar completamente nem os cristãos japoneses nem seus livros. Nos próximos dois capítulos se propõe a análise de duas dessas obras. A primeira, *Myôtei Mondô*, de autoria de um irmão japonês jesuíta conhecido por Fabian Fukan, e a outra, *Tenchi Hajimari no Koto*, encontrado em posse de uma comunidade de cristãos escondidos, descoberta e punida em meados do século XIX, cuja autoria não se sabe ao certo.

As duas obras divergem em quase todos os aspectos: formato, objetivos, lugar social de seus autores e leitores. Ainda assim, são obras de autoria japonesa e autodenominadas cristãs. O que se procura ao analisa-las lado a lado é se aproximar um pouco da forma como os japoneses compreenderam, adotaram e se apropriaram daquela nova religião.

O Autor: Fabian Fukan

Uma vez que o *Myôtei Mondô* possui um único autor, é importante que se fale da trajetória pessoal dele. Fabian com certeza foi uma figura ímpar dentro da sociedade japonesa do século XVI e XVII. Sua trajetória de vida, que inclui duas grandes viradas, o permitiu enxergar o mundo a sua volta a partir de um local privilegiado e os dois livros que ele legou à história nos transmitem muito acerca tanto da sua trajetória pessoal quanto da sua forma de compreender determinados processos de uma maneira bastante sistematizada e clara, ainda que complexa.

Sua vida antes de entrar para a Companhia de Jesus é pouco documentada. Ele nasceu em 1565, não se sabe ao certo onde. Segundo Masaharu Anesaki, provavelmente em Hakkoku⁶³⁵, montanha próxima a Niigata, e segundo James Baskind e Richard Bowring em Hokuiku⁶³⁶. Ambos os locais ficam na ilha de Honshu, próximos à costa para o mar do Japão. Em 1586, ele aparece como Fabian de Goquinay em uma lista dos estudantes que ingressaram no seminário de Osaka. Como os jesuítas requeriam um noviciado de dois anos para aceitarem algum japonês na ordem, a sua conversão deve ter

⁶³⁵ ANESAKI, Masaharu. *Papers Communicated: The Works of Fabian, the Apostate Irman*, 1929. Disponível em: https://www.jstage.jst.go.jp/article/pjab1912/5/8/5_8_307/pdf (acesso em: 23/09/2016).

⁶³⁶ BASKIND, James e BOWRING, Richard. *The Myôtei Dialogues in Early Edo Thought*. In: BASKIND, James e BOWRING, Richard. *The Myôtei dialogues: a Japanese Christian critique of native traditions*, Leiden: Brill, 2016.

ocorrido pelo menos em 1584.⁶³⁷ Baskind e Bowring afirmam que ele teria se convertido junto de sua mãe em 1583.⁶³⁸ Após ter se tornado um irmão, em 1586, ele se mudou para Usuki, na ilha de Kyushu, e de lá para o colégio de Amakusa, em 1592, onde aparece no catálogo de padres e irmãos jesuítas com a seguinte descrição:

Fabian Unquio: Japón, de la ciudad de Miyako, de 27 años de edad, de mediocres fuerzas, de 6 años de la Compañía, estudió algunos años Latín hasta llegar a la primera clase, sabe muy bien las letras de Japón y agora es maestro de ella para los Hermanos japonés que en el colegio las aprenden.⁶³⁹

Instrutor de japonês, Fabian se envolveu na tradução da obra *Fábulas de Esopo* para o japonês e escreveu uma versão mais simplificada, em alfabeto romano, da clássica obra japonesa *Heike Monogatari*, que era usada pelos missionários europeus no estudo tanto do idioma quanto da história do Japão.

Antes que se convertesse ao cristianismo, no entanto, é provável que ele tenha sido um aprendiz em um monastério zen budista. Há vários indícios para isso, a começar pelo nome com o qual foi registrado no catálogo acima transcrito: Fabian Unquio. Fabian é seu nome cristão, em homenagem ao líder mártir e papa da antiga cristandade, entre 212 e 250.⁶⁴⁰ Já Unquio é um nome que aparece somente neste catálogo, tendo sido posteriormente abandonado pelos jesuítas, segundo Anesaki.⁶⁴¹ Trata-se de um nome Zen e possivelmente se escreve com os seguintes ideogramas: 雲居, significando “aquele que vive nas nuvens”⁶⁴². Além disso, Fabian demonstrara no *Myôtei* um alto conhecimento do budismo, assim como de manuais secretos *kôan*, da escola zen chamada Rinzai. Presume-se, portanto, que antes de se converter ao cristianismo, ele havia se mudado para Miyako e lá estudado no templo Rinzai, chamado Daitoku-ji 大徳寺.⁶⁴³

Em 1597, Fabian se mudou para Nagasaki, onde ficou até 1603, data do seu retorno para a capital imperial, Miyako, onde ficou sob a supervisão do padre Organtino Gnecci-Soldo. Lá, iniciou uma carreira como notável apologista cristão e, em 1605, escreveu sua obra, *Myôtei Mondô* (Diálogo entre Myôshu e Yûtei). Fabian construiu fama na capital japonesa como carismático orador e proeminente representante dos jesuítas.

⁶³⁷ LOWELL, Esther Hibbard e YOSHIMORI Hiraishi. *Ha Deusu. Refutation of Deus*, International Institute for the Study of Religions, Tokyo, 1963.

⁶³⁸ BASKIND, James e BOWRING, Richard. *Op. cit.* Não está citado neste texto nenhum documento que confirme tal informação.

⁶³⁹ Catálogo de padres e irmãos do colégio de Amakusa de novembro de 92. In: VALIGNANO, Alejandro. *Adiciones del Sumario de Japon*, Jorge Alvarez-Taladriz (ed.), Monumenta Nipponica Monographs, no. 9, Tokyo: Sophia University, 1954, p. 434, nota 54.

⁶⁴⁰ ABE, Nakamaro. キリスト教思想史からみた「妙貞問答」 *Kirisuto-kyô shisôshi kara mita 'Myôtei Mondô'*. In: SUEKI, Fumihiko 妙貞問答を読む: ハビアン の 仏教批判, Tokyo: Hozokan, 2014.

⁶⁴¹ ANESAKI, Masaharu. *Op. cit.*

⁶⁴² Ibid.

⁶⁴³ BASKIND, James e BOWRING, Richard. *Op. cit.* E ABE, Nakamaro. *Op. cit.*

Ele é retratado em alguns documentos anticristãos japoneses, como o *Hai Yaso* e *Kirishitan Monogatari*. Em 1606, segundo o confucionista Hayashi Razan (1583-1657) descreve em sua obra *Hai Yaso*, Fabian e ele tiveram uma disputa filosófica. A historiografia atual, contudo, não crê que esse diálogo tenha realmente ocorrido, ao menos nos termos que Razan descreveu. A mera citação de Fabian e sua obra, por outro lado, é uma prova contundente de sua fama como apologista cristão.

Ainda que esse debate não tenha ocorrido, esse tipo de disputa acontecia com frequência e Fabian participou de alguns. Elison cita outro, descrito na carta anual de 1606, com um mestre budista da seita Hokke.⁶⁴⁴

Em 1607, Fabian acompanhou o então vice-provincial, Francisco Pasio, juntamente de João Rodrigues Tsuzu, em uma audiência com Ieyasu, em Sun'pu, e outra com seu filho, o xogum Hidetada, em Edo. Segundo Elison, essa é a última menção à sua figura enquanto *persona grata*, por parte dos jesuítas.⁶⁴⁵ Isso porque, pouco tempo depois, ele não apenas abandonou a Companhia de Jesus, como também se tornou um apóstata. Em seu livro anticristão, *Ha Deusu*, escrito em 1620, Fabian afirmou ter abandonado sua fé havia quinze anos, o que não seria possível, já que em 1607 ele ainda era um irmão.

As razões pelas quais Fabian, um notável apologista cristão, abandonou não apenas a carreira religiosa na Companhia de Jesus, como também a fé, não podem ser apontadas com precisão. Elas serão, contudo, analisadas junto de sua obra *Ha Deusu*, no último capítulo do presente trabalho.

Myôtei Mondô 妙貞問答 – o manuscrito e suas publicações

O *Myôtei Mondô*, um trabalho que certamente consumiu consideráveis esforços por parte de seu autor, foi uma obra de vida curta. Isso porque pouco tempo depois de ter sido escrita, Fabian abandonou a vida religiosa, não podendo assim ser mais utilizada em seu propósito inicial. Como jamais fora impressa, ela logo desapareceu para a história e só foi redescoberta em 1917, quando uma cópia foi encontrada no arquivo *Jingû bunko* do santuário de Ise.⁶⁴⁶ Neste manuscrito, no entanto, faltava a primeira parte da obra, que Fabian dedicara à crítica ao budismo.

⁶⁴⁴ ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973. O *Kirishitan Monogatari*, obra de literatura popular de 1639, também faz referência a esse debate.

⁶⁴⁵ Ibid.

⁶⁴⁶ Todas as informações sobre a redescoberta dos manuscritos foram retiradas de: BASKIND, James e BOWRING, Richard. *Op. cit.*; SUEKI, Fumihiko. *Op. Cit.* E HUMBERTCLAUDE, Pierre. Myotei Mondo. Une Apologetique Chretienne Japonaise de 1605, Monumenta Nipponica, Vol. 2, No. 1 (jan., 1939), pp. 237-267.

Em 1930, o historiador Masaharu Anesaki publicou a transcrição de um texto que ele acreditava fazer parte do *Myôtei Mondô*. Anesaki o intitulou como “Excertos de uma descrição do budismo” 佛法之次第略拔書. O manuscrito fora encontrado no acervo da biblioteca da Universidade Imperial de Tóquio, na coleção *Yasokyô sôsho* 耶蘇教叢書. Esta coleção consistia de documentos confiscados pelo magistrado de Nagasaki durante a investigação sobre os cristãos escondidos que foram descobertos na década de 1790. A investigação, que culminou com a prisão de diversos japoneses, foi chamada de *Urakami Ichi-ban Kuzure* 浦上一番崩⁶⁴⁷, em referência ao local em que ocorreu, Urakami, em Nagasaki. A coleção incluía a segunda parte do *Myôtei* (dedicado ao xintoísmo e ao confucionismo) e esse excerto que Anesaki identificou como a primeira parte do mesmo.

Por muito tempo, esse excerto foi considerado como o esboço do primeiro capítulo da obra perdida de Fabian. Como não estava no formato de diálogo, como as outras partes, entendia-se que era uma espécie de projeto inicial de escrita. Fumihiko Sueki afirma que se pode ligar tais escritos a Fabian, sem maiores problemas, mas certamente não faz parte do *Myôtei*. Isso porque o centro da crítica ao budismo nesta obra é a sua doutrina de regresso ao nada e a inexistência de um pós-vida. Já o excerto centra sua crítica na falta de transcendentalidade da figura puramente humana de Buda e sua consequente incapacidade para salvação de outros no pós-vida.⁶⁴⁸ Elison, por sua vez, formulou a hipótese de que se tratam de anotações ou um resumo que algum leitor pode ter feito da obra de Fabian.⁶⁴⁹

Em 1972, contudo, Nishida Nagao (1909-1981) anunciou a descoberta de uma nova cópia do manuscrito, no arquivo Yoshida bunko 吉田文庫 da biblioteca da Universidade de Tenri. Neste manuscrito faltava boa parte da seção dedicada ao xintoísmo, mas continha o texto completo sobre budismo, perdido até então. A versão que temos hoje em dia do *Myôtei Mondô* é a fusão desses dois manuscritos retirando-se o excerto encontrado por Anesaki.

Em 1993, Arimichi Ebisawa, Katsumi Ide e Hisashi Kishino publicaram a versão completa do *Myôtei*, pela primeira vez, incluindo essa parte. Em 2014, Sueki publicou, junto de um estudo sobre a visão de Fabian sobre o budismo, uma versão modernizada da parte um, em edição citada aqui anteriormente.

⁶⁴⁷ Esse nome se refere à primeira (ichi-ban) das investigações gerais de Urakami. Houve outras que seguiram e são identificadas pelo seu número: segunda (ni-ban), terceira (san-ban) e assim sucessivamente.

⁶⁴⁸ SUEKI, Fumihiko. *Op. Cit.*

⁶⁴⁹ ELISON, George. *Op. cit.*

As traduções da obra, por sua vez, são bastante escassas se considerada a importância da mesma para o tão estudado século cristão no Japão. Entre 1938 e 1939, o padre marista Pierre Humbertclaude (1899-1984), que ensinava literatura francesa na Universidade Imperial de Tóquio, publicou um estudo e uma tradução parcial da obra cristã de Fabian para o francês, na recém-criada revista *Monumenta Nipponica*, da Universidade de Sophia. Essa tradução, no entanto, incluía os Excertos encontrados por Anesaki (como se fossem a primeira parte da obra) e omitia a seção sobre xintoísmo da segunda parte.⁶⁵⁰ Foi somente em 2016, que James Baskind e Richard Bowring publicaram uma tradução completa da obra para o inglês, também já citada aqui.

Myôtei Mondô – estrutura da obra e sua inserção dentro da literatura apologética jesuítica japonesa

A obra foi escrita na forma de diálogo, mas diferente do *Dochirina Kirishitan*, o diálogo não se dá entre um mestre e seu discípulo, mas entre iguais: duas mulheres viúvas de guerra, chamadas Myôshû e Yûtei (o título da obra significa, portanto, diálogo entre Myôshû e Yûtei, em uma forma abreviada). No prefácio, Myôshû conta a história de como perdera seu marido em uma batalha, em Sekigahara. Depois disso, quando pensava em tirar sua própria vida, encontrou-se com um monge da seita *Jôdo* (Terra Pura) que a dissuadiu de tal intento e a aconselhou a tornar-se uma monja. Foi assim que a recém viúva adotou o nome de Myôshû e passou a vestir o robe preto de uma renunciante da seita *Jôdo*. Ela passava seus dias recitando o *nenbutsu*, na esperança de que os budas se compadecessem dela e a permitissem renascer na Terra Pura na mesma flor de Lótus que seu amado marido.

Contudo, durante todo este tempo ela sentira curiosidade acerca do cristianismo que àquela altura vinha, de fato, ganhando bastante proeminência na capital imperial⁶⁵¹, e resolveu procurar alguém que a pudesse instruir acerca de tal doutrina. Em busca de tais informações, ela ficou sabendo de uma freira que se retirara pelas mesmas razões que ela e partiu para se encontrar com tal mulher. Essa é a história do encontro entre Myôshû e Yûtei, a partir do qual se desenvolve o diálogo que se desenrola nos três capítulos seguintes: um dedicado à refutação das seitas e escolas budistas, outro à refutação do xintoísmo e confucionismo e, por fim, um terceiro de exposição da doutrina cristã e defesa de sua superioridade.

⁶⁵⁰ Humbertclaude não mencionou, em seu artigo, que omitia qualquer parte da obra de Fabian. Em meio a um clima crescente de ufanismo no Japão, ele provavelmente considerou que as ofensivas críticas de Fabian ao xintoísmo não seriam bem aceitas, mesmo nos meios acadêmicos.

⁶⁵¹ SUEKI, Fumihiko. *Op. Cit.*

A tradição dos diálogos escritos era longamente conhecida na Europa. Para os japoneses também não era uma novidade. Uma das maneiras de treinamento dos monges budistas era justamente as conversações entre discípulo e mestre, na forma de perguntas e respostas. Muitos deles eram escritos, coletados e impressos para propósitos didáticos⁶⁵², à semelhança do que Fabian propunha em sua obra.

As personagens que o jesuíta escolheu como protagonistas são ficcionais. Contudo, elas expressam bem o contexto da época, sendo bastante comuns mulheres que entravam para o celibato religioso após perderem seus maridos nas guerras. Além disso, a escolha de duas mulheres ajudava a suavizar uma dura e dificultosa discussão, numa tentativa de aproximar o cristianismo do japonês comum.⁶⁵³ Ainda assim, a complexidade dos assuntos abordados não permitiria uma popularização muito ampla da obra. O público da mesma é, portanto, objeto de discussão. Fabian sugeriu no seu epílogo que ela se dirigia às mulheres, pois estas não tinham como inquirir devidamente os homens acerca da doutrina cristã. Contudo, a audiência não poderia ser exclusivamente feminina, já que se tem notícia de que o livro foi dado como presente a Honda Kozukenosuke, servidor de Tokugawa Hidetada, quando Fabian acompanhou Pasio na sua visita ao xogum.⁶⁵⁴ Fernão Guerreiro, em sua “Relaçam annual que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da índia Oriental & em algumas outras partes da conquista deste reyno no ano de 606 & 607 & do processo de conversão da christandade daquelas partes”, escreveu que Pasio pediu a Honda para que intercedesse em favor dos padres junto a Ieyasu. Segundo o autor, os padres teriam presenteado o servidor do xogum com o livro de Fabian, o qual fora “composto com esse propósito”⁶⁵⁵.

É obvio, contudo, que o livro não encerrou seu propósito nem seu uso naquela visita, por mais importante que ela pudesse ter sido naquele momento. Baskind e Bowring supõem que na prática sua principal audiência era de estudantes dos seminários jesuítas, com o objetivo de prepara-los para refutar os tradicionais sistemas de crenças japonesas.⁶⁵⁶ Monika Schirimpf, por sua vez, acredita que ela era utilizada no trabalho

⁶⁵² REPP, Martin. *From Disputations to Dialogue – An Inquiry into Forms of Religious Communication in Japanese Buddhism and European Christianity*, In: KIRST, Reinhard, SCHWARZENAU, Paul, TSORUSCHKA, Udo (Org.). *Europa im Orient – Der Orient in Europa. Religionen im Gespräch*, Balve: Zimmermann, 2006.

⁶⁵³ SUEKI, Fumihiko. *Op. Cit.*

⁶⁵⁴ HUMBERTCLAUDE, Pierre. *Myotei Mondo. Une Apologetique Chretienne Japonaise de 1605*, Monumenta Nipponica, Vol. 2, No. 1 (jan., 1939), pp. 237-267. E LOWELL, Esther Hibbard e YOSHIMORI Hiraishi. *Ha Deusu. Refutation of Deus*, International Institute for the Study of Religions, Tokyo, 1963.

⁶⁵⁵ A citação do trecho é feita por Elison em: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 433, nota 37.

⁶⁵⁶ BASKIND, James e BOWRING, Richard. *The Myōtei Dialogues in Early Edo Thought* In: BASKIND, James e BOWRING, Richard. *The Myōtei dialogues: a Japanese Christian critique of native traditions*, Leiden: Brill, 2016.

diário de propagação da fé, ainda que fosse dirigido a uma audiência mais educada. Por outro lado, a historiadora chama a atenção para o fato de que o *Myôtei* era bem menos complexo para os japoneses que o catecismo de Valignano⁶⁵⁷, obra esta dirigida aos jesuítas do Japão e que provavelmente servira de base para Fabian escrever a sua. Haruko Nawata Ward, sob outra perspectiva, chama atenção para o fato de que Fabian trabalhara na capital imperial como diretor espiritual da sociedade para mulheres catequistas, sob a supervisão de Organtino e Morejón. A *Miyako no bikuni*, como era chamada a sociedade, fora fundada, por volta de 1601, por uma antiga monja budista chamada Naitô Julia (1566-1627).⁶⁵⁸ É muito provável que Fabian tenha se inspirado nessas mulheres, que frequentemente se engajavam em discussões teológicas com o intuito de converter outras pessoas, tanto para construir suas personagens⁶⁵⁹ quanto para pensar em uma audiência para seu livro, ao menos inicialmente.

De qualquer maneira, é importante atentar ao fato de que trechos da obra (basicamente o capítulo dois) foram encontrados com as comunidades camponesas de *kakure kirishitan*, em Urakami. Não sabemos ao certo qual uso faziam da mesma, nem o entendimento que tinham, mas ainda assim, é expressivo que ela tenha sido cuidadosamente guardada em tal comunidade por séculos, até ser descoberta pelos oficiais do xogunato, no século XIX.

Na classificação de literatura cristã japonesa feita por Ebisawa exposta no capítulo anterior, o *Myôtei* entra na categoria de literatura doutrinal. Aqui, é preciso mais uma vez remeter à diferença entre catecismos de iniciação e doutrinas. A obra de Fabian entraria na primeira categoria e, ainda que não se possa delinear com exatidão qual fora seu real público, ela foi escrita com o objetivo de convencer uma audiência pagã a abraçar o cristianismo (ou ao menos preparar os pregadores para lidarem com esse tipo de audiência). Ela faz parte, portanto, do trabalho de pré-evangelização, segundo os termos de Jesús López Gay. Como um catecismo de iniciação, Fabian não tomou a Bíblia e os dogmas cristãos como base da sua argumentação, já que se reconhecia que estes ainda não haviam sido aceitos como fonte de autoridade pelo não converso (público alvo dos

⁶⁵⁷ SCHRIMPF, Monika. The Pro and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621). *Japanese Religions*, Vol. 33 (Nº 1 & 2), 2008, p. 35-54.

⁶⁵⁸ WARD, Haruko Nawata. Jesuit Encounters with Confucianism in Early Modern Japan, *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 40, No. 4 (Winter, 2009), pp. 1045-1067.

⁶⁵⁹ Ward afirma que Myôshû provavelmente fora inspirada em Kiyohara Ito Maria, filha do oficial imperial Kiyohara Shigekata. Ibid.

catecismos em questão). Pelo contrário, ele iniciava seu raciocínio sempre no senso comum ou em princípios filosóficos comumente aceitos.⁶⁶⁰

Até que Fabian escrevesse o *Myôtei Mondô*, os missionários jesuítas já haviam escrito outros catecismos de iniciação, sendo que grande parte se perdeu e deles temos apenas notícias. O primeiro catecismo redigido especificamente para os japoneses foi o de Xavier, escrito com o auxílio de Anjirô, em Kagoshima, no ano de 1549. Ele também está perdido, mas se atentarmos ao conteúdo dessa obra pelas referências que possuímos⁶⁶¹, é possível perceber que ele não faz uma diferenciação clara nos estágios da evangelização e inclui elementos pertencentes tanto ao kerigma quanto à mensagem anterior ao mesmo. Contudo, ele foi escrito no mesmo mês da chegada dos primeiros missionários ao Japão. Àquela altura, esses processos não poderiam estar claramente delineados. Isso porque a pré-evangelização não era planejada *a priori*, mas era resultado do estudo da psicologia, ambiente e ideias religiosas da população a quem se dirigia a mensagem. É neste sentido que Gay caracteriza esse processo como essencialmente antropocêntrico, pois se foca no homem e não na mensagem religiosa.⁶⁶²

Segundo João Rodrigues Tsuzu em sua *História da Igreja do Japão*, o catecismo de Xavier, que fora aperfeiçoado nos anos seguintes, foi usado até 1556, quando o *Nijûgo ka-jô*, de Nunez ou Gago, foi adotado.⁶⁶³ Esta obra também não foi encontrada, mas pelas referências de Nunez, trata-se de um bom resumo dos artigos da fé, ampliando, assim, o primitivo catecismo de Xavier.⁶⁶⁴ Não pode ser classificado, portanto, como um catecismo de iniciação.

A primeira obra de que temos notícia que entraria nessa classificação, foi escrita pelo irmão Juan Fernandez. Grande parte do conteúdo necessário para sua confecção ele

⁶⁶⁰ Essa era uma das principais características dos catecismos de iniciação como um todo, segundo Pinto dos Santos. Cf: SANTOS, José Miguel Pinto dos. Illustrations of *Doutrina*: Artwork in the Early Editions of Marcos Jorge's Doutrina Cristã, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, 2014.

⁶⁶¹ Segundo Higashibaba, o conteúdo do catecismo era: a criação do céu e da terra por Deus; a caída dos anjos; a criação de Adão e Eva; uma descrição do dilúvio; a construção da torre de Babel e o início da idolatria; a destruição de Sodoma pelo pecado de sodomia; a pregação de Jonas em Nínive; a história de José, filho de Jacob; o cativo dos filhos de Israel no Egito e sua libertação por Moisés; os mandamentos do monte Sinai e entrada dos judeus na Terra Prometida; a caída e a pena do rei Davi; a encarnação; uma extensa descrição da vida e sofrimentos do Redentor; sua ressurreição e ascensão, e seu retorno para o Julgamento Final; a recompensa aos bons no eterno gozo dos céus e a punição dos maus nos eternos tormentos do inferno. Cf: HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Christian Belief & Practice*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001, p. 2-3.

⁶⁶² GAY, Jesús López. La "Preevangelización" en los primeros años de la Misión del Japón, *Missionalia hispánica*, ano XIX, no. 57, 1962, pp. 239-329.

⁶⁶³ “Este tratado do beato padre Francisco foi o primeiro catecismo de Japão que correu até a ida do padre mestre Belchior Nunes, o qual ordenou em Japão outro mais copioso, aumentando o que fez o beato padre e se chamava *Nijûgo Kagyô*, por ter 25 capítulos, ou pregações”. João Rodrigues. *História da Igreja do Japão*. 1633. Essa referência me foi fornecida pelo professor Giuseppe Marino e está em vias de publicação.

⁶⁶⁴ GAY, Jesús López. *Op. cit.*

reuniu durante sua estadia em Yamaguchi, em 1551, nas conversas que serviu de intérprete a Cosme de Torres com os monges budistas. Esse conjunto de conversas foi extensamente relatado pelos três primeiros missionários do Japão em suas correspondências e ficou conhecido como “disputas de Yamaguchi”. Fernandez teria escrito, após esses eventos, alguns livros entre os quais havia catecismos de iniciação⁶⁶⁵ e doutrinas dirigidas aos cristãos⁶⁶⁶, todos perdidos.

Ainda que Xavier não tenha redigido um catecismo de iniciação durante sua estadia no Japão, antes de partir, ele deixou delineado um método que os missionários deveriam seguir para evangelizar os japoneses. Segundo relatou Fróis, em sua *História*:

A maneira que, por ordem do Pe. Mestre Francisco, ficou em Japão para se cathequizarem os gentios, era: primeiramente provar-lhes que havia um Criador do universo, e que o mundo teve principio, e não foi ab eterno (como alguns delles sentem), e que o sol e a lua não são seos deozes, nem criaturas viventes; e como a alma apartada do corpo há-de viver para sempre, e a diferença que há da alma racional à sensitiva, cuja distinção elles ignorão. Entendido isto se lhes responde a muitas e varias duvidas, que alguns delles põem, e perguntas que fazem acerca das couzas naturaes. Depois se lhes propoem as seitas do Japão, especialmente a cada hum aquella que segue, para que, cotejando-a com o que athé alli tinha ouvido, vejão a diferença de huma e outra couza, e por razões claras se lhes confutão suas opiniões, mostrando-lhes a falsidade de cada huma dellas. E entendido isto, se lhes declara o mysterio da Santissima Trindade, segundo suas capacidades; a criação do mundo, a queda de Lucifer e o peccado de Adão. E daqui se lhes vai tecendo a vindo do filho de Deos ao mundo, sua sagrada paixão, morte e ressurreição, ascensão; e a virtude dos mysterios da cruz, juizo final, penas do inferno e gloria dos bem-aventurados. E feito destas materias entendimento, por certas e determinadas pregações, que para este effeito em sua lingua estam feitas, se lhes declarão antes do baptismo os des mandamentos da ley de Deos, e como hão de detestar os ritos gentilicos em que primeiro vivião, e perseverarem em a ley do Senhor, e terem contrição de seos pecados; e com isto os baptizão declarando-lhes também a necessidade deste primeiro sacramento, e os misterios delle.⁶⁶⁷

Fica bem claro, portanto, que Xavier via a evangelização como um processo, e que a exposição dos mistérios da fé e da doutrina cristãs aos nativos não deveriam ser

⁶⁶⁵ Gago fez referência a tal obra quando afirmou em carta de 23 de setembro de 1555: “Os dias passados falamos ao senhor desta terra que nos desse licença pera fazer hum livro, e que o visse, e seus regedores, e que saviriam o que preguávamos. Mostrou nisso boa vontade, e porque estava ao presente aqui o irmão João Fernandez, brevemente se ordinou, começando como avia hum criador, com resdons naturais; e asi dos princípios das cousas, de que estes não têm notícia. Vio-o ell-rei e pôs o seu sinal dando a entender que folgava que o vissem os seus, escrito en sua propria letra”. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, doc. 114.

⁶⁶⁶ A referência que possuíamos a esse livro é justamente de sua perda. Fróis relata em uma missiva de 3 de outubro de 1564 que um incêndio que consumira uma casa da Companhia e que alguns livros acabaram se perdendo: “O que mais sentimos, pola falta que depois fez, foram uns livros do irmão João Fernandez que ha muitos anos que hia escrevendo na lingoa de Japão, aonde tinha todas as pregações des Domoingos do anno, a exposição do Credo, Pater noster & Ave Maria, e outras cousas necessarias”. In: GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Iesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, volume 1, Maia, Cotovia, 1997, fol. 146.

⁶⁶⁷ FRÓIS, Luis. *Historia de Japam*, Vol. 2, Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1981, p. 16-17.

feitos logo de início. É bastante provável que Fernandez tenha seguido essa orientação na redação dos catecismos em questão.

Em 1556, foi compilado o *Sumário dos erros en que os gentios do Japão vivem*⁶⁶⁸. Não se sabe ao certo quem foi o autor ou autores dessa obra. Ela não foi escrita para os japoneses, mas para preparar os missionários para o ministério da pré-evangelização, fornecendo-lhes dados e informações para que pudessem refutar as seitas existentes no Japão. O *Sumário*, contudo, era apenas uma compilação de informações e das críticas jesuítas às tradições religiosas japonesas e não tocava em outros pontos essenciais ao ministério da pré-evangelização.

O próximo catecismo de iniciação do qual temos notícia foi o de Gaspar Vilela, escrito em 1562. Em 1559, Vilela se mudou para Miyako e, segundo Fróis, se tornou fluente no japonês mais polido da época, que era aquele falado na capital.⁶⁶⁹ Este livro continha uma exposição das seitas do Japão, sua refutação e comparação com a religião cristã. A referência a esse livro é feita mais uma vez por Fróis em sua *História*, ao relatar que Shiga Chikamori havia se convertido após chegar-lhe às mãos um livro no qual se relatava algumas disputas ocorridas durante o período em que Vilela estava na capital.⁶⁷⁰

Assim, até que Valignano pisasse pela primeira vez no Japão, em 1579, essas eram as obras de conteúdo pré-kerigmático que haviam sido redigidas. Em seu *Sumário*, o visitador demonstra claramente como a evangelização no Japão era dividida em três estágios: a pré-evangelização; a instrução sobre a vinda de Cristo aos batizados através do ensino do Credo, Padre Nosso, Ave Maria, Mandamentos e outras orações e, por fim, o cultivo dos neófitos dentro da Igreja para se tornarem bons cristãos.⁶⁷¹

Em sua obra *Libro Primero del principio y progreso de la Religión cristiana en Jappón*, o visitador descrevera qual era o conteúdo da chamada, pré-evangelização:

El catecismo, conforme a la diversidad y capacidad de las personas, se enseña también de diferentes maneras (...). Mas lo que comúnmente se guarda es que los gentiles que vienen para ver lo que enseñamos en nuestra ley, sin aún se determinar si se quieren hacer cristianos, se les enseña estas tres cosas: 1- la primera, que no puede haber salvación en ninguna secta del Japón; 2- la segunda, que hay un solo Dios, Criador y Generador del mundo, que tiene dada ley a los hombres de lo que han de hacer para su salvación; 3- la

⁶⁶⁸ In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, doc. 124.

⁶⁶⁹ “Fala a lingoa desta corte, que he a principal e mais polida de todo o Japão mui correntemente, prega e confessa nela”. Luis Fróis. Carta de Miyako de 20 de fevereiro de 1565. In: GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Jesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, volume 1, Maia, Cotovia, 1997, fol. 177.

⁶⁷⁰ FRÓIS, Luis. *História de Japam*, volume 2, Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1981.

⁶⁷¹ VALIGNANO, Alejandro, *Sumario de las Cosas de Japón*, 1583. José Luis Alvarez Taladriz (ed.), *Monumenta Nipponica Monographs*, Tóquio: Sophia University, v. 9, 1954, p. 165.

tercera, que nuestras almas son inmortales y que después de la muerte hay otra vida, en la cual los que conocieron a Dios verdadero y vivieron conforma a la ley que El ha dado serán por El hechos bienaventurados para siempre, y los que no conocieron a este Dios ni vivieron conforme a su ley serán para siempre condenados a las penas y tormentos del infierno. Con estas tres cosas acostumbran los japoneses de resolverse si quieren pasar adelante en oír el catecismo y hacerse cristiano o no. Y a los que quieren oír más adelante se les enseña después (...) el ministerio de la Santísima Trinidad y de la Encarnación, Pasión, muerte del Hijo de Dios, como lo más que encima se ha contado.⁶⁷²

Aqui Valignano deixava bem claro a divisão do processo de evangelização em duas fases. Antes de serem batizados, os japoneses deveriam expostos a uma argumentação que era composta basicamente por três ideias: salvação, falsidade das religiões não cristãs (e sua consequente incapacidade em prover salvação) e existência de um Deus único e criador de todas as coisas. A questão da salvação proviria, segundo argumenta López Gay, de uma demanda dos próprios japoneses – que eram tão preocupados com sua própria salvação, como os próprios relatos jesuítas enfatizam⁶⁷³ – e de uma temática comum com o budismo – se compreendermos que a libertação budista é uma espécie de salvação.⁶⁷⁴ A ênfase no Deus único e criador, por outro lado, era necessária não precisamente por ser familiar ao imaginário japonês, mas por ser fundamental para aceitação da mensagem cristã. Xavier, ao chegar no Japão afirmara que: “Muito trabalhei em Japão de saber se em algum tempo tiveram notícia de Deus e de Christo, e segundo suas esperturas e dito do povo, achei que numqa tiveram notícia de Deus”⁶⁷⁵. Portanto, os japoneses precisariam ser ensinados acerca do Deus cristão como totais iniciantes, já que não possuíam qualquer conhecimento prévio a esse respeito. Além disso, no budismo não há uma preocupação em aclarar ideias sobre a criação.⁶⁷⁶ Nesta mesma missiva Xavier afirma que: “Nenhuma destas nove seitas [presentes no Japão] falam em a criação do mundo nem das almas”⁶⁷⁷. Assim, a demonstração da existência de

⁶⁷² Alessandro Valignano. Libro Primero del principio y progreso de la Religión cristiana en Jappón. 1603. Apud: GAY, Jesús López. La "Preevangelización" en los primeros años de la Misión del Japón, *Missionalia hispánica*, ano XIX, no. 57, 1962, p. 24.

⁶⁷³ “Achei aqui mui vivos desejos da salvação das almas”. Baltasar Gago. Carta aos jesuítas de Portugal. De Goa, 10 De dezembro de 1562. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1558-1562*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1995.

⁶⁷⁴ López Gay defende que o budismo é um sistema de salvação. Ainda que não lhe interessem conceitos abstratos como Deus, moral, sua atenção se centra na libertação do indivíduo. Ver: GAY, Jesús López. *Op. cit.*

⁶⁷⁵ Francisco Xavier. Carta aos jesuítas de Europa. De Cochim, 29 de janeiro de 1552. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 309.

⁶⁷⁶ Miguel R. Peñaranda, em seu livro, defende que mesmo que em certo budismo tardio se argumente que o mundo carece de princípio e é eterno (colocando assim que se teria conhecimento de que o mundo não teve início), a posição original do budismo é que não se pode ter conhecimento acerca da origem. Cf: PEÑARANDA, Miguel Rodríguez de. *El Budismo – Una perspectiva histórico-filosófica*, Barcelona: Editorial Kairó, 2012.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 294.

um Deus criador era fundamental para que os japoneses pudessem compreender a mensagem cristã. Por fim, a desconstrução das doutrinas não cristãs era um passo indispensável para divulgar uma religião exclusivista que não se dispunha a amalgamar elementos externos, ao menos no que concernia a sua doutrina.

Na sua primeira visita ao arquipélago, Valignano também escreveu um catecismo de conteúdo basicamente pré-kerigmático. Segundo López Gay, o *Catecismo da fé cristã* fora redigido em espanhol, mas tal versão se perdeu, restando-nos somente sua tradução para o latim (*Catechismus Christianae Fidei*)⁶⁷⁸, feita por Diogo de Mesquita, publicada em Lisboa e levada posteriormente ao Japão.⁶⁷⁹ Não era dirigido à população comum, mas aos futuros pregadores, seminaristas e missionários. Não estava em forma de diálogo entre gentio e missionário, como eram os livros nascidos da tradição de Yamaguchi e o de Vilela, mas seguia o plano de um tratado doutrinal para ser exposto em aulas.

O catecismo de Valignano foi fundamental na formação do apostolado no Japão. Alvarez Taladriz, no entanto, afirma que seu autor se baseou, para sua redação, justamente na obra de seu principal opositor dentro da Companhia de Jesus: Francisco Cabral. O segundo superior da missão japonesa, escreveu seu catecismo em Kuchinotsu, tendo-o finalizado no ano de 1578. Ele foi resultado dos seus estudos iniciados na sua primeira viagem a Miyako, entre 1571 e 1572, na qual levou por companheiro um bonzo converso, letrado e natural de Hakata, chamado Kenzen João, quem lhe explicou acerca de alguns livros das seitas budistas japonesas. Posteriormente, Cabral afirmaria que tais estudos o teriam ajudado a compreender que o fundamental de todas as leis do Japão eram então somente as opiniões tratadas por Aristóteles no primeiro livro da Física.⁶⁸⁰ Para a redação do catecismo, o superior contou com a ajuda de Kenzen João, do seu intérprete Juan de Torres de Yamaguchi e de Luis Fróis. O livro foi escrito em língua japonesa e refutava as doutrinas fundamentais das seitas budistas, além de expor os fundamentos filosóficos do cristianismo.

Uma vez que essa obra não se conservou, não se sabe qual a medida das mudanças empregadas por Valignano. A historiografia contemporânea o consagra como autêntico autor dessa obra, mas os documentos apontam nas duas direções. Fróis, em sua *História*,

⁶⁷⁸ GAY, Jesús López. *Op. cit.*

⁶⁷⁹ KOMURO, Naoko. 不干齋ハビアンの教理解：『妙貞問答』と『破提字子』の神觀をてがかりとして (Entendendo a doutrina de Fukan Habian: através da visão de Deus em Myôtei Mondô e Ha Deusu). *Annals of the Institute for Comparative Studies of Culture, Tokyo Woman's Christian University*, 74, 2013, pp. 37-48.

⁶⁸⁰ TALADRIZ, José Luis Álvarez. Introdução. In: VALIGNANO, Alejandro, *Sumario de las Cosas de Japón*, 1583. José Luis Álvarez Taladriz (ed.), *Monumenta Nipponica Monographs*, Tóquio: Sophia University, v. 9, 1954, p. 140*.

afirmou que o catecismo era uma obra original do visitador, enquanto que João Rodrigues Tsuzu, na sua *História da Igreja do Japão*, nem o cita, afirmando apenas que o catecismo de Cabral substituíra o *Nijûgo ka jô*, na década de 1570.⁶⁸¹

A polêmica cristã-budista, segundo os jesuítas

O primeiro capítulo do *Myôtei Mondô*, assim como o início do diálogo entre Yûtei e Myôshû, é dedicado à refutação das seitas budistas presentes no Japão daquele período, uma por uma. Aqui, Fabian pôde demonstrar todo o conhecimento que acumulou em sua juventude como um aprendiz em um monastério zen, inclusive citando o conteúdo de um manual *kôan*⁶⁸² secreto (*missan*, 蜜参) do templo Daitoku-ji. Mesmo que tenha sido capaz de analisar com muito mais profundidade e autoridade questões doutrinárias presentes no budismo, as críticas que ele expõe, são derivadas, em grande parte, daquilo que os missionários jesuítas haviam desenvolvido anteriormente em seus encontros com os monges budistas e seus aprendizes.

O início da oposição filosófica e doutrinária entre budistas e cristãos no Japão se deu em Yamaguchi, com as disputas entre missionários e monges budistas, ocorridas em 1551. Esse tipo de debate em torno de tópicos religiosos possuía longa tradição no Japão e eram denominados *shûron* 宗論. Eles eram praticados tanto por monges budistas de diferentes seitas quanto por não budistas.⁶⁸³ Durante essas disputas que Cosme de Torres e Juan Fernandez tiveram com os monges de Yamaguchi, os missionários puderam elaborar os primeiros argumentos de oposição às teorias budistas. A importância dessas conversas também se encontra na elaboração de uma pré-evangelização para os japoneses. Somente após compreenderem as diferenças essenciais entre as seitas em voga no Japão e o cristianismo que os jesuítas puderam eleger os principais pontos a serem apresentados aos japoneses antes de os iniciarem no Credo cristão. Como vimos, a salvação, sua relação com uma alma imortal e a existência de um deus único e criador foram os principais

⁶⁸¹ “(...) *Nijûgo Kagyô* (...) correu até ir a Japão o padre Francisco Cabral, na era de 1570, o que por nesse tempo termos já irmãos japoneses e pessoas dos naturais doutos em suas seitas, fez um catecismo copioso dos mistérios da fé e refutação das seitas dos gentios que é o que até estes tempos correu ordinariamente”. João Rodrigues. *História da Igreja do Japão*. 1633.

⁶⁸² *Kôan* 公案: literalmente casos públicos. Se referem a ditados concisos e epigráficos, usados como ferramentas pedagógicas na tradição Zen. Serviriam para guiar o praticante para a iluminação. Na prática, questões de autoridade, ortodoxia e perpetuação da identidade linear eram centrais ao discurso *kôan*. Cf: BASKIND, James. The Matter of the Zen School – Fukansai Habian’s *Myôtei mondô* and His Christian Polemic on Buddhism, *Japanese Journal of Religious Studies* 39/2, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2012, pp. 307-331.

⁶⁸³ REPP, Martin. *From Disputations to Dialogue – An Inquiry into Forms of Religious Communication in Japanese Buddhism and European Christianity*, In: KIRST, Reinhard, SCHWARZENAU, Paul, TSORUSCHKA, Udo (Org.). *Europa im Orient – Der Orient in Europa. Religionen im Gespräch*, Balve: Zimmermann, 2006.

aspectos eleitos para a pré-evangelização no Japão. Em uma missiva aos seus companheiros na China e na Índia, Fróis relatou: “Acerca dos japões, está totalissimamente extinguida e apagada a memória e notícia do Criador e Redentor do mundo, da imortalidade da alma, da glória de Deus e de sua eterna bem-aventurança”⁶⁸⁴. Pelas palavras do missionário português, os padres procuraram se certificar de que os japoneses não sabiam (não possuíam memória acerca) de tais pontos, essenciais para a recepção e compreensão do cristianismo. Ao notarem tais faltas, decidiram iniciar justamente por aí sua pregação.

Nas disputas de Yamaguchi, os principais interlocutores de Torres e Fernandez foram os monges da seita Zen, ainda que outras seitas também sejam citadas. Esta seita em particular colocava aos missionários o maior dos desafios, já que ela nega a continuidade da existência do ser em uma outra vida e, por consequência, do paraíso e do inferno, do castigo ou da recompensa posteriores à morte. Os bonzos explicaram a Torres, segundo nos conta Fernandez⁶⁸⁵: “*que en nenguna manera no tenía más el hombre que los quatro elementos y la forma, a la qual ellos llaman quu, y que quando muere el cuerpo se convierten los elementos en lo que eran, y que el quu también se desaze*”⁶⁸⁶. O *quu* (くう), a que se refere o missionário, é um termo budista de significado complexo que Ruiz de Medina define como “lei de lugar ou momento do nascimento do carma” ou ainda “carência ideal de substância ou entidade”⁶⁸⁷. A grande confusão é que o mesmo termo é usado vulgarmente no sentido de vazio ou vacuidade. A leitura que os jesuítas iriam formular de tal doutrina é que todos os seres nesse mundo, inclusive os humanos, vieram do nada (ou vazio) e a ele retornam e, portanto, para o zen budismo não haveria nada além do nascer e morrer.⁶⁸⁸

⁶⁸⁴ Luis Fróis. Carta aos jesuítas da China e Índia. De Miyako, 20 de fevereiro de 1565. In: ARSI, *Jap. Sin.* 5, fols. 195-205v.

⁶⁸⁵ Joan- Pau Rubiés com razão afirma que o relato de Fernandez é provavelmente o mais fiável e revelador, já que não foi feito para a publicação. Trata-se mais de um documento interno: uma coleção de notas tomadas por um jovem irmão que estava aprendendo japonês e servindo como intérprete a seu superior. Cf: RUBIÉS, Joan-Pau. Real and Imaginary Dialogues in the Jesuit Mission of Sixteenth-century Japan, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55, Brill, 2012, p. 447-494.

⁶⁸⁶ Juan Fernandez. Carta a Francisco Xavier. De Yamaguchi, 20 de outubro de 1551. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 52.

⁶⁸⁷ Ibid.

⁶⁸⁸ “Ay otros que se llaman Jenxus [da seita Zen] (...). Dizen que no ay alma e que, quando muere el onbre, todo muere, porque dizen, que lo que se crió de nada, se convierte en nada. Estos son onbres de grandes meditaciones e difiultosos para les dar a entender la ley de Dios”. Cosme de Torres. Carta aos irmãos de Valência. De Yamaguchi, 29 de setembro de 1551. In: Georg Schurhammer S. J. em *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551*, Tôquio, Verlag der Asia Major, Leipzig, 1929, p. 95.

Os adeptos da seita Zen seriam, como os próprios jesuítas iriam relatar nas décadas seguintes, os mais difíceis de serem convencidos, justamente pela sua ênfase na materialidade, eliminando assim a crença no pós-vida e na alma imortal.⁶⁸⁹ A crítica jesuíta a tal pensamento pode ser depreendida das palavras de Fróis:

Há outra seita em Japão que porque totalmente extingue o remorso da consciência e o temor da pena da outra vida e a esperança do prêmio, é das mais seguidas, e a esta se lançam os senhores e muita gente plebeia, que se chama Zen-shû, que têm não haver mais que morrer e viver.⁶⁹⁰

Há, portanto, um problema ético com a doutrina Zen, pois ao eliminar a ideia do pós-vida, ela elimina conjuntamente a justiça, a qual é providenciada em sua perfeição nesse estágio, e, conseqüentemente, qualquer culpa que possa derivar de um ato maléfico. A ideia de que a única e verdadeira justiça seria aquela existente no pós-vida é um ponto central no pensamento cristão, por oposição ao budista, e esse choque apareceu nas disputas de Yamaguchi, segundo nos relata Fernandez:

Dixeron otros que el infierno y pena para los malos no estava en la otra vida sino en esta. Porque aquí mesmo eran castigados de la justicia y por otras maneras del mal que hazían. Respondímosles que muchos peccados avía que la justicia aquí no castigava, porque muchos furta y matan, y por no ser aquí descubiertos no son aqui castigados, los quales no poden dexar de tener castigo. Y los que aquí castigava la justicia, no les puede castigar más que en el cuerpo, mas el alma, por lo que deseó y determinó, no la puede castigar la justicia en este mundo, y su castigo se le guarda para el infierno.⁶⁹¹

Nesta perspectiva, a eliminação do pós-vida e de uma alma imortal era extremamente problemática pois acabava também com qualquer ordem ética neste mundo, assim como com a certeza da existência de uma verdadeira justiça.

Cosme de Torres, assim como os jesuítas que o seguiram, não limitou ao Zen tal problemática, mas através teoria do *hōben* 方便 (em sânscrito *upayā*), formulou um princípio de que todo o budismo estaria maculado por tal concepção. Tal ideia está bem aclarada no seguinte trecho do *Sumário dos erros*:

Não tão somente esta seita das contemplações [Zen] he a que diz que não hay nada mais que nacer e morrer, mas todas as outras seitas em que hay pregações e orações em que roguão aos fotoques pera os salvarem, interiormente os sabios têm que não hay nada. Porque as pallavras dos livros que insinnão têm dous sentidos: nas orelhas do que não são letrados soão de huma maneira, e en as dos letrados outra porque emtendem as letras e o interior dellas.⁶⁹²

⁶⁸⁹ Ver citação nota anterior.

⁶⁹⁰ Luis Fróis. Carta aos jesuítas da China e Índia. De Miyako, 20 de fevereiro de 1565. In: ARSI, *Jap. Sin.* 5, fols. 195-205v.

⁶⁹¹ Juan Fernandez. Carta a Francisco Xavier. De Yamaguchi, 20 de outubro de 1551. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 50.

⁶⁹² Sumário de los errores de Japón. 1556. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 664.

O *hōben*⁶⁹³ era frequentemente traduzido pelos missionários como “mentira virtuosa”. Este é um conceito do budismo Mahayana, central no sutra Lótus. Paul Williams afirma que ele pode ser traduzido como meio, expediente, estratégia, mas com a implicação de que estes são hábeis e adequados a seus objetivos.⁶⁹⁴ Essa teoria apregoa que o Buda, ao fim de sua vida, pela sua infinita compaixão pela humanidade, adaptou sua mensagem ao nível de seus ouvintes. Para Williams, essa teoria foi resultado da tentativa dos primeiros missionários budistas na China conciliarem a enorme quantidade de ensinamentos aparentemente contraditórios atribuídos ao Buda. As contradições tornavam-se, portanto, apenas aparentes. Eram um estratégia de Buda para levar todos à iluminação.

A leitura que Torres e seus companheiros fariam de tal teoria era a de que os monges letrados não ensinavam a verdade na qual acreditavam à população comum, mas mentiam para não perderem a sua devoção.⁶⁹⁵ Contudo, tinham para si que não havia nada além da morte.⁶⁹⁶

A principal censura à doutrina budista formulada pelos missionários será justamente essa e ela também será o centro da crítica de Fabian, em seu primeiro capítulo do *Myōtei*. Por conseguinte, se deduz que essa era uma questão trabalhada com frequência nos seminários jesuítas que sempre mantinham em seu currículo aulas sobre as seitas japonesas e as críticas que se deveria fazer às mesmas.

A crítica ao budismo no *Myōtei Mondō*

O primeiro capítulo da obra 上卷 se inicia com uma contextualização, na qual Myōshū conta na primeira pessoa sua história e de como se encontrara pela primeira vez

⁶⁹³ Aparece nos documentos como *fomben*.

⁶⁹⁴ WILLIAMS, Paul. *Mahayana Buddhism – The doctrinal foundations*, London and New York: Routledge, 2009 (1989).

⁶⁹⁵ “Huma vez dise a hum destes que já que o secreto de suas ceitas era não aver nada depois desta vida, que por que enganavam as gentes dizendo que lhes desem dinheiro, que elles os resgataram pera a outra vida. Respondeo que se o asi não fizesem que se perderia o mundo, e que se farião todos ladrões, sem culto divino nem imagens nem pregação, e sem rezar e fazer saimentos pelos finados, principalmente pera os simpres. ‘Por iso lhe dizemos que ay inferno e paraíso, e que hé necessário darem esmolas e fazerem obras de misericórdia’.” Baltasar Gago. Carta aos Jesuítas de Portugal. De Goa, 10 de dezembro de 1562 In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón1558-1562*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1995.

⁶⁹⁶ “Seus letrados, ainda que tenham pera si que não há mais que nascer e morrer, e isto ensinam aos grandes por meditações, a gente comum ensinam que há pena e glória”. Cosme de Torres. Carta a Diego Laínez. De Kuchinotsu, 20 de outubro de 1565. In: ARSI, *Jap. Sin.* 6, fols. 4-5. Ou ainda: “Nestes livros, quanto ao exterior dizem que ai glória e inferno, e salvador das gentes, e mandamentos; e no interior e coração de toda esta escritura concree dizendo «mu», scilicet, que não ai nada, somente nacer e morrer. E este hé o fim de toda las ceitas de Japão”. Baltasar Gago. Carta aos Jesuítas de Portugal. De Goa, 10 de dezembro de 1562 In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón1558-1562*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1995.

com Yûtei. Os subcapítulos seguintes são: Sobre a teoria budista⁶⁹⁷ dos três mundos; Sobre o nascimento de Sakyamuni como um Bodhisattva em treinamento; Sobre as oito seitas; Sobre o Hossô; Sobre o Sanron; Sobre o Kengon; Sobre o Tendai (incluindo Nichiren); Sobre o Shingon; Sobre o Zen; Sobre a Terra Pura (incluindo Verdadeira Terra Pura).

Nos primeiros três subcapítulos após o prefácio, Fabian expos todo o conteúdo de sua crítica, para depois pormenoriza-la nos seguintes ao discorrer sobre cada uma das seitas separadamente. Em “Sobre a teoria budista dos três mundos”⁶⁹⁸ Yûtei explica a Myôshû que tal teoria não poderia ser verdadeira já que carecia de uma base lógica. Ela inicia a crítica pela demonstração de que o monte Sumeru, que ficaria no mundo dos desejos, não poderia existir logicamente. Isso porque o tamanho que ele possuía, segundo descrito em fontes budistas, era maior do que a circunferência da Terra como um todo. Além disso, se ele fosse tão grande, como não poderia ser visto pelas pessoas, sendo que se afirmava que ele ficava ao norte da Índia, China e Japão? Yûtei ainda lembra que o monte Sumeru era descrito como uma enorme montanha que ficava em cima de três discos: um de ouro, logo abaixo um de água e, por fim, um de vento. Mas, pergunta ela, como a água poderia descansar em cima de vento? E como o primeiro disco não afundaria no segundo, já que o ouro não boia na água?

A personagem cristã segue a mesma linha de raciocínio ao criticar a teoria budista das fases da lua, na qual seres celestiais que nela residiam vestiam robes brancos ou azuis e circulariam para fora e dentro do palácio dando as formas cheia, minguante, nova e crescente da lua. Yûtei explica que na “ciência cristã” (貴理志端學問) tais formas eram explicadas não por uma imagem projetada a partir de uma luz que estaria contida na lua – o que não estaria correto, segundo ela explica –, mas sim na luz que é refletida a partir do sol. Para o caso dos eclipses solares e lunares, a freira faz a mesma contraposição entre uma lenda budista – a mordida de um habitante dos seis destinos 六道, Râhu, no sol e na lua ao ser ofuscado por ambos quando buscava sua prometida esposa que havia sido raptada por Indra – e a ciência cristã – o alinhamento dos corpos celestes. Aqui, Fabian empregava com precisão uma racionalidade crítica, derivada do pensamento escolástico

⁶⁹⁷ Ainda que o uso do termo budismo para esse período seja complexo, optei por utilizá-lo para simplificar o texto, mas aqui faço a ressalva de que passo por cima de uma série de discussões acerca da ideia de “Religião budismo”, a qual retomarei no capítulo 8. Bowring e Baskind, na tradução ao inglês que fizeram do *Myôtei* também optaram por utilizar o termo budismo (Buddhism), assim como Dharma. Aqui, farei uso do termo “budismo” quando no texto original houver *buppô* 仏法 e “teoria budista” quando houver *busetsu* 仏説.

⁶⁹⁸ Os três mundos 三界 seriam o do desejo 欲界, forma 色界 e não forma 無色界.

que ele aprendera no seminário, assim como os conhecimentos de astronomia pelos quais alguns jesuítas ficaram famosos no Japão e na China.

A crítica da falta de lógica nas seitas budistas, por sua vez, era uma estratégia que os jesuítas recorriam com frequência no Japão, por entenderem ser algo que surtia efeito naquela audiência. Em uma missiva de 1555, Baltasar Gago afirmava que:

Cada seita destas facilmente se convessem como não têm fundamento, he as suas mesmas mentiras he sugidades sam testemunho de suas falsidades quando elles ouvem desgastadamente. Mas, com tudo, sam sogeitos à represam e cousas de rezão.⁶⁹⁹

Fabian seguiu essa mesma estratégia, aplicando-a com destreza e exatidão, apoiado no extenso conhecimento que possuía dos sutras budistas. Ao fim do subcapítulo ele concluiu através da boca de Yûtei: “Tenho certeza que você perceberá que só de falar disso assim é *algo falso* (ありもしない)”⁷⁰⁰.

No trecho “Sobre o nascimento de Shaka como um Bodhisattva em treinamento”, Yûtei faz a crítica da lenda do nascimento de Sidarta não apenas como algo irracional (basicamente o fato de que sua mãe teria engravidado após sonhar com um elefante branco), mas também como indigno e desonroso. Ela explica que Shaka teria se expelido do lado direito de sua mãe que morreu e após isso teria dado sete passos e dito: “Em todo Céu e Terra, apenas eu serei honrado”. O que teria de nobre em nascer pela morte de sua mãe? Ela pergunta. E não seria muito arrogante dizer isso de si mesmo?

Mas a principal crítica que ela dirige ao Buda histórico reproduz parte do discurso jesuíta de então. Yûtei conta que após nascer, Shaka foi criado pela irmã de sua mãe. Aos dezessete anos ele se casou e teve um filho. Aos dezenove ele deixou o castelo para se tornar um asceta e, finalmente, aos oitenta anos ele morreu. Sua história demonstraria claramente, segundo Yûtei, que ele era um simples ser humano. Contudo, “para salvar *alguém no pós-vida* (人の後生), é necessário ser um *Senhor* (御主), cuja existência está acima dos homens”⁷⁰¹. A ideia de que homens não possuem poder para salvarem outros homens e que isso invalidaria a fé em Buda fez parte do discurso jesuíta desde a primeira geração dos missionários do Japão, como se pode comprovar pelo seguinte trecho de uma carta de Luis Almeida de 1561: “(...) que o mesmo Filho de Deos emcarnase e padese e morrese pera nos livrar da morte eterna que nós merecíamos, e como por ser Deos nos

⁶⁹⁹ Baltasar Gago. Carta aos Jesuítas da Índia e Portugal. De Hirado, 23 de setembro de 1555. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 565.

⁷⁰⁰ Fabian Fukan. Myôtei Mondô. 1605. In: SUEKI, Fumihiko 妙貞問答を読む: ハビアン の 仏教批判, Tokyo: Hozokan, 2014, p. 220. As citações referentes ao primeiro capítulo (Sobre o budismo) serão feitas a partir da versão modernizada publicada por Fumihiko Sueki.

⁷⁰¹ Ibid., p. 223.

livrou; porque se fora puro homem como Amida e Xaca, que são seus paguodes, não nos podera salvar”⁷⁰².

Por fim, a última crítica central do trabalho de Fabian que nos interessa apontar aqui também foi algo desenvolvido no discurso jesuíta desde cedo, a saber, que a teoria budista, independente de suas variantes, poderia ser resumida na ideia de que tudo veio do Vazio e a ele retornará.⁷⁰³ Essa crítica foi vastamente trabalhada pelos jesuítas, principalmente Cosme de Torres nas disputas de Yamaguchi, como foi colocado no item anterior. Fabian, no *Myôtei*, procurou demonstrar como tal asserção era cabível para todas as seitas, mesmo aquelas que apregoavam a existência de um local de desfrute e sofrimento após a morte, *Jigoku* 地獄 e *Jôdo* 浄土, comparáveis ao inferno e paraíso cristãos.

Para provar isso, Yûtei afirma que: “O caminho do meio entre a existência e a não existência (有無の中道) nada mais é que a palavra chinesa para *Nada* (無い者)”⁷⁰⁴. O caminho do meio seria, no pensamento budista, a busca de um caminho que ficasse entre o *eternalismo* (常見) e a total negação, *niilismo* (断見). É Myôshu quem recorre de início a ele para tentar rebater as críticas de Yûtei de que o budismo se encerraria na doutrina do Vazio ou Nada, mas a personagem cristã apenas reforça tal ideia, afirmando que ele também era sinônimo de negação.

Assim como os seus companheiros jesuítas, Fabian também recorreu à teoria do *hôben* (expediente) para provar tal ideia. Este, era apenas mais uma prova de que na superfície o budismo poderia apregoar a existência de um pós-vida, mas ao se aprofundar em tal doutrina ficava evidente sua essência vazia. A própria iluminação de Buda não significaria nada além de um *Vazio Final* (ひっきょう空). Os preceitos budistas, portanto, não teriam uma relação com a existência de um pós-vida. A grande consequência de tal pensamento é que não haveriam incentivos reais para seguir tais preceitos (ao contrário do cristianismo) e, portanto, eles perdiam sentido.

Antes de iniciar sua explanação sobre cada seita budista no Japão e tentar provar que todas elas se resumiriam à total negação de tudo, Yûtei afirma: “O caminho pelo qual se entende que a natureza de Buda é *Nada* (無), se dividiu em oito ou nove *seitas* (宗派) diferentes”⁷⁰⁵. Isso, portanto, seria central. Aquilo que unia todas as seitas e ensinamentos

⁷⁰² Luis de Almeida. Carta a Antônio de Quadros. De Funai, 1 de outubro de 1561. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1558-1562*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1995.

⁷⁰³ “O verdadeiro significado do Budismo é que tudo que existe veio do *Vazio* 空 e a ele retornará”. Ibid., p. 224.

⁷⁰⁴ Ibid., p. 225.

⁷⁰⁵ Ibid., p. 225.

budistas. E justamente isso era a maior falha ética do budismo, segundo Fabian. Mais a frente, no capítulo dedicado ao cristianismo, ele buscará provar a importância da crença na existência tanto de um pós-vida quanto de um árbitro onipotente para uma vida ética na Terra.

Richard Bowring, por outro lado, chama a atenção para o fato de que Fabian não incluiu em sua exposição qualquer discussão acerca do conceito budista de carma. Para o pesquisador, tal escolha foi deliberada (não um descuido ou ignorância), pois ia contra o argumento construído no *Myôtei* de que o budismo era incapaz de prover uma base ética para a vida neste mundo. Fabian construiu, portanto, uma refutação e para suportá-la, expôs somente as teorias budistas que não a contradiziam.⁷⁰⁶

O confucionismo e os jesuítas no Japão

Diferente do budismo, que os jesuítas haviam formulado uma crítica desde a primeira geração de missionários através dos inúmeros debates e contatos que tiveram com seus monges e eruditos, o caso do confucionismo é completamente diferente. As fontes missionárias são extremamente escassas a esse respeito e alguns estudiosos como Humbertclaude afirmam que o *Myôtei Mondô* é a primeira obra cristã de refutação ao confucionismo no Japão.⁷⁰⁷ No caso da China, o missionário Matteo Ricci, em sua obra *Tenshu Jitsugi* 天主實義, terminada em 1603, procurou fazer mais uma conciliação entre o pensamento confucionista e o cristão do que uma crítica ou refutação do primeiro, como Fabian o fez.⁷⁰⁸

Até que o *Myôtei* fosse escrito, o contato que os jesuítas tiveram com o confucionismo japonês fora extremamente fragmentário. Karuko N. Ward reconhece três vias pelas quais esse contato entre confucionismo e jesuítas se estabeleceu: as leis japonesas acerca do matrimônio, tradição escolar e zen budismo.⁷⁰⁹ Contudo, com exceção das escolas, sobre as quais os missionários sabiam muito pouco além da sua mera existência, as outras vias implicam necessariamente em um intermediário. No caso das leis de matrimônio, tratava-se de um sistema legal, conhecido como *ritsu-ryô*, que possuía base confucionista e fora importado da China no século VII. Os jesuítas tiveram

⁷⁰⁶ “(...) Habian is careful to hide as much as he reveals and makes sure that the cards are fully stacked in his favour”. BOWRING, Richard. *In Search of the Way: Thought and Religion in Early-Modern Japan, 1582-1860*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 21.

⁷⁰⁷ HUMBERTCLAUDE, Pierre. *Myotei Mondo. Une Apologetique Chretienne Japonaise de 1605, Monumenta Nipponica*, Vol. 2, No. 1 (jan., 1939), pp. 237-267.

⁷⁰⁸ Kiri Paramore, em seu livro, faz uma interessante comparação entre a obra de Fabian e Ricci. Ver: PARAMORE, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*, London and New York: Routledge, 2009.

⁷⁰⁹ WARD, Haruko Nawata. Jesuit Encounters with Confucianism in Early Modern Japan, *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 40, No. 4 (Winter, 2009), pp. 1045-1067.

problemas no que concerne ao casamento, pois esse sistema, baseado no entendimento confucionista de obrigações filiais, dava amplo privilégio aos homens chefes de família, e aceitava tanto o concubinato quanto o divórcio, quando praticados pelo lado masculino.

O intermédio do budismo, mais particularmente do zen budismo, é característico do confucionismo japonês daquele período. Até o início da era Edo, o confucionismo no Japão era ensinado basicamente em monastérios budistas e estudados por seus monges. A emergência de pensadores que se afastavam do budismo e se autodeclaravam “Confucionistas” (儒者) começou a aparecer na virada do século XVI para o XVII, mas ainda timidamente.⁷¹⁰ O confucionismo a que Fabian se referia em sua obra é o de Zhu Xi (1130-1200), hoje conhecido como neo-confucionismo. Esse sistema de pensamento foi introduzido no Japão, através da China, no mesmo período que o zen-budismo. A literatura confucionista era frequentemente ensinada nos monastérios zen-budistas. Os monges zen argumentavam que os ensinamentos éticos confucionistas do *gojô* (cinco princípios positivos a serem observados pelos homens: benevolência, razoabilidade, respeito, conhecimento e firmeza) concordavam com os ensinamentos budistas do *gokai* (cinco princípios negativos – proibições – para a vida humana: matar, roubar, inveja, mentir e beber).⁷¹¹ Além disso, enquanto Confúcio via o budismo e o taoísmo como ensinamentos heréticos, o neo-confucionismo tentava conciliar as diferenças entre tais pensamentos.

A refutação que Fabian fará no *Myôtei* ao confucionismo, diferente do budismo, será, portanto, muito mais original, já que ele não se baseou em críticas anteriores de outros jesuítas. Paramore lembra que no Catecismo de Valignano só há refutação ao budismo e ao xintoísmo e que a palavra Confúcio aparece uma única vez na obra.⁷¹²

Fabian dedica, no entanto, uma parte bem menor de seu livro a tal crítica. Enquanto a refutação ao budismo ocupa um capítulo inteiro, o maior por sinal, a polêmica com o confucionismo divide o segundo capítulo com a crítica ao xintoísmo. Ainda assim, é digno de nota que ele tenha inserido um trecho dedicado exclusivamente às ideias confucionistas. Isso porque no início do século XVII, o confucionismo ainda era visto como um sistema de pensamento estrangeiro, praticado apenas por uma minoria da elite guerreira no Japão. Com sua estrutura ainda altamente subordinada ao budismo, era difícil captar seu poder de influência. Contudo, a situação começou a mudar quando, em 1605, mesmo ano que o *Myôtei* foi escrito, Hayashi Razan – hoje considerado um dos

⁷¹⁰ PARAMORE, Kiri. *Op. cit.*

⁷¹¹ WARD, Haruko Nawata. *Op. cit.*

⁷¹² PARAMORE, Kiri. *Op. cit.*

fundadores do neo-confucionismo japonês – se tornou tutor em literatura confucionista do xogum Tokugawa Ieyasu. No ano seguinte, foi criado o cargo de *jusha* – erudito confucionista – que servia como uma espécie de conselheiro do xogum, o qual Razan ocupou por toda sua vida, tendo servido a quatro gerações de xoguns.⁷¹³

O período Edo foi assim um momento de grande crescimento da popularidade e influência do confucionismo no Japão e isso se deveu em grande parte ao governo Tokugawa que adotou o neo-confucionismo como parte de sua ideologia de construção do Estado. Ciente das mudanças que o novo clã implementava no poder, Fabian propôs uma refutação exclusivamente dedicada ao confucionismo em sua obra, algo inédito entre os autores cristãos no Japão do século cristão.

O Confucionismo no *Myôtei Mondô*

Diferente do primeiro capítulo da obra, o segundo só possui dois subcapítulos: um sobre o confucionismo (儒道之事) e outro sobre o xintoísmo (神道之事). Não há, portanto, uma discussão pormenorizada acerca das subdivisões e escolas de cada um destes sistemas de pensamento.

O assunto é iniciado por Myôshû que lembra que o budismo não era muito valorizado na China, mas sim o confucionismo – ou “Caminho do Céu” 天道, como também era conhecido. A seguir, ela pergunta qual a opinião de Yûtei sobre o mesmo e no que ele se diferenciava do cristianismo. Como bem coloca Bowring, a grande preocupação de Fabian neste capítulo era demonstrar como o confucionismo não era equivalente ao cristianismo em termos racionais.⁷¹⁴ A principal crítica colocada, se centra na ideia confucionista acerca da origem e natureza do universo. Yûtei explica à sua interlocutora que para os confucionistas o Caminho do Céu seria equivalente ao Grande Fim 太極, o qual se refere a tudo aquilo que existia antes da divisão do Yin Yang 陰陽. Ao fim esses três grandes conceitos seriam equivalentes.⁷¹⁵ O grande problema que ela identifica na forma como os confucionistas trabalhavam esses três conceitos é que eles não reconheceriam nenhuma força geradora para além deles mesmos. A combinação e separação dos elementos Yin e Yang seria aquilo que daria forma e vida a tudo o que existe no céu e na terra 天地. Contudo, questiona Yûtei, “uma vez que o Yin e Yang *não*

⁷¹³ WARD, Haruko Nawata. *Op. cit.*

⁷¹⁴ BOWRING, Richard. *Searching for God in Neo-Confucianism*. In: BASKIND, James e BOWRING, Richard. *The Myôtei dialogues: a Japanese Christian critique of native traditions*, Leiden: Brill, 2016.

⁷¹⁵ “Os confucionistas acreditam que Yin Yang são o Grande Fim e também o Caminho do Céu”. Fabian Fukun. *Myôtei Mondô 妙貞問答*. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 116.

possuem mente ou sabedoria 無心無知, o processo pelo qual eles se combinam e se separam não pode ser autogerado”⁷¹⁶. E uma vez que estes elementos não possuem o poder de se autogerar, necessitam de uma força externa. É aí que Fabian introduz a ideia da necessidade lógica de um criador consciente para o mundo e tudo que nele há. Nas palavras de Yûtei: “A menos que haja um *criador* 作者 provido de *sabedoria e virtude* 智恵智徳, nem mesmo um punhado de poeira pode vir a existir, menos ainda poderiam o céu, a terra e as pessoas emergirem do *Nada e do Vazio* 空無”⁷¹⁷.

O defeito do confucionismo, portanto, estaria em não reconhecer um criador para além das forças do Yin e Yang. E a forma como Fabian constrói tal argumentação é, mais uma vez, pela via racional, provando a necessidade lógica de um criador com consciência. Sua refutação não recorre em momento algum às Escrituras e ele nem mesmo cita o nome de Jesus Cristo (que será usado uma única vez na obra, no terceiro capítulo). Na sua desconstrução das tradições religiosas no Japão, a única autoridade inquestionável é conferida à razão. Ainda que isso possa ser derivado do método escolástico, no qual Fabian foi treinado quando frequentou os seminários jesuítas, não se pode negar que ele avaliou como uma estratégia válida e eficaz no convencimento da sua audiência japonesa.

A ideia de que os japoneses se regiam pela razão – e que, portanto, argumentos que recorressem à mesma seriam os mais eficientes – foi algo que apareceu no discurso jesuíta desde as primeiras cartas de Torres e Xavier e foi repetida por diversos outros missionários durante todo o século cristão. O *Myôtei*, como uma obra escrita por um japonês, ainda que o mesmo fosse um irmão da Companhia de Jesus, deve ser considerado não apenas como expressão dessa leitura que os jesuítas fizeram do povo japonês, mas também como prova do apelo que tais argumentos (lógicos) tinham naquela audiência.

É importante pontuar, no entanto, que Fabian não é uma personagem qualquer. Sua história de vida, que inclui o treinamento tanto em um monastério zen-budista quanto em um seminário jesuíta, o coloca entre uma elite intelectual peculiar, por assim dizer, e, portanto, suas ideias não tinham como ser compartilhadas pela maioria da população japonesa de então. Ainda assim, como membro de tal elite, ele fora capaz de captar e compreender uma série de elementos presentes na forma de pensar daquela sociedade e traduzi-los em conceitos, ideias e estratégias que são evidenciados em seus escritos. Como afirma o historiador Tesshu Shaku, a grande particularidade de Fabian está na sua

⁷¹⁶ Ibid., p. 116-117.

⁷¹⁷ Ibid., p. 119.

capacidade de enxergar um horizonte religioso que budistas, confucionistas, xintoístas ou cristãos não enxergavam.⁷¹⁸

Ainda assim, para refutar racionalmente esses outros sistemas de pensamento, Fabian invalidou a lógica interna destes mesmos sistemas. Para o caso do neo-confucionismo Sung, como explica George Elison, o mundo é um organismo único. Consequentemente, nenhuma parte pode carregar o atributo de permanente controle sobre o todo. O Grande Fim seria o reconhecimento de um poder imanente do todo e do universo.⁷¹⁹ Ao afirmar que isso era equivalente a se basear numa geração a partir do Nada (já que o sistema era carente de um criador), Fabian recusa a lógica confucionista e busca encaixá-lo em uma racionalidade externa ao mesmo. Como bem coloca Elison, por vezes parece que a mera adição de um ente criador que antecederse uma temporalidade organizada em: 1- Deus, 2- Céu e Terra, Yin e Yang, 3- forças espirituais, seria o suficiente para validar o esquema confucionista.⁷²⁰ No entanto, não era com uma sequência casual linear, como queria Fabian, que o confucionismo trabalhava, mas com categorias concomitantes de função e subsistência em um processo natural.

Ao fim do subcapítulo, Fabian incluiu um breve paralelo com o taoísmo, doutrina também em voga na China. Enquanto o confucionismo pregava que o governo do povo deveria ser feito através da educação baseada nos princípios da *benevolência, dever, maneiras e música* 仁義礼樂, os *taoístas* 道者 acreditavam que o *Grande Caminho* 大道 deveria se basear na *não-ação* 無為. Como coloca Yûtei, “O coração do taoísmo está em se afirmar que é melhor aceitar o destino não agindo nem fazendo nada”⁷²¹.

Nesta comparação, Yûtei faz seu elogio ao confucionismo. Não apenas ele continha um sistema ético louvável, mas também entendia que os preceitos positivos eram inatos ao homem. Ela explica: “Assim, você pode chamar algo como o confucionismo um *ensinamento da NATURA* ナツウラノ教, já que postula que as cinco normas da *benevolência, dever, maneiras, sabedoria e fidelidade* 仁義礼智信 são inatas à *natureza da mente humana* 性得ノ人ノ心. Mesmo os *kirishitan* valorizam isso”⁷²². Contudo, ela complementa fazendo um resumo das razões pelas quais os cristãos ainda consideravam tal doutrina um erro: “pois [o confucionismo] trata céu e terra, Yin Yang como o Grande

⁷¹⁸ SHAKU, Tesshu. 不干斎ハビアン神も仏も棄てた宗教者 (*Fukansai Habian – Kami mo Hotoke mo suteta shûkyôsha*), Shinchô-sha, 2009, p. 5.

⁷¹⁹ ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973.

⁷²⁰ Ibid., p. 173.

⁷²¹ Fabian Fukan. Myôtei Mondô 妙貞問答. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 126.

⁷²² Fabian Fukan. Myôtei Mondô 妙貞問答. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 127.

Fim, o Caminho do Céu, e também não admite um criador e postula que homens, animais, plantas e árvores se diferenciam somente em seu *ki material* 氣質⁷²³, mas possuem *naturezas* 性 similares”⁷²⁴. A ideia de um universo autogerado e desprovido de um criador consciente seria, portanto, a maior falha do confucionismo. Como consequência dessa conceptualização, o confucionismo não veria uma diferença de qualidade entre o homem e os outros seres vivos, mas de quantidade. Como explica Yûtei, na visão confucionista do mundo: “*Matéria e princípio* 事理, essas duas coisas das quais o céu e a terra são dotados, se combinam para formar os homens, animais, plantas e árvores”⁷²⁵. O que diferenciaria seria a quantidade do elemento *ki material*. Ainda sem introduzir a teoria cristã acerca da diferença entre os homens e os outros seres, mas já preparando as bases para a mesma, Fabian refutava a ideia de uma igualdade qualitativa entre seres humanos, animais e plantas.

Yûtei, por fim, encerra o subcapítulo com seu veredito: “Dos *três ensinamentos* 三教, o confucionismo é o que mais tem a oferecer”⁷²⁶. Essa é a única concessão que vemos no *Myôtei Mondô* às doutrinas que se propõe refutar. O objetivo de Fabian não era conciliar, nem amalgamar, mas refutar e substituir. A exceção é justamente essa. Se o confucionismo não era equiparável ao cristianismo, como deixa claro Yûtei logo no início do capítulo, ele ainda assim tinha algo a oferecer: um sistema ético e a ideia de que determinados valores morais eram naturalmente conhecidos pelo homem, ainda que essa estrutura seja corroída pela falta do conceito de um criador anterior a tudo.

Esses dois tópicos elogiados no confucionismo são, por sua vez, particularmente importantes na missão japonesa. Isso porque, desde Xavier, um questionamento que os japoneses faziam com frequência aos missionários era: como um deus misericordioso poderia negar a salvação a todos os seus antepassados que jamais conheceram a Revelação?⁷²⁷. A resposta que Xavier e seus sucessores davam era, nas palavras do próprio:

⁷²³ O termo *ki* 氣 é comumente traduzido por energia, mas por se tratar de um conceito específico do confucionismo neste caso, opto pela não tradução, assim como Bowring e Baskind o fizeram na tradução ao inglês em: BASKIND, James e BOWRING, Richard. *The Myôtei dialogues: a Japanese Christian critique of native traditions*, Leiden: Brill, 2016.

⁷²⁴ Ibid., p. 127.

⁷²⁵ Ibid., p. 125.

⁷²⁶ Ibid., p. 127.

⁷²⁷ “*Estes de Amanguche, amtes que se baptizasem, tiverão huma grande dúvida contra a summa bomdade de Deus, dizendo que nom hera misericordioso, pois nom se manifestara a eles primeiro que nós láa fôsemos, se hera verdade, como dizíamos, que os que nom adoravão a Deus todos hião ao imfferno*”. Francisco Xavier. Carta aos jesuítas de Europa. De Cochim, 29 de janeiro de 1552. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 305.

Demos-lhes nós rezão por omde lhes provamos a ley de Deus ser a primeira de todas, dizendo-lhes que amtes que as leis da China viessem a Japão, os japões sabiam que matar, furtar, alevamtar falso testemunho e obrar contra os outros dez mandamentos hera mal, e tinham remorssos da consciência em sinal do mal que fazião, porque apartar-se do mal e fazer bem estava escrito no coração dos homens. (...) Pois quem insinou a este ho bem e o mal, senão Deus que o criou?⁷²⁸

Assim, a tendência inata que o homem possuía para seguir certos regramentos seria a prova da misericórdia de Deus em relação aos japoneses. Xavier recorria, portanto, à ideia do direito natural, inato a todos os seres humanos e independente da Revelação, como prova da existência e da compaixão divinas. O confucionismo, por sua vez, reconhecia essa inclinação natural, ainda que não admitisse que Deus fosse o responsável por isso. Mas essa falha, segundo Fabian, advinha do desconhecimento do criador. Ainda assim, o reconhecimento da existência do bem separado do mal – algo vago no budismo – e a ideia de que tais conceitos seriam inatos ao homem, era, certamente, um ponto importante de contato entre o confucionismo e o cristianismo e Fabian soube bem explorar tal semelhança.

O xintoísmo e a abordagem jesuíta

A segunda parte do segundo capítulo do *Myôtei* se dedica à refutação do xintoísmo. Falar de um xintoísmo independente do budismo naquele período é bastante complicado. Como coloca Baskind, a demarcação entre ambos era amorfa e no nível da religiosidade popular, praticamente inexistente.⁷²⁹ Quando o budismo entrou no Japão, no século VI, a característica não exclusivista das duas tradições, a força adaptativa do budismo⁷³⁰, assim como a falta de sistematização do xintoísmo facilitou esse amálgama. No século VIII, foi formulada a teoria do *Honji Suijaku* 本地垂迹 por intelectuais budistas, baseando-se nas interpretações do sutra Lótus. Nela se pregava que os kami eram manifestações fenomenológicas (*suijaku*) da natureza original (*honji*) dos budas e bodisatvas. Tal teoria, que emprega um verdadeiro amálgama das duas religiões, foi amplamente adotada e, segundo Higashibaba, no século XII já havia sido aplicada a quase todos os kami consagrados pelos maiores templos.⁷³¹ Para completar, ao fim do período medieval, quase

⁷²⁸ Ibid.

⁷²⁹ BASKIND, James. Christian-Buddhist Polemics in Late Medieval/Early Modern Japan, *Religion Compass*, 8/2, 2014, pp. 37-48.

⁷³⁰ Masaharu Anesaki enfatiza justamente essa característica do budismo japonês como essencial para a mescla de ambas as religiões. Em suas palavras: “(...) Buddhism always endeavored to adapt itself to the national traditions of Japan, and these were inseparably interwoven with Shinto ideas and observances.” ANESAKI, Masaharu. *History of Japanese Religion*, Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1963, p. 137.

⁷³¹ HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Christian Belief & Practice*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

todos os santuários xintoístas haviam caído sob o controle de monges budistas, os quais eram conhecidos como monges de santuários (*shasô* 社僧).⁷³² Ainda que a população em geral não tivesse conhecimento do que exatamente significava o *honji suijaku*, o efeito de tal teoria fora basicamente a ideia de que tanto os kami quanto os budas eram objetos da fé e para quem se dirigiam as orações.⁷³³ O amálgama se completava, portanto, na teoria e na prática.

Contudo, para os missionários era crucial isolar cada tradição para que pudessem construir a devida refutação. Ainda que nas missivas jesuítas o termo xintoísmo (ou *shintô*) não aparecesse, eles foram capazes de dissociar as tradições e denominaram o mesmo como “seita dos kami”. Ainda assim, as citações, assim como o esforço dedicado à sua refutação, são bem mais escassas quando comparadas com as feitas ao budismo. Isso se deveu em parte à subordinação do xintoísmo ao budismo, em voga naquele período, e também pela falta de organização doutrinária, característica da crença *shintô*.

O xintoísmo, de fato, mais do que uma religião doutrinariamente organizada é um conjunto de crenças e rituais que se desenvolveu no Japão e, por isso, muitas vezes é descrito como uma religião étnica. Ele não possui fundador nem se assenta em textos canônicos. Como afirma Masanori Toki: “As ‘escrituras sagradas’ (*shinten*) são textos clássicos centrados nas crenças acerca dos kami. Embora não representem um conteúdo propriamente doutrinal, revelam os fundamentos das crenças”⁷³⁴.

O termo *shintô* 神道, Caminho dos Kami, aparece pela primeira vez em documentos do século VII para distinguir aquele conjunto de seitas do budismo, recém-introduzido no Japão. Segundo Anesaki, a escolha pelo termo *tô* 道, caminho, foi influência do Taoísmo chinês – o Grande Caminho 大道.⁷³⁵ Toki faz uma esclarecedora explicação do uso do termo *shintô* no Japão. Em suas palavras:

Foi em contato com esta religião estrangeira que se reconsideraram as crenças indígenas, que foram então reunidas sob o termo genérico *shintô*. Todavia, esse termo é pouco frequente nos textos clássicos, que falam mais de doutrina principal (*honkyô*), de ensinamento dos kami (*shinkyô*), de grande via (*taidô*), de via antiga (*kodô*) ou de kami únicos (*isshin*). Parece evidente que *xintô* não designava ainda um sistema de doutrinas, mas antes o mundo da experiência sensível e das práticas religiosas.⁷³⁶

⁷³² HUR, Nam-lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan – Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*, Harvard University Asia Center, 2007.

⁷³³ MIYAJI, Naokazu. What Is Shinto? *Contemporary Religions in Japan*, Vol. 7, No. 1, Nanzan University, 1966, pp. 40-50.

⁷³⁴ TOKI, Masanori. *O Xintoísmo, religião étnica do Japão*. In: DELUMEAU, Jean (Dir.). *As Grandes Religiões do Mundo*, (trad. Pedro Tamen), Lisboa: Editorial Presença, 1997 (1993), p. 592.

⁷³⁵ ANESAKI, Masaharu. *Op. cit.*

⁷³⁶ TOKI, Masanori. *Op. cit.*, p. 593.

Assim, mesmo que o termo tivesse séculos de uso quando os jesuítas chegaram no Japão, ele não era difundido e os missionários (seja por opção ou desconhecimento) optaram por não o empregar.

É importante atentar ao fato de que nas cartas que Torres, Xavier e Fernandez descreviam as primeiras disputas com os sacerdotes locais (mais especificamente as disputas de Yamaguchi), a única menção ao xintoísmo que foi possível encontrar, foi de Torres e apenas um breve trecho que aqui transcrevemos:

Otros ay que adoran el sol e la luna dizendo, que el sol e la luna son Dios, porque criam todas las cosas, e todas las cosas criadas por Dios son el mismo Dios, e asi adoran a todas las cosas hasta adorar el demônio, porque dizem, q'el demônio tambien es Dios por ser su criatura. Destos hay grandisimos hechizeros e ganan mucho dinero en ello. Son muy ynorantes. Ay poco fazer en los confundir.⁷³⁷

A descrição é bastante sumária, equiparando-o a uma espécie de animismo, e não há, por hora, menção aos kami. Fica bastante claro que de início o conhecimento que tinham era bastante raso e que viam tais crenças como um animismo pouco rebuscado, fácil de ser refutado.

Com o tempo, os jesuítas vão demonstrando um conhecimento mais aprofundado do xintoísmo. O “Sumário dos erros”, de 1556, inicia justamente com a exposição dos “erros” da seita dos kami. A parte dedicada ao xintoísmo (primeira parte) é significativamente menor àquela dedicada ao budismo e todas suas ramificações no Japão (segunda parte). Ainda assim, demonstra um conhecimento muito mais rebuscado que aquele que aparecia nas cartas de quatro, cinco anos antes.

A “seita dos camis”, como aparece no *Sumário*, é descrita como uma religião nativa do Japão, cujos ídolos – apelidados kami – teriam sido humanos antigos que edificaram as cidades e povos daquela terra. Já de início se pode perceber que não era reconhecida a diferenciação existente nas crenças *shintô* entre as primeiras gerações de kami celestes e as seguintes que seriam os terrenos, algo que Fabian fará em sua obra. As ideias que aparecem no *Sumário* são, por sua vez, repetidas por Gago na sua longa carta escrita em Goa aos jesuítas de Portugal, em dezembro de 1562⁷³⁸, o que demonstra que muitas das concepções que os jesuítas possuíam acerca do xintoísmo em 1556 não se modificaram com o passar do tempo.

⁷³⁷ Cosme de Torres. Carta aos irmãos de Valência. De Yamaguchi, 29 de setembro de 1551. In: Georg Schurhammer S. J. em *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551*, Tóquio, Verlag der Asia Major, Leipzig, 1929, p. 95.

⁷³⁸ “A outra maneira de ídolos que chamão camis, são do principio de Japão os principaes senhores”. Balthasar Gago. Carta aos jesuítas de Portugal. 10 de dezembro de 1562. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1558-1562*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1995.

O *Sumário* segue afirmando que não há qualquer conhecimento acerca da criação do mundo. Essa afirmação é contradita pelo próprio *Sumário*, nos parágrafos seguintes, que relatam dois mitos de criação xintoístas descritos no *Kojiki* (712 d.C.) e *Nihon-shoki* (720 d.C.). A afirmação obviamente era feita de um ponto de vista cristão. Na realidade, os jesuítas não estavam à procura de histórias de criação, mas sim do conhecimento do criador. Os dois mitos – um sobre os kami progenitores da sétima geração de kami celestes, Izanami e Izanagi, e outro sobre a geração do mundo a partir de um ovo – são, no entanto, narrados sumariamente, sem nenhum comentário mais profundo, demonstrando um total desdém perante tais ideias, como se não merecessem consideração. As ideias animistas também são brevemente relatadas, afirmando-se somente: “Os mais dos japões tem que o sol e a lua são vivos”⁷³⁹.

As interpretações e comentários foram feitos apenas na descrição das proscições do xintoísmo. O *Sumário* descreve cinco mandamentos: primeiro, não comer carne de vaca, veado ou porco; segundo, quando a mulher estiver em sua purgação (menstruação) não comer nem dormir com a família, mas ficar apartada; terceiro, a mesma coisa quando a mulher parir; quarto, quando morrer um parente próximo, não aparecer diante do kami ou senhor a quem serve; e quinto, rogar ao kami para que mate ou castigue aquele que lhe fez algum mal. Esses mandamentos expressam bem a preocupação que os japoneses possuíam com a questão da conspurcação. O historiador Jurgis Elisonas lembra que o perigo da conspurcação era praticamente onipresente na vida do japonês medieval e pré-moderno. As principais ocasiões para contaminação eram: morte, nascimento, relações sexuais comuns, aborto, ingestão de carne, preparo de comida em locais ou com fogos associados a alguma impureza, deformidade física e contato com o lixo.⁷⁴⁰

A conclusão que aparece no *Sumário* em relação aos mandamentos *shintô* era que o diabo estava por trás desta seita, justamente pela racionalidade que governava essas regras.⁷⁴¹ Na interpretação jesuíta elas incentivavam a adoração ao demônio e a prática da sodomia e iam contra a caridade. Aqui, mais uma vez no que diz respeito ao xintoísmo, a refutação de Fabian será significativamente diferenciada.

⁷³⁹ Sumário dos erros en que os gentios do Japão vivem. 1556. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 66 MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 656.

⁷⁴⁰ ELISONAS, Jurgis. The Jesuits, The Devil, and Pollution in Japan. The context of a syllabus of errors, *Bulletin of Portuguese – Japanese Studies*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, n. 1, dezembro, 2000, pp. 3-27.

⁷⁴¹ “Os padres declaram aos japões ser isto seita do demônio, a começar pelos mandamentos”. Sumário dos erros en que os gentios do Japão vivem. 1556. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 66 MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 659.

Um trecho particularmente interessante do *Sumário* é aquele no qual se afirma: “Os que adoram os pagodes [kami] pedem coisas só desta vida”⁷⁴². A observação, ainda que não tenha sido amplamente desdobrada, é precisa e correta. De fato, a adoração aos kami não era voltada a pedidos relacionados a uma pós-vida ou a algum tipo de salvação. Muitos historiadores das religiões no Japão falam de um sistema bipartido, no qual budismo e xintoísmo exerceriam uma repartição funcional no contexto religioso nipônico.⁷⁴³ Como explica Jean Pierre Berthon, “(...) o budismo estaria associado ao mundo da morte e do além, e o xintoísmo, como numerosos paganismos, às forças da vida, da frutificação e da fecundidade”⁷⁴⁴. Não que o *shintô* recusasse a existência de espíritos, outro mundo além do terreno ou da vida após a morte. Talvez, a melhor explicação para isso foi a que Anesaki deu em seu livro dedicado à história das religiões no Japão, “History of Japanese Religion”. Para o historiador japonês:

A crença em espíritos era a base da religião *Shintô* antiga; mas, apesar disso, a concepção de alma humana e sua futura condição era extremamente vaga. Ainda assim, indubitavelmente existia uma ideia de alma e a crença em uma vida futura da mesma. (...) Mas as lendas falam somente da vida futura em conexão com deidades e grandes homens. Possivelmente, acreditava-se que as almas de meros mortais iriam desaparecer cedo ou tarde.⁷⁴⁵

Não era, portanto, uma preocupação do xintoísmo dar conforto a tais ansiedades. Ou elas eram desconsideradas – já que não seria conferida uma vida eterna ao homem comum – ou o crente se voltava ao budismo para apaziguá-las. Os jesuítas foram capazes de perceber essa estrutura bipartida do cenário religioso do Japão de então, mas a interpretação que fizeram, segundo é colocado no *Sumário*, era que os japoneses apenas obedeciam aos mandamentos e adoravam os kami por temor dos mesmos, já que aqueles que não o fizessem, tinham seu corpo invadido pelo diabo disfarçado de kami.

⁷⁴² Ibid.

⁷⁴³ Um dos intelectuais mais renomados do Japão do pós-guerra, Shuichi Kato (1919-2008), ao analisar a sociedade japonesa em um dos seus diversos livros dedicados ao tema afirmara que: “Os kami não estão relacionados com a salvação dos seres humanos após a morte; eles protegem suas vidas neste mundo, realizam pedidos, trazem a felicidade e também, em determinadas condições e circunstâncias, geram calamidades a grupos e indivíduos”. KATO, Shuichi. *Tempo e Espaço na Cultura Japonesa*, (tradução Neide Nagae e Fernando Chamas), São Paulo: Estação Liberdade, 2012 (2007).

⁷⁴⁴ BERTHON, Jean Pierre. *O Xintoísmo – referências históricas e situação actual*. In: DELUMEAU, Jean (Dir.). *As Grandes Religiões do Mundo*, (trad. Pedro Tamen), Lisboa: Editorial Presença, 1997 (1993), p. 582.

⁷⁴⁵ “Belief in spirits was the basis of the ancient Shinto religion; but in spite of this, the conception of human soul and its future conditions was very vague. Yet undoubtedly there existed an idea of the soul and belief in its future life. (...) but the legends speak of future life only in connection with deities or great men. Possibly the souls of common mortals were believed to vanish sooner or later”. ANESAKI, Masaharu. *History of Japanese Religion*, Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1963, p. 39.

O xintoísmo no *Myôtei Mondô*

Ainda que o trecho dedicado ao xintoísmo na obra de Fabian seja relativamente breve, ele se destaca particularmente pela sua originalidade e ousadia. Como foi colocado no subcapítulo acima, a crítica jesuíta à “seita dos cami” já havia sido formulada, ainda que os missionários não tenham se dedicado com o mesmo afincamento que o fizeram na refutação ao budismo. No entanto, Fabian se afasta do centro da interpretação jesuíta para construir uma nova, mais rebuscada e menos centrada na visão de mundo cristã. Mais uma vez, ele irá se apoiar na lógica para tentar minar a estrutura dos mitos e crenças *shintô*. Na sua refutação, ele não se apoia na ideia da identificação direta entre o demônio e os kami⁷⁴⁶, tão presente nas fontes missionárias, o que tornará a crítica mais sensível ao japonês não cristão.

O subcapítulo é iniciado com uma breve descrição das três ramificações do xintoísmo no Japão: *Honjaku Engi shintô* 本迹縁起ノ神道, *Ryôbu Shûgo shintô* 両部習合ノ神道 e *Kan'pon Sôgen shintô* 環本宗源ノ神道. Ainda que Fabian não cite a fonte, sabe-se que essa classificação foi feita inicialmente por Yoshida Kanemoto (1435-1511), fundador do *Yoshida shintô*.⁷⁴⁷ Essas subdivisões do xintoísmo não aparecem nas fontes missionárias. Ciente da importância que tal divisão tinha para se compreender a influência política que o xintoísmo vinha ganhando, Fabian a expôs logo no início de sua crítica.

A seguir, Yûtei passa a falar das doze gerações de kami, sete celestes 天神 e cinco terrenas 地神. A história dessas gerações de kami são descritas em alguns textos sagrados, mas, segundo Yûtei, o único digno de algum crédito, por estar livre de opiniões tendenciosas, era o *Nihon-gi*. As citações que Fabian inclui dessa obra são numerosas e longas, demonstrando um profundo conhecimento da mesma. Na primeira citação inserida, Yûtei expõe a narrativa acerca da criação do mundo e do primeiro kami, Kunitokotachi no Mikoto 国常立尊. A personagem cristã chama atenção para o fato de que, segundo a narrativa, em algum momento, algo começou a surgir entre o céu e a terra e esse algo se transformou em um kami, Kunitokotachi no Mikoto.⁷⁴⁸ Mas, questiona Yûtei, se ele surgiu do meio do céu e da terra, estes já existiam antes dele. Assim, esse

⁷⁴⁶ Essa ideia não é totalmente ausente em sua obra, pois aparece em uma breve passagem no capítulo três. Contudo, na sua refutação no capítulo dois, não há qualquer menção a tal paralelo (entre o diabo e os kami) e mesmo no terceiro capítulo é apenas uma breve menção.

⁷⁴⁷ BASKIND, James e BOWRING, Richard. *The Myôtei dialogues: a Japanese Christian critique of native traditions*, Leiden: Brill, 2016, p. 147, nota 44. O *Yoshida shintô*, também conhecido como *yuitsu shintô* 唯一神道, seria a terceira ramificação que Fabian faz referência, como ele mesmo explica brevemente na obra.

⁷⁴⁸ Fabian Fukan. *Myôtei Mondo*. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 130.

primeiro kami não poderia ser considerado um deus criador, já que antes dele alguém teria que ter criado o céu e a terra.

A seguir, Yûtei passa a analisar a narrativa acerca do surgimento das sete gerações de kami celestes. Julgando tais mitos indignos de um ataque frontal, a personagem cristã defende que a narrativa era apenas um expediente. Face a isso, ela explora o simbolismo que recobre a base secreta. A metáfora contida é explicada da seguinte maneira:

Se fôssemos entender esse kami em um *contexto mais carnal* 身の上, Kunitokotachi no Mikoto seria a *relação sexual entre o pai e a mãe* 父母交懷. O sêmen do pai ao se congelar e ficar no útero da mãe é Kuni Satsushi no Mikoto [segunda geração de kami celestes]. O movimento do bebê no útero depende da virtude do fogo e, portanto, se trata de Toyokunnu no Mikoto [terceira geração]. O firmar-se no útero da mãe é Uhijini no Mikoto e Suhijini no Mikoto [quarta geração]. A passagem do nascimento à vida adulta e posseção de uma família é Ôtonoji no Mikoto [quinta geração]. Então chega a paternidade e a maternidade e o nascimento dos filhos que são Izanagi no Mikoto e Izanami no Mikoto [sétima geração]⁷⁴⁹. Neste sentido pessoal, nós, humanos, constituímos as sete gerações de kami celestes. Aqui se encontra o *sentido original do xintoísmo* 神道ノ本意.⁷⁵⁰

O relato acerca do surgimento dos kami celestes é compreendido, portanto, como uma metáfora das fases da vida do ser humano desde a sua concepção. Yûtei conclui da seguinte maneira: “(...) no contexto do céu e da terra, kami se refere ao *yin yang* e ao ciclo de nascimento, crescimento, declínio e morte; e no contexto do homem se refere ao *espírito* 魂魄⁷⁵¹”.⁷⁵² Assim, no primeiro contexto, o significado dos kami seria uma incorporação do princípio do *yin yang*, que, mesmo válido, era carente de consciência e vontade, não podendo, portanto, agir como uma força criadora – como fora colocado no trecho anterior sobre o confucionismo.

O contexto do homem será explorado mais adiante por Yûtei, quando Myôshû lhe pergunta acerca dos vários tipos de kami da *era dos homens* 人ノ世. A personagem cristã explica que esses kami foram todos seres humanos que passaram a ser venerados após sua morte. Ainda que tenham sido sábios governantes ou cortesãos leais, Yûtei afirma que: “São meros humanos, e [consequentemente] pedidos por paz nesta vida ou pós vida

⁷⁴⁹ Fabian pula a sexta geração de Ôtomaru no Mikoto e Kashikone no Mikoto.

⁷⁵⁰ Fabian Fukun. Myôtei Mondo. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 133.

⁷⁵¹ O termo em japonês, *kon'paku*, provém de um conceito taoísta que faz referência às duas dimensões da existência: uma mais espiritual, outra mais corpórea. Por falta de um termo melhor em língua ocidental, optou-se por traduzir por “espírito”, da mesma maneira que Bowring e Baskind traduziram por “spirit”.

⁷⁵² Fabian Fukun. Myôtei Mondo. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p., p. 131.

no paraíso⁷⁵³ não serão respondidos”⁷⁵⁴. Portanto, a veneração aos mesmos, assim como dirigir-lhes orações, era algo completamente inútil e sem sentido.

Fabian, no entanto, não explora os kami da era dos homens, citando apenas dois deles. Sua seletividade é consistente com seu propósito principal de estabelecer a necessidade de um criador, não de atacar o culto *shintô*. Daí sua preocupação com as divindades progenitoras, as sete primeiras gerações de kami celestes.

O autor do *Myôtei* se mostrou bastante ousado na sua crítica ao xintoísmo. Isso porque não somente atacou a lógica dos seus mitos de criação – formulando a primeira investida intelectual contra tais mitos, como afirma John Breen⁷⁵⁵ – mas também a ideia de superioridade japonesa, que provinha da leitura desses mitos. Myôshû, ao tentar rebater os argumentos de sua interlocutora cristã, faz referência à tradição difundida de que o Japão era superior à Índia e à China, por ser o país dos kami, ou seja, *shinkoku*.⁷⁵⁶ Tal conceito vinha sendo cada vez mais usado nos documentos oficiais, a começar por Toyotomi Hideyoshi em seu edito de expulsão dos missionários, e tomava formas de um discurso legitimador da ordem.⁷⁵⁷ Fabian não se acuou diante disso e expressamente condenou tal interpretação. Na obra, Yûtei explica que, assim como qualquer território insular, o Japão teve início com a ocupação de povos do continente: “As pessoas atravessaram para o Japão vindas de países vizinhos e se espalharam pelo território. Mais tarde, quando suas terras e vilas se expandiram e seus habitantes passaram a ser numerosos, pararam de contar a verdadeira origem e criaram textos sagrados”⁷⁵⁸. O Japão, segundo Fabian, não somente não era o país dos kami, como sua população era descendente dos povos vizinhos do continente e nada tinha de especial.

Despreocupado com o discurso oficial de superioridade nipônica, Fabian classificou como uma farsa o mito fundacional do Japão (acerca dos kami celestes) e ainda procurou desacreditar a escola Yoshida ao duvidar da existência das 15395 letras da era dos kami que o clã Yoshida alegava guardar em segredo. Essas letras seriam uma fraude, segundo Fabian, e a prova disso era que jamais foram mostradas a ninguém, nem mesmo uma dentre as mais de quinze mil. Além disso, argumenta Yûtei, se elas realmente

⁷⁵³ O termo usado é *zensho* 善所, literalmente lugar bom. Não se refere necessariamente ao paraíso cristão, mas ao paraíso no sentido expressado no significado da palavra em japonês.

⁷⁵⁴ Fabian Fukun. *Myôtei Mondo*. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 141.

⁷⁵⁵ BREEN, John. *Undermining the Myths: Habian's Shintô Critique*. In: BASKIND, James e BOWRING, Richard. *Op. cit.*

⁷⁵⁶ *Shinkoku* 神国 significa justamente país dos kami.

⁷⁵⁷ O discurso do *shinkoku* será melhor trabalhado no capítulo oito ao analisarmos os editos anticristãos de Hideyoshi e Ieyasu.

⁷⁵⁸ Fabian Fukun. *Myôtei Mondo*. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 134-135.

existissem seria mais lógico que estivessem guardadas na corte do imperador e não com a família Yoshida.⁷⁵⁹

O xintoísmo Yoshida vinha ganhando cada vez mais proeminência no cenário nacional. No início dos anos 1600, Ieyasu respondeu ao apoio que os Yoshida davam ao regime, confiando-lhes o culto à Toyotomi Hideyoshi e, em 1604, encarregou Yoshida Kanemi (1535-1610) e seu irmão Bonshun da organização do evento para celebrar o sétimo aniversário da morte do antigo líder.⁷⁶⁰ Ainda que, durante toda a era Edo, o xintoísmo não tenha ocupado um lugar político equivalente ao que o budismo ocupava, era inegavelmente uma força crescente. Para Baskind e Bowring, sua refutação fora incluída no *Myôtei* por Fabian não por representar um desafio intelectual, mas uma força política significativa que o cristianismo precisaria enfrentar.⁷⁶¹

No trecho sobre o xintoísmo, Fabian não se preocupou com a repercussão de seu discurso e negou de forma veemente qualquer elemento divino e digno de respeito no xintoísmo. Suas palavras devem ter soado extremamente ofensivas aos japoneses por séculos e séculos, já que ainda em 1938, período de forte ascensão do nacionalismo japonês, Humbertcaude optou por não incluir esse trecho na tradução para o francês que fez do *Myôtei* na recém-criada revista *Monumenta Nipponica*.

Como já foi colocado no início do capítulo, o *Myôtei Mondô* é uma obra que teve vida curta até ser recuperada séculos após ter sido escrita. A perseguição aos cristãos por um lado, e a apostasia de seu autor, por outro, fizeram com que ela fosse negada por ambos os lados, cristão e anticristão, pouco tempo após ser redigida. Pelo que se tem notícia, nenhum grande intelectual do Japão do início da modernidade se propôs a refutá-la.⁷⁶² Ainda assim, o fato de ela ter sido encontrada nos arquivos da família Yoshida e na biblioteca do santuário de Ise demonstra que, de alguma forma, os xintoístas guardaram considerável interesse pela mesma.

O Cristianismo de Fabian

O capítulo III da obra de Fabian é, então, dedicado à exposição da doutrina cristã. Ainda que se possa considerar a parte mais importante da obra, já que é o ponto aonde

⁷⁵⁹ Ibid., p. 135.

⁷⁶⁰ BREEN, John. *Undermining the Myths: Habian's Shintô Critique*. In: BASKIND, James e BOWRING, Richard. *Op. cit.*

⁷⁶¹ BASKIND, James e BOWRING, Richard. *The Myôtei Dialogues in Early Edo Thought*. In: BASKIND, James e BOWRING, Richard. *Op. cit.*

⁷⁶² Há referências ao *Myôtei* encontrada, por exemplo, na obra do confucionista Hayashi Razan, *Hai Yasô*. No entanto, seu conteúdo não é explorado neste livro que trata apenas de relatar, sob o ponto de vista confucionista, um suposto encontro ocorrido entre Razan e Fabian. Paramore chega até a questionar se Razan realmente lera o *Myôtei*. Cf. PARAMORE, Kiri. Hayashi Razan's redeployment of anti-Christian discourse: the fabrication of Haiyaso, *Japan Forum*, 18:2, 2006, p.185-206.

seu autor queria chegar ao formular todas as refutações apresentadas nos capítulos anteriores, não é o capítulo mais extenso. Na verdade, o terceiro capítulo possui a metade da extensão do primeiro, dedicado ao budismo. Segundo Hans Martin Krämer, isso revela que a natureza do livro é menos uma exposição da doutrina cristã do que uma rejeição de outros sistemas de crença e adoração.⁷⁶³ Ainda assim, não se pode dizer que o fascículo dedicado ao cristianismo tenha sido feito com menos esmero ou dedicação. Fabian procurou expor nele de uma forma simples o conhecimento daquela religião que ele aprendera durante os anos que frequentou as instituições de ensino jesuítas. Como um catecismo de iniciação, seu principal objetivo era convencer os japoneses a abandonarem seus tradicionais sistemas de crença e a adotarem o cristianismo em seu lugar. Assim, tanto a refutação quanto a exposição ocupam um aspecto central na obra.

A representatividade que o cristianismo apresentado no *Myôtei Mondô* possui é um tema que frequentemente aparece na historiografia do século XX e XXI. Seria ele representativo da doutrina oficial da Igreja Católica (patrocinadora daquela missão)? Da compreensão que os japoneses tinham desta no século XVI e XVII? Ou nem um nem outro? De fato, como já foi exposto aqui, Fabian é uma figura peculiar dentro da história das missões cristãs modernas. Sua história de vida o possibilitou flutuar entre dois mundos que estavam em contato pela primeira vez na história. E é justamente isso que faz com que encontremos em sua obra elementos tanto da doutrina oficial da Igreja quanto do cristianismo japonês daquele período. Se por um lado ele não negou o conhecimento que lhe foi passado no seminário e colégio jesuítas, por outro é importante notar que aquilo que ele enfatizou e aquilo que ele deixou de lado na sua exposição sobre o cristianismo não era necessariamente o mesmo que seus mestres vindos da Europa faziam.

No que toca ao que denominamos “cristianismo japonês”, a saber a compreensão que os japoneses tiveram naquele período do cristianismo que os missionários lhes passaram, a obra de Fabian tem muito a dizer, ainda que seja inevitável admitir que a grande maioria dos japoneses batizados não possuíam o mesmo nível de conhecimento que o seu. Ainda assim, o historiador japonês Eiichi Kajita chama atenção para o fato de que a maioria dos pregadores no Japão, seja pelo número restrito de missionários, seja pela barreira da língua, era justamente de irmãos e *dojuku* japoneses.⁷⁶⁴ Consequentemente, a maioria dos cristãos japoneses fora instruída por figuras que se assemelhavam mais a Fabian do que aos missionários europeus e, provavelmente, a forma

⁷⁶³ KRÄMER, Hans Martin. *Habian's Version of Christianity*. In: BASKIND, James e BOWRING, Richard. *The Myôtei dialogues: a Japanese Christian critique of native traditions*, Leiden: Brill, 2016.

⁷⁶⁴ KAJITA, Eiichi. 不干斎ハビアン思想：キリシタンの教えと日本的心性の相克 *Fukansai Habian no shisô: kirishitan no oshie to nihonteki shinsei no sôkoku*, Osaka: Sogensha, 2014.

como a doutrina lhes foi passada pode ser depreendida com mais fidelidade da obra de Fabian do que das missivas e tratados dos missionários.

O cristianismo no *Myôtei Mondô*

O terceiro capítulo foi dividido em seis subcapítulos, cujos títulos são:

1. Princípios fundamentais do ensinamento cristão⁷⁶⁵;
2. Que existe somente um senhor verdadeiro da paz e sossego neste mundo e do *lugar bom* 善所⁷⁶⁶ no pós-vida;
3. Da ANIMA RACIONAL que sobrevive no próximo mundo;
4. Lugar bom no pós-vida nomeado PARAÍSO que fica no céu, *local mau* 悪所 nomeado INFERNO que fica no centro da terra;
5. O que fazer para ser salvo no pós-vida e como não ser;
6. Das diversas dúvidas que tocam ao ensinamento cristão.

No primeiro subcapítulo, Fabian apenas enumerou os princípios do cristianismo. A saber: primeiro, que só há um senhor, verdadeiro salvador, senhor da *paz e do sossego neste mundo* 現世安穩 e do bom lugar no pós vida; segundo, quem será salvo; terceiro, para onde vão as pessoas que são salvas e as que não são salvas; e quarto, qual o caminho para ser salvo e como alguns não são salvos. Esses quatro princípios são explicados separadamente nos subcapítulos subsequentes.

Mesmo sem analisar a forma que Fabian desenvolve cada um deles, fica bastante claro qual aspecto da doutrina cristã é dado maior ênfase em sua exposição: a salvação. Nesse sentido, Fabian estava de acordo com a posição oficial da Igreja e propagada pelos missionários (como está colocado nas diretrizes da pré-evangelização que Valignano escrevera em sua obra *Principio y Progreso*). Contudo, a maneira como ele explica a salvação e a razão para termos acesso a ela é que lhe são peculiares, ainda que não vá contra o que lhe fora ensinado pelos jesuítas europeus.

⁷⁶⁵ Fabian grafa a palavra “cristão” em kanji: 貴理志端. A grafia do termo “cristão” em kanji aparece em outras obras, principalmente anticristãs (as obras cristãs, no geral, grafavam no silabário hiragana, como no *Dochirina Kirishitan*), mas os kanjis escolhidos eram diferentes, como: 切支丹, 吉利支丹, 鬼利支端. Cf. LEE, M. (李明心). 「キリスト・キリシタン」の意味と表記の変遷 (“Kirisuto Kirishitan” no imi to hyôki no henshen, 明海日本語 *Kaimei Nihongo*, nº 14, 2009).

⁷⁶⁶ O termo em japonês, *zensho*, é usado por Fabian como sinônimo de Paraíso, como ele mesmo coloca mais a frente no livro. Contudo, para diferenciar entre a transliteração da palavra *Paraíso* em português, também usado por Fabian, e o termo empregado por ele em japonês, usarei “lugar bom” – tradução literal de *zensho*.

Natureza de Deus

O segundo subcapítulo se dedica ao primeiro dos princípios fundamentais enumerados. Pontuando uma característica fundamental do cristianismo, ao mesmo tempo que o diferencia dos sistemas de crença refutados nos capítulos anteriores, Fabian expôs a natureza do Deus único cristão:

Se perguntarmos que gênero de senhor é Deus⁷⁶⁷ é o *criador do céu, da terra e da miríade de fenômenos* 天地万像ノ御作者. Se você compreender a lógica de que o céu, a terra e miríade de coisas criadas, precisam de um criador dotado de todas as *perfeições* 善 e todas as *virtudes* 徳, você compreendeu o fato de que este é o verdadeiro Senhor Deus.⁷⁶⁸

Um Deus único e criador de tudo que existe no mundo são os pontos fundamentais que Fabian salientou na sua explanação. Seguindo o padrão dos dois primeiros capítulos de sua obra, ele procurou fundamentar ambos os pontos em argumentos lógicos. Primeiramente ele expôs a necessidade de um criador do mundo e dos seres que o habitam. Como coloca Yûtei: “para todos os seres que possuem cor e forma é necessário que haja um começo; e se começaram não podem existir sem a força de outrem”⁷⁶⁹, afinal nada pode começar a si mesmo.

Ao ouvir essa explicação, Myôshû faz a pergunta lógica que se coloca nesta situação: mas se tudo necessita de um começo, como Deus começou? Neste ponto, Yûtei pouco consegue desenvolver, já que se trata basicamente de um dogma da doutrina cristã. Sua explicação é simples e direta: “Entenda a questão quando é o ápice dos ápices. Deus é criador de todas as coisas, acima do qual não há nada. E da mesma forma que Ele não tem começo, não tem fim”⁷⁷⁰. O máximo que a personagem cristã consegue fazer é recorrer a paralelos com a vida prática, de forma a facilitar a compreensão aos japoneses: da mesma forma que não há ninguém acima do imperador ou nenhum metal mais valioso que o ouro, não há nada acima de Deus.

Por fim, a razão pela qual Deus deve ser único e não diverso é explicitada de forma lógica. Yûtei argumenta que:

O mestre do céu, da terra e de todas as coisas deve necessariamente possuir todas as bondades e virtudes e gozar da *onipotência* 万事に叶い; se, então, você supuser diversos criadores, um dentre eles não poderia, à sua vontade, aniquilar todos os outros? Se não o pode, não é onipotente, obviamente; se por outro lado, os pode destruir, os aniquilados não seriam Deus. Vê-se, portanto, a razão pela qual só há um criador.⁷⁷¹

⁷⁶⁷ O termo Deus não vem transliterado nem em kanji, mas um símbolo específico foi criado para ele.

⁷⁶⁸ Fabian Fukun. Myôtei Mondo. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 147.

⁷⁶⁹ Ibid.

⁷⁷⁰ Ibid., p. 152.

⁷⁷¹ Ibid., p. 151.

Essa é a principal razão dada para explicar a existência de um único Deus. Mas Yûtei continua e acrescenta ainda mais um argumento. Ela coloca que a unicidade de Deus também pode ser comprovada pelo fato de a ordem da natureza – como as quatro estações, a alternância do dia e noite, entre outros – se repetir em qualquer local do mundo. Afinal, ela questiona, se houvessem diversos criadores, não seria mais lógico que essa ordem se alterasse?

Conforme o diálogo vai se desenvolvendo, Myôshû vai se mostrando cada vez mais convencida. As questões que ela coloca a Yûtei, são mais dúvidas e curiosidades acerca do cristianismo do que um desafio a sua interlocutora. Ela não se mostra cética em relação a nenhuma das explicações que escuta. A transição de uma Myôshû seguidora da seita *Jôdo* para uma ávida candidata ao batismo é ausente de percalços e quase que natural. Um de seus comentários ilustra bem isso e merece aqui especial atenção:

Ah, realmente! Justo agora que eu estava a crer que a lei cristã não oferecia nada que se assemelhasse a pedidos ou orações. Eu não sabia que bastava apenas mudar o objeto para o qual dirigimos as orações para obter longevidade e felicidade nesta vida e um lugar de paz e delícias na outra. Então não é correto dizer que o ensinamento cristão destrói tudo em seu caminho. Na verdade, não é mais que operar uma mudança de objeto.⁷⁷²

Ao que parece, Fabian buscou mostrar aqui que a conversão ao cristianismo, ainda que necessariamente implicasse em uma mudança de crença, não acarretava em uma alteração significativa do cotidiano religioso dos japoneses. Myôshû se mostra aliviada nesse trecho ao perceber que mesmo se convertendo ao cristianismo poderia dirigir seus pedidos a uma entidade superior, da mesma forma que vinha fazendo até então. A ideia de que o cristianismo corroía as relações sociais e destruía a ordem, algo que foi extensamente explorado nos tratados anticristãos, é negada aqui neste mesmo viés, pois se o cotidiano pouco se alterava com a adoção do cristianismo, o medo de uma desordem causada pelo mesmo era infundado.

A salvação

Os pedidos que poderiam e deveriam ser encaminhados a Deus, segundo o *Myôtei*, se relacionam tanto à vida neste mundo quanto ao pós-vida. No entanto, ao explicar a salvação – quem será salvo, porque alguns não o são e para onde vão os que são e os que não são salvos – Fabian se centra no pós-vida. No quarto e quinto subcapítulos são introduzidas descrições e explicações acerca do Paraíso e do Inferno, a caída dos anjos com Lúcifer e o pecado original de Adão e Eva. É através desses pontos que Fabian expõe sua ideia de salvação como algo basicamente confinado ao que ocorre após a morte.

⁷⁷² Ibid., p. 150.

Neste sentido ele se diferencia do *Dochirina Kirishitan*, catecismo oficial que estudou enquanto esteve no seminário, no qual a importância da salvação do pecado nesta vida é enfatizada. A ação de Deus no mundo, em Fabian, é minimizada e basicamente relegada à criação e ao julgamento final. No que se relaciona ao mundo presente, o destaque é dado à ação humana e sua capacidade de distinguir e escolher entre o bem e o mal.

A forma como Fabian desenvolve tal ideia merece especial atenção e é exposta no terceiro subcapítulo. Ao explicar a Myôshû a razão pela qual somente os seres humanos, dentre todos os seres criados por Deus, é que têm acesso ao pós-vida, Yûtei introduz a ideia de alma, seguindo a categorização aristotélica da mesma. Assim, ela explica, podemos dividir toda a criação em quatro categorias: seres, *anima* vegetativa, *anima* sensitiva e *anima* racional.

Para começar, a categoria SER: céu, terra, sol, lua e estrelas pertencem a essa classe, assim como os metais, pedras e todos os corpos que não possuem a *natureza de crescer* 生成する性. Depois há o *ANIMA VEGETATIVA*, que compreende as árvores e gramíneas, as quais são dotadas da natureza de crescer, mas são *inanimadas* 非情. O grupo da *ANIMA SENSITIVA* contém aqueles que possuem *percepção* 知覚, mas não compreendem a *razão* 理. Se sentem fome, comem; se estão com sede, bebem; sentem calor, frio, dor e cócegas. São os mais diversos tipos de feras, pássaros, insetos e peixes. Aquele que é dotado do *ANIMA RACIONAL* além de sentir fome, sede, frio e calor, ele conhece, a *razão das coisas* 物ノ理り e possui a sabedoria para debater sobre o *bem e o mal* 是非; este ser é o *homem* 人倫. Dentre esses quatro grupos, fora o homem, que é dotado de uma *ANIMA RACIONAL*, nenhum possui acesso ao pós-vida.⁷⁷³

Tanto o conceito de alma imortal (*anima*) quanto a ideia de que o bem e o mal praticados em vida são decisivos no destino após a morte estavam presentes no *Dochirina*.⁷⁷⁴ Fabian, contudo, desenvolveu essa teoria muito além do conteúdo apresentado no catecismo jesuíta.

Myôshû, ao ouvir tal explicação sobre os diferentes tipos de alma, contrapõe a ideia budista de unidade de todos os seres (万物一体). Yûtei explica então que a natureza de um objeto não é definida por sua aparência, mas por sua função. Assim, mesmo que forjemos um metal na forma de um peixe, a escultura não poderá jamais nadar. As diversas funções provam, portanto, a diversidade (e não unidade) da criação. Elas provam também, continua Yûtei, que somente o homem pode ter acesso ao pós-vida. Isso porque

⁷⁷³ Ibid., p. 156.

⁷⁷⁴ Passagem já citada no capítulo anterior: “O ser humano não possui apenas o corpo, mas também ANIMA imortal. Essa ANIMA dá vida ao corpo, mesmo que ele torne à terra em cinzas ela não perece. O bom e o ruim que acontece irá decidir se na outra vida se irá ter sofrimento ou alegria”. *Dochirina Kirishitan*. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. Cit*, p. 16.

nas outras categorias, todas as funções, por mais diferentes que sejam (nadar, caçar, voar etc.), são relacionadas diretamente ao corpo. Consequentemente, quando o corpo se decompõe e deixa de existir, todas as funções daquele ser se extinguem juntamente. Já o homem, ainda que possua funções relacionadas ao corpo, é dotado de outras que o transcendem:

(...) a outra função, que consiste em: saber a razão das coisas, se importar com princípios de *misericórdia, justiça, obediência, sabedoria e confiança* 仁義礼智信⁷⁷⁵, se preocupar com a reputação após a morte, valorizar orações por um bom lugar na vida futura, debater sobre o bem e o mal. Essa função necessita uma *substância* 性体 para residir. Essa substância está no corpo humano, mas não pode ser vista com os olhos, nem tocada com as mãos. Isso é o que chamamos de *ANIMA RACIONAL*.⁷⁷⁶

O julgamento que transcende as necessidades físicas é o que diferencia o homem dos outros seres e o que lhe dá a possibilidade de uma outra vida após a morte. Não apenas isso, mas é essa *anima* que o dota de livre-arbítrio para escolher seu caminho neste mundo. Daí a ênfase de Fabian na ação humana, na ética. O principal fator para decidir se uma pessoa vai ao inferno ou ao paraíso no pós-vida são seus atos durante a vida. Nas palavras de Yûtei: “Deus dá na vida futura uma sanção justa e eterna conforme o bem e o mau que o homem fez neste mundo”⁷⁷⁷.

Ao fazer uma comparação entre o *Myôtei Mondô* e o *Dochirina Kirishitan*, Kiri Paramore chama atenção para uma importante característica do pensamento de Fabian: se no catecismo oficial o bem e o mal são vistos como uma disputa entre Deus e o Diabo, para o jesuíta japonês, tratam-se de conceitos abstratos que o ser humano é capaz de discernir e de escolher.⁷⁷⁸ É essa a capacidade que o diferencia dos outros animais e que é decisiva para o acesso ao pós-vida.

Apesar de sua ênfase na ação humana para obtenção da salvação, Fabian não se colocou contra as diretrizes oficiais de seus tutores. De fato, a ênfase se dá na ação humana, mas ele não nega a necessidade do batismo para o mesmo. Quando Myôshû questiona o que é necessário fazer para ser salvo, Yûtei responde:

A maneira que temos para sermos salvos é tomar o BATISMO de acordo com o ensinamento cristão. Se assim o fizer, obedecer aos dez MANDAMENTOS, que são os dez preceitos, e adorar a Deus, sem dúvida você terá paz nessa vida e irá para o bom lugar na próxima.⁷⁷⁹

⁷⁷⁵ As cinco virtudes confucionistas. 五常

⁷⁷⁶ Ibid., p. 161.

⁷⁷⁷ Ibid., p. 163.

⁷⁷⁸ PARAMORE, Kiri. Hayashi Razan's redeployment of anti-Christian discourse: the fabrication of Haiyaso, *Japan Forum*, 18:2, 2006, p.185-206.

⁷⁷⁹ Fabian Fukun. Myôtei Mondo. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 170.

Os mandamentos são extensivamente tratados como uma espécie de guia para uma ação ética no mundo. O batismo, por sua vez, é rapidamente citado, nesse trecho apenas, mas é claramente exposto como um imperativo para a salvação. Mais uma vez, a decisão firmada no Concílio de Trento era respeitada.⁷⁸⁰ Ainda que se trate de uma questão polêmica, pelo que é possível depreender a partir da documentação jesuíta, ela foi seguida pelos missionários do Japão desde o início da missão. Xavier, na sua carta de 1552, afirmara:

Huma descomsolaçam têm os cristãos de Japão, e hé quem simtem em grande maneira dizermos que os que vão ao imfferno non têm nenhum remédio. Simtem isto por amor de seus pais e mais, molheres, filhos e os outros mortos passados, avemdo deles piedade. Muitos chorão os mortos, e me perguntão se podem ter algum remédio per via de esmolas e orações. Eu lhes digo que nenhum remédio têm. (...) Eu também recebo algum sentimento por ver meus amigos tão amados e queridos chorar coussas que nom têm cura.⁷⁸¹

Certamente, esse era um ponto da doutrina cristã pouco atraente aos japoneses ou a qualquer povo gentio. Adotar o cristianismo significava, nesta ótica, relegar todos os antepassados que não conheceram o Evangelho ao inferno, sem possibilidade de retorno. Em uma cultura que valorizava o culto e respeito aos antepassados, esse poderia ser um problema crucial. A relativa escassez de menções a essa questão, comparada ao impacto que poderia e deveria gerar na missão, sugere que nem os pregadores japoneses nem os próprios missionários insistiram nesse ponto. Havia o reconhecimento de um limite. Da mesma forma que Fabian o fez no *Myôtei*, não se ia contra tal deliberação, mas também a mesma não era enfatizada.

Por outro lado, tanto Fabian quanto os missionários buscaram mostrar aos japoneses que ainda que o Evangelho tivesse tardado para chegar ao Japão, o ensinamento de Deus alcançava os homens também por outras formas. Na carta anteriormente citada de Xavier, ele citou o descontentamento que os japoneses tinham pelo fato de a Lei de Deus não ter chegado antes ao Japão, ao que o missionário respondia:

Demos-lhes nós rezão por omde lhes provamos a ley de Deus ser a primeira de todas, dizendo-lhes que amtes que as leis da China viesem a Japão, os japões sabião que matar, furtar, alevamtar falso testemunho e obrar contra os outros dez mandamentos hera mal, e tinhão remorssos da conciência em sinal do mal que fazião, porque apartar-se do mal e fazer bem estava escrito no coração dos homens. E asi os mandamentos de Deus hos

⁷⁸⁰ Segundo Eiichi Kajita, essa decisão só foi revogada oficialmente pela Igreja, no Segundo Concílio do Vaticano, realizado na primeira metade da década de 1960. Ver: KAJITA, Eiichi. 不干斎ハビアン の 思想 : キリシタンの教えと日本的心性の相克 Fukansai Habian no shisô: kirishitan no oshie to nihonteki shinsei no sôkoku, Osaka: Sogensha, 2014.

⁷⁸¹ Francisco Xavier. Carta aos jesuítas de Europa. De Cochim, 29 de janeiro de 1552. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 314-315.

sabião as gentes sem outrem ninguém lho ensinar senão ho criador de todas as gentes.⁷⁸²

Xavier recorria mais uma vez à teoria do conhecimento natural de Deus pelo homem. Fabian foi pelo mesmo caminho ao diferenciar três formas do ensinamento cristão: natura, escritura e graça⁷⁸³. A forma como ele explicou esses três meios foi a seguinte:

NATURA significa que as pessoas possuem em seu coração, sem que ninguém os tenha ensinado, uma sabedoria pela qual distinguem o bem do mal: roubar de alguém é mau e ter misericórdia em relação ao outro é bom. Como este ensinamento é dado tal e qual por Deus, não se pode errar ao agir de acordo com a luz dessa sabedoria. Mas como o coração do homem é inclinado a desejos egoístas que os leva por maus caminhos, os outros dois ensinamentos nos foram concedidos. Pois bem, o ensinamento da ESCRITURA é a redação dos dez artigos dos MANDAMENTOS, dos quais falamos há pouco, o qual nos ensina a conformar nossa conduta. Mesmo assim, o coração do homem ainda tem dificuldade em alcançar o bem. Foi por isso que Deus nasceu no mundo dos homens. Chamamos assim de ensinamento da GRAÇA, este que nos dá a força de seguir os dez artigos, oferecendo-nos poder para sermos salvos na pós-vida.⁷⁸⁴

O ensinamento da natura, explica Yûtei, é comunicado por Deus diretamente a todos os homens. Por conseguinte, todo e qualquer ser humano o recebe igualmente. Já a escritura e a graça não foram transmitidas diretamente por Deus, mas pelo intermédio de alguns guias humanos. Contudo, como o homem não tem o poder de estar em todos os lugares ao mesmo tempo, esse ensinamento teve que ser comunicado aos poucos e é isso que os missionários faziam.

Ainda que a ideia de um conhecimento inato de Deus fosse compartilhada por Xavier e seus sucessores, ao aborda-la Fabian fez uma importante observação: “Deus não é exclusivo de ninguém. Uma vez que ele é o criador do céu, da terra e de todos os seres, ele não é somente criador dos reinos cristãos”⁷⁸⁵. O historiador Eiichi Kajita ao analisar o *Myôtei* afirma que, diferente da maioria dos missionários europeus, Fabian não trabalhava com a premissa de um povo escolhido, merecedor de especial atenção ou amor de Deus.⁷⁸⁶ Para ele, tornar-se cristão tinha como propósito único a salvação individual. A existência de reinos cristãos não provava qualquer preferência divina.

O cristianismo *versus* ordem social

O último trecho do capítulo é dedicado a responder questões, não mais relacionadas à doutrina, mas concernentes à vida prática em sociedade. Myôshû pergunta

⁷⁸² Ibid., p. 305.

⁷⁸³ Os três termos são transliterados do português ou latim.

⁷⁸⁴ Fabian Fukan. *Myôtei Mondo*. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 178.

⁷⁸⁵ Ibid.

⁷⁸⁶ KAJITA, Eiichi. *Op. cit.*

como os governantes poderiam confiar na palavra de seus vassalos e súditos uma vez que não se é permitido jurar em vão, como está colocado no segundo mandamento; se a lei do soberano, *ôbô* 王法, não estaria em perigo no caso de o Japão se tornar cristão; se a propagação do cristianismo não era uma estratégia para que outros reinos tomassem o Japão; e, por fim, porque o cristianismo tardou a chegar ao Japão.

Com exceção da última pergunta, as primeiras três dizem respeito à ordem social japonesa. Da mesma forma que aparecera no *Dochirina Kirishitan*, a preocupação em mostrar que o cristianismo não era incompatível com aquela ordem é notório. O receio não era infundado. De fato, desde o edito de expulsão de Hideyoshi de 1587 até os tratados anticristãos do período da perseguição, a ideia de que o cristianismo colocava em perigo a ordem social japonesa é evidente e recorrente.⁷⁸⁷

A forma como Fabian construiu sua argumentação para refutar tal ponto de vista é hábil e ilustrativa de toda sua erudição. Mais uma vez se fundamentando na lógica, ele inseriu uma série de dados históricos, procurando demonstrar que nem o budismo protegera o Japão ou a China – já que após a chegada do mesmo, ambos os reinos sofreram com inúmeras guerras e insurreições internas –, nem o cristianismo piorou a situação em qualquer lugar no mundo. Mais do que isso, Fabian buscou mostrar o ensinamento cristão como favorável à manutenção da ordem ao afirmar que ele recomendava obediência aos superiores. Em suas palavras: “o ensinamento cristão ordena que de manhã até a noite adoremos a Deus, amemos e honremos do fundo do coração nossos mestres, a começar pelo imperador e o xogum”⁷⁸⁸.

No que diz respeito ao perigo de invasão facilitado pela entrada do cristianismo, Fabian foi enfático em mostrar a falta de fundamentação de tal alegação. Ele começou por ressaltar a enorme distância que separava o Japão dos reinos cristãos. Seria ela tão grande que “não seria exagero comparar tal distância daquela que separa o céu da terra”⁷⁸⁹. Além disso, os japoneses eram considerados superiores a qualquer reino na arte da guerra, já que sua terra era por excelência o local das agitações militares. Não deveriam temer, portanto, religiosos vindos de terras tão longínquas. Por fim, ele ressaltava as virtudes dos missionários, alegando que se tratavam de:

(...) religiosos genuínos, que vivem afastados do mundo. Eles estimulam o bem, aprendem a superar o mal, se absterm de todas as paixões e cobiças, trazem alívio às pessoas em perigo e reconfortam os desesperados; eles rezam pela paz do reino e felicidade do soberano, colocam em primeiro lugar a piedade filial e a obediência,

⁷⁸⁷ Essa formulação será desenvolvida no oitavo capítulo do presente trabalho.

⁷⁸⁸ Fabian Fukun. Myôtei Mondo. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 175

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 176.

respeitam os grandes e têm piedade dos humildes. Para seguir os preceitos, se mortificam e possuem menos estima por bens e honras daqui do que por sapatos velhos rejeitados.⁷⁹⁰

Mais do que um elogio aos missionários, Fabian buscava descrevê-los como inofensivos ao poder e sustentadores da ordem social vigente.

Esses dois últimos pontos abordados – o aporte à ordem social e a impossibilidade real de uma invasão militar – diziam pouco respeito à maioria dos candidatos ao batismo. Fabian se dirigia, nesses casos, às autoridades japonesas. Ele demonstrava ter consciência de que a introdução e manutenção do cristianismo no Japão dependia fundamentalmente de dois fatores: primeiro, da aceitação e adoção dos seus princípios por parte da população e segundo, do consentimento dos poderes instituídos. Seu livro aborda principalmente o primeiro desses fatores, pois, como vimos, seu principal objetivo era convencer os japoneses a abandonarem suas antigas crenças e a adotarem o cristianismo em troca. Ele trabalhou nesse aspecto através da crítica das tradições religiosas japonesas e da demonstração de que o cristianismo era o único capaz de providenciar a verdadeira salvação. Contudo, da mesma forma que muitos dos seus colegas jesuítas, ele não ignorou a dimensão política do cristianismo. Ciente de que seu livro poderia parar nas mãos de autoridades políticas (os próprios missionários se esforçaram para que isso ocorresse, quando o deram de presente a Honda Kozukenosuke) ele incluiu elementos que buscavam convencer seu leitor de que o cristianismo não precisava ser visto como uma ameaça política, nem mesmo para aquele Estado em formação.

Fabian tinha consciência de que, para essas autoridades, questões doutrinárias como a salvação eram de pouca relevância. Não bastaria, portanto, convencê-las de que somente o cristianismo era capaz de providenciar a verdadeira salvação. Empregando, contudo, a mesma estratégia de convencimento usada por toda a obra, ele apresentou argumentos lógicos que provariam que o cristianismo não era uma ameaça política e que os missionários não eram agentes dos reinos ibéricos que intencionariam invadir militarmente o Japão.

Os esforços de Fabian, assim como de outros colegas jesuítas, se mostraram, contudo, vãos. O cristianismo, por uma série de fatores que serão analisados no capítulo oito deste trabalho, acabou sendo classificado como uma ameaça pelos dois séculos e meio seguintes. Os missionários foram expulsos e todos os cristãos que ficaram em solo japonês tiveram que apostatar. O *Dochirina Kirishitan* e o *Myôtei Mondô*, no entanto, são a prova de que esse processo não passou despercebido pelos jesuítas.

⁷⁹⁰ Ibid., p. 177.

O cristianismo japonês por Fabian Fukan

A enorme importância que o *Myôtei Mondô* tem para o estudo do século cristão no Japão se dá, principalmente, pela aproximação que ele nos possibilita realizar em relação ao cristianismo que foi praticado no Japão. Claro que não se espera que o cristão comum tivesse o mesmo nível de compreensão que Fabian tinha. Contudo, aquilo que ele enfatizou e aquilo que ele deixou de enfatizar (ou nem mesmo citou) é ilustrativo daquilo que um japonês achava importante ou não dentro da doutrina cristã.

Na verificação dessa seleção, o primeiro ponto que merece ser destacado na exposição de Fabian sobre o cristianismo é sua ênfase na salvação. Se por um lado, ela era parte do programa pré-evangelizatório jesuíta, é razoável supor que o autor também a elegeu como digna de destaque para convencimento da sua audiência. Isso porque, na obra, é possível classificar a ideia do Deus uno e criador de tudo como a chave-lógica para sua crítica ao budismo, xintoísmo e confucionismo⁷⁹¹ e a salvação no pós-vida como principal vantagem oferecida pelo cristianismo a seus fiéis.

Se López Gay atenta para o fato de que a salvação já era uma preocupação dos japoneses, assim como um tema comum com o budismo⁷⁹², é importante atentar que a salvação budista se dá absolutamente em outros termos. Como lembra Kajita, a salvação tratada por mestres como Dôgen (1200-1253)⁷⁹³ e Shinran (1173-1263)⁷⁹⁴ não tem relação com uma vantagem neste mundo ou felicidade após a morte, como no cristianismo. Ela se relaciona mais com a eliminação do ego, assim como um despertar espiritual através de um determinado conhecimento ou prática.⁷⁹⁵ Fabian, no entanto, ao desenvolver a teoria aristotélica da *anima* e provar em termos lógicos a imortalidade da alma do ser humano, colocava a necessidade da salvação para o pós-vida e com isso articulava, à sua maneira, os três pontos do programa pré-evangelizatório jesuíta: salvação, Deus único e criador e alma imortal.

O terceiro capítulo do *Myôtei*, no entanto, não se limita a esses três conteúdos. Fabian incluiu ainda uma explicação sobre a queda de Lúcifer, a criação do Inferno, a

⁷⁹¹ “Budistas, confucionistas, taoístas e xintoístas são ignorantes destas coisas [existência de um Deus único que criou o mundo e tudo nele apenas com sua vontade] e consideram a MATÉRIA PRIMA como sem começo nem fim, capaz por sua única força de produzir todos os seres; eles nomeiam como natureza budista 仏性, força do caos primitivo 渾沌ノ一氣 ou ainda *Yin Yang* e não pressupõem um senhor acima. Tal é o princípio do erro de todas estas seitas”. Fabian Fukan. *Myôtei Mondo*. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 154.

⁷⁹² GAY, Jesús López. La “Preevangelización” en los primeros años de la Misión del Japón, *Misionalia hispánica*, ano XIX, no. 57, 1962, pp. 239-329.

⁷⁹³ Fundador da seita Soto Zen no Japão.

⁷⁹⁴ Fundador da seita Jôdo Shin-shu no Japão.

⁷⁹⁵ KAJITA, Eiichi. 不干斎ハビアン思想：キリシタンの教えと日本的心性の相克 Fukansai Habian no shisô: kirishitan no oshie to nihonteki shinsei no sôkoku, Osaka: Sogensha, 2014.

expulsão de Adão e Eva do Paraíso Terreal, o decálogo, a passagem de Deus pela terra sob o nome de Jesus Cristo e a reabertura para o caminho da salvação.

Através desse conteúdo que extrapola o da pré-evangelização, encontramos mais pistas acerca do cristianismo praticado pelos japoneses. A começar pela forma como é exposta a principal figura cristã: Jesus Cristo. Seu nome é citado apenas uma vez na obra inteira. Ao relatar a infração de Adão e Eva, seu consequente castigo divino e o enorme arrependimento que o casal sentiu ao ver todos seus descendentes amaldiçoados, Yûtei explica que:

Deus, na sua *imensa bondade e misericórdia* 大慈大悲, para diminuir-lhes o sofrimento e lhes dar uma alegria, por sua *vontade* 御内証 *abençoou-os* 利生, se hospedou no ventre de uma mulher chamada MARIA, descendente do rei DAVID, mulher de grande bondade, imaculada e pura, sem uma ação carnal entre homem e mulher, mas pelo seu poder. Ele nasceu no *mundo dos homens* 人界 e suportou dores e sofrimentos para expiar o castigo e *engendrar o bem* 滅罪生善. Depois de morrer, voltou à vida no terceiro dia em seu corpo, passou quarenta dias novamente com seus discípulos, voltou ao céu no quadragésimo dia após sua ressurreição e abrindo o caminho da salvação para os homens. O nome desse senhor é JESUS CRISTO.⁷⁹⁶

Essa é a única referência a Jesus Cristo no *Myôtei*. Seu nome é citado então somente para explicar como o caminho da salvação é possível ao homem, apesar do pecado original, perpetrado por Adão e Eva. A mensagem que Cristo pregou, revelada no Novo Testamento, aparece apenas indiretamente na exposição de Fabian. Não há qualquer menção a valores como o desprendimento de riquezas materiais, humildade perante os pobres, pacifismo⁷⁹⁷, dentre outros, tão presentes no Novo Testamento.

Outro conceito fundamental no cristianismo e que é ausente na obra de Fabian é a trindade. Ainda que Cristo seja descrito como a encarnação de Deus na terra, não é desenvolvida a ideia de que Deus é uno, mas ao mesmo tempo trino, pois é pai, filho e espírito santo. A opção de Fabian por não entrar em tal assunto talvez possa ser compreendida através da análise do *Dochirina Kirishitan*. Nesta obra, a trindade é explicada da seguinte maneira:

Discípulo: Não consigo bem compreender como DEUS é três *PERSONA* em um.

Mestre: É o chamado MISTÉRIO da TRINDADE e trata-se da principal verdade nos *segredos* 極意 dos objetos da *FIDES*. DEUS é gigantesco e nossa sabedoria pequena e limitada, por isso não conseguimos compreender isso. Mesmo que não consigamos compreender devemos acreditar, pois DEUS nos mostrou diretamente por JESUS CRISTO.⁷⁹⁸

⁷⁹⁶ Fabian Fukan. *Myôtei Mondo*. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 169.

⁷⁹⁷ Esses valores são particularmente ressaltados no sermão da montanha, relatado em: Mateus 5: 1 – 11.

⁷⁹⁸ *Dochirina Kirishitan*. 1591. In: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 38.

Essa é a única explicação da trindade que aparece no *Dochirina*. Ou seja, basicamente não há explicação, mas então somente a exposição do dogma. Ela é colocada puramente no nível da fé, não da razão. Claramente não era algo que servia ao propósito do *Myôtei*, que buscava o convencimento de seu interlocutor através de argumentos lógicos.

Contudo, para além de uma incompatibilidade com sua agenda, a falta de menção do mistério da trindade também revela uma problemática da missão japonesa e que é evidenciada na obra de Fabian, a saber, o pouco conhecimento que os pregadores tinham em relação às Escrituras, seja o Velho ou o Novo Testamento. No *Myôtei*, os textos cristãos são citados em quatro momentos, sendo que somente em um deles ele utilizou a transliteração da palavra “Escritura” em português. Para os três primeiros casos, Fabian empregou termos em japonês, como *kyôsho* 經書 ou *kyômon* 經文 – sendo o primeiro mais comumente utilizado para se referir aos escritos clássicos confucionistas e o segundo para os sutras budistas.⁷⁹⁹ Nestes três casos, Fabian se referia, na realidade, a textos cristãos em geral, incluindo os da tradição da Igreja, pois foram citados nos seguintes trechos: na explicação sobre o corpo divino, o qual não era físico, mas formado pela “espiritual substância”⁸⁰⁰; na afirmação acerca da onipotência de Deus; e por fim, na exposição dos três tipos de *anima* que os seres vivos possuem. A quarta menção, por sua vez, é a mais interessante nesse sentido, pois não somente a transliteração de “escritura” foi empregada, mas ela é definida. Como foi exposto no item anterior, ao falar do ensinamento cristão, Fabian o classificou em três níveis: natura, escritura e graça. O segundo desses níveis ele definiu como: “o ensinamento da ESCRITURA é a redação dos dez artigos dos MANDAMENTOS, dos quais falamos há pouco, o qual nos ensina a conformar nossa conduta”⁸⁰¹. Ou seja, a Bíblia era resumida basicamente aos dez mandamentos, os quais serviam como guia de ação ao ser humano. Mesmo o conteúdo bíblico exposto – a queda de Lúcifer, expulsão de Adão e Eva do Paraíso e a vinda de Jesus à Terra – servem então somente para embasar a ideia da salvação e importância de uma ação ética no mundo.

É difícil precisar se isso é resultado da falta de um conhecimento mais profundo da Bíblia ou da seleção de Fabian. Contudo, as evidências apontam mais para a primeira opção. Como expusemos no capítulo anterior, o *Dochirina Kirishitan* seguia o formato

⁷⁹⁹ BASKIND, James e BOWRING, Richard. *The Myôtei Dialogues in Early Edo Thought*. In: BASKIND, James e BOWRING, Richard. *The Myôtei dialogues: a Japanese Christian critique of native traditions*, Leiden: Brill, 2016.

⁸⁰⁰ Uso da transliteração do termo em português.

⁸⁰¹ Fabian Fukun. *Myôtei Mondo*. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 178.

dos catecismos tridentinos que, ao invés de utilizar histórias bíblicas, optavam por enfatizar a enunciação oral das fórmulas dos princípios da fé, como orações, sacramentos e preceitos. Mesmo o mistério da trindade é pouco desenvolvido tanto na versão em português quanto em japonês. A tradução da Bíblia, por sua vez, continuava proibida, decisão essa que fora reafirmada em Trento. Ainda que alguns seminaristas japoneses tivessem incluído em seu curriculum o aprendizado do latim, o conhecimento que alcançavam neste quesito era extremamente limitado, pela enorme dificuldade que os estudantes apresentavam, como o próprio visitador jesuíta relatara.⁸⁰² Pela lista levantada das obras impressas no Japão, os temas mais recorrentes eram justamente orações, sacramentos e vidas de santos, para além da literatura japonesa, gramáticas e dicionários. Temos notícia de um manuscrito, de Manuel Barreto (1564-1620), que possuía uma seção dedicada à tradução de trechos bíblicos para o japonês.⁸⁰³ Ainda assim, não apenas essa obra se dedicava conjuntamente a outros temas, como milagres e vidas de santos, como permaneceu como um manuscrito e não foi impresso.

A julgar, portanto, pela barreira linguística, pelas obras traduzidas pelos jesuítas e pelo *Myôtei Mondô*, exemplo de entendimento mais refinado do cristianismo entre os japoneses, o conhecimento das Escrituras era de fato limitado tanto entre os seguidores leigos quanto entre os seminaristas do Japão da virada do século XVI para o XVII. Com a perseguição que se seguiu, a situação não teve como mudar até a reabertura do arquipélago aos países do ocidente, na segunda metade do século XIX.

O livro de Fabian rapidamente saiu de circulação, primeiro devido à sua apostasia depois à perseguição. Dois séculos e meio depois, trechos dele foram encontrados escondidos entre as comunidades de *kakure kirishitan* de Urakami, o que prova que as ideias de Fabian tiveram eco entre cristãos japoneses comuns que cuidadosamente guardaram seus escritos em meio a outros aparatos e obras cristãos, proibidos pelas autoridades. A seguir, iremos analisar uma obra que esses cristãos produziram, de forma a nos aproximar um pouco mais daquilo que teria sido o cristianismo praticado pelos japoneses comuns, nos séculos XVI e XVII.

⁸⁰² VALIGNANO, Alessandro. Adiciones del Sumario de Japón, José Luis Alvarez Taladriz (Ed.) Tokyo: Sophia University, 1954.

⁸⁰³ Um estudo desse manuscrito foi feito por Olivia Nakaema, que publicou o mesmo em: NAKAEMA, Olívia Yumi. Tradução de Trechos Bíblicos para a Língua Japonesa no Século XVI: Análise do manuscrito de Manuel Barreto da Companhia de Jesus. ACTAS DEL XV CONGRESO INTERNACIONAL ALADAA, Universidad del Desarrollo (UDD) e Universidad Adolfo Ibáñez (UAI) Santiago, Chile, 11 - 14 janeiro, 2016, pp. 1015-1023.

Capítulo 7 – Cristianismo entre os japoneses e a perseguição

A política anticristã durante o período de proscrição e perseguição (1614-1638)

Com o edito de proibição do cristianismo de Ieyasu, em 1614, não apenas a perseguição aumentou drasticamente, como também as possibilidades de martírio. O cotidiano das famílias cristãs mudou radicalmente, principalmente para aqueles que se recusaram a abandonar sua fé, mesmo que secretamente. No ano seguinte ao edito, o Bakufu publicou uma ordem a todos os *daimyô* para que não permitissem, sob nenhuma circunstância, cristãos em seus territórios. O edito não era apenas nominal e diferia significativamente daquele assinado por Hideyoshi, em 1587, por se dirigir aos cristãos como um todo, não apenas aos sacerdotes.

Os primeiros missionários estrangeiros a serem executados após o edito foram um franciscano e um jesuíta, decapitados em Ômura, e um agostiniano e um dominicano, executados semanas depois, em abril de 1617.⁸⁰⁴ Preocupados com a iminência dos martírios e o crescente número de apostasias, os missionários jesuítas compilaram e divulgaram um manuscrito intitulado “Exortações ao martírio” (*Maruchirio no Michi*)⁸⁰⁵. Esta obra era dividida em seis partes, as quais cobriam os seguintes assuntos: como e porque Deus planeja ter os *kirishitan* perseguidos; porque aqueles que perseguem os *kirishitan* não são punidos imediatamente; quão grande é a ofensa de trair Deus e como ser completo em sua deliberação (de se entregar a Deus); a enorme glória que é perseverar na *fides*; a grande distinção alcançada ao se tornar mártir sacrificando a própria vida por Deus; preparo para o martírio. Claramente, os missionários buscavam dar forças aos cristãos e diminuir o número de apostasias, mesmo que apenas nominais.

O governo Tokugawa trabalhou a perseguição aos cristãos em vários níveis. Medidas como remuneração aos delatores, responsabilização pelas famílias vizinhas (*gonin-gumi*, sistema de grupos de cinco famílias onde todos eram responsáveis pelos moradores das duas casas vizinhas à direita e à esquerda da sua), obrigatoriedade de pisar regularmente em imagens cristãs (*fumi-e*) e a de se filiar a um templo budista local (*terauke seido*)⁸⁰⁶ foram adotadas com o intuito de detectar os cristãos. Outras medidas

⁸⁰⁴ BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley: University of California Press, 1967.

⁸⁰⁵ A versão original em japonês, 丸血留の道, foi compilada por Ebisawa em: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970. Sua tradução para o inglês foi feita por Anesaki e pode ser encontrada em: ANESAKI, Masaharu. *Writings on Martyrdom in Kirishitan Literature*. Reprinted from *The Transactions of The Asiatic Society of Japan*, 1931.

⁸⁰⁶ Aplicado em 1635 em todo o território japonês. Cf: MIYAZAKI, Kentaro. *Catholic Missionary Work in Premodern Japan*, In: MULLINS, Mark. R., *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden: Brill, 2003.

como declarações escritas – nas quais o apóstata jurava, perante às divindades japonesas assim como ao Deus cristão, não se converter novamente (*korobi kakimono*)⁸⁰⁷ – e o controle de familiares de mártires (*ruizoku aratame-chô*)⁸⁰⁸ – através do qual os descendentes diretos dos mártires eram cuidadosamente vigiados por sete gerações para homens e quatro para mulheres – foram empregadas para que os apóstatas não retornassem à sua antiga fé.

Providências para controlar a entrada de estrangeiros no Japão, assim como a saída de japoneses do arquipélago, foram tomadas, reforçando não apenas a política anticristã, mas também aquela que ficou conhecida na historiografia como *sakoku*, país em isolamento, empregada definitivamente em 1639.

Em 1621, o xogum Tokugawa Hidetada proibiu que japoneses servissem estrangeiros como marinheiros. Da mesma forma que seu pai o fizera, Hidetada abdicou do posto de xogum antes de morrer, de maneira a assegurar sua sucessão dentro de sua família. Em 1623, assumia então o terceiro xogum Tokugawa, Iemitsu (1604-1651), filho de Hidetada e neto de Ieyasu. A historiografia o retrata como grande entusiasta da erradicação do cristianismo no Japão. No mesmo ano de sua nomeação, o novo xogum ordenou a expulsão de todos os espanhóis residentes em Nagasaki e, no ano seguinte, todos os europeus casados com japonesas deveriam deixar o Japão com seus filhos homens e não podiam levar consigo nem suas esposas, nem suas filhas.⁸⁰⁹ O comércio com a Inglaterra e a Espanha fora encerrado em 1623, por iniciativa dos reinos europeus, mas, em 1624, Iemitsu oficialmente colocou fim às relações com a Espanha. Uma vez que o comércio com Manila era menos regulado que o de Macau, era mais fácil para os missionários virem pela colônia espanhola, já que os comerciantes portugueses temiam represálias caso levassem padres em suas embarcações. Com o fim oficial deste comércio, os mercadores japoneses ficavam proibidos de viajar para Manila e todas as embarcações provenientes das Filipinas eram barradas na costa japonesa. Uma embaixada de Manila foi enviada ao Bakufu, mas foi recusada antes mesmo de chegar em Edo. Segundo o historiador Reiner Hesselink, as razões alegadas pelo Bakufu para não receber a comitiva era que ela não fora enviada pelo rei da Espanha, mas vinha das Filipinas. Além disso, as embaixadas enviadas anteriormente já haviam provado ser uma mera desculpa para

⁸⁰⁷ Também aplicado em todo o Japão em 1635. Cf. Ibid.

⁸⁰⁸ Institucionalizado em 1687. Cf. HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Christian Belief & Practice*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

⁸⁰⁹ HESSELINK, Reinier H. *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560–1640*, Jefferson – North Carolina: McFarland & Company, 2016.

difundir a falsa lei que enganava as pessoas.⁸¹⁰ Em 1637, o xogum ainda recusou a oferta do almirante inglês, Lord Woddel, para reatar o comércio com o reino britânico.⁸¹¹

Entre 1633 e 1636, o comércio marítimo exterior japonês foi sendo banido progressivamente. Com as proibições para a construção de juncos de grande tonelagem, do retorno de japoneses que viviam no exterior e da passagem de navios japoneses para o continente, o comércio exterior foi completamente deixado nas mãos dos holandeses, portugueses e chineses que frequentavam os portos de Hirado e Nagasaki.⁸¹² Tal comércio também vinha sendo cada vez mais vigiado. Em 1626, o Bakufu impôs alguns procedimentos regulatórios para inspecionar a tripulação dos navios portugueses; por fim, em 1636, inaugurou Dejima, uma ilha artificial construída em Nagasaki, onde os portugueses deveriam aportar para praticar o comércio, sem que pudessem passar despercebidos para a cidade.

Outra frente na qual o governo Tokugawa trabalhou sua política anticristã foi a simples execução da pena capital para aqueles que insistissem em desobedecer ao edito. No chamado período de proscrição e perseguição, os grandes martírios foram consideravelmente numerosos. Em 1619, cinquenta e dois cristãos foram queimados em Miyako; em 1622, vinte e um missionários (nove jesuítas, sete dominicanos e cinco franciscanos) e trinta e quatro seguidores leigos foram executados na montanha de Nishizaka, em Nagasaki; em 1623, cinquenta cristãos morreram naquele que ficou conhecido como o “Grande Martírio de Edo”; dois anos depois, mais trinta e sete foram executados na mesma cidade, entre cristãos e simpatizantes; e, por fim, no verão de 1623, sessenta cristãos acabaram mortos após passarem três dias nus e sem comida em uma prisão no rio Sendai.⁸¹³ O maior número de mortos, no entanto, ainda estava por vir e não seria um evento isento de consequências duradouras: a famosa rebelião camponesa de Shimabara e Amakusa. Antes de narrar este evento, contudo, uma breve exposição sobre a situação política do Bakufu durante o governo do terceiro xogum Tokugawa será de grande valia para melhor compreensão do contexto político daquele período.

O xogum Tokugawa Iemitsu

O governo do terceiro xogum Tokugawa (1623-1651) é frequentemente reconhecido pela historiografia como o momento em que o Bakufu atingiu o apogeu de

⁸¹⁰ Ibid.

⁸¹¹ MEDINA, Juan Ruiz de. *El Martirologio del Japón*, Roma: Institutum Historicum S.I., 1999.

⁸¹² BOXER, Charles R. *Op. cit.*

⁸¹³ HUR, Nam-lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan – Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*, Harvard University Asia Center, 2007.

seu poder. Contudo, diferente de seu avô e pai, Iemitsu, nascido somente em 1604, não possuía em seu currículo grandes feitos militares, como o de Sekigahara ou Ôsaka.⁸¹⁴ Nesse sentido, ele se viu em uma posição diferenciada daquela de seus predecessores. Como herdeiro de um legado de conquistas que não foram suas, Iemitsu teve de enfrentar o desafio de encontrar aceitação para a posição que recebera. Além disso, ele precisava justificar um sistema de dominação que regulava a vida de todos os membros dentro de uma sociedade altamente estratificada e que, àquela altura, já havia se espalhado por todo o Japão.

A resposta que Iemitsu deu ao primeiro dos desafios foi promover a sacralização de Ieyasu, como fundador divino da dinastia Tokugawa. Essa sacralização ocorrera pouco depois de sua morte, em 1616, e não era uma novidade dentro do cenário político recente japonês, já que Hideyoshi também o fora, muito embora Ieyasu tenha desmantelado seu santuário após a vitória final sobre os Toyotomi, em 1615.⁸¹⁵ Iemitsu, contudo, deu novo impulso ao culto do patriarca dos Tokugawa. Em 1634, ele ordenou a reconstrução do santuário de Nikkô (para onde seu corpo fora levado para ser enterrado), transformando-o em um mausoléu que custou um sétimo do tesouro deixado por seu pai.⁸¹⁶ Iemitsu também buscou salientar sua ligação pessoal com o avô. Em diversos momentos, o xogun relatou sonhar com o patriarca e ordenou que muitos desses sonhos fossem registrados em pinturas.⁸¹⁷ Além disso, foi em seu governo que o suposto testamento de Ieyasu (*Tôshôgû goikun*) foi publicado.⁸¹⁸

É importante reforçar, no entanto, que o objetivo de Iemitsu jamais fora transformar a adoração de Ieyasu em um culto nacional. Tanto Herman Ooms quanto W. J. Book enfatizam que somente samurais da alta hierarquia eram permitidos nas dependências do local de adoração, em Nikkô.⁸¹⁹ Tratava-se, portanto, de um culto político abertamente dirigido à classe militar.

Seu objetivo, ao reforçar o status divino de Ieyasu, era converter seu mandato político em algo sagrado, ligando seu governo a um ancestral divino. Dessa forma, ele buscava compensar a ausência de feitos militares, intensificando as expressões simbólicas

⁸¹⁴ Batalha de Sekigahara, em 1600, confirmou Ieyasu Tokugawa como sucessor de Hideyoshi e a invasão do castelo de Osaka, 1615, eliminou a ameaça da volta de um Toyotomi ao poder.

⁸¹⁵ BOOK, W. J. *The Death of a Shogun: deification in early modern Japan*. In: BREEN, John e TEEUWEN (eds.). *Shinto in History – Ways of the Kami*, New York: Routledge, 2000.

⁸¹⁶ OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology: early constructs, 1570-1680*, Princeton: Princeton University Press, 1985.

⁸¹⁷ BOOK, W. J. *Op. cit.*

⁸¹⁸ Não se sabe quem é o autor desse testamento nem qual a data de sua escrita. A versão oficial era de que ele fora escrito por Ieyasu em seu leito de morte, mas essa informação é bastante duvidosa e contestada por diversos historiadores. Sobre o testamento ver: OOMS, Herman. *Op. cit.*

⁸¹⁹ Ibid. E BOOK, W. J. *Op. cit.*

da sua autoridade sobre todo o território japonês. Nesse contexto, uma rebelião camponesa que desafiasse o poder local autorizado pelo Bakufu, assim como a hierarquia sobre a qual aquela ordem social se apoiava, era altamente perigosa. Como afirma Ooms, a principal tarefa de Iemitsu durante seu governo foi persuadir os membros dessa sociedade que o sistema que ele presidia era menos um sistema de dominação que uma ordem social justa.⁸²⁰ Ainda que essa tarefa em certa medida se impusesse a todos os governantes de uma ordem social injusta, naquele contexto ela precisaria fazê-lo de maneira mais urgente. Isso ocorreu porque a autoridade, que por mais de um século na história japonesa se impusera unicamente pela força bruta (no caos das incessantes guerras do período Sengoku), estava se revestindo de uma capa de legitimidade. Isso era necessário para a estabilização política do arquipélago e para que o sistema não necessitasse confiar apenas na força bruta para sobreviver. A revolta de Shimabara e Amakusa, contudo, colocava a nu a exploração sobre a qual repousava aquela ordem. Iemitsu não podia perder aquela batalha. Ele precisava deste feito militar.

A revolta de Shimabara e Amakusa

A região de Arima, na qual se encontra a península de Shimabara e o território de Amakusa, há muito tempo era uma localidade com número considerável de cristãos. A missão fora iniciada com a visita de Luís de Almeida, em 1566, e em 1592 já contava com trinta e dois mil cristãos.⁸²¹ O alto número de conversos contou com a ajuda de *daimyô* conversos que governaram a região, como Arima Harunobu e Konishi Yukinaga. Ao fim do século XVI, o local ainda abrigava um seminário e a imprensa jesuítas. Em 1600, onze anos depois de estar no comando de Amakusa, Yukinaga (ou dom Agostín) lutou ao lado dos Toyotomi em Sekigahara, quando encontrou sua morte. Ainda assim, segundo Elison, muitos dos seus samurais subordinados permaneceram na região, mesmo após ela ter sido entregue ao clã Terazawa na reorganização dos feudos promovida por Ieyasu, em 1603.⁸²² Foi somente entre os anos de 1626 e 1632 que os então senhores locais (Matsudaira e Terazawa) passaram a exigir a apostasia de todos os habitantes⁸²³, algo que a maioria fez apenas exteriormente, a julgar pelos eventos que se seguiram.

⁸²⁰ OOMS, Herman. *Op. cit.*

⁸²¹ ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973, p. 218.

⁸²² *Ibid.*

⁸²³ BOXER, Charles R. *Op. cit.*

Ainda assim, em 1632, a Companhia de Jesus possuía cinco membros trabalhando naquela região.⁸²⁴

A revolta de Shimabara e Amakusa (1637-1638) foi uma rebelião camponesa de grandes proporções e, por isso, bastante citada pela historiografia contemporânea. Muito se debate se essa é uma revolta de cunho religioso ou econômico. Pesquisadores mais recentes – como Ôhashi Yukihiro⁸²⁵, Jake Farias⁸²⁶ e Geoffrey Gunn⁸²⁷ – insistem na importância dos dois fatores para que a revolta finalmente eclodisse.

Que os camponeses daquela região viviam sob um nível de exploração consideravelmente maior que de outros locais no Japão é fato bastante reconhecido pela historiografia. Boxer afirma que quando Terazawa Hirotaka morreu e foi sucedido por seu filho Katataka, em 1633, as taxas aumentaram em dinheiro e espécie⁸²⁸, a despeito do solo relativamente infértil da região.⁸²⁹ Hur acrescenta que os oficiais de Shimabara estabeleciam o rendimento tachável do domínio em pelo menos duas vezes a sua real capacidade de produção, o que aumentava ainda mais o fardo sobre os camponeses.⁸³⁰ A taxa chegava aos 70% da produção total,⁸³¹ além dos impostos sobre os mais diversos itens como taxa da lareira, da janela ou da prateleira, além de um valor para cada criança que nascia e uma “taxa do buraco” para aqueles que morriam e eram enterrados.⁸³² Para aumentar o desconforto, os senhores locais recorriam ao terror e aqueles que não conseguissem pagar seus impostos eram espancados, afogados ou mortos de outras maneiras.⁸³³

Um relato europeu bastante detalhado acerca dessa revolta é o de Duarte Correa, um antigo capitão português que entrara para a Companhia de Jesus na Ásia, mas acabara preso em Nagasaki e levado para a prisão de Ômura, em novembro de 1637. De dentro do cárcere, ele escreveu uma carta, datada de outubro de 1638, ao padre jesuíta Antônio Cardim, em Macau, relatando a revolta. Segundo ele, seus informantes na prisão eram os

⁸²⁴ PACHECO, Diego. *The Europeans in Japan 1543-1640*. In: COOPER, Michael (ed.). *The Southern Barbarians: The first Europeans in Japan*, Kodancha International, 1971, p. 93.

⁸²⁵ YUKIHIRO, Ôhashi. The Revolt of Shimabara-Amakusa, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, vol. 20, jun/2010, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, p. 71-80.

⁸²⁶ FARIAS, Jake. The Desperate Rebels of Shimabara: The Economic and Political Persecutions and the Tradition of Peasant Revolt, *The Gettysburg Historical Journal*, vol. 15, 2016, pp. 109-134.

⁸²⁷ GUNN, Geoffrey C. The Duarte Correa Manuscript and the Shimabara Rebellion, *Crossroads*, Outono 1998.

⁸²⁸ BOXER, Charles R. *Op. cit.*

⁸²⁹ ELISON, George. *Op. cit.*

⁸³⁰ HUR, Nam-lin. *Op. cit.* Essa informação está presente também na obra de literatura popular, *Kirishitan Monogatari*, que será analisada no último capítulo deste trabalho.

⁸³¹ LAVER, Michael S. *The Sakoku Edicts and the Politics of Tokugawa Hegemony*, New York: Cambria Press, 2011.

⁸³² HUR, Nam-lin. *Op. cit.* E ELISON, George. *Op. cit.*

⁸³³ FARIAS, Jake. *Op. cit.*

próprios japoneses, não cristãos. Não se sabe como ele conseguiu fazer com que essa carta chegasse ao seu destinatário, mas depois de chegar à China ela ainda foi enviada a Portugal, onde finalmente foi publicada.⁸³⁴ Correa, por sua vez, não foi perdoado pelas autoridades do Bakufu e acabou morto na fogueira, em agosto de 1639.

Pelo que o jesuíta relatou, a revolta eclodiu em dezembro de 1637, após um homem ter sua filha despida e violentamente marcada com objetos em brasa pelos oficiais do *daimyô* como castigo por não ter pago o imposto devido.⁸³⁵ Como resultado desse evento, um oficial local, Hayashi Hyôzaemon, foi assassinado e uma marcha foi formada com milhares de camponeses que se uniram contra o governo local. No caminho, templos e santuários foram destruídos e seus sacerdotes, mortos. Qualquer que tenha sido o motivo de eclosão da revolta, ela de fato assumiu um caráter religioso logo no começo.

Os revoltosos acabaram por se reunir sob a liderança de um garoto cristão de cerca de dezesseis anos, Amakusa Shirô Tokisada⁸³⁶, e marcharam em direção aos castelos do domínio, não sem antes invadir as fortalezas, de onde roubaram os armamentos. Não conseguiram tomar o castelo de Shimabara, mas por fim entraram e ocuparam o de Hara, fortaleza do clã Arima. A revolta logo se espalhou para o domínio vizinho, Amakusa. Lá, os rebeldes foram vencidos rapidamente, em janeiro de 1638, mas aqueles que conseguiram escapar, se uniram aos de Shimabara.

As notícias acerca da rebelião chegaram à corte do xogum, em Edo, no mesmo mês que eclodira, e davam conta que os rebeldes haviam tomado o castelo de Hara, queimado todas as casas da cidade, matado o governador e outros trinta nobres, e que os restantes haviam se refugiado.⁸³⁷ O Bakufu não tardou em montar uma expedição que marchou para Nagasaki com 40 mil homens.⁸³⁸ Antes disso, em 27 de dezembro, os

⁸³⁴ A edição usada aqui foi a de 1901, traduzida ao inglês e impressa por G.J.C. Henriques, a qual se encontra na coleção de livros raros da biblioteca da Universidade de Sophia, em Tóquio. Cf: Duarte Correa. *An Account of the Rising at Ximabara*. G.J.C. Henriques (tradução), Alemquer: Typ. e Pap. H. Campeão, 1901.

⁸³⁵ “For one honest man they took the only daughter he had, a virgin and a beauty. They stripped her entirely naked and then applied burning sticks to various parts of her body”. Ibid.

⁸³⁶ Seu nome cristão era Jerônimo. Seu nome de família (o primeiro) aparece na bibliografia de diversas formas: Amakusa, Masuda e Amano.

⁸³⁷ “At the same time there reached the Court, sent by way of Bungo, the news of the rising of the entire Kingdom of Arima, sent by the Chief Justice, who was the, stating that the Christians of Ximabara has risen, because they were Christians, and that they had to put to death one of the Governors and more than thirty nobleman; that the fortress of Ximabara was besieged, the remainder of the nobles and the officials having taken refuge there; and that the rebels had burned down all the houses in the city”. Duarte Correa. *An Account of the Rising at Ximabara*. G.J.C. Henriques (tradução), Alemquer: Typ. e Pap. H. Campeão, 1901.

⁸³⁸ As informações foram recolhidas do relato de Correa. Admite-se, portanto, eventual erro, principalmente nos números fornecidos.

oficiais desta cidade⁸³⁹ haviam enviado uma tropa com três mil soldados, mas a derrota fora vergonhosa e 2.800 deles, incluindo seu comandante, Itakura Shigemasa, acabaram mortos pelos revoltosos.

A estratégia que o exército do Bakufu optou foi por vencer pelo cansaço. Um cerco de quase quatro meses foi montado no castelo de Hara. O que derrotou os rebeldes foi a falta de comida.⁸⁴⁰ Forçados pela fome, no dia 4 de abril de 1638, eles mesmos atacaram o acampamento mais próximo do castelo. O ataque não foi facilmente repellido, mas cerca de vinte revoltosos foram feitos prisioneiros, os quais relataram o desespero pela falta de alimentos dentro do castelo. Em 12 de abril, o exército do Bakufu atacou o castelo, mas somente no dia 15 abril lograram invadi-lo, matando quase todos os trinta e cinco mil revoltosos.⁸⁴¹ A cabeça do líder foi levada para Nagasaki, onde foi pendurada e exibida para a população como um aviso.

No Japão da era Tokugawa, o caráter público das execuções era mais que um sinal visível da autoridade do Bakufu. A disciplina e respeito pela ordem social eram incutidos nas pessoas comuns pela experiência dos efeitos que o crime tinha nos corpos dos criminosos: decapitação, crucificação e mutilação.⁸⁴² Os criminosos, ou aquilo que restara de seus corpos, eram exibidos nas cidades e vilas, às vezes por meses, para que todos tivessem a oportunidade de ver e rever as consequências da insubordinação.

A questão acerca da verdadeira motivação da revolta foi colocada logo de início, como se pode perceber pelo relato de Correa que finalizou a missiva da seguinte maneira:

Concluindo, se a rebelião ou revolta foi porque os cristãos eram perseguidos e oprimidos simplesmente por serem cristãos ou se foi o resultado de uma excessiva taxaço, o que posso dizer é que o medo que esses renegados e nativos têm, e que pude notar neles durante a guerra, era muito grande, principalmente quando dizem se tratarem de cristãos.⁸⁴³

Como essa historiografia mais recente sobre o tema bem coloca, é difícil apontar o que foi causa primária e o que foi secundária na revolta. Ôhashi Yukihiro, ao estudar a correspondência entre os ocupantes do castelo de Hara e as autoridades do Bakufu durante o cerco, demonstra que havia divisões mesmo entre os revoltosos, alguns reivindicando

⁸³⁹ Esses oficiais eram do xogunato, pois Nagasaki pertencia ao governo central, desde que Hideyoshi a tomara das mãos da Companhia de Jesus, em 1587.

⁸⁴⁰ “(...) they collected very little food, and that was the entire cause of their destruction”. Duarte Correa. *Op. cit.*, p. 5.

⁸⁴¹ “Such was the pitiful end of thirty-five thousand or, as some say, thirty-seven thousand man, in addition to woman and children, whose heads were put up over the field, being cut off one by one”. *Ibid.*, p. 13.

⁸⁴² OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology – Early Constructs, 1570-1680*, Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1989.

⁸⁴³ “In conclusion; whether the rebellion or rising was because the Christians were persecuted and oppressed solely because they were Christians, or whether it was the result of excessive taxation, what I can say is that the fear which this renegades and natives have, and which I noticed in them during the War, was very great, especially when they were said to be Christians”. *Ibid.*, p. 13.

liberdade para serem cristãos, outros então somente a diminuição dos impostos.⁸⁴⁴ O fato é que a população de Shimabara e Amakusa vinha sendo violentamente oprimida tanto pela política anticristã dos *daimyô* locais quanto pelo fardo econômico que tinham que carregar ao pagar tamanha carga de impostos.

Nesse sentido, a conclusão a que chega Jake Farias se mostra bastante sensata. Em suas palavras: “A rebelião foi a última medida de um povo em desespero, reunidos por um sofrimento econômico comum e mantidos unidos por uma cultura comum marcada, mas não consumida, pelo cristianismo japonês”⁸⁴⁵. A religião proveu os revoltosos de novas alianças, laços de solidariedade, assim como de ideias que conflitavam com as injustiças diárias a que eram submetidos. Para além das bandeiras com o nome de Jesus Cristo, Maria, Santiago e inscrições como “Louvado seja o Santíssimo Sacramento”, havia mensagens envoltas nas flechas usadas. Uma delas, atirada em 26 de janeiro de 1638, continha a seguinte inscrição: “O céu e a Terra possuem uma raiz, a miríade de coisas uma substância. Acima de todos os seres conscientes não há qualquer distinção como nobre e base”⁸⁴⁶. Esse tipo de pensamento, contudo, se distanciava daquilo que os missionários europeus ensinaram aos conversos no Japão. Expressam, portanto, ideias formuladas por esses cristãos e revoltosos.

Tais ideais que de uma forma ou de outra são ligados ao cristianismo certamente inspiraram os camponeses, ou uma parte deles. Ainda assim, as penúrias impostas pela alta taxa de impostos e os castigos cruéis aos quais eram submetidos não podem ser descartados como combustível indispensável para a eclosão da revolta.

Um outro elemento que também contribuiu para tal evento foi o descontentamento daquele antigo grupo de samurais subordinados a Konishi, os quais possuíam o status de *rônin*, ou seja, não faziam parte da elite guerreira, mas eram uma espécie de samurais camponeses. Com a política de separação de classes, que já vinha sendo implantada desde o século anterior e que em Amakusa fora finalizada por Terazawa, esses *rônin* perderam os privilégios que possuíam como vassalos de Konishi. Segundo Elison, o líder da revolta, Amakusa Shirô, era filho de um desses samurais.⁸⁴⁷

⁸⁴⁴ YUKIHIKO, Ôhashi. The Revolt of Shimabara-Amakusa, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, vol. 20, jun/2010, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, p. 71-80.

⁸⁴⁵ “The Rebellion was the last measure of a desperate people, pushed together by a common economic suffering and held together by a common culture marked, but not consumed, by Japanese Christianity”. FARIAS, Jake. The Desperate Rebels of Shimabara: The Economic and Political Persecutions and the Tradition of Peasant Revolt, *The Gettysburg Historical Journal*, vol. 15, 2016, p. 110.

⁸⁴⁶ Tradução ao inglês por George Elison. Cf. ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973, p. 220.

⁸⁴⁷ Ibid.

O Bakufu, por sua vez, não hesitou em classificar como uma revolta cristã. Hur afirma que assim que a notícia da mesma chegou aos oficiais do xogum, em Osaka e Miyako, ela foi tratada como uma *shûmon ikki*⁸⁴⁸ (revolta sectária⁸⁴⁹). Medidas que objetivavam extirpar o cristianismo do território japonês foram então tomadas, assim como o aumento do prêmio para os delatores, os quais seriam pagos pelo tesouro do xogunato, o que significava que, no que se referisse ao cristianismo, a autoridade central deveria prevalecer sobre a local, o que contraria a política do chamado sistema Baku-han, de autonomia dos domínios para questões do governo local.⁸⁵⁰ No entanto, ao analisar essa revolta, o perigo de se cair no discurso do Bakufu é particularmente acentuado. A versão oficial que o governo deu para a rebelião era essa: tratava-se de insurreição de inspiração e influência cristã. Isso não significa, contudo, que os oficiais ignoravam que a tirania dos *daimyô* e a miséria dos camponeses tivessem desempenhado um papel essencial em Shimabara e Amakusa. A punição exemplar a que foram submetidos os senhores dos domínios envolvidos – como pena capital, perda dos domínios e divisão destes entre os *daimyô* de outras localidades⁸⁵¹ – é prova disso. Obviamente a opção por jogar toda a culpa no cristianismo, ao menos publicamente, visava resguardar o sistema proposto e reproduzido pelo xogunato Tokugawa. A propaganda anticristã (que será analisada nos capítulos seguintes) coloca isso bastante em evidência.

Claro que ao combater o cristianismo, o governo japonês pretendia sufocar outras possibilidades de revolta ou qualquer tipo de enfrentamento do poder. Para isso, não poupou esforços nem mitigou as consequências. Partindo do pressuposto de que o cristianismo no Japão era diretamente dependente dos sacerdotes estrangeiros que entravam ilegalmente através das galeotas portuguesas, o xogunato Tokugawa decidiu colocar fim ao comércio com Portugal. Essa não foi uma decisão tão fácil quanto pode parecer, nem tão abrupta. Apesar do comércio com os holandeses, os lusitanos ainda eram essenciais para a importação de produtos têxteis no Japão. O historiador Hirofumi Yamamoto demonstra como os oficiais do Bakufu se mostraram preocupados com a

⁸⁴⁸ HUR, Nam-lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan – Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*, Harvard University Asia Center, 2007.

⁸⁴⁹ *Shûmon* 宗門 pode ser traduzido como religião ou seita. Como não havia uma palavra específica para religião naquele período, optei aqui por traduzir como seita. No capítulo seguinte, uma discussão acerca da formulação de um conceito de religião no Japão será abordada.

⁸⁵⁰ HUR, Nam-lin. *Op. cit.*

⁸⁵¹ Segundo o relato de Correa as punições foram: “the lands of Arima were divided among various lords; and the lands of Amakusa were given to another lord. The four Governors of Nangato, the Lord of Arima and Ximabara, were beheaded”. Duarte Correa. *Op. cit.*, p. 13. Elison afirma que Matsukura Katsuie, *daimyô* de Shimabara, foi exilado e posteriormente punido com a pena de morte e Terazawa Katataka perdeu seu domínio sobre Amakusa, mas não recebeu a pena capital. Nove anos depois ele cometeu suicídio. Cf: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 221.

queda na oferta de tais produtos, caso o comércio com os portugueses fosse de fato encerrado. Negociações envolveram os holandeses que, animados com a oportunidade de tomar o lugar de seus concorrentes, prometeram manter a importação de têxteis para o arquipélago no mesmo patamar.⁸⁵² Os comerciantes holandeses finalmente tinham condições para isso, pois, em 1624, haviam ocupado a ilha de Formosa (Taiwan) como resultado de um acordo feito com a dinastia Ming para construir um forte apenas nesta ilha (e não em qualquer outra mais próxima ao continente) em troca de autorização para comercializar com os mercadores chineses que frequentavam aqueles portos.⁸⁵³

A decisão de expulsar os portugueses foi postergada até 4 de agosto de 1639. Neste ano, os holandeses já estavam conseguindo importar para o Japão praticamente a mesma quantidade de seda que os seus concorrentes lusos. O decreto “*kareutafune tokai kinshirei*” (Decreto de proibição da travessia de galeotas) proibia os navios portugueses de cruzar o mar para o Japão. Nele, três ofensas por parte dos portugueses eram enumeradas: transporte de missionários para o Japão, promoção de ensinamentos maléficos e financiamento de cristãos. Os navios que violassem o decreto seriam destruídos e sua tripulação decapitada.⁸⁵⁴ Tropas foram movidas para Nagasaki para repelir os portugueses, caso insistissem na continuidade do comércio. Como bem descreve Hur, o término da relação com os ibéricos foi uma decisão que colocou a política anticristã acima das questões de relações externas e comerciais.⁸⁵⁵

Os portugueses conseguiram seguir com seu comércio até o outono de 1638, por Dejima, tendo até tomado empréstimos a juros baixos de japoneses naquele ano. Contudo, quando o capitão Vasco Palha de Almeida chegou a Nagasaki em dois navios, no ano seguinte, não lhe foi permitido comercializar os bens que trazia consigo e foi-lhe entregue uma cópia do decreto de expulsão dos portugueses. Almeida retornou a Macau, onde uma embaixada foi montada e enviada novamente ao Japão para tentar negociar a continuidade do comércio. A decisão se provaria pouco sábia. Assim que chegaram a Nagasaki, a tripulação foi presa e todos condenados à pena capital.⁸⁵⁶ Ao fim, 61 foram mortos, o navio queimado e somente treze homens foram poupados para levar as novas de volta a

⁸⁵² YAMAMOTO, Hirofumi. *The Edo Shogunate's View of Christianity in the Seventeenth Century*. In: ÜÇERLER, M. Antoni (ed.). *Christianity and Cultures – Japan & China in Comparison 1543-1644*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

⁸⁵³ Antes disso, os holandeses dependiam da pirataria para se inserir no comércio asiático. Laver afirma que a feitoria holandesa de Hirado servia basicamente como uma base para pirataria contra os navios portugueses que vinham de Macau e espanhóis que vinham de Manila. Cf: LAVER, Michael S. *The Sakoku Edicts and the Politics of Tokugawa Hegemony*, New York: Cambria Press, 2011.

⁸⁵⁴ O decreto foi traduzido para o inglês por Michael Laver em: Ibid., p. 131-132.

⁸⁵⁵ HUR, Nam-lin. *Op. cit.*, p. 68-69.

⁸⁵⁶ BOXER, Charles R. *Op. cit.*

Macau. O xogum Iemitsu ordenou então que os *daimyô* de Kyushu reforçassem suas defesas na costa.⁸⁵⁷

O fim do comércio com o Japão provocou forte impacto não somente em Macau (que existia basicamente devido a esse comércio), mas em todo o Estado português da Índia. Portugal não estava disposto a abrir mão assim tão facilmente de tal comércio. A despeito do resultado da embaixada de 1640, no verão de 1647 outra comitiva foi novamente enviada a Nagasaki, sob o comando de Gonzalo Siqueira de Souza. Com a desculpa de reportar ao governo Tokugawa a subida da casa de Bragança ao trono e o fim do domínio espanhol em Portugal, pedia-se mais uma vez a reabertura das relações luso-nipônicas. Dessa vez a tripulação não foi presa e a carta de Dom João foi levada a Edo, junto de seu embaixador. Apesar da acolhida pacífica, o xogunato não mudou sua decisão, reafirmando a proibição do comércio, pelas mesmas razões alegadas oito anos antes, acrescentando ainda que padres apóstatas relataram que os ibéricos infiltravam os missionários em diversos locais pelo mundo, para que posteriormente pudessem tomar as terras.⁸⁵⁸

Assim teve fim o chamado século cristão no Japão e se iniciou o período de ocultação dos cristãos, o qual perduraria por toda a era Edo. A proibição do cristianismo só foi retirada alguns anos depois da restauração Meiji (1868), que pôs fim ao regime militar no Japão. Em 1873, com o objetivo de ganhar a revisão de um dos tratados desiguais que o xogunato Tokugawa havia assinado com países estrangeiros, o governo Meiji anunciou a retirada das placas que anunciavam a proibição do cristianismo e, como resultado, milhares de cristãos escondidos vieram a público.

O período de ocultação

O longo período que se seguiu à expulsão dos portugueses do Japão é denominado, na cronologia de Anesaki e Kawamura, como período de ocultação. Sua principal característica é a total ausência de sacerdotes cristãos. Ao fim da revolta de Shimabara, apenas cinco missionários encontravam-se no Japão; em 1644, com a morte de Mâncio Konishi (1600-1644)⁸⁵⁹, o arquipélago ficava sem nenhum pela primeira vez desde 1549.⁸⁶⁰ Ironicamente, a instabilidade na qual a missão japonesa sempre se encontrara,

⁸⁵⁷ HUR, Nam-lin. *Op. cit.*

⁸⁵⁸ LAVER, Michael S. *Op. cit.*

⁸⁵⁹ Mâncio Konishi. Japonês natural de Tsushima, educado no colégio jesuíta de Macau. Recebido na Companhia de Jesus em 28 de agosto de 1623, foi ordenado sacerdote, em Roma, em 1629. Em 1632, retornou secretamente ao Japão, tendo morrido nas mãos das autoridades do Bakufu doze anos depois.

⁸⁶⁰ NOSCO, Peter. Secrecy and the Transmission of Tradition Issues in the Study of the “Underground” Christians, *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 20/1, 1993, pp. 3-29.

assim como a constante falta de obreiros – o que obrigou os cristãos japoneses a montarem seus próprios grupos e atividades independentes dos sacerdotes – foi a chave para a sobrevivência dos *kakure kirishitan* (cristãos escondidos) pelos dois séculos e meio seguintes.

A montagem das antigas confrarias e misericórdias foi, portanto, essencial. Estas acompanharam a missão desde seu início, sendo que a primeira misericórdia japonesa foi a de Yamaguchi, fundada por Torres e Fernandez em 1554; em seguida, a de Funai, em 1557.⁸⁶¹ As ordens mendicantes também fundaram as suas ao chegarem em solo japonês: os franciscanos possuíam a confraria da corda (*obi no kuni*) e os dominicanos a confraria do rosário (*rosario no kuni*).⁸⁶² Dessa maneira, os cristãos japoneses contavam com seus próprios grupos de solidariedade e aprenderam a operar por si. Esses grupos foram essenciais para a transmissão da doutrina e dos rituais entre os *kakure kirishitan*.

A perseguição não abrandou por todo o século XVII. A revolta de Shimabara era a prova de que a política anticristã adotada até então fora ineficaz. Algumas das medidas empregadas até então somente aos suspeitos ou acusados de prática cristã passaram a ser estendidas para toda a população, principalmente nos domínios de Kyushu. O *fumi-e* (obrigatoriedade de pisar em imagens cristãs), introduzido pelo *bugyô* (magistrado) de Nagasaki, Takenaka Umene, em 1629, passou a ser obrigatório em todas as vilas e cidades de Kyushu após o estabelecimento do *kirishitan shûmon aratame yaku* 切支丹宗門改役 (instituição de correção para a seita cristã), em 1640, e passou a fazer parte dos rituais religiosos de fim de ano da ilha, a partir de 1660, sendo que todos deveriam pisar nas imagens, mesmo não sendo suspeitos.⁸⁶³ A obrigatoriedade de adquirir um certificado de não cristão por templos budistas (*terauke seido*), incorporado ao chamado sistema *Danka*, no qual as famílias deveriam se filiar a algum templo local⁸⁶⁴, inicialmente exigida somente dos antigos cristãos e familiares, passou a ser estendida a todos.⁸⁶⁵ O sistema *terauke* se provou um importante instrumento de controle da população por parte do governo central e não foi abandonado, mesmo quando o perigo cristão já era praticamente

⁸⁶¹ VÁZQUEZ, Víctor Manuel Hernández. *Nagasaki, Un Bastion para la Cristiandad: la adaptación de la Casa de Misericordia de Nuestra Señora de la Visitación, Nagasaki, 1583-1597*. Dissertação (mestrado), Centro de Estudios de Asia y África, Colegio de México, 2014.

⁸⁶² NOSCO, Peter. *Op. cit.*

⁸⁶³ WHELAN, Christal. Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima, *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No. 3, 1992, pp. 369-387.

⁸⁶⁴ Espécie de sistema paroquial. Hur defende que não se deve traduzir sistema *Danka* por sistema paroquial, pois o primeiro carece de uma demarcação geográfica e a família é livre para escolher o templo que lhe convir. Apesar dessa importante ressalva, a comparação é válida para auxiliar na compreensão. Cf: HUR, Nam-lin. *Op. cit.*

⁸⁶⁵ TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan – A study of their development, beliefs and rituals to the present day*. New York: Routledge, 2013 (1998).

inexistente. Em 1687, foi criado um registro nacional dos antigos cristãos e parentes (*ruizoku aratame*), no qual se formalizava a vigilância sobre as famílias de mártires ou apóstatas (denominados *korobi kirishitan*). Os templos a que eram filiados deveriam reportar ao Bakufu se aquela família estava cumprindo com seus deveres como associados como: pagar as taxas, dar presentes, ir aos serviços memoriais dos parentes falecidos e erigir altares budistas em suas casas.⁸⁶⁶

Paralelamente a essas medidas, o xogunato trabalhou na identificação e punição dos *kirishitan* através de devassas (conhecidas como *kuzure*) levadas a cabo em determinadas vilas, seguidas de prisões, torturas e execuções. Em 1657, o *Kôri kuzure* identificou e prendeu 608 cristãos em Ômura; destes 411 foram decapitados, vinte sentenciados a prisão perpétua, 99 inocentados e 78 morreram durante o processo. O *Bungo kuzure*, que durou de 1660 a 1682, resultou em 220 presos. De 1661 a 1669, foi a vez do *Bino kuzure* que finalizou com 996 pessoas decapitadas. É interessante notar que por quase um século depois disso os *kuzure* não foram mais feitos, mesmo com a captura do padre jesuíta italiano Giovanni Battista Sidotti (1668-1714), em 1708.⁸⁶⁷ Eles foram retomados em 1790, com o primeiro dos *Urakami kuzure* (até 1867, outros três seriam feitos nesta região de Nagasaki) e, em 1805, ocorreria outro em Amakusa.⁸⁶⁸

O historiador Peter Nosco interpreta essa ausência de prisões e penas por quase um século como um relaxamento deliberado do xogunato na perseguição aos cristãos. Ao pagar seus impostos regularmente e externamente não declararem sua fé, eles teriam deixado de representar um perigo ao xogunato. Nosco chama atenção para o fato de que os dois mil e quinhentos cristãos descobertos em 1805 em Amakusa, assim como os de Urakami, não receberam a pena capital. Somente isso, em sua opinião, poderia explicar a sobrevivência das comunidades *kirishitan* através de mais de dois séculos de perseguição.⁸⁶⁹

Kakure kirishitan – vida e fé

Os cristãos japoneses anteriores a 1873 (data do fim da interdição do cristianismo) são comumente referenciados na historiografia como *kirishitan*, transliteração da palavra

⁸⁶⁶ Os filiados eram obrigatoriamente patronos funerários. Como *danka* deveriam pagar por ritos funerários budistas a todos os membros da família. Cf: Ibid.

⁸⁶⁷ Sidotti entrou clandestinamente no Japão pela ilha de Yakushima, ao sul do arquipélago, vindo das Filipinas. Ele rapidamente foi capturado e acabou morrendo na prisão em 1714.

⁸⁶⁸ MIYAZAKI, Kentaro. The Nature of Contemporary Beliefs of the Hidden Christians, In: MULLINS (ed.). Mark R. *Handbook of Christianity in Japan*. Leiden: Brill, 2003. E HUR, Nam-lin. *Op. cit.*

⁸⁶⁹ NOSCO, Peter. Secrecy and the Transmission of Tradition Issues in the Study of the “Underground” Christians, *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 20/1, 1993, pp. 3-29.

portuguesa “cristão”, por oposição aos atuais cristãos, conhecidos como *kirisuto-kyôto* キリスト教徒. Aqueles que viveram durante o período de ocultação ganharam ainda a denominação *kakure*, que significa escondidos. Após o fim da perseguição surgiu uma diferenciação, pois parte desses cristãos que não precisavam mais se ocultar voltaram a se unir com a Igreja Católica, sob a orientação dos missionários da Société des Missions Étrangères de Paris, e outra parte preferiu manter suas crenças e rituais da mesma maneira que vinha fazendo pelos últimos dois séculos, sem se incorporar à Igreja Católica. Para distinguir esses dois grupos, os primeiros são atualmente referidos como *senpuku* (que também significa escondidos), enquanto os segundos, como *kakure*. Essas comunidades do segundo grupo, cujos membros são cada vez mais velhos e menos numerosos, ainda sobrevivem no arquipélago de Goto (em Sotome) e em Ikitsuki. Importantes e ricos estudos foram feitos entre essas comunidades, tendo os investigadores se dedicado a extensas pesquisas de campo, apesar da enorme dificuldade de se inserir em tais grupos. Daqueles que têm trabalhos publicados fora do Japão e são referência para o tema, podemos citar Miyazaki Kentaro⁸⁷⁰, Cristal Whelan, John Dougill e Stephen Turnbull.⁸⁷¹ O objetivo deste presente trabalho, no entanto, não se foca nessas comunidades, mas sim na tentativa de compreender a fé e a prática cristã que seus antepassados desenvolveram ao longo da perseguição na era Edo. Os cristãos do período de ocultação, diferente dos atuais, só possuíam o conhecimento e instrução que fora passado a seus antepassados pelos missionários vindos através dos reinos ibéricos. Quaisquer que sejam as transformações que tiveram (ou quiseram) operar na fé e na prática religiosa, a matéria-prima cristã lhes fora invariavelmente fornecida por jesuítas (principalmente), franciscanos, dominicanos e agostinhos enviados pelos reinos de Espanha e Portugal.

O primeiro tipo de mudança que os cristãos japoneses tiveram que fazer foi de ordem prática. Inicialmente, os missionários, e talvez também alguns crentes, acreditavam que a perseguição era um período transitório e que logo teria fim. Imaginava-se que caso todos os cristãos se mantivessem firmes na fé, mesmo que muitos morressem como mártires, logo chegaria um tempo em que a comunidade cristã poderia colher esses frutos e voltar a desfrutar de liberdade. A ideia de que era melhor o martírio do que a apostasia, mesmo que falsa, era predominante. Prova disso são os manuscritos que circularam entre os cristãos no período posterior ao edito de 1614. Já fizemos referência ao “Exortações ao Martírio”, que data provavelmente do ano seguinte ao edito ou algo

⁸⁷⁰ O professor Miyazaki possui trabalhos tanto em japonês quanto em inglês sobre esse assunto.

⁸⁷¹ Todos constam na bibliografia desse trabalho.

próximo disso. Seu maior objetivo era encorajar os cristãos para que não apostatassem, quaisquer que fossem as consequências. Outro manuscrito que merece menção aqui é o *Maruchirio no Kokoroe* (Instruções para o Martírio)⁸⁷², cuja data e autoria são desconhecidos, mas Anesaki o situa no início da década de 1620⁸⁷³ e supõe que foi algum padre ou irmão que o escreveu, ou pelo menos guiou sua escrita, já que na introdução é colocado que:

Quando a religião kirishitan é proibida e não há nem padres ou irmãos para darem instruções, muitos ficam na dúvida em relação aos atos que são considerados crime e os que não o são e acabam por misturar ambos. Essa obra serve para solucionar essas dificuldades.⁸⁷⁴

O documento estabelece os limites para a clandestinidade, define martírio, expondo as condições para o mesmo, e propõe um guia prático para o fiel na iminência de tal evento. No que concerne à dissimulação do cristão frente a um interrogador, mesmo que em perigo de morte, nada é concedido. A apostasia, mesmo que dissimulada, era absolutamente eliminada como uma atitude válida, como se vê no trecho a seguir:

1. É grave pecado dizer que não é um *kirishitan*, mesmo que a mente permaneça inalterada. Da mesma forma, é crime se disfarçar como um *GENTIO*, mesmo sem fazer uma declaração. Por exemplo, carregar um rosário budista nas mãos é um ato que não pode ser feito jamais.
2. Quando um *kirishitan* é perguntado sob a lei de interdição se ele é um *kirishitan*, ele deve dizer sim; o contrário jamais deve ser feito.⁸⁷⁵

A concessão era feita no estágio anterior à captura, ou seja, o documento admitia que fugir, esconder-se, ocultar objetos como contas, rosários e imagens não era pecado, mas, ainda que fosse permissível não agir publicamente como cristão (mesmo que não se pudesse negar expressamente), não era aceitável fingir-se de *gentio* e carregar utensílios budistas e xintoístas, ou ir a templos e santuários.

O autor anônimo não pôde prever como a perseguição que se seguiu iria invalidar suas palavras. Não havia como observar tais instruções por muito tempo. Caso o tivessem feito, os cristãos teriam desaparecido por completo do Japão já no início da era Edo. Mas eles fizeram suas próprias escolhas. Os sacerdotes ordenados não estavam mais lá para guiá-los, perdoá-los ou incriminá-los. Um documento anônimo e sem data, publicado pelo historiador Hesselink em um recente artigo, ilustra bem o pensamento que esses

⁸⁷² Traduzido ao inglês por Masaharu Anesaki em: ANESAKI, Masaharu. *Writings on Martyrdom in Kirishitan Literature*, Reprinted from The Transactions of The Asiatic Society of Japan, 1931.

⁸⁷³ Anesaki o data em 1622 (ainda que admita eventual erro) e Stephen Turnbull em algum momento durante o governo de Hidetada, após a morte de seu pai Ieyasu. Cf: ANESAKI, Masaharu. *Op. cit.* E TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan – A study of their development, beliefs and rituals to the present day*. New York: Routledge, 2013 (1998).

⁸⁷⁴ ANESAKI, Masaharu. *Op. cit.*, p. 41.

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 41-42.

cristãos desenvolveram para sobreviver a este período. Nele, um habitante de Nagasaki confessava ter assinado um documento no qual jurava não alojar nenhum missionário em sua casa. Tais juramentos foram impostos por diversas vezes aos habitantes daquela cidade. O autor, contudo, expressamente afirmava ter jurado em vão e não demonstrava preocupação por isso. Em suas palavras:

Quanto às restrições ao cristianismo que recentemente foram postas, um oficial veio onde moro [requerer] que todos os cristãos assinassem um documento prometendo não alojar nem encontrar com nenhum padre, além de fazer um voto para tornar tal declaração mais coerciva. Fiz essa promessa, assim como todos meus vizinhos. Tive que fazer por três vezes. Primeiro jurei pelos kami e budas do Japão. Isso não é um problema para mim, pensei, pois eles não servem propósito algum, portanto, eu não estava assinando um verdadeiro juramento, mas somente algo para enganar o oficial pagão. Na vez seguinte, tive que fazer um verdadeiro juramento, invocando o Senhor, mas dessa vez pensei: embora agora seja proibido alojar padres e servi-los de qualquer outra forma, assinar um juramento como esse não é um pecado mortal, mas simplesmente serve para salvar nossas vidas e não precisamos tocar nossa consciência profunda. Na terceira vez eu fui forçado pelo ancião da vila, em lugar do governador ele mesmo, a colocar meu selo oficial em outro juramento inútil e vazio. Como disse, fiz isso por três vezes, pois tenho enfatizado a todos que não é um pecado mortal e farei novamente se me for requerido.⁸⁷⁶

Ainda que o documento não apresente data, é de se imaginar que seja do início da perseguição (pouco depois de 1614), pois ele se referia à perseguição como algo recente. O autor é bem claro na sua convicção de que tais juramentos não poderiam ser vistos como um pecado mortal. Ele era consciente de que essa era a única saída para permanecer cristão no Japão, naquele momento.

Com o passar do tempo, a vida dos *kakure kirishitan* se tornou uma completa contravenção dos ensinamentos da Igreja Católica: eles pisavam todos os anos em imagens de Cristo e Maria, registravam-se em templos budistas, escreviam declarações de que não eram cristãos, faziam funerais budistas, entre outros. Graças a isso sobreviveram, o que não quer dizer que o faziam sem qualquer peso na consciência. Uma importante prática entre os *kakure kirishitan* foi justamente a contrição. Uma das evidências para tal foi a sobrevivência de um manuscrito denominado *Konchirisan no Ryaku* (Resumo da Contrição), que circulou entre os grupos de Sotome, ilhas Gotô e Nagasaki e os de Ikitsuki e Hirado.⁸⁷⁷ O *Konchirisan* foi escrito pelo bispo Luís de Cerqueira, em 1603, e impresso no mesmo ano em Nagasaki. As versões impressas se perderam, mas os manuscritos foram guardados por algumas das comunidades escondidas.

⁸⁷⁶ Documento sem data nem nome, traduzido e publicado por: HESSELINK, Reinier H. 104 Voices from Christian Nagasaki: Document of the Rosario Brotherhood of Nagasaki with the Signa (February 1622): An Analysis and Translation, *Monumenta Nipponica*, Volume 70, Nº 2, 2015, p. 254.

⁸⁷⁷ KATAOKA, Yakichi. *Shûsai shomoku kaidai: Konchitisan no Ryaku* 収載書目解題：こんちりさんのりゃく. In: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970.

Documentos escritos eram escassos entre os *kakure kirishitan* por diversas razões. Primeiramente, por se tratarem de comunidades de camponeses e pescadores, com pouca instrução na leitura e escrita. Outra razão bastante evidente era a clandestinidade. Tais documentos eram a prova de que aquelas famílias eram contraventoras e isso poderia leva-los à morte. Peter Nosco, em uma referência aos estudos do sociólogo George Simmel, lembra que a escrita se opõe ao sigilo e, portanto, era de se esperar que tal tipo de documento não fosse encontrado entre os *kirishitan*.

Ainda assim, eles conservaram alguns textos doutrinários e litúrgicos que foram cuidadosamente escondidos e passados por gerações. Entre as comunidades de Sotome, ilhas Goto e Nagasaki, acredita-se que foram mantidos os textos: *Konchirisan no Ryaku*, *Tenchi Hajimari no koto* (que será posteriormente analisado), *Roson no orashio* (uma coletânea de orações) e *Jikkajô* (“Dez artigos”).⁸⁷⁸ Este último se trata de um apêndice que fora acrescentado à *Dochirina Kirishitan* publicada em 1592 e era intitulado “Várias coisas que um cristão deve saber”. Uma das razões para a conservação desses textos é o fato de as orações ensinadas pelos missionários serem longas e recheadas de termos em latim e português. Essas orações eram essenciais dentro dessas comunidades. John Dougill chega a afirmar que o coração da prática dos *kakure kirishitan* era justamente sua recitação.⁸⁷⁹ Aqueles que possuíam um papel mais importante nessas comunidades deveriam tê-las memorizadas.

Com a falta de sacerdotes ordenados, a prática cristã dessas comunidades se tornou menos sacramental do que já o era a Igreja japonesa anterior à perseguição. Para além da contrição, que substituíra a confissão e penitência, as quais exigiam a presença de um padre, o único sacramento que se manteve com a mesma importância foi o batismo. Este era visto como necessário para a salvação e se tornou central entre os *kakure kirishitan*, sendo que a pessoa responsável por sua execução possuía um alto status dentro da comunidade.⁸⁸⁰ Esse é um ponto em que se identifica claramente a influência dos ensinamentos dos missionários. Como foi exposto nos capítulos anteriores, Fabian também admitia a necessidade do batismo para a salvação e no *Dochirina Kirishitan* não apenas o sacramento era colocado como imperativo para o cristão, mas um longo trecho fora adicionado para explicar como deveria ser executado corretamente, de forma que os fiéis pudessem fazê-lo na ausência de um padre.

⁸⁷⁸ NOSCO, Peter. Secrecy and the Transmission of Tradition Issues in the Study of the “Underground” Christians, *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 20/1, 1993, pp. 3-29.

⁸⁷⁹ DOUGILL, John. *In Search of Japan's Hidden Christians – A Story of Suppression, Secrecy and Survival*. Tokyo-Rutland-Singapore: Tuttle Publishing, 2012.

⁸⁸⁰ Ibid.

Para além desses poucos documentos escritos, os *kakure kirishitan* se empenharam em guardar alguns objetos que eles caracterizavam como cristãos. Os mais comuns e importantes, segundo a literatura sobre o assunto, era o calendário – essencial para a celebração das festas – e alguns objetos originalmente budistas. Com a intensa perseguição, a maioria dos objetos de adoração trazidos pelos missionários – como cruzes, rosários e imagens – foram confiscados. Mesmo que os japoneses pudessem fabricar os seus próprios, isso era muito arriscado, pois, com a grande popularidade que tiveram durante o século cristão, eram facilmente identificáveis e poderiam colocar em risco a comunidade inteira. A saída que encontraram foi justamente a conversão de objetos budistas em utensílios de adoração cristãos. Não havia uma diferença aparente entre ambos; esta se encontrava na cabeça do fiel, era uma distinção de valor puramente simbólico. O mais comum entre esses objetos era a estátua dos altares domésticos de Kannon.⁸⁸¹ Essas representações ficaram conhecidas como Maria Kannon e foram encontradas entre os *kirishitan* de Gotô, Hirado, Ikitsuki, Amakusa e Sotome.⁸⁸² Há evidências do uso de outras estátuas budistas adoradas como cristãs. O museu dos 26 mártires, em Nagasaki, possui em seu acervo uma estátua importada da Coreia, de um Bodisatva chamado Miroku, que foi encontrado entre os *kirishitan* de Nagasaki e era usado como representação da figura de Cristo.

Cercados por uma cultura budista, os *kirishitan* tentaram absorver, imitar, mas também realocar os símbolos dessa cultura dominante. Essa foi a tática que adotaram de forma a preservarem sua identidade religiosa. Artimanha essa que não era isenta de riscos, já que aquilo que era adotado como superficial corria o risco de subverter os valores que sua própria adoção buscava proteger.

Outra importante característica da prática religiosa entre os *kakure kishitan* era o âmbito em que era exercida: basicamente o doméstico. A construção de templos e santuários é um impulso comum às mais diversas religiões, mas esses cristãos não podiam se dar esse luxo. A prática de sua religião requeria ocultação e, portanto, era confinada às suas casas. Não havia um centro comunitário para adoração. Em uma sociedade em que somente o comunitário é sancionado, isso não é apenas um detalhe. Cristal Whelan denomina isso de exílio interno.⁸⁸³ Como consequência, as celebrações eram feitas nas casas e grande parte delas – com exceção das principais – no núcleo familiar e não na comunidade.

⁸⁸¹ Bodisatva da Compaixão e da Misericórdia, Kannon é uma das entidades mais cultuadas no oriente.

⁸⁸² WHELAN, Christal. Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima, *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No. 3, 1992, pp. 369-387.

⁸⁸³ Ibid.

O isolamento e a fusão com símbolos budistas são, portanto, marcas da religiosidade cristã durante o período de ocultação, mas em grande parte são características forçadas. O medo de serem detectados, combinado com o isolamento geográfico em que muitas dessas comunidades viviam, impediram a comunicação e solidariedade entre esses grupos. Whelan afirma que mesmo em uma pequena ilha, variações em questões básicas como o dia do aniversário de Cristo são encontradas entre as diferentes comunidades.⁸⁸⁴

Religiosidade dos *kakure kirishitan*

Uma afirmação bastante frequente na historiografia que estuda os *kakure kirishitan* é a ideia de que seus membros possuíam pouca instrução na doutrina e, por conseguinte, um entendimento limitado (ou nebuloso, como coloca Dougill⁸⁸⁵) da mesma. A julgar pela falta de obreiros que a missão sempre sofreu, assim como o limitado tempo que estes puderam operar, é uma afirmação bastante razoável. Ainda assim, deve-se fazer algumas observações acerca dessa ideia; afinal, o Japão abrigou, ainda que por um período limitado, seminários e colégios jesuítas, uma imprensa com publicação de livros inclusive em caracteres japoneses, uma diocese e um sistema paroquial. Para os habitantes de Nagasaki do fim do século XVI e breve início do XVII, o cristianismo fazia parte do cotidiano não apenas de suas famílias, mas da cidade como um todo. Tudo isso pôde ser destruído e desfeito com a perseguição, mas a memória daqueles que o viveram não. Os *kakure kirishitan* viviam, portanto, com aquilo que se lembravam ou que seus antepassados lhes ensinaram desse período. As particularidades da sua fé cristã podem ter sido adotadas ao longo do tempo em que ficaram em ocultação, mas em grande parte vieram daquilo que seus pais, avós e bisavós lhes ensinaram.

A influência que as religiões japonesas exerceram sobre a religiosidade desses cristãos é quase que uma premissa a partir da qual partem diversos pesquisadores sobre o assunto. Como coloca Turnbull, a religião japonesa é um “caso clássico de sincretismo”. As cinco tradições formadoras do Japão – xintoísmo, budismo, confucionismo, taoísmo e crenças folclóricas – se misturaram de forma a produzirem não um todo unificado, mas um sistema que pode ser entendido como uma entidade. Porque então ficaria o cristianismo intocado? ⁸⁸⁶ É importante, contudo, ressaltar que o uso do termo “sincretismo” é frequente entre os estudiosos das práticas religiosas japonesas, mas

⁸⁸⁴ Ibid.

⁸⁸⁵ DOUGILL, John. *Op. cit.*

⁸⁸⁶ TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan – A study of their development, beliefs and rituals to the present day*. New York: Routledge, 2013 (1998).

duramente criticado por alguns pesquisadores, a exemplo de Jason Josephson, que afirma que o termo carrega em si um sentido pejorativo, pois é usado basicamente para descrever uma mistura ilícita de religiões, resultante da ignorância de povos não europeus.⁸⁸⁷ Como alternativa, para o caso japonês, Josephson propõe um novo conceito: “inclusão hierárquica”. A justificativa é bastante convincente, pois, segundo ele mesmo coloca, tal conceito remete para um tipo de assimilação na qual um novo elemento é incorporado em um todo, mas ao mesmo tempo é preservada uma diferenciação externa, ainda que supostamente artificial, para que não se confunda completamente neste todo.⁸⁸⁸ A própria teoria do *Honji Suijaku* é uma forma de assimilação essencialmente hierárquica, já que privilegia um esquema interpretativo sobre o outro. A inversão proposta por Yoshida Kanemoto (1435-1511), fundador do *Yuiitsu Shintô* – na qual os budas seriam manifestações das deidades xintoístas –, é, portanto, outro exemplo de inclusão hierárquica, comum na religiosidade japonesa e negada pelos missionários católicos desde que Xavier recusou a tradução de Deus para Dainichi, proposta por Anjirô.⁸⁸⁹

Ainda que admitamos que sincretismo não seja um bom termo para descrever o contexto religioso japonês, a ideia de não exclusão mútua entre as religiões era presente e com certeza influenciou a fé dos *kakure kirishitan*. Esse foi um processo, contudo, que se iniciou antes da perseguição e do qual os missionários, principalmente os jesuítas, também fizeram parte. Ainda que tenham buscado negar tal atitude de mescla, sabemos que por vezes não apenas a aceitaram como a inseriram em sua prática. Um exemplo que chama bastante atenção nesse sentido são os ritos funerários. Organtino relatou em sua carta de 1595 que:

Son también grandemente inclinados los japones a hacer *tonburai* – que son oficios y limosnas por sus difuntos. Y porque no perdiesen esta devoción especialmente para que no hubiere clérigos acostumbrados a decir muchas veces misas por sus difuntos cristianos y las limosnas que varias veces por este fin ofrecen, damos a los pobres conforme a la orden del padre Visitador.⁸⁹⁰

Organtino reclamava, logo em seguida, que os frades franciscanos, ao chegarem, negaram tal atitude e passaram a ensinar aos japoneses que somente uma missa era o suficiente para ajudar a alma do ente falecido. É interessante notar, no entanto, que o

⁸⁸⁷ JOSEPHSON, Jason Ānanda. *The Invention of Religion in Japan*, University of Chicago Press, 2012.

⁸⁸⁸ Ibid., p. 27.

⁸⁸⁹ Josephson demonstra que mais do que produto de uma suposta ignorância de Anjirô, como a historiografia comumente coloca, tal tradução provém dessa tradição de séculos na religiosidade japonesa de subordinação, ou “inclusão hierárquica”. Ibid., p. 28.

⁸⁹⁰ Organtino Gneccchi Soldo. Carta à Claudio Acquaviva. 11 de fevereiro de 1595. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 12 II, fol. 245v.

padre jesuíta, com o aval do visitador, aceitou uma mudança nos rituais funerários cristãos de forma a se tornarem mais parecidos com aqueles que os japoneses estavam habituados.

Os cristãos japoneses, por sua vez, puderam operar essa amálgama com muito mais liberdade e propriedade que os padres. Claro que eles tinham consciência de que ao se tornarem cristãos exerciam uma mudança muito maior do que a adoção de uma diferente seita budista, por exemplo. Tanto os missionários europeus quanto os editos anticristãos contribuíram de forma bastante explícita nessa consciência. Ainda assim, aquilo que consideraram essencial dentro da sua tradição religiosa, eles mantiveram em harmonia com suas novas crenças cristãs.

Uma das principais adaptações, e que os *kakure kirishitan* preservaram com particular veemência, é a predominância das fórmulas e ritos sobre a doutrina e propósitos. Essa valorização do ritual vinha da tradição japonesa e não passou despercebida pelos missionários. Em uma passagem de uma carta de Organtino, já citada no capítulo anterior, o jesuíta afirmava que os japoneses estariam mais predispostos à conversão caso os padres promovessem a adoração de Deus por rituais.⁸⁹¹

Os *kakure kirishitan* preservaram de fato muitas dessas fórmulas – orações, sendo algumas delas em latim ou recheadas de termos em português, e comemorações de datas importantes –, mas, o significado que possuíam era nebuloso para eles. Whelan afirma que nem mesmo o líder encarregado de memorizar e cantar as orações sabia ao certo o que elas queriam dizer, mas apenas a ocasião em que deveriam ser recitadas.⁸⁹² Mais do que uma ignorância por parte desses cristãos, devemos entender isso como expressão de uma determinada religiosidade. As religiões japonesas estimam tanto o fazer (através dos rituais) quanto o crer, o que cria uma oposição com a visão ocidental de valorizar a doutrina. Isso, no entanto, não incompatibilizou o cristianismo com a religiosidade japonesa. Os cristãos e seus descendentes *kakure* foram capazes de formular uma prática cristã que dialogasse com suas tradições e costumes sem pressupor a exclusão de elementos essenciais a um ou outro. Talvez isso explique em parte a razão pela qual algumas comunidades de *kakure kirishitan* se recusaram a retornar para a Igreja Católica após o fim da perseguição, ainda que a esse respeito pesquisadores especialistas aqui já

⁸⁹¹ Organtino Gneccchi Soldo. Carta ao Geral. 29 de setembro de 1577. In: HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Christian Belief & Practice*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001, p. 102.

⁸⁹² WHELAN, Christal. Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima, *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No. 3, 1992, pp. 369-387.

citados tenham formulado suas próprias hipóteses, melhor fundamentadas através do estudo dessas comunidades no século XX.⁸⁹³

Mas não foi somente a prática religiosa japonesa que influenciou a valorização do ritual nas comunidades de *kakure kirishitan*, mas também sua ocultação. Em seu estudo acerca das sociedades secretas, o sociólogo Georg Simmel afirma que a valorização das fórmulas, usos, ritos e sua particular preponderância sobre os propósitos que tal sociedade representa é uma das mais importantes características das comunidades sob ocultação.⁸⁹⁴ Suas motivações sociais são diversas. O sociólogo coloca que algo notável no tratamento do ritual em sociedades secretas é não somente a precisão com a qual este é observado, mas, antes de tudo, a ansiedade com a qual é guardado como segredo; como se o seu descobrimento fosse tão fatal quanto a traição dos propósitos e ações dessa sociedade ou mesmo da sua própria existência. É como se em torno do núcleo de propósitos que aquela sociedade enfatiza fosse construída uma muralha de ritos e ambos fossem colocados sob a proteção do ocultamento. Somente dessa maneira um todo harmonioso pode vir a existir, já que seu propósito específico é expandido em uma unidade compreensível sociologicamente e subjetivamente. Além disso, é através desse formalismo ritual que a sociedade secreta se constitui como contrapartida do mundo oficial em seu entorno, à qual ela se opõe. Por fim, a última razão para a proeminência do ritual, apontada por Simmel, provém da negação dos vínculos de unidade que buscam uma coerência geral, propostos pela sociedade maior à qual a comunidade secreta pertence. A estabilidade e o

⁸⁹³ Miyazaki, por exemplo, expõe duas razões pelas quais os *kakure kirishitan* se recusaram a abandonar suas antigas práticas para entrar na Igreja Católica: primeiro, porque acreditavam que não poderiam abandonar a religião pela qual seus ancestrais tanto lutaram e morreram, e, segundo, porque sua sobrevivência era a prova de que o Deus que cultuavam de fato existia. Cf. MIYAZAKI, Kentaro. The Nature of Contemporary Beliefs of the Hidden Christians, In: MULLINS (ed.). Mark R. *Handbook of Christianity in Japan*. Leiden: Brill, 2003. Peter Nosco cita o pesquisador Kataoka Yakichi para expor outras razões pelas quais alguns *kakure kirishitan* não se uniram à Igreja: primeiramente, porque não viram os missionários franceses como herdeiros autênticos dos ibéricos que lhes ensinaram o cristianismo nos séculos XVI e XVII e, em segundo lugar, devido à coesão de seu grupo, em parte imposta pelos séculos de perseguição, assim como a importância de seus líderes (que perderiam seu papel ao entrar para a Igreja). Cf. NOSCO, Peter. The Experiences of Christians During the Underground Years and Thereafter, *Japanese Journal of Religious Studies*, 34/1, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2007, pp. 85-97. Whelan concorda com Nosco no que se refere à relação desses cristãos com os missionários. Para ela, “The refusal to rejoin an established Church may perhaps be seen not so much as a denial but as an affirmation of loyalty to their Iberian roots” WHELAN, Christal. Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima, *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No. 3, 1992, p. 369. A ideia de que os missionários franceses, primeiros a entrar no Japão após a reabertura na segunda metade do século XIX, foram responsáveis pela não conversão ao catolicismo de parte dessas comunidades cristãs é partilhada também por Dorothea Filus. A pesquisadora defende que a intolerância e ignorância de muitos desses missionários no que diz respeito às tradições, crenças, ritos e objetos de adoração dos *kakure kirishitan* os afastou da Igreja. Cf. FILUS, Dorothea. Secrecy and Kakure Kirishitan, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, núm. 7, dezembro, 2003, pp. 93-113.

⁸⁹⁴ SIMMEL, Georg. The Sociology of Secret Societies. *American Journal of Sociology*, nº 11, 1906, pp. 441-498.

detalhamento do ritual serviriam para contrabalancear o déficit que esse processo causaria e, portanto, não poderia ser negligenciado.⁸⁹⁵

Ainda que esse formalismo seja de fato característica dos *kakure kirishitan*, não é possível negar a importância que possuía a doutrina para esses cristãos. Mesmo que a prática fosse privilegiada – e também mais fielmente preservada – a existência de uma doutrina que desse aporte à mesma não fora esquecida. Para nos aproximarmos da teologia dos *kakure kirishitan*, o documento que melhor permite fazê-lo é um manuscrito cujo nome é *Tenchi Hajimari no Koto* e que analisaremos a seguir.

Antes disso é importante frisar que não se pretende expor aqui a religião dos *kakure kirishitan* como se essa fosse um todo homogêneo. Uma vez que ela era praticada em segredo, as crenças, ritos e organização variaram de comunidade para comunidade. Essas diferenças muitas vezes remontam ao período anterior à perseguição e podem ser fruto tanto da diversidade de ordens que compôs a missão, como coloca Whelan⁸⁹⁶, quanto do tempo que essas comunidades conviveram com os missionários europeus, como coloca Filus.⁸⁹⁷ A segunda razão parece ser mais significativa já que a missão jesuíta foi muito maior e mais duradoura que as mendicantes.

O objetivo da análise dessa obra produzida pelos *kakure kirishitan*, mais do que buscar entender essas comunidades em sua dinâmica social, é abordar a forma como japoneses comuns, que não frequentaram instituições de ensino jesuítas no Japão (como Fabian) ou em Macau, racionalizaram a doutrina cristã para o seu cotidiano e suas necessidades. Ainda que variações entre diferentes comunidades possam e devam ser admitidas, o *Tenchi Hajimari no Koto* serve como exemplo privilegiado de apropriação do cristianismo por japoneses que faziam parte da base da pirâmide social daquela época.

Tenchi Hajimari no Koto

A descoberta do manuscrito e suas origens

Após a reabertura forçada dos portos pelo comandante estadunidense Matthew C. Perry, em 1854, o Japão assinou um tratado de amizade e comércio com os Estados Unidos, em 1858, que permitia que estes professassem sua religião no país. A liberação para entrada de novos missionários era longamente esperada e desta vez a Igreja Católica

⁸⁹⁵ Ibid.

⁸⁹⁶ A autora dá o exemplo de variações em relação aos santos reverenciados, dias de jejum e forma como os membros das comunidades referiam-se a si mesmos. Cf. WHELAN, Christal. *The Beginning of Heaven and Earth – The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.

⁸⁹⁷ FILUS, Dorothea. Secrecy and Kakure Kirishitan, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, núm. 7, dezembro, 2003, pp. 93-113.

garantiu direitos exclusivos das novas missões do Japão e da Coreia para a Sociedade das Missões Estrangeiras de Paris. Missionários franceses iam desde 1844 a Okinawa para aprender japonês e esperar a abertura do arquipélago. Em 1859, dois padres franceses entraram no Japão. Igrejas foram construídas, mas estas deveriam ser dirigidas somente aos estrangeiros, já que o edito anticristão permanecia em vigor para a população local.⁸⁹⁸

Em 17 de março de 1865, membros de uma comunidade de *kakure kirishitan* de Urakami, em Nagasaki, esperaram o padre francês Bernard Petitjean (1829-1884) na frente da igreja em que trabalhava, Vinte e seis santos (hoje conhecida como Oura), e se revelaram a ele. O responsável pelos batismos dessa comunidade (*mizukata*), Domingo Mataichi, entregou ao padre um manuscrito do *Tenchi Hajimari no Koto*. Ele afirmou que fora escrito de memória entre 1822 e 1823. Petitjean foi a primeira pessoa fora do círculo dos *kakure* que teve acesso a essa obra. Infelizmente, ele a levou consigo e ela acabou se perdendo no incêndio da residência dos missionários em Yokohama, em 1874.

Em 1931, o professor Tagita Kôya (1896-1994), pioneiro dos estudos acerca das comunidades de *kakure kirishitan*, encontrou um senhor de 91 anos em Sotome que recitou a obra de cor. Em uma procura de outros manuscritos da mesma ele encontrou nove exemplares, sendo três provenientes de Sotome, três das ilhas Gotô e três sem origem estabelecida. Sabendo que as comunidades de Gotô provêm de Sotome, pois são descendentes dos *kakure kirishitan* que na década de 1790 migraram para lá⁸⁹⁹, a maioria dos pesquisadores acredita que a obra tenha se originado entre as comunidades de Sotome. Recentemente, em 1994, o pesquisador jesuíta Diego Yuki encontrou mais uma cópia provinda de Sotome.⁹⁰⁰

O texto do *Tenchi* foi, portanto, transmitido oralmente e em manuscrito em Sotome, ilhas Goto e Nagasaki.⁹⁰¹ Whelan, baseando-se nos estudos da filóloga Kojima Yukie, quem procurou estabelecer uma genealogia do manuscrito, afirma que a falta de entendimento de alguns termos básicos europeus, assim como a presença de *ateji* (uso puramente fonético dos *kanji*), exclui qualquer autoria europeia e sugere que ele foi

⁸⁹⁸ WHELAN, Christal. *Op. cit.*

⁸⁹⁹ Nessa década Gotô Moriyuki (1752-1809), *daimyô* das ilhas, fez um acordo com Ômura Sumiyasu (1759-1814), *daimyô* do domínio que englobava Sotome, para lhe enviar colonos, pois necessitava tornar suas terras férteis e produtivas. Cerca de três mil camponeses foram para as ilhas que ficam a cerca de 100 quilômetros de Nagasaki, no leste do mar da China. Trata-se de um grupo de 140 ilhas, dezoito das quais são habitadas, sendo cinco as principais, daí seu nome 五島 (cinco ilhas). Hoje, local com o maior índice de católicos no Japão: 15%. Cf: DOUGILL, John. *In Search of Japan's Hidden Christians – A Story of Suppression, Secrecy and Survival*. Tokyo-Rutland-Singapore: Tuttle Publishing, 2012. E WHELAN, Christal. Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima, *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No. 3, 1992, pp. 369-387.

⁹⁰⁰ WHELAN, Christal. *The Beginning of Heaven and Earth – The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.

⁹⁰¹ Outro importante grupo de *kakure kirishitan*, de Ikitsuki e Hirado, não tinham acesso a essa obra.

escrito em um período após a partida dos missionários, provavelmente na segunda metade do século XVII⁹⁰², ainda que as cópias subsequentes possam ter acrescentado um ou outro elemento.

A linguagem pictórica e o estilo coloquial indicam que ele não foi escrito originalmente para fins dogmáticos, mas para entretenimento dos seus ouvintes. A julgar pelo relato de um líder atual dos *kakure kirishitan* de Kurosaki (em Sotome) entrevistado em 1994 por Whelan – o qual conta que seu avô se referiu ao *Tenchi* como um conto que era cantado ao som da *biwa* (instrumento de corda japonês) – a obra deve ter sido escrita a partir das canções dos tocadores cegos de *biwa* que foram responsáveis também pela transmissão de outros contos clássicos japoneses, como o *Heike monogatari*.⁹⁰³ É de se presumir, portanto, que se trata de um trabalho de autoria coletiva.

No entanto, devido à perseguição e falta de outros materiais, o *Tenchi* acabou assumindo, por pura necessidade, um papel dogmático entre as comunidades em que circulara. Turnbull se refere a ele como a Bíblia secreta dos *kakure kirishitan*⁹⁰⁴ e Whelan como a sagrada narrativa⁹⁰⁵. Ambos os termos são cabíveis. Foi justamente esse seu papel: servir como explicação (através de uma narrativa sagrada) para a origem das coisas. Não é um catecismo com a exposição dos ensinamentos e sacramentos cristãos, mas se assemelha mais à Bíblia, que conta uma história que deve ser reverenciada.

A enorme importância que esse livro possui para o conhecimento das comunidades cristãs japonesas da época da perseguição não foi algo evidente desde o início. Petitjean, um dos que manteve a postura mais aberta entre seus contemporâneos, descreveu o *Tenchi* como uma obra de base ortodoxa, ainda que contivesse “pequenos erros”⁹⁰⁶. O missionário chegou até mesmo a propor que ele fosse usado como modelo para o novo catecismo japonês, uma vez que os cristãos, lá, já tinham familiaridade com o mesmo. Sua proposta, contudo, foi derrotada e a Igreja acabou por escolher um catecismo baseado naqueles usados com sucesso na China e escritos no estilo tradicional.⁹⁰⁷ Johannes Laures, no seu catálogo da biblioteca Kirishitan Bunko da

⁹⁰² WHELAN, Christal. *The Beginning of Heaven and Earth – The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.

⁹⁰³ Ibid. E DOUGILL, John. *Op. cit.*

⁹⁰⁴ TURNBULL, Stephen. Acculturation among the *Kakure Kirishitan*: Some Conclusions from the *Tenchi Hajimari no Koto* In: BREEN, John e WILLIAMS, Mark (ed.). *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, Londres: Macmillan Press, 1996.

⁹⁰⁵ WHELAN, Christal. *Op. cit.*

⁹⁰⁶ No diário de Petitjean havia o seguinte comentário a respeito do *Tenchi*: “Encontramos nele alguns erros, mas de pequena importância” Apud: TURNBULL, Stephen. Acculturation among the *Kakure Kirishitan*: Some Conclusions from the *Tenchi Hajimari no Koto* In: BREEN, John e WILLIAMS, Mark (ed.). *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, Londres: Macmillan Press, 1996, p. 65.

⁹⁰⁷ PACHECO, Diego. El libro sagrado de los cristianos ocultos en Nagasaki, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, n. V, 1969, pp. 51-76.

Universidade de Sophia, tira a importância desse livro afirmando que possui pouco valor histórico ou religioso.⁹⁰⁸

Pesquisadores do século XX, no entanto, logo perceberam seu enorme valor e já em 1938, pouco após a descoberta dos manuscritos por Tagita, Alfred Bohner publicou uma tradução para o alemão, com um pequeno estudo.⁹⁰⁹ Tagita fez uma tradução para o inglês em 1966⁹¹⁰ e, em 1969, Diego Pacheco o fez para o espanhol⁹¹¹. Mais recente, há a tradução da pesquisadora Whelan, que a publicou em 1994, junto de seu estudo sobre os *kakure kirishitan*, resultado de um trabalho de campo de onze meses entre as comunidades de Gotô.⁹¹²

Após o fim da perseguição, o *Tenchi* perdeu seu significado para os *kakure kirishitan* que os utilizavam. Whelan afirma que os idosos que encontrou na ilha de Gotô não possuíam conhecimento dessa obra. Para ela, abrir o *Tenchi* para o mundo e expô-lo a críticas e comparações fez com que ele perdesse sua importância nas comunidades em que era utilizado.⁹¹³ Para aqueles que se uniram à Igreja Católica, ele teve que ser descartado como texto doutrinário e, para os que não quiseram se converter, ele foi perdendo seu papel a ponto de virar apenas uma memória na cabeça de alguns dos membros mais velhos. Como consequência, o *Tenchi* representa então somente as crenças dos *kakure* do período da perseguição, não daqueles do fim do século XIX, século XX.

Formato e apresentação da obra

Ainda que o *Tenchi* seja associado aos grupos de *kakure kirishitan* de Sotome, Nagasaki e Gotô, ele possui elementos de uma tradição oral muito mais ampla e difundida entre os cristãos japoneses como um todo. A julgar pelos elementos que aparecem na narrativa, as principais fontes utilizadas foram as obras que circularam através dos jesuítas, principalmente o *Dochirina Kirishitan* e livros de oração. Turnbull e Pacheco citam também a provável influência que as representações cênicas de Natal organizadas pelos jesuítas tiveram. Paulo Yoho, um irmão japonês da Companhia de Jesus, escrevera algumas dessas peças, mas nenhuma delas chegou até nós. Segundo Turnbull, a

⁹⁰⁸ Ibid.

⁹⁰⁹ BOHNER, Alfred. *Tenchi Hajimari no Koto. Wie Himmel und Erde entstanden. Monumenta Nipponica* 1/2, 1939, pp. 173-222.

⁹¹⁰ TAGITA, Koya. *Study of Acculturation among the Secret Christians of Japan. Nagoya Joshi Shoha Tanki Daigaku Kiyo*, 1 (outubro, 1965), pp. 141-58; 2 (abril, 1966), pp. 124-39; 3 (outubro, 1966), pp. 96-123; 4 (abril, 1967) pp. 62-86.

⁹¹¹ PACHECO, Diego. *Op. cit.*

⁹¹² WHELAN, Christal. *Op. cit.*

⁹¹³ Ibid.

confirmação de sua existência se encontra em um manuscrito de 1591 do padre Barreto.⁹¹⁴ Para Pacheco, o *Myôtei Mondô* e a obra de Barreto sobre o *Arbol de la Cruz* também serviram como fonte para o *Tenchi*.⁹¹⁵

Tenchi Hajimari no Koto 天地始之事 significa em português “Início do Céu e da Terra”. Esse foi o título adotado, mas a obra não se encerra nesse assunto. É provável que fosse o título para o primeiro capítulo somente. Dividido em quinze capítulos, o conteúdo do livro é o seguinte: Criação do mundo por Deus e dos primeiros seres humanos, Adão e Eva; narrativa acerca da tentação que o Diabo exerceu sobre o casal; ambos comem o fruto proibido, e são expulsos do Paraíso; o mal entra no mundo e é narrada a história da arca de Noé. Depois disso há um súbito pulo para o Novo Testamento, sem qualquer referência aos ancestrais judeus de Jesus. A narrativa continua com a anunciação e história do rei de Luzão que se apaixona por uma jovem, Maria, que o recusa pelo dever de dar a luz ao salvador; Maria dá a luz a Jesus e visita sua prima Elisabeth que está grávida de João Batista; Jesus nasce e é visitado pelos três reis (que são da Turquia, México e França) que contam sua história ao rei Herodes; este planeja assassinar o Senhor, mas ele foge com sua mãe para o Egito; Herodes, na sua busca por Jesus, ordena extermínio de 44.444 crianças do reino que tinham menos de sete anos. No Egito, Jesus vai estudar em um templo e converte o monge e os discípulos após um debate (os quais se tornam os doze apóstolos). Não são expostos os ensinamentos de Jesus e a história vai diretamente para a traição de Judas e prisão de Jesus. Há uma longa narrativa da Paixão, seguida pela Ressurreição e Ascensão. Uma das versões finaliza aqui.⁹¹⁶ A versão que Ebisawa publicou, que é a mesma traduzida por Whelan, ainda possui um pequeno capítulo a mais que se descola da narrativa anterior. Ele traz a pequena anedota de dois amigos que, curiosos acerca do que ocorria após a morte, prometeram um ao outro que aquele que primeiro morresse retornaria para relatar a verdade para o que ficou. Depois que um deles morre, passam-se três anos até que ele aparece para seu amigo com o fogo do purgatório na garganta. O amigo vivo pede para receber esse fogo e queimar seus pecados ainda nesse mundo. Mesmo advertido de que era um fogo cinco vezes mais quente que o da terra, ele insiste e o recebe. Ambos são queimados e se tornam santos cujo nome não se conhece.

⁹¹⁴ TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan – A study of their development, beliefs and rituals to the present day*. New York: Routledge, 2013 (1998).

⁹¹⁵ PACHECO, Diego. *Op. cit.*

⁹¹⁶ As versões utilizadas aqui serão: PACHECO, Diego. *Op. cit.* (em espanhol); WHELAN, Christal. *Op. cit.* (em inglês) e EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970 (em japonês).

A obra totaliza cerca de 1600 caracteres, sendo a maioria *hiragana* e alguns *kanji* de uso mais corrente, sendo que muitos deles são utilizados foneticamente e não pelo seu significado (*ateji*)⁹¹⁷, o que comprova o baixo grau de alfabetização entre os *kakure kirishitan*. O uso de palavras transliteradas do português ou do latim é frequente, mas diferente do *Dochirina Kirishitan*, a maioria é de topônimos ou nomes de pessoas.⁹¹⁸

Algumas transliterações são bastante corrompidas, se comparadas com o *Dochirina*, como por exemplo: *Jusuheru* (Lúcifer), *Kirindo* (Credo), *San Gamurya* (São Gabriel), entre outros. Outras tiveram o seu significado original modificado como Sacramento, que no *Tenchi* é o nome de um ser que descera do céu para ensinar o menino Jesus por sete dias e sete noites,⁹¹⁹ ou o caso de Santíssima que se torna o nome do local onde ficava a árvore da cruz, que liga o céu e a terra, cujo tronco serviu para talhar a cruz onde morreu Jesus. Há também casos de confusão de nomes de personagens, como Papa Mártir, nome do rei que recebeu a profecia do dilúvio (seria um correspondente a Noé, já que ele constrói uma canoa e se salva junto de seus filhos) ou Pôncio e Pilatos, os dois soldados do rei Heródes que perseguem Jesus e Maria.

Em alguns casos as palavras transliteradas são apresentadas como sinônimos de termos japoneses, mas ao longo da narrativa somente o termo em japonês é usado. O próprio nome de Jesus é um exemplo claro disso. Ele só aparece uma vez na obra, quando São João o batiza. Em todas as outras passagens ele é referido como *go-aruji* 御主 (“go” ou “on” a depender da leitura, é um prefixo de respeito e *aruji* significa senhor, dono) ou, mais frequente, *on-mi* 御身 (novamente o prefixo de respeito é usado e dessa vez combinado com o ideograma de corpo). Inferno é outra palavra que aparece pouco na obra. Na maioria das vezes é utilizado o termo budista *jigoku* 地獄.⁹²⁰

⁹¹⁷ Os *kanji*, caracteres introduzidos no Japão vindos da China, possuem cada um seu significado (mais uma ideia do que uma palavra, por isso se diz que são ideográficos). Contudo, eles possuem determinadas leituras (sons) que podem ser usados a despeito do seu significado. Um exemplo bastante ilustrativo e que é frequente no *Tenchi* é o 三, cujo significado é três e sua leitura é “san”. Ele era utilizado antes dos nomes dos santos, como São João, São José, entre outros, pois sua leitura se assemelha a palavra portuguesa “são”, mas não se relaciona com seu significado de número três.

⁹¹⁸ Lista das transliterações do *Tenchi*: Deus, Limbo, Oliveto (monte), Papa, coroa, Constantinopla, Paraíso, Inferno, Lúcifer, anjo, segunda, terça, quarta, quinta, sexta, sábado, domingo, Adão, Eva, contrição, maçã, Salve Regina, oração, mártir, *Filio*, São Gabriel, São João, Santa Isabelina, Luzão, Maria, José, Virgem, Arcanjo, graça, Jesus Cristo, Ave, jejum, circuncisão, Turquia, México, França, Gaspar, Menteu, Baltasar, Herodes, Pôncio, Pilatos, Belém, batismo, sacramento, Getsemani, confessor, Roma, *Santa Eclésia*, Judas, Calvário, santíssima, Verônica, cruz, Paixão, Credo, *Pater*, Espírito Santo, *Agnus Dei*, São Miguel, Purgatório, santos, São João, São Paulo, apóstolo, trombeta, *anima*, Amém.

⁹¹⁹ Interessante perceber que a relação entre o número sete e a palavra “sacramento” permanece, ainda que ao invés de serem sete sacramentos são sete dias que Sacramento passa com Jesus para lhe ensinar.

⁹²⁰ Paraíso aparece mais vezes, mas também por vezes é substituído pelo termo budista *gokuraku* 極樂.

O uso de termos e ideias budistas é, por sua vez, feito com bastante liberdade. Não somente como no caso exemplificado acima, em que um termo transliterado é colocado ao lado de um budista, como uma espécie de sinônimo, mas também sozinho, sem qualquer equivalente ou ressalva. Um exemplo disso se dá no fim da obra, quando o narrador explica que, após o fim do mundo, aqueles que receberam o batismo irão ao céu, onde serão julgados pelas suas boas obras. Lá, “se *tornarão budas* 法体をうけ e para sempre desfrutarão irrestritamente de felicidade e paz”⁹²¹. Outro exemplo se dá na descrição de alguns seres – como Deus, humanos ou Lúcifer – que são descritos como possuidores de um determinado número de *sô* 相, que pode ser traduzido como marcas ou aspectos físicos, um conceito budista (Buda é descrito como possuidor de 32 *sô*) que foi transplantado para o *Tenchi* com aparente naturalidade. Não se explica quais são esses aspectos nem a que se referem, apenas afirma-se que Deus possui 42, o homem 33, Lúcifer 32, sem dar qualquer explicação para tais números. Fica claro, portanto, a influência que o budismo exercia na mentalidade do japonês comum daquele período, mesmo em se tratando de *kakure kirishitan*.

Ainda que o budismo seja apresentado no *Tenchi* como um erro – Jesus mesmo fala ao monge Gakujuran que o Sutra que ele guarda, *Issai-kyô*, deveria ser jogado fora – os conceitos são reaproveitados sem qualquer ressalva. Nessa mesma conversa de Jesus com Gakujuran, ele afirma:

Aquele que vocês adoram como *hotoke* [Buda] 仏 é na verdade o *Senhor do céu* 天の御主, DEUS. Ele é o *hotoke* que introduziu a salvação para ajudar a humanidade no próximo mundo. Esse *hotoke* fez o céu, a terra, o sol, a lua, um lugar de delícias (*gokuraku*) chamado PARAÍSO, o ser humano e a miríade de coisas.⁹²²

Há, portanto, uma abordagem mais conciliadora com o budismo se comparada com o discurso jesuíta e mesmo com a obra de Fabian. Uma vez que os *kakure kirishitan* não tinham opção e precisavam viver externamente como budistas – participando dos festivais e rituais, ou contribuindo com o templo local – essa postura certamente era mais apropriada a seu estilo de vida.

Deus no *Tenchi*

Antes de analisarmos o conteúdo específico do *Tenchi*, é importante lembrarmos que ainda que se trate de uma narrativa à semelhança da Bíblia, esta não fora traduzida integralmente para o japonês durante o século cristão e não pode ter servido como uma fonte direta do *Tenchi*. Consequentemente, tudo que os japoneses sabiam acerca da

⁹²¹ Tenchi Hajimari no Koto 天地始之事. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 408.

⁹²² Ibid., p. 397.

narrativa bíblica era resultado daquilo que os missionários lhes haviam ensinado, seja nas pregações, peças teatrais, ou através das obras que fizeram circular. O *Tenchi*, portanto, é resultado de dois processos de interpretação consecutivos: primeiramente, o ensinamento dos missionários e, em seguida, a compreensão dos seus interlocutores, os japoneses. Esses interlocutores, por sua vez, não são aqueles que costumam aparecer como autores dos documentos (escritos) que chegaram até nós, historiadores, mas aqueles que frequentemente são silenciados e cujas demandas conhecemos grande parte das vezes apenas indiretamente. Como Whelan coloca:

O *Tenchi* revela muito acerca da história cultural japonesa, não do topo da pirâmide, mas da boca daqueles que habitualmente são excluídos da história. Ele surge das correntes profundas da cultura folclórica na qual os *kakure kirishitan* sempre viveram.⁹²³

Daí a enorme importância de tal documento. Aquilo que podemos chamar de distorções, ou seja, modificações em relação à Bíblia, são provenientes de diversos fatores. Peter Nosco defende que a combinação entre uma forma preservada e um significado perdido é a principal fonte dessas distorções.⁹²⁴ Elas teriam ocorrido, portanto, não em um primeiro momento, quando os missionários ainda estavam no Japão, mas depois que eles haviam sido expulsos e parte dos seus ensinamentos teriam sido esquecidos ou confundidos. Já Whelan acredita que a transformação dos elementos se dava quando os conceitos cristãos introduzidos pelos missionários não possuíam um alicerce cultural.⁹²⁵ Certamente, ambos os fatores contribuíram. No entanto, há um outro fator que não pode ser deixado de lado: ao contrário daquilo que colocam esses dois autores, segundo os quais as distorções teriam ocorrido a despeito dos missionários, elas também podem ter derivado de uma atitude deliberada por parte destes. Ou seja, alguns conceitos podem não ter sido devidamente expostos por eles ou até modificados para melhor compreensão da audiência japonesa. Como vimos na primeira seção deste trabalho, parte da querela entre franciscanos e jesuítas derivou justamente dessas adaptações que os segundos introduziram na missão japonesa. É possível que através de uma comparação com o *Dochirina Kirishitan*, fonte para a concepção do *Tenchi* e principal obra de educação cristã usada pelos jesuítas entre os japoneses, e com o *Myôtei Mondô* cheguemos a algumas respostas.

⁹²³ “The *Tenchi* reveals much about Japanese cultural history, not from the top of the pyramid, but from the mouths of those habitually excluded from history. It rises from the deep currents of folk culture in which the *Kakure Kirishitan* have always lived”. WHELAN, Christal. *The Beginning of Heaven and Earth – The Sacred Book of Japan’s Hidden Christians*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 1996, p. 31.

⁹²⁴ NOSCO, Peter. Secrecy and the Transmission of Tradition Issues in the Study of the “Underground” Christians, *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 20/1, 1993, pp. 3-29.

⁹²⁵ WHELAN, Christal. *Op. cit.*

O primeiro conceito que sofreu uma distorção em relação à doutrina oficial da Igreja é justamente o de Deus. No cristianismo, as três principais características de Deus são: onipotência, onisciência e onipresença. No *Tenchi*, contudo, essas características são negligenciadas em alguns momentos. Um deles é quando Maria tenta dissuadir o rei de Luzão de se casar com ela, pois ela teria que permanecer virgem para dar à luz ao salvador. Em pleno verão, Maria faz nevar no castelo do rei e sobe então ao céu, em um carro de flores. Quando chegou, Deus lhe perguntou: “VIRGEM MARIA, o que vens fazer aqui?”⁹²⁶. Maria então lhe contou todo o ocorrido. Nessa passagem, não apenas Deus era inconsciente do que se passava na Terra, mas também Maria, independente dele, subira ao céu, sem que tivesse morrido. Pacheco chama a atenção para o fato de que alguns personagens transitam com certa facilidade entre o mundo dos homens, de Deus (céu) e dos demônios (inferno). Para ele, trata-se de um recurso literário para expressar a comunicação entre Deus e os homens.⁹²⁷

Outra passagem que é incongruente com a noção de onisciência de Deus é quando, após o dilúvio, Deus contempla a humanidade e pergunta para um anjo: “ó ANJO o que pensa? Não há salvação, que hei de fazer?”. Então o anjo lhe responde: “Deus, se você dividir seu corpo, há de abrir um caminho para a salvação”⁹²⁸. Nessa passagem, não apenas Deus se mostra em dúvida em relação ao que deveria ser feito, mas ainda é um anjo quem lhe dá a ideia da encarnação.

Ainda que a noção de Deus como um ser poderoso, criador de tudo a partir do nada e conhecedor das vontades e intentos humanos – como no trecho no qual Jesus revela que um entre seus doze discípulos iria trai-lo, em que está colocado: “como o Senhor via claramente o coração dos homens”⁹²⁹ – esteja presente no *Tenchi*, em diversos momentos essa potencialidade é negligenciada. Se fizermos uma breve comparação com o *Dochirina*, perceberemos que, na obra jesuíta, essas características de Deus que também aparecem no *Tenchi* são as mais enfatizadas. Ou seja, a obra jesuíta destacava seu papel como criador de tudo a partir somente de sua vontade (aqui há uma longa adição feita à versão original de Jorge Marcos para explicar o que isso significava), provedor da salvação e onipotente 万事叶. Não há menção expressa, contudo, à sua onipresença ou onisciência. Essas faculdades, inexistentes em figuras da religiosidade tanto budista quanto *shintô*, pode não ter ficado clara, portanto, aos japoneses.

⁹²⁶ Tenchi Hajimari no Koto 天地始之事. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 390.

⁹²⁷ PACHECO, Diego. *Op. cit.*

⁹²⁸ Tenchi Hajimari no Koto 天地始之事. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 387.

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 399.

O segundo conceito que aparece distorcido no *Tenchi* é o de Trindade. Como vimos nos capítulos anteriores, Fabian não o incluiu na sua obra e o *Dochirina* apenas o expôs, sem dar maiores explicações acerca do mesmo. Ainda assim, no catecismo jesuíta ele aparece como um conhecimento essencial ao cristão, mesmo sendo um mistério que a limitada sabedoria humana não é capaz de conceber totalmente. A obra dos *kakure kirishitan*, por sua vez, não deixou o conceito de lado, mas acabou por fazer uma série de distorções que evidenciam o quanto esse conceito foi pouco compreendido. A começar pelas *personas* que compõem a trindade. Segundo o *Tenchi*: “Deus, o pai, é PATERU, o senhor, o filho, é HIRIYO e a mãe é SUPERETO SANTO. Deus se tornou *três corpos* 三体 que originalmente eram *um* 一体”⁹³⁰. Há, portanto, uma memória correta dos nomes em latim das *personas* a quem se refere a trindade, mas há uma confusão na correspondência e Maria acaba se tornando uma das *personas* da trindade, o espírito santo, justamente a mais abstrata. A tendência por concretizar o abstrato era especialmente forte entre os *kakure*, segundo Pacheco, e o *Tenchi* evidencia isso em diversos momentos.

A trindade não é apenas mal compreendida pela inclusão de Maria como parte dela, mas também em sua essência. Na narrativa do *Tenchi*, Jesus, Maria e Deus são três personagens absolutamente autônomas, não partilham de uma unidade (ou da mesma substância, nos termos de Tertuliano). Em um determinado momento da narrativa, Deus chega a chamar Jesus ao céu e lhe entrega uma coroa, atribuindo-lhe uma *posição* 位.

A questão da alma

A *anima* é um conceito que aparece com insistência tanto no *Dochirina* quanto no *Myôtei Mondô*. No primeiro, se explica que o ser humano possui o corpo físico e a *anima*, a qual dá vida a esse corpo. Ela é imortal, não perecível e possui três potências: memória, entendimento e vontade. Esses são os ensinamentos concernentes à alma no catecismo jesuíta. No caso da obra de Fabian, não apenas a alma do ser humano, *anima* racional, é caracterizada como também diferenciada daquela que possuem os animais ou vegetais. A ideia de que somente os seres humanos possuem acesso à salvação aparentemente foi ressaltada pelos missionários e os *kakure kirishitan* a guardaram em sua memória, ainda que não tenham compreendido ao certo sua essência.

Fabian expusera com maestria no *Myôtei* a teoria aristotélica das três *animas* e sua relação com a salvação cristã. Mas, assim como Myôshû se surpreende com tal ideia e logo a contrapôs à teoria budista de unidade de todos os seres, aos japoneses deveria soar

⁹³⁰ Ibid., p. 404-405.

estranho o fato de que somente seres humanos tivessem acesso à salvação. Nesse sentido, um interessante, ainda que breve, trecho do *Tenchi* chama atenção: ao narrar a destruição do mundo no último capítulo, afirma-se que “ao ver isso [o mundo ardendo em chamas], bestas, aves e outros seres desejaram ser devorados pelos humanos para que possam ser salvos”.⁹³¹

O que esse trecho transparece é que os *kakure kirishitan* tinham ciência de que somente seres humanos possuíam acesso à salvação, mas não compreenderam o porquê. A ideia de que animais também desejariam se salvar revela a influência que a noção budista de unidade dos seres tinha no imaginário japonês; mesmo excluídos da redenção, não se concebe uma natureza diferenciada daquela do homem. Os animais são assim compreendidos como possuidores de faculdades que, da mesma maneira que nos homens, extrapolam os sentidos corporais.

O papel de Maria

Maria não apenas é incluída na trindade, como protagoniza grande parte da narrativa. Ela não é uma figura passiva, mas se assenhora de seu destino em diversos momentos. Ela aparece inicialmente como uma menina inteligente que se dedicou aos estudos dos sete aos doze anos. Meditando acerca de sua própria salvação, ela recebe uma mensagem do céu de que, caso se mantivesse virgem, seria salva. Ela então nega os pedidos do rei de Luzão para se casar com ela, apesar da oposição de sua família. Ao orar perante o rei, ela executa alguns milagres e sobe ao céu, onde ganha de Deus a dignidade de Santa Maria das Neves. Somente então ela recebe a notícia de que iria conceber o filho de Deus.

Não é apenas no *Tenchi* que sua figura é proeminente, mas na religiosidade dos *kakure kirishitan* como um todo. Evidência disso é a enorme popularidade que as estátuas de Maria Kanon possuíam entre as diversas comunidades, ou também a celebração em sua homenagem – Nossa Senhora das Neves – comemorada entre os *kakure kirishitan* no início de agosto.⁹³²

Para Whelan, essa importância dada a Maria dentro da tradição dos *kakure* era resultado de uma feminilização da tradição judaico-cristã, influência de uma sociedade agricultora (da qual faziam parte esses cristãos) que tende a adotar cultos de fertilidade.⁹³³ Já Miyazaki coloca que o modo de vida dos *kakure*, que incluía cometer repetidamente

⁹³¹ Ibid., p. 407.

⁹³² WHELAN, Christal. *The Beginning of Heaven and Earth – The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.

⁹³³ Ibid.

uma série de sacrilégios (como pisar em imagens santas, participar de festivais e rituais budistas, se declarar não cristão) fez com que “gradualmente, a fé desses *kirishitan* escondidos tendesse a se afastar de um Deus, que era um pai rigoroso e juiz, para se voltar para uma mãe misericordiosa, de infinita ternura, como Maria”⁹³⁴.

Uma vez que o papel de Maria, após sua subida ao céu, era interceder pelos humanos e o de Jesus, julgar, como aparece no próprio *Tenchi*, no fim do capítulo sobre o credo⁹³⁵, essa interpretação parece bastante plausível. Contudo, é importante lembrar que os cristãos japoneses sempre tenderam a supervalorizar Maria, como o próprio Valignano colocou em sua *Apologia*. É provável, portanto, que a inclinação por enaltecer figuras femininas estivesse mesmo presente entre os japoneses cristãos, como coloca Whelan.

***Tenchi* – entre o amálgama e a ortodoxia**

Uma problemática bastante presente na historiografia acerca do *Tenchi* é a questão do amálgama (sincretismo ou inclusão hierárquica), ou como Tagita o denominava, “aculturação”. Em uma primeira análise, a obra realmente parece consistir de uma mistura de materiais catequéticos e orações cristãs com crenças e tradições nativas e por isso aparece como um exemplo clássico de aculturação. Algumas histórias bíblicas foram modificadas de forma que se tornaram mais parecidas com mitos e lendas regionais japonesas. Esse é o caso, por exemplo, da narrativa acerca da arca de Noé. Neste trecho, narra-se que após o mal entrar no mundo, Deus enviou uma profecia ao rei Papa-Maruji⁹³⁶ segundo a qual, quando os olhos do leão do templo ficassem vermelhos, um enorme tsunami destruiria todo o mundo. Autores como Whelan ou Nosco fazem paralelos com histórias locais de regiões de Kyushu, nas quais o olho ou o rosto vermelho de uma determinada personagem preconizam uma catástrofe.⁹³⁷

Ainda que tradições locais tenham irrefutavelmente exercido algum grau de influência na narrativa do *Tenchi*, Turnbull faz uma importante ressalva. Algumas dessas adições feitas à história bíblica são resultado de elementos preservados daquilo que os missionários jesuítas ensinaram aos cristãos e não uma corrupção do cristianismo. Neste

⁹³⁴ “Gradually the faith of the underground *kirishitan* tended to move away from a God who was a strict father and judge and turn to a forgiving motherly god of infinite tenderness, Mary”. MIYAZAKI, Kentaro. *The Nature of Contemporary Beliefs of the Hidden Christians*, In: MULLINS (ed.). *Mark R. Handbook of Christianity in Japan*. Leiden: Brill, 2003.

⁹³⁵ A função de Maria como intercessora é também colocado no *Dochirina Kirishitan*, como foi exposto no capítulo cinco deste trabalho.

⁹³⁶ Corrupção da palavra portuguesa “mártir”.

⁹³⁷ NOSCO, Peter. *Secrecy and the Transmission of Tradition Issues in the Study of the “Underground” Christians*, *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 20/1, 1993, pp. 3-29. E WHELAN, Christal. *Op. cit.*

sentido, Turnbull coloca que, “Longe de agir unicamente como um espelho distorcido, é possível demonstrar que esse livro agiu como uma cápsula do tempo, na qual são preservadas características da doutrina que fora ensinada aos cristãos do século XVI e início do XVII”.⁹³⁸

Para defender tal tese, Turnbull dá três importantes exemplos de adições feitas e que provavelmente foram originadas a partir dos ensinamentos dos missionários. O primeiro caso: no nono capítulo, onde a Paixão é narrada, conta-se a história de *Beronica* (Verônica), uma mulher que se compadece de Jesus em seu calvário, limpa o sangue de seu rosto com um tecido (o qual posteriormente ela doa a Santa Eclésia) e lhe oferece água. Essa é uma história que não aparece na Bíblia, mas é bastante celebrada na tradição católica. Whelan explica que se trata de uma adição incluída nos Atos de Pilatos (Evangelho de Nicodemos) e que os franciscanos foram particularmente responsáveis pela popularização de tal lenda na Europa (ainda que qualquer um dos grupos de missionários possa tê-la transmitido aos cristãos japoneses).⁹³⁹

Os Atos de Pilatos parecem ter influenciado outra adição que Turnbull dá como exemplo para defender sua tese da “cápsula do tempo”, a saber, a história de que, três dias após dar à luz no estábulo, Maria tomou um banho na casa da dona do local e pediu para que ela banhasse seu filho enfermo na mesma água, o qual se curou logo em seguida. Esse filho, por sua vez, acabou por ser crucificado ao lado de Jesus, pois se tornara um ladrão. Contudo, ao fim de sua vida ele se compadeceu do homem que morria ao seu lado, pois, ao contrário dele – que era um ladrão –, nada fizera de errado. Essa, por sua vez, é uma das versões da lenda de São Dimas, o bom ladrão, narrada nos Atos de Pilatos. Ele aparece no Evangelho de Lucas, mas é apenas uma personagem sem nome. No evangelho apócrifo lhe é dado um nome e a tradição católica o transformou em protetor dos pobres, agonizantes, conferindo-lhe uma importância bem maior do que aquela narrada na Bíblia.

Por fim, o terceiro exemplo provém não de fontes escritas, mas de uma provável influência de imagens sagradas que foram levadas pelos missionários para o Japão. No *Tenchi* há uma descrição minuciosa de Maria chorando sobre o corpo de Jesus após sua crucificação. A referência óbvia é à imagem da Pietá, que gozava de grande popularidade em todo o mundo católico.

⁹³⁸ “Far from acting solely as a distorting mirror, this book can be shown to have acted also as a time capsule, wherein are preserved many features of doctrine which were taught to the Christians in the sixteenth and early seventeenth centuries”. TURNBULL, Stephen. *Acculturation among the Kakure Kirishitan: Some Conclusions from the Tenchi Hajimari no Koto* In: BREEN, John e WILLIAMS, Mark (ed.). *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, Londres: Macmillan Press, 1996, p. 65.

⁹³⁹ WHELAN, Christal. *Op. cit.*, p. 105-106, nota 80.

A importância de reconhecer que essas adições foram feitas por influência dos missionários é que, através do *Tenchi*, podemos reconhecer elementos dos ensinamentos dos jesuítas não gravados em outros documentos, mas que passaram para a teologia dos *kakure kirishitan*. Para Turnbull, a inclusão dessas histórias e o uso de imagens sagradas sugere uma abordagem que favorecia uma teologia simples, trabalhada através de histórias bíblicas descomplicadas e apoiadas em qualquer coisa que reforçasse a verdade central.⁹⁴⁰

É difícil separar com exatidão aquilo que foi instrução dos missionários daquilo que foi interpretação dos *kirishitan*, principalmente quando não há outros documentos escritos que comprovem uma coisa e outra. No entanto, é bastante claro que no *Tenchi* não há uma hierarquização entre narrativas bíblicas e histórias apócrifas. Aparentemente, estas últimas foram introduzidas pelos missionários sem ressalvas, de forma, como coloca Turnbull, a apresentar uma teologia simples, de fácil assimilação.

O *Tenchi* é uma obra que buscava não apenas sistematizar a narrativa cristã acerca do mundo e do homem, de forma que não fosse esquecida com o passar das gerações, a despeito da perseguição, mas também dar sentido às práticas religiosas que os *kakure kirishitan* tanto se esforçaram por manter. Ao longo da narrativa, há uma série de explicações acerca das supostas origens de orações, jejuns, números de contas do rosário e práticas. Ainda que muitas dessas explicações não correspondam àquilo que a Igreja Católica classificava como ortodoxo – como o caso da explicação acerca da origem da oração Ave Maria, que teria sido graças ao rio Abe, local onde Maria se encontrou com Isabelina quando estava grávida de Jesus – elas ajudavam a reforçar uma mesma verdade central. Assim, mesmo que se admita que essas adições tenham sido feitas pelos *kakure kirishitan* independente dos missionários, é razoável interpretar, como o faz Turnbull, que seguem o modelo de instrução utilizado por eles durante o século cristão.

A ocultação como modo de vida

A despeito do poder instituído, os *kakure kirishitan* buscaram guardar e perpetuar ensinamentos que receberam de seus pais, avós e bisavós, os quais foram recebidos dos missionários que tratamos na primeira parte desse trabalho. Através do estudo da obra produzida por esses cristãos, buscamos nos aproximar um pouco da compreensão que tiveram desses ensinamentos. No entanto, ao pesquisarmos os *kakure kirishitan*, não

⁹⁴⁰ TURNBULL, Stephen. Acculturation among the *Kakure Kirishitan*: Some Conclusions from the *Tenchi Hajimari no Koto* In: BREEN, John e WILLIAMS, Mark (ed.). *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, Londres: Macmillan Press, 1996.

podemos deixar de falar da influência que a ocultação prolongada exerceu sobre seu modo de vida. Isso porque as práticas religiosas que essas comunidades possuíam precisaram ser moldadas para que permanecessem em segredo. Isso significa que muitas delas seriam diferentes, caso pudessem ter sido executadas abertamente.

Georg Simmel atenta para o fato de que as sociedades secretas surgem sempre dentro de uma outra sociedade maior e se caracterizam justamente pelo seu segredo. Este circunda essa sociedade como uma fronteira, para fora da qual não há nada além do que é formalmente antitético a ela. Por consequência, essa sociedade se encerra dentro de si como uma unidade completa, autônoma.

Como resultado desse processo, produto da ocultação de um determinado segredo, aquilo que poderia ser apenas um interesse parcial na vida das pessoas, ao se tornar um segredo – e, portanto, aquilo que caracteriza essa sociedade – passa a tomar os indivíduos por inteiro. A sociedade secreta une e combina indivíduos por completo e os compromete em obrigações recíprocas mais do que seria necessário caso o mesmo propósito ocorresse dentro de uma sociedade aberta.⁹⁴¹

Em termos concretos e aplicados ao caso em questão, o segredo era o cristianismo. Ao passar para a clandestinidade, ele passou a ser não somente a marca dessas comunidades, aquilo que as caracterizava, como passou a ocupar a vida de seus indivíduos inteiramente e a moldar suas relações entre si. Isso significa que, ao tentar extirpar o cristianismo do Japão, o que o xogunato provocou foi o surgimento de comunidades que se definiam por serem cristãs e que se opunham à sociedade a sua volta justamente por esse aspecto. Se antes da perseguição o cristianismo poderia ocupar somente uma parcela da vida de seus seguidores, quando ela foi forçada sobre a população, aqueles que resistiram passaram a ter sua vida moldada completamente por esse fator.

Esse foi um efeito que o xogunato não previu, apesar de seus enormes esforços em barrar a influência cristã e estrangeira em território japonês. O que o capítulo seguinte buscará expor é justamente o ponto de vista do poder em relação ao chamado “perigo cristão”, desde o primeiro decreto de expulsão, assinado por Hideyoshi em 1587, até o momento em que a chamada política do *sakoku* já havia sido implementada.

⁹⁴¹ SIMMEL, Georg. The Sociology of Secret Societies. *American Journal of Sociology*, nº 11, 1906, pp. 441-498.

Capítulo 8 – A refutação ao cristianismo por meios oficiais

A chegada dos missionários no Japão, como se vem reforçando ao longo deste trabalho, deu-se em um momento em que o poder central estava bastante desestruturado. No entanto, a insegurança que os três pioneiros dessa missão – Xavier, Torres e Fernandez – iriam transmitir em suas primeiras missivas, pela impossibilidade de negociar a pregação do Evangelho com uma autoridade central, logo seria superada. Os jesuítas foram hábeis em fazer acordos com lideranças locais (na maioria dos casos com os próprios *daimyô*) e sempre que alianças não eram possíveis (ou eram findadas), os missionários se deslocavam para territórios vizinhos de forma sempre a manter sua atividade no Japão e com vistas a construir novas alianças, assim que a instável situação se modificasse.

Até que a unificação fosse completada (ao menos na ilha de Kyushu) pelo general Toyotomi Hideyoshi, não houve qualquer formulação de uma refutação do cristianismo em nível nacional. Mesmo os *daimyô* que se recusavam a ter missionários ou cristãos em seus domínios apenas os expulsavam, sem se preocuparem em apresentar uma justificativa para tal ação.

Em 1587, com o fim da campanha militar de Hideyoshi em Kyushu, a situação mudou de figura para os cristãos e, principalmente, para os missionários europeus. O edito de expulsão, conhecido como *Bateren Tsuchô-rei* 伴天連追放令, inaugurou a perseguição, ainda que esta viesse a tomar diferentes formas nas décadas subsequentes. Esse edito é o primeiro documento oficial japonês contra o cristianismo – ainda que ele não fosse dirigido a todos os cristãos, mas somente aos missionários. Através dele, um discurso anticristão japonês começou a ser elaborado e foi seguido no século seguinte pelo xogunato Tokugawa. Em seu conteúdo, ele carrega significativas semelhanças com aquele que Ieyasu e seu filho, o então xogum Hidetada, assinaram em 1614. Mas seu contexto e objetivo diferem significativamente. Assim, uma análise inicial desse edito e seu contexto não apenas é válida, como serve perfeitamente como uma introdução para abordarmos o tema do capítulo: a refutação do cristianismo pelo Bakufu.

O *Bateren Tsuchô-rei* e a formulação do discurso anticristão japonês

A pacificação de Kyushu foi uma das mais importantes campanhas militares de Hideyoshi após a morte de Nobunaga. Em maio de 1586, o *daimyô* cristão, Ôtomo Sôrin, requereu ao líder uma ajuda para lutar contra a família Shimazu, seu mais persistente inimigo. Hideyoshi acatou o pedido e ofereceu uma trégua aos inimigos do clã Ôtomo,

mas ela foi recusada. Foi assim que a campanha militar teve início. A guerra durou meio ano até a rendição dos Shimazu, em 16 de junho de 1587.⁹⁴² Uma semana depois de completada a pacificação, o líder japonês publicou o edito de expulsão dos missionários do Japão.

As fontes missionárias descrevem tal evento com enorme surpresa, como um movimento súbito e imprevisível de Hideyoshi. Em 20 de fevereiro de 1588, Fróis redigiu uma carta, de Arima, na qual relatou os acontecimentos do ano anterior, dando suas explicações e interpretações para tamanha reviravolta na missão japonesa. Segundo ele, depois que Hideyoshi sujeitara todos os reinos de Saikoku⁹⁴³, o então vice-provincial da Companhia de Jesus, Gaspar Coelho, teve uma audiência com o general, em Hakata, onde foi bem recebido. Nesta ocasião, o líder dos jesuítas solicitou ao líder japonês para que fosse restituído aos cristãos o terreno que tinham naquela cidade para que construíssem uma casa e uma igreja, o que Hideyoshi prontamente concedeu.⁹⁴⁴ Coelho fora até Hakata em uma embarcação portuguesa, uma fusta, que posteriormente foi motivo de polêmica com os franciscanos, por carregar armamentos. Para os frades, a fusta chamou a atenção do general japonês, que por isso teria iniciado a perseguição. A suspeita não é infundada já que Hideyoshi, de fato, se mostrou desconfiado e fez questão de inspecionar a embarcação.⁹⁴⁵ Além disso, logo em seguida ele ordenou que o navio português que se encontrava ancorado em Hirado se dirigisse a Hakata para que ele pudesse vê-lo também. Como a embarcação era muito grande, o capitão português foi em pessoa explicar-lhe que não havia como levar a nau àquele porto, sem grande perigo. Resposta esta que aparentemente contentou a Hideyoshi. Contudo, pouco depois de ocorrerem tais eventos, ele ordenou a publicação do edito de expulsão dos padres. A surpresa dos missionários fica evidente nas palavras de Fróis, nesta carta:

Estando assim eles [os portugueses] como os padres muito satisfeitos de tantas honras e favores, aquela mesma noite de repente, se virou e mudou o coração de Quambacudono, movendo contra os padres e contra a cristandade de Japão a maior e mais universal perseguição de quantas até agora padeceram em diversos tempos.⁹⁴⁶

⁹⁴² MONTANE, Carla Tronu. *Sacred Space and Ritual in Early Modern Japan: The Christian Community of Nagasaki (1569-1643)*, Tese (doutorado), departamento de História, School of Oriental and African Studies, Universidade de Londres, 2012.

⁹⁴³ Saikoku ou Saigoku 西国, parte ocidental do Japão, compreendendo principalmente Kyûshû, mas mais um pouco além.

⁹⁴⁴ Luis Fróis. Carta. 20 de fevereiro de 1588. In: GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Jesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, volume 2, Maia, Cotovia, 1997.

⁹⁴⁵ “Indo um dia pelo mar, vendo a fusta em que o padre vice-provincial estava, mandou endireitar para ela a sua embarcação e desembarcou na mesma fusta, fazendo ao padre grande gasalhado. Depois de a ver com muita curiosidade (por ser mui diferente das embarcações dos Japões)”. Ibid., fol. 199v.

⁹⁴⁶ Ibid., fol. 203v.

Fróis ainda relatou que Hideyoshi afirmara na ocasião da publicação do edito que há muito intencionava tomar tal medida, mas que “não o fizera até agora porque sabia que eles [os jesuítas] tinham a maior parte da cristandade e de sua gente nos reinos de Saicoquú e que por isto esperara fazer-se senhor deles”⁹⁴⁷. A despeito disso, Fróis desacreditou as palavras do general, justificando da seguinte maneira:

Digo que parece mais provável que esta mudança foi de furor repentino, porque posto que ele dizia que era premeditada de muito tempo, se tivera antes este conceito, parece que não fizera em todos os tempos atrás tão grandes favores e honras aos padres, nem se servira, nem mostrara tão grande confiança de alguns senhores Japões, nem nos favorecera tanto como fez até aquele dia.⁹⁴⁸

Fróis então expôs a teoria que os missionários formularam para explicar tal “furor repentino”. Segundo ele, Hideyoshi, após se fazer senhor do Japão, se entregou completamente ao vício da sensualidade e para satisfazê-lo não apenas mantinha uma esposa e um harém composto por trezentas concubinas, mas também mandava seus subordinados buscarem belas moças pelo reino, não importando de que qualidade fossem. Um dos encarregados de encontrar essas donzelas era um ex-bonzo, que quando foi para Arima, quis levar algumas moças nobres cristãs, mas elas se esconderam, frustrando seus planos. Enfurecido, esse antigo bonzo teria culpado os jesuítas por isso e para se vingar moveu Hideyoshi contra os padres e a lei de Deus, dizendo ao líder que se espantava de ver a grande sujeição que tinham os senhores cristãos aos sacerdotes, e que esses *daimyô* destruíam as varelas dos kami e *hotokes* dos seus domínios e forçavam todos os seus vassalos a se fazerem cristãos. Hideyoshi teria se enfurecido de tal maneira com os padres que fizera a seguinte declaração diante de seus fidalgos:

(...) que ele fora o primeiro que descobriu que os padres traziam sua peçonha debaixo de palavras bem compostas e aparentes razões e que entendia que não se atalhando seus desenhos, seriam como o Bonzo de Uozaca, que sob capa de pregar a lei dos Itcoxûs⁹⁴⁹, depois de ajuntar a si muita gente, matou os próprios senhores das terras, adquirindo-as para si e fazendo-se tão grande senhor, que deu grande trabalho a Nobunaga (...). E estes padres eram muito mais prejudiciais e perigosos, porque atraindo a si não somente a gente baixa, como o Bonzo de Uozaca, mas os principais senhores e fidalgos de Japão, para que tendo adquirido a si os nobres, pudessem facilmente fazer-se senhores, o que lhe seria muito mais fácil que o Bonzo de Uozaca, pois de tal maneira união a si os que se faziam cristãos e ficavam tendo os padres tão grande obediência e respeito que lhe seria com o tempo muito fácil alevantar-se contra o senhor da Tenka e causar grandes guerras e trabalhos em Japão.⁹⁵⁰

O paralelo com o chamado “Bonzo de Osaka” é central aqui, não apenas porque também aparece explicitamente no edito, mas porque fundamenta em grande parte o

⁹⁴⁷ Ibid.

⁹⁴⁸ Ibid., fol. 205.

⁹⁴⁹ Ikkô-shû, seita budista também conhecida como Jôdo shin-shû, ou Verdadeira Terra Pura.

⁹⁵⁰ Ibid., fol. 209.

discurso anticristão de Hideyoshi. O Bonzo de Osaka fora o décimo primeiro líder da seita budista Ikkô, Kennyô Kôsa (1543-1592), do ramo Honganji, que possuía seu centro em Ishiyama. Esse ramo começou a ganhar força quando seu oitavo líder, Rennyô (1415-1499), quem fundara o centro de Ishiyama em 1496⁹⁵¹, reformulou a base religiosa do Honganji, estabelecendo enclaves templários (寺内 *jinai*). Estes eram centros políticos e religiosos, formados por uma comunidade de crentes que circundavam um templo. Eram autossuficientes por serem sustentados voluntariamente pelos habitantes locais (não pelo templo central daquela seita). As construções religiosas locais eram pequenas unidades que se pareciam mais com casas do que com templos, sendo administradas por uma espécie de “bonzo leigo”, chamados de bonzos de cabelo.⁹⁵² Com isso, Rennyô transformou o pequeno ramo do Honganji, no maior, entre a popular seita *Ikkô*. Suas pregações focavam em expandir seus seguidores nas vilas, ensinando-os o budismo de uma maneira mais simples e fácil para que as pessoas comuns pudessem compreender. A principal ênfase era na salvação do indivíduo através da repetição do mantra *Nama Amida Butsu*, algo que ganhou popularidade não apenas entre o campesinato, mas entre artesãos e comerciantes.⁹⁵³

O “Bonzo de Osaka” ficou conhecido pela sua liderança nas rebeliões, conhecidas na historiografia japonesa como *Ikkô ikki*. Nobunaga, apesar de todas as suas vitórias militares, não conseguiu impor uma derrota definitiva a esses revoltosos. A batalha com os seguidores da *Ikkô-shû* de Honganji durou de 1570 a 1580 e não produziu um vencedor evidente. A intervenção imperial permitiu que um acordo fosse firmado e, como resultado, os seguidores do Honganji tiveram que se retirar de seu centro em Ishiyama, em Osaka, e se mudar para Sagimori, em Kii. Para Nam-lin Hur, apesar de Nobunaga ter insistido na retórica do perdão, a verdade é que na prática ele pouco pode fazer contra o ramo Honganji naquele momento.⁹⁵⁴ Ainda que essa contenda já tivesse sido resolvida quando Hideyoshi o sucedeu, em 1582, o novo líder teve de enfrentar outros problemas com os aderentes de tal ramo, no complexo templário de Negorodera, sendo que em 1585 ele

⁹⁵¹ BOSCARO, Adriana. Toyotomi Hisdeyoshi and the 1587 Edicts against Christianity, *Orien Extremus*, 20, 1973, pp. 219-241.

⁹⁵² As pessoas que entravam para a vida religiosa e se tornavam monges budistas precisavam raspar seus cabelos. Assim, a menção do cabelo desses bonzos é uma referência ao seu caráter leigo. Ver: KAWAMURA, Shinzo. *Communities, Christendom, and a Unified Regime in Early Modern Japan*. In: ÜÇERLER, M. Antoni (ed.). *Christianity and Cultures – Japan & China in Comparison 1543-1644*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

⁹⁵³ Ibid.

⁹⁵⁴ HUR, Nam-lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan – Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*, Harvard University Asia Center, 2007, p. 31.

venceu o último bastião resistente, em Saiga. Depois dessa rendição, Hideyoshi finalmente colocou fim nas rebeliões religiosas da Japão medieval.⁹⁵⁵

Os paralelos que poderiam ser feitos entre os seguidores da *Ikkô-shû* e os cristãos não eram poucos. Em ambos os casos, havia uma grande difusão entre as camadas populares, como camponeses, artesãos e pequenos comerciantes; os fiéis possuíam suas próprias organizações fraternas, com uma forte solidariedade horizontal entre seus membros (as *kô* para seguidores da *Ikkô* e as confrarias ou misericórdia para os cristãos); existia a figura de um ministro laico (bonzos de cabelo nas *Ikkô* e os *kan'bo* para os cristãos⁹⁵⁶); e, por fim, possuíam um centro territorial (Ishiyama e Nagasaki).

Bateren Tsuchô-rei – oboegaki

Hideyoshi não hesitou em recorrer a esse paralelo para justificar sua ordem, em 1587. A expulsão dos padres, *Bateren Tsuchô-rei*, sobrevive hoje em duas formas: o *oboegaki* (em onze artigos, hoje guardado nos arquivos do santuário de Ise)⁹⁵⁷ e o *sadame*, publicado no dia seguinte (em cinco artigos, tendo uma cópia no arquivo do museu Matsuura, em Hirado).⁹⁵⁸ Enquanto o *oboegaki* era uma espécie de aviso, para circular entre os *daimyô* japoneses, o *sadame* era a ordem de expulsão, voltada aos estrangeiros. O edito foi escrito por Yakuin Zensô Toku'un, um antigo monge da seita Tendai, e publicado em japonês. O paralelo com o “Bonzo de Osaka”, por sua vez, só foi feito no *oboegaki*, e é justamente neste documento que Hideyoshi explicitou com mais clareza sua

⁹⁵⁵ Período também conhecido na historiografia japonesa como *chûsei* 中世 (1185-1600).

⁹⁵⁶ Inspirados na organização dos templos Zen, os jesuítas criaram para o Japão os cargos de *dojuku* (bastante citado neste trabalho e na correspondência jesuíta) e os de *kan'bô*. Estes cuidavam da cristandade onde não havia padres. Diferente dos *dojukus*, os *kan'bô* não se engajavam no trabalho de evangelização e sua tarefa se encerrava na manutenção das igrejas locais e cuidado da comunidade cristã. O bispo Cerqueira, em um certificado que escreveu de Nagasaki, em 12 de janeiro de 1603, descreveu o trabalho desses ministros leigos: “y por las aldeas que están debajo de las dichas residencias hay comúnmente en cada una su Iglesia proporcionada al número de la gente que ay en cada aldea, y en ellas tienen puestos unos hombres rapados que se llaman Canbos a quien los cristianos de las aldeas tienen respecto, los cuales tienen a su cargo tener limpias, y bien concertadas las Iglesias, y de enseñar la doctrina a los niños, y de leer algunos libros espirituales al pueblo cuando se ajuntan en ellas los domingos, y fiestas, y no pueden ir a ellas algún Padre o hermano o dojucu que les prediquen, y tienen también cuidado de visitar los enfermos, y llamar a los padres para los confesar, y de informarles de las desordenes, y necesidades corporales, y espirituales que ay entre los cristianos de las dichas aldeas, y de bautizar los niños cuando están en algún peligro que no da lugar a poderse llamar un Padre ayudan también en los enterramientos, y otras cosas necesarias al bien de las almas (...)”. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 20 II, fol. 154.

⁹⁵⁷ Segundo Adriana Boscaro, uma cópia do *oboegaki*, datada de 1804, está preservada na *Jingû Bunko* da biblioteca de Ise e foi descoberta pelo pesquisador Kuwata Tadachika, em 1919, quem a copiou e a levou à Universidade de Tokyo, tornando-a conhecida assim entre a comunidade científica. Não encontrei referência a nenhuma cópia anterior a essa identificada por Tadachika. Cf: BOSCARO, Adriana. Toyotomi Hideyoshi and the 1587 Edicts against Christianity, *Orien Extremus*, 20, 1973, pp. 219-241.

⁹⁵⁸ KAWAMURA, Shinzo. *Op. cit.* Para o caso do *sadame*, a cópia que está em Hirado é da época de Hideyoshi. Cf: BOSCARO, Adriana. *Op. cit.*

doutrina para controle das camadas não hegemônicas do Japão. Os onze artigos determinavam que:

1. Tornar-se um seguidor dos bateren [伴天連門徒] deve depender da escolha [心] de cada um.
2. É algo ultrajante e ilegítimo que aqueles que receberam províncias, distritos e estados, forcem os camponeses registrados nos templos [budistas], contra sua vontade, a fazerem parte dos bandos de seguidores dos bateren.
3. Províncias e estipêndios são concedidos no feudo com posse temporária ao incumbente. O feudatário pode ser realocado, os camponeses não. Quando o feudatário exige algo insensato, ele deve ser repreendido, por ser algo ruim.
4. Aqueles que possuem mais de 200 chô [ou] dois ou três mil kan [em imposto], podem se tornar [seguidores dos] bateren após permissão das autoridades 広義 e de acordo com a vontade 意 delas.
5. Aqueles com estipêndios menores [a 200 chô], da mesma forma que [escolhem entre] as oito ou nove seitas, podem decidir por si, conforme sua vontade.
6. Ouvimos que os seguidores dos bateren se congregam de maneira similar, mas diferentes, aos da Ikkô-shû. Estes estabeleceram enclaves templários [jinai 寺内] nas províncias e distritos e rejeitaram o pagamento de tributos anuais aos feudatários. Além disso, transformaram a província de Kaga inteira em seus seguidores, expulsaram o senhor Togashi, entregaram o domínio aos bonzos Ikkô e tomaram a província de Echizen. Que isso foi danoso para a Tenka é uma irrefutável verdade.
7. Os seguidores do Honganji e bonzos construíram templos em diversos locais e embora a construção dos templos lhes tenha sido permitido, não devem mais ter enclaves templários, como antes.
8. Que o *daimyô* em posseção force seus subordinados a serem seguidores dos bateren é ainda mais indesejável que os seguidores do Honganji estabelecendo enclaves templários e isso é de grande dano à Tenka. Aqueles que não compreendem isso devem ser punidos.
9. As pessoas de status mais baixo podem escolher segundo seu próprio discernimento 心 se irão se tornar seguidores dos bateren, assim como na escolha das oito ou nove seitas.
10. A venda de japoneses à China, Coreia e *Nanban* é ultrajante. Acréscimo: no Japão o comércio de pessoas foi proibido.
11. A compra e venda de gado e cavalos para serem mortos e comidos também é ultrajante.⁹⁵⁹

⁹⁵⁹ A transcrição desse documento para o japonês foi feita e publicada por Ebisawa em: EBISAWA, Arimichi. *Nihon Kirishitan-shi* 日本キリシタン史, Tokyo: Hanawashobo, 2004 (1966), p. 268. A

Os artigos seis a oito fazem uma menção explícita aos seguidores da *Ikkô-shû* e, mais particularmente, do ramo Honganji. No documento em questão, os cristãos (referidos como seguidores dos *bateren*) são colocados como mais nocivos que os do Honganji. Essa comparação da parte de Hideyoshi não fora inédita, contudo, e Fróis, em uma missiva de 1586, um ano antes do edito, explicitou isso ao narrar a visita surpresa que o líder japonês fizera, naquele ano, à casa jesuíta de Osaka:

Assentando-se [Hideyoshi] nos tatames perto do altar, chamou ao padre diante de todos e perguntou-lhe muitas cousas acerca de uma imagem do Salvador que no altar estava (...) e disse diante de todos estas palavras: bem sei que são os padres melhores que o Bonzo de Vosaka, pois tendes diferente limpeza de vida e não usais das imundices de que ele e os outros Bonzos usam, a que todos são tão entregues e bem se conhece nisto a vantagem que lhe fazeis.⁹⁶⁰

Ao que parece, os jesuítas não estavam cientes do perigo de tal analogia, a qual não era totalmente forçada, como já foi colocado acima. A principal ameaça que ambos os seguidores apresentavam aos unificadores (e posteriormente ao xogunato Tokugawa) era a formação de uma “solidariedade horizontal”⁹⁶¹, a qual facilmente poderia ser dirigida contra os poderes superiores que vinham se estabelecendo naquele período. A ideologia de governo proposta por Hideyoshi, e aprimorada por Ieyasu, não abria espaço para alianças concorrentes, principalmente quando essa aliança misturava laços comunitários e ideologia religiosa, o que resultava em um forte vínculo entre os membros.

Outra questão importante de ser levantada é a menção aos *jinai*, aqui traduzidos por enclaves templários⁹⁶², da *Ikkô-shû*. Estes poderiam se unir, formando federações de enclaves templários, que se tornavam tão poderosos que eram capazes de expulsar os senhores de um determinado domínio, como fizeram em Kaga, com o *shugô*⁹⁶³ Masachika Togashi (1455-1488), criando espaços comandados por essa camada não hegemônica da sociedade.⁹⁶⁴ A menção explícita de Togashi no artigo do édito não era insignificante. Após ter sido expulso pelos seguidores da seita *Ikkô*, ele precisou fugir e cometeu suicídio em Echû. Até 1576, os monges *Ikkô* foram os verdadeiros comandantes de toda a província de Echizen.⁹⁶⁵ Esse episódio representou um duplo desafio ao poder,

tradução para o português aqui transcrita foi feita a partir dessa versão com o auxílio da tradução para o inglês feita por Elison e por Boscaro em: ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973, p. 117-118. E BOSCARO, Adriana. *Op. cit.*, p. 225 a 234.

⁹⁶⁰ Carta de Luís Fróis para Valignano. 17 de outubro de 1586. In: GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Jesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, volume 2, Maia, Cotovia, 1997, fol. 178 v.

⁹⁶¹ Termo empregado por Kawamura em seu artigo recém citado. KAWAMURA, Shinzo. *Op. cit.*

⁹⁶² Para o inglês, Elison traduziu por “temple precincts”.

⁹⁶³ 守護 Espécie de governador nomeado pelo xogunato, no período Muromachi.

⁹⁶⁴ KAWAMURA, Shinzo. *Op. cit.*

⁹⁶⁵ BOSCARO, Adriana. *Op. cit.*

pois não somente expulsaram o senhor daquele domínio, como se colocou em questão a necessidade do apontamento de um *shugô* para a administração daquele espaço e, conseqüentemente, do pagamento de impostos para uma autoridade superior. Os membros das ligas *Ikkô*, por sua vez, eram camponeses, soldados e religiosos, sem qualquer divisão rígida de classe entre eles.⁹⁶⁶

Ainda que se possa alegar, como Yukihiro Ôhashi o faz, que os missionários no Japão sempre se preocuparam em se conformar com as estruturas dominantes⁹⁶⁷, certas configurações fugiam de suas alçadas e Hideyoshi não queria arriscar na implantação de seu plano de governo para todo o Japão. Assim que terminou a campanha de Kyushu, confiscou Nagasaki dos jesuítas, cidade essa que lhe parecia um enclave templário; afinal, tratava-se de um território reconhecido pelo *daimyô* local como pertencente a uma comunidade religiosa, governada pelos habitantes locais e isenta de impostos. Além disso, era uma cidade fortificada, estrategicamente envolta pelo mar e por um fosso e bem abastecida pelos portugueses inclusive de armamentos e munições. Para Carla Tronu, que estudou o papel de Nagasaki para a comunidade cristã japonesa:

O confisco da cidade por Hideyoshi das mãos dos jesuítas pode ser visto como uma continuação da sua política de erradicação do clero militarizado e de enclaves templários fortificados que envolviam cidades e vilas inteiras, os quais eram vistos como potenciais ameaças para a empresa da unificação.⁹⁶⁸

Não por coincidência, após a promulgação do édito e do confisco de Nagasaki, Hideyoshi ordenou a destruição do muro que cercava a cidade e, em agosto de 1588, apontou Tôdô Takamichi Sado e Terazawa Hirota Shima como *daikan* (magistrados) para coletarem impostos.⁹⁶⁹

Herman Ooms, em seu livro *Tokugawa Ideology*, traça outro paralelo entre os cristãos e os seguidores da *Ikkô-shû*, o qual pode ser depreendido das palavras de Hideyoshi, não no édito, mas em outro documento dirigido aos estrangeiros. Nas correspondências com as autoridades ibéricas na Ásia (carta de 1592 ao vice-rei português da Índias e de 1597 ao governador espanhol de Manila) o líder japonês se referia ao

⁹⁶⁶ Em seu artigo, Kawamura fala dos esforços dos Tokugawa em eliminar a figura do monge camponês e separar essas duas funções. Ver: KAWAMURA, Shinzo. *Op. cit.*

⁹⁶⁷ ÔHASHI, Yukihiro. *New Perspectives on the Early Tokugawa Persecution*. In: BREEN, John e WILLIAMS, Mark. *Japan and Christianity: impacts and responses*, Houndmills: Macmillan Press, New York: St. Martin's Press, 1996.

⁹⁶⁸ "Hideyoshi's confiscation of the town from the Jesuits can be seen as a continuation of his policy to eradicate the militarized clergy and fortified temple precincts that involved whole villages or towns, which were seen as potential threats for the unification enterprise". MONTANE, Carla Tronu. *Sacred Space and Ritual in Early Modern Japan: The Christian Community of Nagasaki (1569-1643)*, Tese (doutorado), departamento de História, School of Oriental and African Studies, Universidade de Londres, 2012, p. 105.

⁹⁶⁹ *Ibid.*

cristianismo como *senmon* 専門, ou seja, uma seita exclusivista.⁹⁷⁰ Esta palavra é um sinônimo para *senshū* 専宗, termo utilizado para se referir às visões de mundo das seitas *Ikkō* e *Hokke*⁹⁷¹. Segundo Ooms, ao usar esses termos, Hideyoshi dava a entender que o cristianismo compartilharia de um mesmo problema com as seitas budistas *Hokke* e *Ikkō*, a saber, todos promoviam uma separação. O líder, no entanto, lutava naquele momento por uma integração, a formação de um novo “todo”. Seitas exclusivistas, como o cristianismo, eram vistos como um obstáculo à integração nacional e precisavam ser controladas ou eliminadas.⁹⁷²

Outra problemática importante que pode ser analisada a partir do *oboegaki* é a política dominial de Hideyoshi. Nos artigos um a três, são colocadas ordenações que vão contra as conversões forçadas em massa, promovidas por alguns *daimyō* cristãos como Ômura Sumitada, em 1574, ou Arima Yoshisada, em 1579. Ainda que se tenha colocado que a opção de se tornar ou não um cristão deveria ser de cada indivíduo, o que estava em questão não era uma suposta liberdade religiosa, mas sim o poder dos *daimyō* sobre seus subordinados e habitantes de seus domínios. No artigo três fica bem claro que: “Províncias e estipêndios são concedidos no feudo com posse temporária ao incumbente. O feudatário pode ser realocado, os camponeses não”. Ou seja, os *daimyō* possuíam apenas uma conexão limitada com a terra que comandavam e ela era dependente da vontade do senhor da Tenka, que poderia os realocar como quisesse. Adriana Boscaro, em seu artigo sobre esse edito, chama atenção para o fato de que a distribuição de domínios (*kuniwake*) fora a base da política doméstica de Hideyoshi. Seu poder era assegurado e, ao mesmo tempo confirmado, pela facilidade com que ele modificava e

⁹⁷⁰ Para este presente trabalho, não tive acesso ao original destas cartas em japonês, mas somente à tradução feita pelos missionários antes que elas fossem enviadas aos seus destinatários. Não foi possível conferir o uso deste termo, portanto. Nas traduções, o cristianismo é referido em português e espanhol como: “lei de reinos estranhos e diabólica”; “lei estranha e falsa” e “outra lei”. A carta ao vice-rei português está datada de 2 de setembro de 1592, e foi oficialmente traduzida para o português na corte de Hideyoshi por seu tradutor, o jesuíta João Rodrigues, e transcrita por Fróis em sua obra *História de Japam*. Cf: FRÓIS, Luis, *História de Japam*. Edição anotada de José Wicki, Volume V. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1984 (1597), p. 376. Já a carta de 1597 ao governador espanhol foi transcrita por Valignano em sua *Apologia* e copiada por Valentim de Carvalho na sua *Apologia*. Cf: CARVALHO, Valentim. *Apologia do Japão*, José Eduardo Franco (Introduction and Transcription), Lisboa: CCCM, 2007, p. 224-226.

⁹⁷¹ Na primeira metade do século XVI, os seguidores da seita Hokke, um ramo do Nichiren, também promoveram suas *ikki*. Nobunaga buscou controlar fortemente seus seguidores e sacerdotes. Em 1579, após uma briga entre alguns membros ordenou uma disputa pública entre os bonzos de duas seitas: *Hokke* e *Jôdo*. Arbitariamente ele decidiu que os bonzos *Hokke* haviam perdido e os forçou a assinar um juramento em que admitiam a derrota e juravam não atacar outras seitas. Cf: OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology – Early Constructs, 1570-1680*, Princetown-New Jersey: Princetown University Press, 1989.

⁹⁷² Ibid.

movia seus vassallos.⁹⁷³ Neste trecho, o líder deixava claro que a unidade do domínio não compreendia o *daimyô*, mas correspondia unicamente às terras e ao campesinato.

Os camponeses, por sua vez, estavam presos à terra: não seriam realocados e eram proibidos de mudar de localidade. Aqui deve-se lembrar que Hideyoshi estava em um momento de afirmação de sua autoridade central (ele só terminou a reunificação total do Japão em 1591, após as campanhas no norte do arquipélago) e que ele tentava forçar um modelo de sociedade sem mobilidade social ou territorial.⁹⁷⁴ Marry E. Berry, em seu clássico livro dedicado ao líder japonês, faz menção a dois editos, para além do *katana-gari* (caça às espadas), que explicitam essa política que cerceava a mobilidade (social e territorial). O primeiro é de 1591, o qual ordenava a apreensão e julgamento de militares que se haviam se tornando agricultores ou cidadãos e dos camponeses que viraram comerciantes. Outro, de 1592, proibia a migração de militares, agricultores e cidadãos, entre as províncias.⁹⁷⁵ O *oboegaki* demonstra, portanto, que mesmo antes dessas legislações entrarem em vigor, esse era o modelo de sociedade que Hideyoshi buscava impor.

Na visão de Berry, contudo, Hideyoshi não deve ser lido como um centralista. Essa é a grande diferença entre ele e Nobunaga, o qual, segundo a autora, demonstrou sua inclinação para tal centralismo ao suplantando todos os vencidos com o pequeno grupo de militares que ele controlava firmemente, além de se manter distante de todas as autoridades tradicionais.⁹⁷⁶ Para a autora, Hideyoshi era “um federalista”. Não criou uma burocracia central, nem desmobilizou as tropas dos *daimyô*. Com poucas exceções, estes faziam a própria política local e possuíam seus exércitos particulares. O domínio era respeitado, portanto, como a unidade essencial, e em grande parte autônoma, do governo local.⁹⁷⁷ Além disso, os editos de desarmamento da população camponesa, remoção dos guerreiros das vilas (para as cidades-castelo dos *daimyô*) e o fim das mudanças de classe e residência, foram promulgados para pacificar o campo e estabilizar o reino, estabelecendo uma estrutura sólida para o governo local. Tais medidas estavam de acordo com os interesses dos *daimyô* e não foram seguidas de maiores tentativas para alterar a administração dos domínios. Por outro lado, elas refletiam uma ideia de que os princípios gerais da sociedade deveriam ser ditados pelo líder, não pelo governo local. O edito de

⁹⁷³ BOSCARO, Adriana. *Op. cit.*

⁹⁷⁴ Aqui é importante lembrar que a lei de caça às espadas fora promulgada no ano seguinte, em 1588, mas em 1586 Hideyoshi já havia assinado uma lei – sem grande sucesso – que atava o campesinato ao solo.

⁹⁷⁵ BERRY, Marry Elisabeth. *Hideyoshi*, Cambridge: Harvard University Press, 1982, p. 106.

⁹⁷⁶ *Ibid.*

⁹⁷⁷ "A radical and consistent federalist, he respected the domain as the essential, largely autonomous unit of local government". *Ibid.*, p. 5.

expulsão dos padres demonstra, portanto, que, na visão de Hideyoshi, crenças estrangeiras potencialmente disruptivas eram uma questão de regulação nacional.

A política dominial exposta neste edito, por sua vez, também visava estabelecer com maior precisão o lugar que certos indivíduos ou grupos (camponeses e *daimyô*) deveriam ocupar na sociedade japonesa. Para Ooms, a definição do papel social dos indivíduos é o elemento que caracteriza a dimensão ideológica implícita de qualquer legislação mais abrangente. Esta também possui outra dimensão, mais explícita, a qual consistiria de argumentos que esclarecem a razão pela qual tais decretos devem ser obedecidos.⁹⁷⁸ O *oboegaki* apresenta esses dois elementos. Ao traçar um paralelo entre cristãos e seguidores da *Ikkô-shû* e expor os males que tal seita causara à Tenka (artigos seis, sete e oito), se justificava a ordem de expulsão dos padres. Já ao explicitar que os *daimyô* poderiam ser realocados e os camponeses estariam presos à terra (artigo três), definia-se o lugar que tais grupos deveriam ocupar naquela nova ordem. O edito de expulsão dos missionários possui assim uma dimensão ideológica bastante clara. Como Ooms afirma, a “legislação é outro meio através do qual a ideologia molda a sociedade”⁹⁷⁹. Como é comum ocorrer em tais contextos, ao operar a transição entre um regime de força (em voga durante as guerras constantes) para um de governo, Hideyoshi e seus sucessores confiaram fortemente na legislação. Ao promulgar leis que afetavam cada vez mais o cotidiano das pessoas, o sistema era fortalecido, mas, ao mesmo tempo, a necessidade por justificações aumentava.

Sadame

Fróis, na sua carta de 1588 mencionada anteriormente, fez uma tradução para o português dos cinco artigos da ordem de Hideyoshi, intitulados *sadame*, a qual segue por inteiro, com a inclusão de alguns dos termos do original em japonês entre colchetes, para melhor compreensão do documento:

Primeiro, porque Japão he o *reino de Camis* [*shinkoku* 神国] e do reino dos Christãos vem os padres aqui a dar huma lei *dos demônios* [*jahô* 邪法], em grandíssima maneira he cousa malfeita.

O segundo, vindo a estes reinos e estados de Japão, fazem-nos de sua seita, pera o qual destroem os templos dos Camis & Fotoques & isto he cousa agora e dantes nunca vista nem ouvida de gente, quando o senhor da Tenca dá aos homens reino, vilas, cidades e rendas, não he mais que polo tempo presente e elles são obrigados a guardar inteiramente as leis e determinações da Tenca, mas fazer a gente plebeia outras perturbações semelhantes a esta he cousa digna de castigo.

⁹⁷⁸ OOMS, Herman. *Op. cit.*

⁹⁷⁹ “Legislation is thus another means whereby ideology shapes society”. Ibid., p. 143.

O terceiro, se o senhor da Tenca tiver por bem que segundo a vontade e intenção dos christãos, os padres procedam com sua seita, assim como temos dito atrás, se ficão quebrando as *leis de Japão* [buppô 仏法]; e sendo isto cousa tão malfeita, determino que os padres não estejam nas terras de Japão. Pelo que doje a vinte dias, concertando suas cousas, se tornem pera seu reino e se neste tempo alguém lhe fizer algum mal, será por isso castigado.

O quarto, porque a nao vem fazer a sua fazenda e he cousa mui diferente, fação embora suas fazendas.

O quinto, daqui por diante não somente mercadores, mas quaesquer outras pessoas que vierem da Índia e não forem impedimento às *leis* dos Camis e *Fotoques* [仏法], podem vir livremente a Japão e assi o saibão.⁹⁸⁰

Como se pode ver claramente, a primeira e principal razão que Hideyoshi deu para expulsar os padres do Japão era a oposição que os mesmos faziam aos kami e hotoke, ou seja, às práticas religiosas vigentes no Japão. A despeito disso, os jesuítas insistiram em afirmar e reportar aos seus companheiros e superiores na Europa que esse não era o verdadeiro motivo. Em uma carta ao Geral da ordem, em 1590, Valignano afirmara:

(...) como Quambacudono realmente no movió esta persecución por amor que tuviese a los falsos dioses de Japón (pues él no cree en nada e hizo mayor destrucción en sus templos y bonzos que nosotros), mas se movió de repente [...] por las malas informaciones que le dio y falsas sospechas en que le pasó un hombre que había sido bonzo que ahora le [...] de mal uso de hallarle mujeres hermosas (aunque en los edictos públicamente declaran que echaba dos padres de Japón por predicar una ley mala y del [...] destruidora de los Camis y Fotoques y de las leyes e buenos costumbres antiguos de Japón).⁹⁸¹

Mais uma vez, a teoria do furor repentino provocado pela fuga de donzelas cristãs que não queriam entrar no séquito do líder era repetida, o que passava uma ideia de degradação moral do mesmo. Contudo, o que passou despercebido à análise jesuíta é que não se tratava de uma questão de fé, por parte de Hideyoshi, mas sim de uma ideologia de Estado em construção, a qual era explicitada logo no primeiro artigo do *sadame*.

O discurso do *Shinkoku* e a ideologia de Estado – Hideyoshi e Ieyasu

A fundamentação do discurso anticristão a partir da ideia de que o Japão era *shinkoku* (reino dos kami, na tradução de Fróis) não é exclusivo nem do *Bateren Tsuchōrei*, nem de Hideyoshi. Ela aparece em outros documentos oficiais, como a carta que esse mesmo líder enviou, em 1592, ao vice-rei português da Índia (como resposta àquela que Valignano lhe havia entregue dois anos antes)⁹⁸²; no *Haikirishitan-bun* (também

⁹⁸⁰ Luis Fróis. Carta. 20 de fevereiro de 1588. In: GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Jesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, volume 2, Maia, Cotovia, 1997, fol. 209v.

⁹⁸¹ Carta de Valignano ao Geral. De Nagasaki, 12 outubro de 1590. In: ARSI: *Jap. Sin.*, 11 (2), fol. 227.

⁹⁸² “Quanto aos padres, este reyno de Japão hé reyno dos camis, os quaes temos que são huma mesma couza com o Xin, que hé princípio de todas as couzas, o qual Xin hé a substancia e verdadeiro ser de todas ellas; e assim todas as couzas são uma mesma couza com este Xin e nele se resolvem”. Carta de

conhecido como *Bateren Tsuihō no bun*), o edito de proibição do cristianismo de Ieyasu, em 1614⁹⁸³; na carta que este enviou ao governador da Nova Espanha através de Sebastián Vizcaíno, em 1612⁹⁸⁴, entre outros.

O discurso *shinkoku*, no entanto, não era uma novidade para o Japão, naquele momento, mas já havia sido formulado e utilizado por séculos. Ainda que não seja o objetivo do presente trabalho esmiuçar os significados e empregos do discurso *shinkoku*, é importante fazer uma breve exposição do mesmo. Para isso, propõe-se aqui, a utilização de um dos grandes nomes da historiografia japonesa para o estudo da religiosidade medieval, Toshio Kuroda.

Religiosidade medieval japonesa e a formulação do discurso shinkoku – Toshio Kuroda

Toshio Kuroda (1926-1993) é um dos grandes nomes da escola marxista japonesa. Ele redesenhou o campo da historiografia de seu país com suas ideias acerca da religiosidade medieval e suas teorias do sistema do budismo exo-esotérico (*kenmitsu* 顕密) e de controle das elites (*kenmontaisei* 権門体制). Como marxista, Kuroda não elegeu a religião como tema por acaso, mas porque viu na religiosidade medieval um campo de luta e contestação entre classes dominantes e dominadas.⁹⁸⁵

Antes de Kuroda, o budismo japonês era tradicionalmente dividido em três fases: primeira, budismo de Nara⁹⁸⁶, o qual era identificado com as tradições budistas transplantadas da China para os maiores templos da capital Nara. Segunda fase, o budismo Heian⁹⁸⁷, representado pelas escolas Tendai e Shingon, que foram fundadas nesse período e eram intimamente ligadas à sociedade aristocrática. Estas teriam fornecido os sistemas dominantes de pensamento por quatro séculos. Por fim, a terceira fase, conhecida como budismo Kamakura, representado pelas várias novas escolas como Terra Pura (*Jōdo*), Zen e Nichiren, que surgiram no século XII e XIII e desenvolveram

Toyotomi Hideyoshi. 2 de setembro de 1592. In: FRÓIS, Luis, *História de Japam*. Edição anotada de José Wicki, Volume V. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1984 (1597), p. 376.

⁹⁸³ “O céu é o pai e a terra é a mãe; humanos são gerados entre ambos, e assim os três poderes 三才 são estabelecidos. Esse Japão é o reino dos kami [shinkoku 神国]”. EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 420.

⁹⁸⁴ “Our country is a Land of the Gods [shinkoku]. Since its founding, we have revered the gods and worshiped the Buddhas”. Trecho transcrito e traduzido para o inglês por Shōsaku Takagi em: TAKAGI, Shōsaku. Hideyoshi and Ieyasu's views of Japan as a land of the gods and its antecedents: With reference to the “Writ for the expulsion of missionaries” of 1614, *Acta Asiatica*, 87, 2004, p. 60.

⁹⁸⁵ RAMBELLI, Fabio. Religion Ideology of Domination, and Nationalism – Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/3-4, 1996, pp. 387-426.

⁹⁸⁶ Referência ao chamado período Nara (奈良時代) da história do Japão (710-794 d.C.)

⁹⁸⁷ Referência ao período que se seguiu a Nara, Heian (平安時代), a última subdivisão da história clássica japonesa, (794-1185).

práticas religiosas mais simples, acessíveis e exclusivistas, atraentes às mais diversas classes sociais.⁹⁸⁸

As novas escolas de Kamakura eram tradicionalmente retratadas como a culminação do desenvolvimento do budismo no Japão e as de Nara e Heian como estágios preliminares e transitórios que levavam inexoravelmente ao padrão Kamakura. Contudo, para Kuroda, no período medieval japonês, essas novas escolas eram, na realidade, marginais e aquelas que dominavam os centros de poder, servindo como o padrão de verdadeiro budismo, eram as escolas antigas. A esse tipo de religiosidade, ele denominou de *kenmitsu*, o qual compreendia também os rituais de adoração aos kami, a partir da teoria do *honji suijaku*.

A palavra *kenmitsu* se refere ao corpus de crenças e práticas que uniam a religião medieval como uma visão de mundo coerente e compreensível. De uma perspectiva geral, abarcava as escolas budistas Tendai, Shingon e as de Nara, assim como as práticas do yin-yang, os cultos aos kami entre outros.⁹⁸⁹ Sob esse guarda-chuva, diferentes linhagens e escolas eram reconhecidas e cada uma desenvolveu seus próprios ensinamentos exotéricos (*kengyō* 顕教), que seriam os sistemas doutrinários que racionalizavam e fundamentavam as práticas religiosas. Mas todos eram unidos em seu reconhecimento comum da eficácia de crenças e práticas esotéricas (*mikkyō* 密教). Daí o nome exo-esotérico, em japonês *kenmitsu*.⁹⁹⁰

A teoria do *kenmitsu* é central e uma das mais importantes formulações de Kuroda. Em décadas recentes ela vem sendo bastante questionada por diversos historiadores japoneses, ainda que a maioria reconheça seu valor por ter quebrado com o antigo paradigma do budismo Kamakura, acima mencionado. Hirō Satō, em seu artigo sobre as práticas *Shinbutsu Shūgō* (amalgama entre budismo e xintoísmo) e *Jingi Fuhai* (negação da reverência aos *jingi* 神祇, as deidades nativas japonesas), enumera alguma dessas críticas. Para Satō, o grande problema dessa teoria estaria no fato de que Kuroda formulou sua análise com base em um sistema praticados pelas casas poderosas, em grande parte porque os documentos trazem, em sua imensa maioria, apenas essas informações. Como consequência, o historiador marxista entendia a religião medieval como um todo, a partir da perspectiva desses grandes templos e seitas. Para Satō, a teoria seria válida, portanto, para compreender o budismo medieval a partir do ponto de vista das instituições que

⁹⁸⁸ DOBBINS, James C. Kuroda Toshio and His Scholarship, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/3–4, 1996, pp. 217-232.

⁹⁸⁹ KURODA, Toshio. The Imperial Law and the Buddhist Law, *Japanese Journal of Religious Studies*, (trad. Jacqueline I. Stone), n° 23/3-4, 1996, pp. 271-285.

⁹⁹⁰ DOBBINS, James C. *Op. cit.*

detinham o poder, mas não para abordar a formação como um todo da religião medieval japonesa.⁹⁹¹

Outra importante formulação de Kuroda acerca do período medieval ganhou o nome de *kenmon taisei*. Este era um sistema de dominação da população composto por centros múltiplos de influência. Nele, a ordem política e social era controlada por três grupos de elite: a corte imperial, com a aristocracia *kuge* (公家); o Bakufu, com as autoridades samurais *buke* (武家); e, por fim, os estabelecimentos religiosos *jike* (寺家), grupo este composto por um conjunto de instituições religiosas que eram consideradas depositárias da ortodoxia religiosa. Esses três centros de poder eram independentes entre si e autoconscientes de seu status, o que era essencial para a manutenção de um equilíbrio. Tal regime, segundo Kuroda, teria dominado o Japão do fim do período Heian até o início do Muromachi.

O discurso *shinkoku*, por sua vez, teria sido desenvolvido, seguindo a teoria do historiador japonês, justamente para preservar esse sistema de dominação e era parte da estrutura geral do budismo *kenmitsu*. Nesse sentido, trata-se de um discurso tanto religioso – em sua fundamentação – quanto político – em sua finalidade.

O termo *shinkoku*, no entanto, é anterior ao chamado “discurso *shinkoku*” e sua primeira aparição, segundo Kuroda, se deu no *Nihon-Shoki*, documento de 720 d.C. Nesta narrativa, o termo é mencionado apenas uma vez, na fala do rei de Silla quando se refere ao arquipélago japonês, no episódio da expedição militar de Yamato (nome antigo do que veio a ser posteriormente o Japão) ao seu reino.⁹⁹² O *Kojiki*, de 712 d.C., faz referência ao mesmo evento, mas não utiliza o termo *shinkoku*. Posteriormente a isso, Kuroda ainda encontrou alguns textos de 869 e 870 nos quais o vocábulo aparece, mas referindo-se primordialmente à proteção dada pelos kami ao imperador e não ao reino como um todo. Nesse estágio inicial, o *shinkoku* não apresentava elementos budistas, mas apenas dos ritos de adoração aos kami.

⁹⁹¹ “When thinking about medieval Buddhism from the standpoint of the nation and religion, there is no doubt of the great validity of the *kenmitsu taisei* theory. However, when we try to bring out the overall construction of medieval religion, we must be careful about applying the *kenmitsu taisei* theory, which is conceptualized at the level of religious institutions, as it stands”. SATÔ, Hirô. *Shinbutsu Shûgô and Jingi Fuhai*, (2004). Disponível em: <http://21coe.kokugakuin.ac.jp/articlesintranslation/pdf/07sato-en.pdf> (acesso 13/11/2017), p. 2.

⁹⁹² O pesquisador italiano Fabio Rambelli fez uma tradução para o inglês da passagem em questão, a qual segue nesta nota. O trecho faz parte da fala do rei de Silla: “I have heard that in the East there is a divine country [*shinkoku*] named Nippon, and also that there is there a wise sovereign called the Tenno. This divine force [referência aos desastres naturais ocorridos em seu reino naquele evento e que ajudaram as forças de Yamato, o vencerem] must belong to that country. How could we resist them by force of arms?”. RAMBELLI, Fabio. Religion Ideology of Domination, and Nationalism – Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/3-4, 1996, p. 421.

No período medieval é que o discurso seria construído. Ele surgiu como um modo reacionário de pensamento, em um momento em que o sistema feudal baseado no domínio *shôen*⁹⁹³ começava a entrar em crise e foi usado de forma a prover uma defesa, com base religiosa, dos princípios do sistema *kenmitsu*. Como tal, ele desempenhou um papel ativo na dominação do campesinato pelos senhores, através da repressão de novas tendências sociais e impedindo a possibilidade de libertação do modo feudal de produção.⁹⁹⁴

Kuroda classificava tal discurso como reacionário fundamentalmente por duas razões: primeiro por, em sua base teórica, apontar para uma origem mítica do Japão (com seu imperador sendo descendente direto dos kami) e segundo pela sua finalidade – prevenir mudanças sociais e preservar o sistema *kenmon* de controle e dominação por múltiplos centros. Ele, contudo, discordava de interpretações de historiadores que o viam como uma manifestação da consciência étnica japonesa ou patriotismo a partir das invasões mongóis de 1274 e 1281⁹⁹⁵. De fato, o período entre tais invasões e o fim do período Kamakura fora essencial para o desenvolvimento do discurso *shinkoku*, assim como das práticas *shintô*. Neste período, as elites japonesas (corte imperial, Bakufu e instituições religiosas) se engajaram em um frenesi de rituais sem precedentes, os quais objetivavam a subjugação de um suposto inimigo estrangeiro. Mas para Kuroda, nesse momento, o discurso *shinkoku* não era uma manifestação da consciência de uma identidade nacional, e sim uma afirmação religiosa da natureza sagrada do território japonês, uma crença de que tudo no Japão teria um poder divino capaz de vencer invasores estrangeiros. Os tufões que expulsaram os mongóis providenciaram não uma consciência nacional para o povo japonês, mas um apoio empírico ao discurso *shinkoku*, que era tanto uma ideologia de auto definição cultural quanto de dominação. O Bakufu o usou, portanto, para fortalecer seu papel, produzindo um senso de unidade nacional contra um inimigo comum.⁹⁹⁶

Base teórica do discurso *shinkoku*

Diferente do uso que foi feito do termo nos textos mais antigos do período Nara e Heian, o discurso *shinkoku* se desenvolveu com base na ideia de autoridade irrefutável do budismo. Os kami eram concebidos em termos da doutrina combinatória com o budismo

⁹⁹³ Nome dado à grande propriedade que era autônoma e isenta de impostos e que foi modelo no Japão entre os séculos VIII e XV.

⁹⁹⁴ KURODA, Toshio. *Nihon chusei no kokka to shukyô* 日本中世の国家と宗教. Tokyo: Iwanami Shoten, 1975.

⁹⁹⁵ Invasões essas que foram repelidas graças aos tufões que sopraram na costa japonesa e dizimaram a frota mongol. A expressão kamikaze, ventos divinos, surgiu a partir desse evento.

⁹⁹⁶ KURODA, Toshio. *Op. cit.* E RAMBELLI, Fabio. *Op. cit.*

(*honji suijaku*) e lhes eram atribuídas funções de proteção do reino, uma das principais características ideológicas do budismo medieval japonês.⁹⁹⁷ Kuroda demonstrou como o discurso *shinkoku* pressupunha o Japão dentro de uma cosmologia budista centrada no monte Sumeru, (lugar reconhecido do nascimento do budismo ao qual Fabian fez referência em sua obra aqui analisada). De particular importância era a estrutura intelectual provida pela cosmologia dos três reinos 三国⁹⁹⁸, baseado na rota de difusão do budismo que nascera na Índia, passou para a China e de lá foi introduzido no Japão. Mapas medievais representando essa visão de mundo mostravam a Índia no centro, com uma mandala circulando o monte Sumeru, a China no mesmo continente e o Japão apenas uma lasca de terra no extremo leste do mapa. Essa imagem se tornou a base para uma incipiente consciência internacional no Japão e do seu lugar no mundo.⁹⁹⁹

O Japão era visto, portanto, como um arquipélago pequeno e marginal no oceano oriental. Não apenas isso, mas também o último a receber os ensinamentos de Buda, a terra do Dharma tardio. Ao fim do Heian e início do período medieval, essa visão passou a ser desafiada por alguns intelectuais japoneses que relutavam em atribuir uma posição tão marginal ao Japão. Um dos primeiros a desafiar tal visão, segundo Jan Leuchtenberger, foi o monge do templo Kôfuku-ji, Kakuen, em 1173, no seu tratado intitulado *Sangoku Dentôki*. Ainda que ele aceitasse que o Japão fora o último a receber os ensinamentos, o monge argumentava que o reino era particularmente sagrado entre os três. Para tal teoria, ele se baseou no Sutra da Flor, *Kegonkyô*.¹⁰⁰⁰

O discurso do *shinkoku* não apenas se baseou nessa teoria, como a aperfeiçoou. Os esforços combinados de budas e kami não somente faziam do Japão um local mais sagrado na cosmologia dos três reinos, mas a ênfase na cooperação entre ambos dava à religiosidade japonesa uma aparência mais coesa e singular. Após as invasões frustradas do exército mongol, disseminou-se a crença de que o poder dessas divindades havia tornado o Japão inviolável a forças estrangeiras. Nesse sentido, a religiosidade japonesa era firmemente ligada à soberania do reino e à sua identidade.

⁹⁹⁷ RAMBELLI, Fabio. *Op. cit.*

⁹⁹⁸ *Sangoku*. Esses três “reinos” ou “terras” eram: Wagachô (nosso reino); Shintan 震旦 ou Kara 唐 (o continente, incluindo tanto a China quanto a Coréia) e Tenjiku (Índia). Cf: TOBY, Ronald P. *Three Realms/Myriad Countries: An 'Ethnography of Other and the Re-bounding of Japan, 1550-1750*. In: CHOW, Kai-wing, DOAK, Kevin M., FU Poshek (ed.). *Constructing Nationhood in Modern East Asia*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001.

⁹⁹⁹ LEUCHTENBERGER, Jan C. *Conquering Demons – The 'Kirishitan', Japan, and the World in Early Modern Japanese Literature*, Michigan Monograph Series in Japanese Studies, number 75, 2013.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*

Funções do discurso *shinkoku* – das invasões mongóis a Ieyasu

Kuroda enfatizou que embora o discurso *shinkoku* nunca tenha desenvolvido uma filosofia coerente, ele sempre foi usado pela autoridade política como forma de se legitimar e racionalizar. No Japão medieval, serviu primordialmente como ideologia do sistema senhorial (*shôen*). Contudo, outras funções lhe foram atribuídas, como instrumento desse sistema contra movimentos religiosos novos, considerados heréticos, além de ter desempenhado um importante papel na formação do conceito de Estado e na estrutura do conhecimento dentro do Japão a respeito da situação internacional (externas às fronteiras japonesas).¹⁰⁰¹

A ideia do *shinkoku* como uma maneira de barrar novas formas de religiosidade nos é particularmente importante, já que se relaciona diretamente com o discurso anticristão de Hideyoshi e Ieyasu. Mas ele não foi usado apenas contra o cristianismo. Quando novas seitas budistas foram introduzidas no Japão durante o período Kamakura – como *Jôdo-shû*, *Shin-shû*, *Nichiren-shû*, *Zen-shû* e *Ji-shû* – as chamadas oito escolas (as seis do período Nara mais Tendai e Shingon), que formavam a base do sistema *kenmitsu* e clamavam para si a ortodoxia do budismo no Japão naquele período, se engajaram em excluir aquelas recém-introduzidas. Em 1205, o monge principal (*sôjô* 僧正) do templo Kôfukuji apresentou para a corte imperial uma petição na qual pedia a proibição do *senju nenbutsu* (prática exclusiva do *nenbutsu* que é a oração à Buda-Amida), introduzida por Hônen, o fundador da seita *Jôdo*, por tal prática desprezar os kami, o que seria um crime contra o *shinkoku* e, portanto, deveriam ser punidos com base na lei imperial.¹⁰⁰²

Aqui fica bastante claro como o discurso *shinkoku* funcionou também como um regime de controle social para exclusão de elementos heréticos e subversivos que poderiam ameaçar a hegemonia dos estabelecimentos religiosos. As práticas que negavam a necessidade de mediação dos kami ficaram conhecidas como *jingi fuhai* 神祇不拜. Para Kuroda, elas eram, muitas vezes, reações dos camponeses às mistificações do discurso *shinkoku* – que propunham que aquela ordem de dominação era uma espécie de paraíso (ordem perfeita) neste mundo.¹⁰⁰³ Mas essas práticas também foram promovidas por essas novas seitas budistas, particularmente na prática do *nenbutsu* de Hônen e Shinran (fundador do *Shin-shû*). Para esses fundadores, qualquer um poderia receber a salvação de Buda através de uma conexão direta com Amida, sem intermédio dos kami

¹⁰⁰¹ KURODA, Toshio. *Op. cit.*

¹⁰⁰² RAMBELLI, Fabio. *Op. cit.*

¹⁰⁰³ KURODA, Toshio. *Op. cit.*, p. 322.

ou de um *suijaku* (manifestação temporária de um buda).¹⁰⁰⁴ Satô explica que a negação da teoria do *honji suijaku*, assim como a promoção do *jingi fuhai*, era uma reação ao sistema discriminatório que a fé em tais entidades (*suijaku*) acabava promovendo por colocarem a base da salvação em algo para além da devoção. A discriminação era perceptível em diversos níveis. As mulheres (principalmente quando estavam menstruadas), os chamados *hinin*¹⁰⁰⁵ e leprosos, por exemplo, eram proibidos em diversos locais sagrados e até mesmo em seus arredores. Além disso, como a produção de imagens religiosas era altamente valorizada, aqueles que não podiam patrocina-las eram alienados da verdadeira salvação. Através da prática do *nenbutsu*, contudo, todos passavam a ter acesso à salvação de forma fácil e simplificada, sem necessidade de intermediação.

Satô, no entanto, afirma que o *jingi fuhai* dessa teoria só se aplicava à busca da salvação final. Havia, por outro lado, caminhos para os quais o papel dos *suijaku* e dos *kami* era confirmado, como benefícios terrenos e proteção dos praticantes.¹⁰⁰⁶ Rambelli, por sua vez, coloca que um importante aspecto do discurso *shinkoku* é sua preocupação exclusivamente em benefícios terrenos e segurança na vida cotidiana.¹⁰⁰⁷ Talvez aí se encontre o equilíbrio que permitiu a sobrevivência das escolas budistas de Kamakura no Japão e que, por outro lado, impediu a tolerância ao cristianismo.¹⁰⁰⁸

A importância da teoria do *honji suijaku* para o discurso *shinkoku*, por sua vez, é explicitada no édito de 1614 de proibição do cristianismo. O documento, escrito pelo monge Zen-budista Sûden, do templo Konchiin, inicia da seguinte maneira:

O céu é o pai, terra é a mãe; humanos são gerados entre os dois e assim os *três poderes* 三才¹⁰⁰⁹ são estabelecidos. O Japão é originalmente reino dos *kami* [*shinkoku*]. O insondável yin e yang é chamado de *shin* 神¹⁰¹⁰. O *sagrado* 聖 entre o sagrado, o *numinoso* 靈 entre o numinoso, quem não o venera? Sem mencionar o fato de que a existência do ser humano se dá inteiramente nos sentidos do yin e yang. Nos cinco membros do corpo e seis sentidos, objetos, atividades diárias, movimento e descanso, nem por um momento é possível distanciar-se do *shin*. O *shin* não deve ser buscado em outro lugar, mas pertence às pessoas e é aperfeiçoado em cada uma. Ou seja, esta é a *substância* 体 do *shin*. Além disso, [o Japão] também é chamado de *reino dos hotoke* 仏

¹⁰⁰⁴ SATÔ, Hirô. *Shinbutsu Shūgō and Jingi Fuhai*, (2004). Disponível em: <http://21coe.kokugakuin.ac.jp/articlesintranslation/pdf/07sato-en.pdf> (acesso 13/11/2017)

¹⁰⁰⁵ 非人 Literalmente não humanos. Seu status e ocupações mudavam conforme a época, mas eram marginalizados sociais.

¹⁰⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁰⁷ RAMBELLI, Fabio. *Op. cit.*

¹⁰⁰⁸ No que diz respeito ao budismo, essa é uma hipótese bastante experimental, que se baseia apenas em algumas poucas análises de historiadores que aqui foram citados, como Kuroda, Rambelli, Elison e Satô. Já em relação ao cristianismo, a incompatibilidade que os missionários insistiam existir entre a religião que propagavam e as práticas religiosas japonesas levou, em grande parte, à sua negação final por parte dos Tokugawa.

¹⁰⁰⁹ Segundo Ebisawa se refere ao céu, terra e humanos.

¹⁰¹⁰ Mesmo ideograma de *kami*.

国. Um certo texto diz: “Esse é o reino dos *vestígios sensíveis de kami e budas* 神明応迹¹⁰¹¹ e a *terra natal* 本国 de Dainichi”. (...) *Shin* e Hotoke podem ser diferentes no nome, mas seu significado é um. (...). Na antiguidade, monges e leigos, cada um recebendo *assistência do shin* 神助, atravessaram os mares para a *China* 震旦¹⁰¹² em busca da *lei dos monges* [budistas] 仏家の法 e dos *ensinamentos do confucionismo* 仁道の教¹⁰¹³ e trouxeram diversos livros. Seus aprendizes os foram transmitindo como herança de professor para professor de forma contínua e o Dharma prosperou mais que em outros locais. O que seria isso senão o *avanço para leste do Dharma* 仏法東漸.¹⁰¹⁴

Nesta primeira parte do édito de Ieyasu, o Japão é descrito como terra dos kami e dos budas, os quais seriam iguais em essência, ainda que diferissem no nome, o que confirmava a teoria do *honji suijaku*. Contudo, ele segue falando do avanço do budismo para o leste que teria se dado por uma assistência divina, através dos monges e leigos que foram para a China. O Japão não tinha uma condição marginal e periférica na história da difusão do budismo, como em teorias anteriores, mas, pelo contrário, era possuidor de uma importância até maior que a China e a Índia, já que o budismo lá floresceu graças à ação dos kami, que apareceram milhares de anos antes do nascimento de Shaka, na Índia.

Essa cosmologia, na qual a posição do Japão é sagrada, é afirmada no édito anticristão não por acaso. O cristianismo a desafiava diretamente. O encontro com o ocidente e seus missionários cristãos – cujas experiências, crenças, teorias e mapas desenhavam um mundo conflitante com tal visão de mundo (e do papel do Japão no mesmo) – forçava uma reconsideração dessa cosmologia tradicional, que os governantes japoneses não quiseram abrir mão. Expulsar o cristianismo era reafirmar essa tradicional ordem mundial. Para Takagi:

No édito de expulsão, a visão do Japão como terra dos deuses [shinkoku] funcionava como uma ideologia que dava a impressão de que a ordem baseada no poder militar era apoiada por costumes que remontavam à criação do Japão por kami e budas. Em outras palavras, embora Hideyoshi, Ieyasu, Hidetada (cujo selo fora afixado no édito de expulsão) e Iemitsu percebessem que haviam unificado e dominado o reino através do poder militar, também sabiam que não poderiam manter a unificação e domínio sem recorrer à ideologia do Japão como terra dos deuses [shinkoku].¹⁰¹⁵

¹⁰¹¹ A nota que Ebisawa inclui na explicação desse termo é: “A forma que os budas tomam como kami para aparecerem”. EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 420. Em inglês, ele foi traduzido por Takagi como “responsive traces of gods and Buddhas”. TAKAGI, Shōsaku. Hideyoshi and Ieyasu's views of Japan as a land of the gods and its antecedents: With reference to the “Writ for the expulsion of missionaries” of 1614, *Acta Asiatica*, 87, 2004, p. 66.

¹⁰¹² Segundo Ebisawa, esse era o termo utilizado pelos indianos para se referirem aos chineses.

¹⁰¹³ Para Ebisawa o termo se refere ao confucionismo. Takagi o traduz como “caminho da benevolência”.

¹⁰¹⁴ EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 420.

¹⁰¹⁵ “In the expulsion edict, the view of Japan as a land of gods functioned as an ideology meant to give the impression that the order based on military might was supported by customs that went back to the creation of Japan by gods and Buddhas. In other words, although Hideyoshi, Ieyasu, Hidetada (whose seal was affixed to the expulsion edict), and Iemitsu realized that they had unified and ruled the land by

O poder militar fora, evidentemente, essencial no processo de reunificação, mas a ideologia do *shinkoku* era essencial para resguardar e manter aquela ordem que propunham. Era necessária para dar legitimidade àqueles governantes e sua ordem, assim como para fazer a transição de um regime de força para um de autoridade. Hideyoshi evidenciou isso na carta que enviou ao vice-rei português da Índia. Nela ele afirmava:

E na observância da lei destes camis, consiste toda a polícia e o governo de Japão, a qual polícia nam se guardando nam se conhece a diferença entre os senhores e os vassalos, e pelo contrario guardando-se, se aperfeiçoa a união que deve haver entre eles, e entre os pays e filhos e maridos e mulheres; pelo qual assim o governo interior, como exterior dos homens e dos reynos, está posto na observação desta união e polícia.

E os Padres vierão estes annos atraz a estes reynos a ensinar outra ley para salvar os homens, mas, porquanto nós outros estamos assentados nestas leys dos camis, não temos para que dezejar de novo outras leys: porque mudando a gente varias opiniões e leis, hé couza perjudicial para o reyno, e por esta cauza tenho mandado que os Padres se vão de Japão, e prohibido que não se promulgasse esta ley, e que nenhuma pessoa venha daqui a diante pregar leys novas a esta terra.¹⁰¹⁶

Hideyoshi, segundo a tradução que seu intérprete oficial fez, foi bastante claro em tal correspondência. A visão de Kuroda acerca do discurso *shinkoku*, por sua vez, se aplica aqui sem maiores problemas. Os kami de tal ideologia protegiam tanto o centro de poder como sua ordem de dominação, a qual Hideyoshi denominou como “diferença entre senhores e vassalos, pais e filhos, maridos e mulheres”. O que o general japonês defendia não era a invalidade essencial do cristianismo ou a superioridade da lei dos kami ou budas sobre o mesmo, mas o poder disruptivo de uma lei que fosse contra a ideologia do *shinkoku* no Japão. Daí os editos anticristãos de Hideyoshi e Ieyasu serem, como afirma Timon Screech, menos sobre o cristianismo do que sobre a sacralidade do Estado japonês.¹⁰¹⁷

A ideia de Kuroda que se tratava de um discurso político e religioso reacionário é, portanto, evidente no discurso de Hideyoshi e Ieyasu. Ambos os generais objetivavam o fortalecimento do governo militar, Bakufu, e se utilizavam de tal ideia na tentativa de criar um senso de unidade nacional contra um inimigo comum estrangeiro, mascarando assim o sistema de dominação que se impunha. Na carta acima citada, Hideyoshi procurou passar uma ideia de que opiniões e visões de mundo conflitantes não existiam no Japão e que o cristianismo as provocava, e por isso deveria ser eliminado.

means of their own military might, they also knew that they could not maintain and carry through this unification and rule without recourse to the ideology of Japan as a land of the gods”. TAKAGI, Shōsaku. *Op. cit.*, p. 83.

¹⁰¹⁶ Hideyoshi. Carta ao vice-rei da Índia. 2 de setembro de 1592. Traduzida por João Rodrigues e transcrita por Luis Fróis em: FRÓIS, Luis, *História de Japam*. Edição anotada de José Wicki, Volume V. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1984 (1597), p. 376.

¹⁰¹⁷ SCREECH, Timon. The English and the Control of Christianity in the Early Edo Period, *Japan Review*, 24, 2012, pp. 3–40.

Leuchtenberber aponta uma importante novidade no discurso *shinkoku* usado para se opor ao cristianismo. Kuroda afirmava que o discurso a princípio foi cabível, pois os membros dos centros de poder *kenmon* eram cientes da sua incapacidade de resistir a invasões estrangeiras e apelaram para uma intervenção divina (afinal, os mongóis estavam prestes a invadir o Japão, não fossem os tufões). Mas Hideyoshi, general que levou a cabo pela força militar a unificação japonesa, inverteu essa relação e em seu discurso os kami passavam de protetores para protegidos pelo senhor da Tenka. A expulsão dos padres era, portanto, uma medida de proteção aos kami que o líder deveria tomar.

O discurso *shinkoku*, em conjunto com as ações de Hideyoshi e dos xoguns Tokugawa, de fato triunfaram em seus esforços em favor da manutenção da ordem social. Contudo, já na segunda metade do século XVI, a cosmologia dos três reinos, *sangoku*, havia sido irreparavelmente abalada. A chegada dos ibéricos, e posteriormente dos holandeses e ingleses, pôs em evidência uma diversidade de locais e povos que ia muito além da Índia, ou Tenjiku. A essa mudança forçada de paradigma, Ronald Toby dá o nome de “irrupção ibérica”. O Japão deixava de ser um entre três reinos e passava a ser um entre uma miríade de terras, reinos e povos, até então inimagináveis, neste vasto mundo. Não somente essa diversidade passava a fazer parte da visão de mundo dos japoneses, mas, após a chegada de Xavier, uma alteridade adentrava em solo japonês. Não que isso jamais tivesse ocorrido, mas no imaginário japonês fora algo que se repelira. Toby demonstra em seu estudo que na literatura, arte e performance japonesas anteriores a 1550, a maioria das representações de um encontro japonês com uma alteridade não nipônica ocorriam em um cenário externo ao arquipélago ou se tratava de uma tentativa frustrada deste Outro entrar no Japão. Com a vinda dos missionários cristãos, no entanto, o Outro, que havia sido confortavelmente mantido para além do litoral, aparece cada vez mais “dentro”, ou seja, em cenários japoneses – inclusive nas pinturas. A irrupção ibérica forçou, portanto, um reordenamento das cosmologias para que fossem capazes de acomodar essas novas e radicais alteridades que se aproximavam cada vez mais. As tentativas de inscrever fronteiras que separassem aquilo que era “japonês” de “Outros” estrangeiros, marca, segundo Toby, uma mudança radical em relação às cosmologias anteriores a 1550.¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁸ A ideia da “irrupção ibérica” é desenvolvida por Toby em dois artigos seus, a saber: TOBY, Ronald P. *Three Realms/Myriad Countries: An ‘Ethnography of Other and the Re-bounding of Japan, 1550-1750*. In: CHOW, Kai-wing, DOAK, Kevin M., FU, Poshek (ed.). *Constructing Nationhood in Modern East Asia*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001. E TOBY, Ronald P. *Three Realms/Myriad Countries: An ‘Ethnography of Other and the Re-bounding of Japan, 1550-1750*. In: CHOW, Kai-wing, DOAK, Kevin M., FU Poshek (ed.). *Constructing Nationhood in Modern East Asia*, Ann Arbor: The

A proliferação de povos e continentes e especialmente a irrupção do Outro dentro do espaço japonês requereram a invenção de novas práticas, novas formas de constituir a si e ao outro que marcaram uma ruptura irreparável. Essas políticas anticristãs que aqui vêm sendo descritas e discutidas fazem parte desse processo. São formas que o poder central japonês encontrou para lidar com esse novo paradigma no qual o Outro não se encontrava mais lá, mas aqui. Essas políticas, por outro lado, forçaram a formulação de novas categorias e conceitos que dessem sentido às suas proposições. A principal, e que será discutida a seguir, é a de “religião”.

O cristianismo no Japão e a formulação de um conceito de religião

Antes de entrar na discussão acerca da tentativa de criação ou não de um conceito de religião no Japão, é importante colocarmos que este termo é proveniente da Europa, ou, como coloca Hans M. Krämer, pertence originalmente a uma língua cristã.¹⁰¹⁹ Ainda que o possamos traduzir para diversas línguas modernas – inclusive o japonês –, nele se inserem uma série de problemáticas e experiências particulares da cultura cristã, os quais lhe deram origem. Consequentemente, não pode ser aplicado para fenômenos religiosos de culturas extra europeias sem que sejam devidamente problematizados. Contudo, parafraseando mais uma vez Krämer, nós, historiadores, não fomos os primeiros a pensar acerca da comensurabilidade do termo *religião* para tais fenômenos. Aqueles não europeus que estiveram em contato com as línguas europeias, no período desses primeiros contatos, problematizaram acerca de tal questão antes de nós.¹⁰²⁰

Para o caso da Ásia oriental, a alteridade religiosa foi superada com certa naturalidade por séculos, graças a uma prática estabelecida de assimilação (ou inclusão hierárquica, como foi colocado no capítulo anterior) que fora aplicada aos ensinamentos religiosos no sentido mais amplo. Como vimos, no Japão, as práticas de adoração dos kami e o budismo se mesclaram sem maiores problemas. Mas, no processo de introdução do cristianismo, a situação foi diferente. Ainda que, em um período bastante inicial, Xavier tenha aceitado a tradução que Anjirô propôs de Deus para Dainichi, quando ele passou a declarar que, na realidade, a entidade central do cristianismo nada tinha a ver com o budismo ou Dainichi, e seu nome e essência eram fundamentalmente únicas e intraduzíveis ao japonês, ele encerrou as possibilidades de uma síntese budista-cristã.

University of Michigan Press, 2001.

¹⁰¹⁹ KRÄMER, Hans Martin. *Introduction*. In: KRÄMER, Hans Martin (ed.). *Labeling the Religious Self and Others: Reciprocal Perceptions of Christians, Muslims, Hindus, Buddhists, and Confucians in Medieval and Early Modern Times*, Universidade Leipziger, 2010.

¹⁰²⁰ Ibid.

Contudo, a noção de comensurabilidade do cristianismo, ou seja, a ideia de que ele pertencia a uma mesma categoria que as práticas budistas, sobreviveu nas décadas seguintes. Ele continuou a ser visto como digno de engajamento por parte dos monges japoneses, seja em um diálogo, seja de um ponto de vista hostil.

É importante lembrarmos, por outro lado, que mesmo para o lado europeu, o conceito de religião não era assim tão claro naquele momento. Ainda que o termo provindo do latim tenha longa história, como Jonathan Smith coloca, aquela anterior ao século XVI é em grande parte irrelevante para o uso que fazemos do mesmo atualmente.¹⁰²¹ Segundo Krämer, até o século XVII, o termo, em latim ou línguas vulgares, vinha sendo utilizado praticamente como sinônimo de cristianismo. Apenas após a expansão europeia e formação de missões no além-mar é que ele passou a ser aplicado também a fenômenos extra europeus, descritos pelos missionários das ordens católicas. Para o pesquisador alemão, contudo, tal mudança não foi simplesmente resultado do encontro com novas formas de religiosidade, mas também resultado de uma diferenciação intra-religiosa, interna ao mundo cristão, que se seguiu à Reforma Protestante. Mesmo a classificação do judaísmo e do islamismo como religiões só teria ocorrido em conjunção com a emergência de uma alteridade interna, resultante do cisma cristão do século XVI. Ainda que cristianismo, judaísmo, islamismo e paganismo fossem categorias de religião bem estabelecidas na Europa latina desde por volta do ano 1000, não eram assim denominados.¹⁰²² De qualquer maneira, desafios colocados pelo contato com outras religiões, a partir do século XVI, contribuíram para o processo pelo qual uma compreensão conceitual do campo religioso como algo separado de outras esferas de ação social viesse a ocorrer futuramente. A questão que aqui se impõe, no entanto, se direciona ao lado japonês. Afinal, o contato com o cristianismo provocou a formulação de um conceito japonês de religião?

Peter Nosco, em seu artigo sobre as políticas do xogunato em relação ao cristianismo durante os séculos XVI e XVII, conclui afirmando que, apesar da expulsão dos missionários e das políticas anticristãs Tokugawa, o cristianismo contribuiu para a construção, na modernidade japonesa, de uma esfera pública e privada, assim como de um senso de religião como uma esfera distinta da atividade humana.¹⁰²³

¹⁰²¹ SMITH, Jonathan Z. *Religion, Religions, Religious*. In: TAYLOR, Marc C. (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998.

¹⁰²² Ibid.

¹⁰²³ NOSCO, Peter. Early Modernity and the state's policies toward Christianity in 16th and 17th century Japan, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, dezembro, ano/vol. 7, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2003, pp. 7-21.

Krämer desenvolve essa ideia tanto em seu artigo sobre a visão que os budistas japoneses tinham acerca do cristianismo¹⁰²⁴, quanto em sua obra sobre a formulação do conceito de religião no Japão moderno¹⁰²⁵. Para ele, a ideia de religião como “um domínio separado da vida social” ou um “elemento universal da existência humana” não são identificáveis no Japão Tokugawa. Contudo, essa seria a definição abstrata do conceito. Ele pode ser compreendido, por outro lado, de forma mais concreta, no seu uso no plural, “religiões”. Ou seja, no sentido genérico de uma religião versus outras e, portanto, como um sistema particular de fé e crenças. Ainda que o primeiro não fosse presente no Japão pré-Meiji, a partir de 1600, algo como o segundo – que ele chama de termo guarda-chuva que engloba as diferentes religiões em questão – foi se desenvolvendo, prefigurando inovações linguísticas que ocorreriam na metade do XIX. Krämer afirma que:

Foi o encontro com o cristianismo, como resultado das atividades missionárias cristãs no Japão a partir de meados do século XVI, que desencadeou a inovação semântica por volta de 1600, auxiliada crucialmente pela política religiosa do Estado Tokugawa nas primeiras décadas do século XVII.¹⁰²⁶

Essa inovação semântica é possível de ser identificada nos editos e na correspondência oficial que vêm sendo analisados como fonte neste capítulo. Krämer afirma que, até o século XVI, a terminologia utilizada por intelectuais, em um amplo sentido, para se referir ao campo religioso era a mesma na China e no Japão. A hiperonímia que abarcava as tradições religiosas era o *kyô* 教, comumente traduzido por ensinamento. Nos dois países, a referência a distintos grupos religiosos se dava pelo *kyô* 教 ou, com menor frequência, o *dô* 道, comumente traduzido por caminho, como por exemplo o xintoísmo 神道. O ideograma *hō* 法, lei, era usado para se referir ao Dharma budista. O *Sumário dos Erros* redigido por Gago em 1557 (um ano após o Sumário de Cosme de Torres) utilizava o termo 仏法 *buppō* como termo guarda-chuva para as oito ou nove seitas do budismo japonês.

No édito de 1587 de Hideyoshi, escrito por Yakuin Zensô Toku'un, o cristianismo era referido como *jahô* 邪法 – traduzido como doutrina perniciosa (*pernicious doctrine*)

¹⁰²⁴ KRÄMER, Hans Martin. *This Deus is a Fool's Cap Buddha: 'The Christian Sect' as seen by early Modern Japanese Buddhists*. In: KRÄMER, Hans Martin. *Op. Cit.*

¹⁰²⁵ KRÄMER, Hans Martin. *Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.

¹⁰²⁶ “It was the encounter with Christian religion as a result of Christian missionary activities in Japan from the mid-sixteenth century onwards that triggered this semantic innovation around 1600, crucially aided by the religious policy of the Tokugawa state in the first decades of the seventeenth century”. KRÄMER, Hans Martin. *This Deus is a Fool's Cap Buddha: 'The Christian Sect' as seen by early Modern Japanese Buddhists*. In: KRÄMER, Hans Martin. *Op. Cit.*, p. 76-77.

por Elison¹⁰²⁷ e como heresia (*heresy*) por Paramore¹⁰²⁸ e Jason A. Josephson¹⁰²⁹ – ou também como lei inteligente, *tie no hô* 知恵の法, e budismo como *buppô*. Tanto o budismo quanto o cristianismo eram compatibilizados, portanto, como uma lei (*hō*), ainda que uma seja verdadeira e a outra distorcida, enganosa.¹⁰³⁰

A inovação semântica é realizada, por sua vez, no édito de Ieyasu de 1614, escrito pelo monge zen-budista Sûden. Ainda que ele também se refira ao cristianismo como *jahô*, aparece o uso do caractere *shû* 宗 na referência à religião cristã. Originalmente esse termo significava ancestral, mas passou a ser usado, desde a introdução do budismo na Ásia oriental, para se referir a linhagens específicas de professores e discípulos. No século XVI, *shû* já estava bem estabelecido no Japão como o termo padrão para se referir a diferentes seitas ou escolas budistas (como *Zen-shû* ou *Jôdo-shû*).¹⁰³¹ Os próprios missionários se referiam às diferentes seitas budistas com o sufixo *shû*.

O uso de tal caractere para referência ao cristianismo não era uma total novidade, em 1614. Ainda que não tenha sido feito um levantamento de um grande número de fontes japonesas sobre essa temática, podemos localiza-lo em 1605, na obra de Fabian, *Myôtei Mondô*. O jesuíta japonês, por sua vez, também se utilizou do sufixo *kyô* em referência ao cristianismo. Contudo, para se referir a este como uma entidade ou como um todo, não apenas aos seus ensinamentos, ele se utilizava do termo *shû*. A questão é que, após a regulação de 1614, a qual valia para todo o território japonês, o termo *shû* foi se estabelecendo como guarda-chuva para se referir tanto ao budismo quanto ao cristianismo.

Krämer coloca que duas políticas religiosas adotadas pelos Tokugawa após o édito de expulsão teriam tido grande impacto na terminologia usada para as religiões: uma que se referia exclusivamente aos templos e seitas budistas e outra ao budismo e ao cristianismo conjuntamente. A primeira foi a política que ficou conhecida como *honmatsu seido* 本末制度, sistema de centrais e filiais. Em 1631, o Bakufu ordenou aos templos centrais que submetessem um registro de todas suas filiais. Tal legislação fazia parte de um esforço por parte do xogunato de formalizar fidelidades entre os templos, que antes eram mais informais. Uma seita, agora, era reconhecida através de seu templo central e cada templo menor teria que se afiliar a um desses templos centrais,

¹⁰²⁷ ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973.

¹⁰²⁸ PARAMORE, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*, London and New York: Routledge, 2009.

¹⁰²⁹ JOSEPHSON, Jason Ananda. *The Invention of Religion in Japan*, University of Chicago Press, 2012.

¹⁰³⁰ Josephson afirma que o caractere *ja* 邪, usado para se referir ao cristianismo, originalmente indicava torção, desvio e depois maldade, malevolência e demoníaco. Ver: Ibid.

¹⁰³¹ KRÄMER, Hans Martin. *Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.

expressamente se tornando membros de uma seita específica.¹⁰³² Oficialmente, deixavam de existir templos independentes.

A segunda medida era dirigida basicamente ao cristianismo, mas fazia uso das instituições budistas para seu cumprimento. Trata-se do registro obrigatório de todas as famílias em um templo. O senso anual que controlava essa afiliação templária era conhecido como *shûmon aratame* 宗門改め e era através dele que a população japonesa era regularmente confrontada com uma terminologia religiosa abstrata. Para Krämer, tal política exerceu grande influência no abandono do termo *hō* e a subsequente adoção e uso do termo *shû*.¹⁰³³ As obras anticristãs dos dois monges zen-budistas que serão analisadas a seguir neste capítulo adotariam o termo *shû* como guarda-chuva para abarcar tanto o cristianismo quanto o budismo.

O contraponto na atual historiografia a essa ideia de “inovação semântica” proposta por Krämer, e em certa medida também por Nosco, vem de Jason A. Josephson. Em seu livro *The Invention of Religion in Japan*, ele busca demonstrar como, apesar da presença do cristianismo, não teria sido necessário aos japoneses formular um novo conceito de religião no século XVII, devido à linguagem pré-existente de desvio budista. Segundo Josephson, diferente da inclusão hierárquica que os japoneses vinham operando com as tradições religiosas que coexistiam desde a introdução do budismo, o que se colocou para o cristianismo, a partir do édito de Hideyoshi, é uma “similaridade exclusiva”. O estado possuía, de fato, essa capacidade de exercer um duplo mecanismo: acomodar práticas que reconhecia como estrangeiras (como fizera com o budismo) ou excluir aquelas que concebia como iguais (o que ocorreu com o cristianismo). “Similaridade exclusiva” resulta na demarcação do outro como uma heresia. Termo este que seria, essencialmente, uma forma para excluir algo com base em uma pretensa similaridade, mais do que em razão de uma diferença.¹⁰³⁴

Da mesma forma que o cristianismo foi rotulado como *jahō* – que Josephson traduz como heresia – outras seitas budistas também o foram e o historiador dá o exemplo da Tachikawa-ryû, que teve seus livros queimados pelos monges da seita Shingon, em Miyako, em 1470.¹⁰³⁵ O cristianismo não requereu, portanto, a formulação de uma nova categorial legal para o conceito “religião”. Uma vez que os termos para desvios budistas

¹⁰³² HUR, Nam-lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan – Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*, Harvard University Asia Center, 2007.

¹⁰³³ KRÄMER, Hans Martin. *This Deus is a Fool's Cap Buddha: 'The Christian Sect' as seen by early Modern Japanese Buddhists*. In: KRÄMER, Hans Martin. *Op. Cit.*

¹⁰³⁴ JOSEPHSON, Jason Ananda. *The Invention of Religion in Japan*, University of Chicago Press, 2012, p. 28.

¹⁰³⁵ Ibid.

estavam disponíveis, eles foram usados. Se afirmarmos que novas teorias são forjadas sempre que as antigas não dão conta de novos dados, para este caso, naquele momento, não foi necessária uma nova teoria (pensando o conceito e a abstração de religião como uma teoria).

Para Josephson, contudo, isso é resultado de uma relação de poderes. Uma vez que os Tokugawa conseguiram repelir o cristianismo ideológica e militarmente, um novo conceito não precisou ser criado. Para o historiador, seria um erro superestimar as reflexões sobre o cristianismo pelos japoneses durante o período de isolamento. A situação, no entanto, mudou no século XIX, quando as relações de poder entre o Japão e o ocidente cristão se alteraram e as assimetrias passaram a favorecer o segundo, que se impunha, a partir de então, sobre o governo do distante arquipélago. Esse processo acabou por produzir uma nova linguagem e modos de organização do mundo, conceitual e politicamente. Foi então que a categoria “religião” acabou sendo criada no Japão, termo que permanece até hoje no vocabulário japonês, *shūkyō* 宗教.¹⁰³⁶

A proposta de Josephson, contudo, não escapou por completo a Krämer. Ele mesmo afirma em seu livro que um possível contra-argumento à sua ideia de inovação semântica é afirmar que os termos utilizados para abarcar o cristianismo eram budistas e, portanto, aquele foi subordinado a uma estrutura não modificada do budismo. Ainda assim, ele defende, a teoria se sustenta, pois o uso dos termos “lei” e “seita” para grupos externos ao budismo era algo novo e único na Ásia oriental. Subordinar o cristianismo à estrutura budista implicaria, por consequência, reconhecer a existência de algo universal. A consequência disso foi que, ao fim do período moderno, tanto “lei” quanto “seita” deixaram de ser termos técnicos exclusivamente budistas e passaram a abarcar outras tradições, como o cristianismo.¹⁰³⁷

O cristianismo como uma heresia budista

Ainda assim, a questão da categorização do cristianismo como uma heresia por parte do governo japonês – desenvolvida por ambos os autores – é central para entender a sua interdição durante a era Edo. Assim como Paramore, Krämer e Josephson, aceitamos aqui a tradução de termos como *jahô*, *jakyô* e *jashû* como “heresia”. O

¹⁰³⁶ No capítulo 3 de seu livro, *The Arrival of Religion*, Josephson expõe com clareza o processo de criação de tal termo *shūkyō*, criado a partir de negociações políticas e diplomáticas entre o ocidente e o Japão. Cf. Ibid.

¹⁰³⁷ KRÄMER, Hans Martin. *This Deus is a Fool's Cap Buddha: 'The Christian Sect' as seen by early Modern Japanese Buddhists*. In: KRÄMER, Hans Martin. *Op. Cit.*

caractere *ja* 邪 acrescentado ao sufixo daquele que seria então utilizado para se referir – como um termo guarda-chuva – às religiões, resultaria na demarcação de uma heresia.

Ainda que a tradução possa gerar certo estranhamento de início, ela se mostra bastante aplicável para esse caso. Como Josephson coloca em seu livro, a heresia não é a adoração de algo inexistente, mas a má interpretação de uma verdade. Demarca, portanto, uma fronteira que não deve ser transpassada. Ao subordinar o cristianismo à estrutura budista e ao mesmo tempo proibi-lo, operando aquilo que Josephson denominou como similaridade exclusiva, o xogunato o enquadrava justamente como uma heresia. Como consequência, Hideyoshi inicialmente e, posteriormente, os Tokugawa definiam os limites de uma ortodoxia que deveria ser respeitada dentro dos limites que aquele Estado governava. Ao demarcar uma posição fora do sistema (o cristianismo), estabeleciam-se com maior precisão os contornos desse sistema.¹⁰³⁸

As funções da heresia são múltiplas, seja no Japão ou na Europa. Servem para estabelecer fronteiras, denegrir diferenças e produzir alteridades. Para Josephson, em situações de interação interculturais, ela serve para domesticar o outro, paradoxalmente por meio de um tipo familiar de alienação.¹⁰³⁹ Para Krämer, por outro lado, é possível identificar um padrão de comportamento recorrente em diversas situações de encontro em diversos momentos. A saber, a visão daquilo que é estrangeiro como uma variante dos ensinamentos ou visão de mundo com a qual se identifica.¹⁰⁴⁰ A noção de que a religião estrangeira é uma sub-seita da dominante com a qual se identifica permanece como uma opção válida após um encontro inicial em diversas situações, uma vez que as tentativas de compreender outras ideias religiosas como religião nunca são independentes da autopercepção e moldura conceitual.¹⁰⁴¹

Aqui, mais uma vez Josephson chama a atenção para o papel de um jogo de poderes. Isso porque a demarcação de heresias, segundo ele, é importante na construção de ideologias que frequentemente requerem inimigos para maior coesão. Em suas palavras: “a construção de heresias e outros inimigos retóricos servia como uma contrapartida na consolidação de ideologias de Estado”.¹⁰⁴² O mesmo pode ser dito para ortodoxias, já que estas são sempre estabelecidas através de disputas políticas. Como

¹⁰³⁸ JOSEPHSON, Jason Ānanda. *Op. cit.*

¹⁰³⁹ *Ibid.*

¹⁰⁴⁰ Segundo Krämer, isso seria aquilo que Gerd Baumann chama de “grammar of encompassment”. Ver: KRÄMER, Hans Martin. *Introduction*. In: KRÄMER, Hans Martin (ed.). *Op. cit.*

¹⁰⁴¹ *Ibid.*

¹⁰⁴² “(...) constructing ‘heretics’ and other types of rhetorical enemies served as a counterpart in the consolidation of state ideologies”. JOSEPHSON, Jason Ānanda. *Op. cit.*, p. 29.

Ooms afirma: “um discurso acerca do poder que alcança o status de ortodoxia é ele mesmo um exercício de poder bem-sucedido”¹⁰⁴³.

Claro que a demarcação do outro como heresia não foi exclusiva do lado japonês. Ainda que os missionários se referissem aos japoneses como ignorantes da revelação cristã, a terminologia heresiográfica, por assim dizer, é recorrente nas fontes europeias que retratam esse encontro e qualquer pesquisador familiarizado com a história das missões no mundo moderno não terá dificuldades em reconhecer isso. No caso do Japão, a ideia de que a ação do demônio explicava uma série de práticas era recorrente e pode ser encontrada na documentação de todas as ordens católicas atuantes na missão japonesa. A existência dos demônios era uma teoria que servia para explicar o poder dos rituais estrangeiros e sua iconografia. Para Josephson, tal interpretação tem longa história em círculos cristãos e pode ser remontada a Isidoro de Sevilha (560-636).¹⁰⁴⁴

Para o Bakufu, contudo, a demarcação do cristianismo como heresia implicava na impossibilidade da sua assimilação dentro do *corpus* religioso japonês. Consequentemente, ele precisava ser expulso antes que contaminasse o todo, já que se tratava de um similar “defeituoso” e mais do que isso, disruptivo.

A política anticristã depois da revolta de Shimabara

A revolta de Shimabara e Amakusa teve um impacto direto na política anticristã que o Bakufu vinha colocando em prática até então. Isso porque, ainda que os direitos à escolha das práticas religiosas tenham sido oficialmente retirados da população como um todo desde 1614, como pudemos ver no capítulo anterior, a política anticristã foi sendo implantada aos poucos. As revoltas dos camponeses de Shimabara e Amakusa, por sua vez, mudaram a forma como os governantes japoneses viam a ameaça cristã. Ela não apenas era vista como uma heresia, mas passava a ser também uma instituição altamente prejudicial e fora do controle do xogunato.

Yukihiro Ôhasi, em seu artigo sobre as perseguições aos cristãos no início da era Tokugawa, defende que tal revolta representou um ponto de viragem na política anticristã. Se antes ela focava basicamente nos missionários e na elite samurai, depois das revoltas passou a abarcar a população como um todo.¹⁰⁴⁵ Para Ôhashi, antes de Shimabara, o

¹⁰⁴³ “(...) a discourse on power that achieves the status of orthodoxy is itself a successful exercise in power”. OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology – Early Constructs, 1570-1680*, Princetown-New Jersey: Princetown University Press, 1989, p. 72

¹⁰⁴⁴ Ibid.

¹⁰⁴⁵ ÔHASHI, Yukihiro. *New Perspectives on the Early Tokugawa Persecution*. In: BREEN, John e WILLIAMS, Mark. *Japan and Christianity: impacts and responses*, Houndmills: Macmillan Press, New York: St. Martin's Press, 1996.

xogunato se preocupava em perseguir basicamente os pregadores e os membros da classe militar. Hideyoshi deixara isso bastante explícito em seu edito de 1587, mas mesmo após 1614, o alvo dos decretos anticristãos permanecera o mesmo. Uma evidência disso, segundo o historiador, são as listas de mártires, publicadas por missionários europeus, como o jesuíta Pedro Morejón, que nomeavam quase que exclusivamente cristãos samurais.¹⁰⁴⁶ De fato, se prestarmos atenção aos números de cristãos punidos, essa evidência também se confirma. Os martírios anteriores à Shimabara (ou durante o período de proscrição e perseguição) contavam com uma média de quarenta pessoas. Já os *kuzure* realizados no período de ocultação revelam um número de vítimas muito maior (algumas centenas), sugerindo uma maior vigilância entre a população comum. Além disso, em 1646, uma prisão especialmente dedicada aos cristãos foi construída em Edo.¹⁰⁴⁷

Outra evidência são os decretos que estipulavam as recompensas aos delatores. Naqueles publicados antes da rebelião de Shimabara, os valores eram especificados somente para as denúncias dos *bateren*. Para cristãos de classes mais baixas o prêmio variava de acordo com “a lealdade do informante”.¹⁰⁴⁸ Para Ôhashi, ainda que o termo *bateren* seja uma corrupção da palavra portuguesa “padre”, ele também era usado para se referir aos cristãos das classes mais altas, principalmente samurais. Para o Bakufu, a possibilidade que esses militares cristãos teriam de usar o cristianismo como um apoio para reivindicar um controle de certos territórios representava uma ameaça à sua autoridade e por isso precisava ser controlado.

Contudo, após a rebelião, ficava claro que o poder disruptivo do cristianismo não se restringia à classe militar japonesa. As recompensas por cristãos de classes baixas passaram então a ser divulgadas. Um memorando afixado pelas autoridades japonesas, já em 1638, estipulava os seguintes prêmios: 200 peças de prata para os informantes dos *bateren*, 100 para outros religiosos, 50 para outros cristãos. O documento ainda anotava que se o informante fosse um antigo cristão, seria perdoado.¹⁰⁴⁹ Os valores eram extremamente altos. Fumio Tamamuro estima que 200 moedas de prata, se convertidas em arroz, equivaliam ao consumo de uma família de quatro pessoas por cerca de vinte anos.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁶ Ibid.

¹⁰⁴⁷ TAMAMURO, Fumio. The Development of the Temple-Parishioner System, (tradução Duncan Williams), *Japanese Journal of Religious Studies*, Nanzan Institute for Religion and Culture, 36/1, pp. 11–26.

¹⁰⁴⁸ ÔHASHI, Yukihiro. *Op. cit.*, p. 50.

¹⁰⁴⁹ Ibid., p. 50.

¹⁰⁵⁰ TAMAMURO, Fumio. *Op. cit.*, p. 20.

O historiador George Elison também descreve algumas medidas de intensificação da procura por cristãos, implementados após Shimabara. Ele afirma que o Bakufu renovou as instruções dirigidas aos *daimyô* exigindo que fizessem um melhor escrutínio entre a população de seus territórios. Em Edo, foi criado um órgão para coordenar a implementação da política anticristã por todo o Japão. Por fim, Elison cita a criação do cargo de inspetor das seitas religiosas (*shûmon aratameyaku* 宗門改役)¹⁰⁵¹, em 1640.

Outra medida anticristã de grande importância e impacto, e que foi reforçada após as revoltas, foi a certificação por templos, ligada ao sistema Danka. Para Nam-lin Hur, essa era a medida mais efetiva para manter a população como um todo sob controle.¹⁰⁵² Isso porque ela controlava não apenas a ameaça cristã, como também heresias budistas. Inicialmente, a obrigatoriedade de filiação a um templo era dirigida apenas aos antigos cristãos, mas, após as revoltas, passou a ser imposta a todos os japoneses. Para Tamamuro, tal medida mudou significativamente a natureza do budismo japonês. Isso porque muitos camponeses, até aquele momento, não eram filiados a templos budistas e nem todas as vilas possuíam algum templo que aceitasse aldeões comuns como membros. Assim, quando o Bakufu demandou tais certificados, uma ligação entre templos e aldeões teve que ser estabelecida rapidamente. Pela primeira vez na história, toda a população japonesa era oficialmente budista. Como consequência, o número de templos cresceu vertiginosamente.¹⁰⁵³ A aplicação e fiscalização da política anticristã era delegada, portanto, às instituições budistas.

Inoue Chikugo no Kami Masashige, o primeiro a ocupar o cargo de inspetor das seitas religiosas, apostou fortemente no sistema de certificação por templos. Para ele, confiar apenas em métodos violentos como perseguição e tortura não era suficiente. Uma abordagem mais complexa e elaborada se fazia necessária.¹⁰⁵⁴ Foi então que o Bakufu começou a dirigir seus esforços para não somente perseguir os cristãos, mas desacreditar o cristianismo entre a população comum.

Para as regiões onde as revoltas ocorreram, o esforço foi maior. Elison coloca que o xogunato trabalhou em duas frentes para reintegrar Amakusa na então ordem social. A

¹⁰⁵¹ Elison traduz esse termo como “inquisidor”. Ver: ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973.

¹⁰⁵² HUR, Nam-lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan – Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*, Harvard University Asia Center, 2007.

¹⁰⁵³ TAMAMURO, Fumio. *Op. cit.*

¹⁰⁵⁴ No kirishito-ki, compêndio de documentação do posto de shûmon aratame yaku, Inoue escreveu que: “é ruim [para o inquisidor] tomar gosto pela tortura e depender dela. (...) Deve-se considerar com mais cuidado a mente do criminoso”. Kirisuto-ki, documento 5. Tradução para o inglês de Elison em: ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973, p. 207.

primeira foi política: o domínio foi entregue a Yamazaki Icharu, em 1638, mas em menos de três anos passou a ser integrado no domínio xogunal. A segunda frente, Elison denomina como espiritual.¹⁰⁵⁵ Isso porque o Bakufu se empenhou em contratar monges budistas para que fizessem sermões anticristãos naquela região. Essa prática foi comum em Kyushu, após a revolta, confirmando a mudança de uma política baseada na pura violência para uma de convencimento e conversão.

Para além dos motivos apontados acima, tal mudança também pode ser entendida como prova da percepção, por parte do Bakufu, de que a mera apostasia, ao menos externamente, não era suficiente. Como foi colocado no capítulo anterior, entre 1626 e 1632, os novos senhores locais de Amakusa e Shimabara, Matsudaira e Terazawa, exigiram a apostasia de todos os seus habitantes. Oficialmente, não havia mais cristãos nesses dois domínios, o que não impediu a eclosão da revolta.

Reinier Hesselink, em seu estudo sobre a Nagasaki cristã, demonstra como o principal objetivo do Bakufu na perseguição, logo após 1614, dentro do maior conglomerado cristão do Japão, era basicamente acabar com os missionários e sua rede de solidariedade. Das 335 execuções de cristãos ocorridas na cidade entre 1617 e 1637 de que temos notícias, 101 foram de missionários (japoneses e europeus) e, dos 234 leigos, a maioria foi punida por dar abrigo ou auxiliar um missionário.¹⁰⁵⁶ Aqueles que não se envolviam com os pregadores, aceitavam apostatar externamente e mantinham suas práticas em segredo, as autoridades pouco incomodavam. Em um documento da Confraria do Rosário datado de 1622, no qual seus membros juravam não abandonar a fé cristã, há uma pequena introdução que discorre sobre a situação da perseguição em Nagasaki naquele momento. A grande inquietação que é transmitida nesse escrito é acerca da busca de missionários e do clima de desconfiança instaurado após divulgação de recompensas aos delatores dos *bateren*.¹⁰⁵⁷

A revolta de Shimabara era a prova de que a apostasia não era garantia de abandono da fé. Se antes, na presença dos missionários, os cristãos se esforçavam por não apostatar perante as autoridades, o que resultou em numerosos martírios, em um momento posterior, quando os obreiros cristãos já eram extremamente escassos e pouco podiam

¹⁰⁵⁵ Ibid., p. 223.

¹⁰⁵⁶ HESSELINK, Reinier H. *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560–1640*, Jefferson – North Carolina: McFarland & Company, 2016.

¹⁰⁵⁷ “Aqueles gananciosos que não se preocupam com o destino de suas almas procuram dia e noite por missionários para receberem as recompensas”. O documento foi traduzido e publicado por Hesselink em: HESSELINK, Reinier H. 104 Voices from Christian Nagasaki: Document of the Rosario Brotherhood of Nagasaki with the Signa (February 1622): An Analysis and Translation, *Monumenta Nipponica*, Volume 70, Nº 2, 2015, p. 267.

fazer pela enorme dificuldade de mobilidade, a estratégia entre os cristãos japoneses mudou. Não por isso, o vínculo existente entre eles deixou de existir. Que prova maior da força desse laço do que a eclosão das revoltas e seu sucesso, mesmo que efêmero, com a tomada do castelo de Hara e a expulsão das primeiras das tropas enviadas para findar com a rebelião?

Diante dessa situação, o Bakufu não poderia mais apostar somente na violência. Não que essa abordagem tenha em algum momento sido abandonada. Mas ela precisava ser combinada com estratégias de convencimento, de forma a alcançar um nível mais profundo de colaboração por parte da população comum. Com esse objetivo e partindo da lógica que foi analisada até agora neste capítulo – compreensão do cristianismo como algo comensurável ao budismo, classificação do mesmo como uma similaridade exclusiva e, portanto, uma heresia – nada mais razoável que a contratação de monges budistas para a pregação de sermões anticristãos.

Nagasaki, Amakusa, Shimabara e a formulação do discurso anticristão por Shôsan e Sôsai

Não apenas os dois domínios envolvidos nas rebeliões, mas também Nagasaki foi um lugar de particular preocupação por parte das autoridades neste período após 1638. Isso se deu não apenas pela proximidade geográfica que havia entre tais locais, mas também do papel da cidade como, historicamente, o principal conglomerado cristão do Japão.

Em 1632, todos em Nagasaki haviam oficialmente apostatado e se filiado a um dos novos templos budistas fundados nas décadas após o edito. Mas como se pôde constatar em Shimabara e Amakusa, isso não era garantia de que não existiam mais cristãos. O fato de que os magistrados de Nagasaki foram capazes de manter a cidade em ordem, a despeito da rebelião no território vizinho, não passou despercebida aos olhos do Bakufu. Em primeiro de junho de 1640, os filhos de dois antigos líderes cristãos – Suetsugo Heizô e Luis Takagi – foram recebidos em Edo e obtiveram um prêmio em prata por conseguirem manter a rebelião fora da cidade. Além disso, ainda que os documentos não mencionem, é provável que, durante a visita de ano novo de 1640, os líderes da cidade tenham feito uma petição ao Bakufu para que a feitoria dos holandeses fosse transferida de Hirado para Nagasaki, já que este porto perdera grande parte da sua função com o encerramento do comércio com os portugueses. Em maio de 1641, os únicos europeus a permanecerem no Japão se viram forçados a mudar para a mesma ilha artificial onde os portugueses haviam sido confinados durante os últimos anos que frequentaram o

arquipélago, Dejima. Para Hesselink, como reconhecimento por não terem auxiliado nem se envolvido nas rebeliões dos territórios vizinhos, os habitantes de Nagasaki receberam das autoridades centrais o comércio holandês.¹⁰⁵⁸

Sukuji Shôsan e seu trabalho em Amakusa

Duas importantes consequências das rebeliões para Nagasaki, Amakusa e Shimabara foram: primeiramente, o término nas relações comerciais com Portugal (e o fortalecimento do processo de fechamento que, embora jamais completado, foi imposto por toda a era Edo) e, em segundo lugar, a incorporação dos domínios de Amakusa e Shimabara aos territórios do Bakufu.¹⁰⁵⁹ Dessa forma, o governo central passava a ser diretamente responsável pela prevenção de novos distúrbios nestas localidades. Em 1641, três anos após o fim da rebelião, Suzuki Shigenari, samurai que servira no castelo de Hara como comandante da artilharia, foi apontado administrador (*daikan*) de Amakusa pelo xogum. Foi ele quem liderou a campanha anticristã pós-rebelião nas ilhas, assim como a tentativa de recuperação da economia, devastada como resultado da enorme perda populacional. Entre 1642 e 1649, Shigenari implementou uma política, com o aval do Bakufu, de controle dos chefes das vilas, transferências populacionais compulsórias de outras partes de Kyushu, construção de novos templos budistas e reconstrução de alguns antigos, promovendo assim o budismo como forma de rastrear e controlar cristãos escondidos.¹⁰⁶⁰ Logo em 1642, ele convidou seu irmão, o monge zen-budista Suzuki Shôsan, para ajudá-lo na propaganda anticristã.

Suzuki Shôsan (1579-1655) é uma figura central para se estudar a propaganda anticristã institucionalizada e levada a cabo por monges budistas durante a primeira metade da era Tokugawa. Ainda que estes tenham se esforçado por colocar em prática a política anticristã do Bakufu, não se empenharam, em sua maioria, em produzir obras intelectuais anticristãs, ao menos até o *Bakumatsu*¹⁰⁶¹. Sua obra – *Ha Kirishitan* 破吉利支丹 (Ataque aos Cristãos), a ser analisada a seguir – é um dos poucos exemplares deste estilo.

Proveniente de uma família de samurais em Mikawa, Shôsan esteve sempre ao lado do clã Tokugawa, tendo lutado em Sekigahara (1600) e nas duas campanhas contra

¹⁰⁵⁸ HESSELINK, Reinier H. *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560–1640*, Jefferson – North Carolina: McFarland & Company, 2016.

¹⁰⁵⁹ Nagasaki já o era desde o confisco por Hideyoshi, em 1587.

¹⁰⁶⁰ WILLIAMS, Duncan Ryûken. *The Other Side of Zen: A Social History of Sôtô Zen: Buddhism in Tokugawa Japan*, New Jersey: Princetown University Press, 2005.

¹⁰⁶¹ Bakumatsu 幕末: período que abrange os últimos anos do período Edo. Corresponde ao final do Shogunato Tokugawa.

os Toyotomi no castelo de Osaka (1614 e 1615).¹⁰⁶² Seu passado guerreiro moldou consideravelmente sua abordagem do budismo. Foi somente em 1621, aos 42 anos de idade, que ele se tornou um monge e passou a dedicar-se integralmente à prática religiosa e ao ensino. A decisão de se tornar um monge foi unilateral de sua parte e chegou a criar mal-estar nos círculos do Bakufu, já que era proibida a transição entre as classes. Mesmo assim, Shōsan se manteve firme em sua decisão (em seu relato ele afirmou que ameaçara cometer suicídio, caso o xogunato não aceitasse tal mudança e fizesse disso uma questão de honra), até que por fim recebeu o aval de Ieyasu.¹⁰⁶³ A razão que ele alegou para ter tomado tal decisão foi seu desgosto crescente pelo mundo.¹⁰⁶⁴ Winston King e Elison, por sua vez, especulam sobre outras possíveis razões. É provável, afirmam os historiadores, que ele tenha percebido que, no Japão da paz Tokugawa, o espaço de ação para os samurais era cada vez mais reduzido e por isso optou pela vida religiosa já em um avançado estágio da vida.¹⁰⁶⁵

Ainda que tenha oficialmente se vinculado à escola Sōtō, do Zen budismo, Shōsan não reconhecia um mestre e ensinava exclusivamente a partir das suas próprias interpretações. Segundo o historiador Hajime Nakamura, Shōsan tecia duras críticas aos ensinamentos de Dōgen, fundador do Sōtō Zen, afirmando até mesmo que o patriarca da ordem jamais teria atingido a mais profunda iluminação.¹⁰⁶⁶ Suas críticas, por sua vez, não se dirigiam unicamente a Dōgen, mas ao budismo japonês como um todo. Sua insistência na necessidade de uma renovação do budismo é notável. Ele falava da necessidade de abrir caminho para o verdadeiro Dharma (*shōbō* 正法), mas não definia esse Dharma em termos que apelassem para algum pensamento budista particular.¹⁰⁶⁷

Shōsan foi o primeiro abade de Onshinji, um templo Sōtō Zen construído por seu irmão na província de Mikawa. Ainda assim, segundo Elison, jamais fora propriamente ordenado nem habitou por um longo período em um templo renomado.¹⁰⁶⁸ Conhecido como fundador do Niō Zen (二王禪) – uma escola que, segundo Royall Tyler, não teve

¹⁰⁶² ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973.

¹⁰⁶³ KING, Winston L. Suzuki Shōsan, Wayfarer. *The Eastern Buddhist*, New Series, Vol. 12, No. 1 (May 1979), pp. 83-103.

¹⁰⁶⁴ Sete anos após ter se tornado monge, em sua obra *Roankyō*, Shōsan afirmou: “(...) raspei minha cabeça simplesmente por causa de meu carma. Provavelmente eu estava predestinado a me tornar um monge. Foi por necessidade que tive minha cabeça raspada”. Suzuki Shōsan. *Roankyō* 驢鞍橋. 1648. Apud: NAKAMURA, Hajime. Suzuki Shōsan, 1579-1655 and the Spirit of Capitalism in Japanese Buddhism. (Trad. William Johnston), *Monumenta Nipponica*, vol. 22, No. 1/2 (1967), pp. 1-14.

¹⁰⁶⁵ KING, Winston L., *Op. cit.* E ELISON, George. *Op. cit.*

¹⁰⁶⁶ NAKAMURA, Hajime. *Op. cit.*

¹⁰⁶⁷ TYLER, Royall. *The Tokugawa Peace and Popular Religion: Suzuki Shōsan, Kakugyō Tōbutsu, and Jikigyō Miroku*, In: NOSCO, Peter (ed.). *Confucionism and Tokugawa Culture*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997 (1984).

¹⁰⁶⁸ ELISON, George. *Op. cit.*

sucessores¹⁰⁶⁹ – recomendava a prática do *Nenbutsu*¹⁰⁷⁰ para os leigos, mas com uma abordagem diferenciada, mais agressiva, “de punhos e dentes cerrados e olhos com brilho feroz”¹⁰⁷¹. Para Tyler, seu *Nenbutsu* era quase não religioso. Shōsan não pregava devoção a Amida e sua atitude em relação à prática era bastante pragmática. Ele o ensinava porque era uma invocação conveniente e universalmente conhecida.¹⁰⁷²

Essa visão secularizada e instrumental do *Nenbutsu* pode ser aplicada à abordagem de Shōsan ao budismo como um todo. Como bem coloca Elison, ela era simplista, mas não carente de princípios. Para ele, o estado Buda deveria ser alcançado na experiência diária deste mundo. Cada indivíduo participava e servia de acordo com sua condição na vida, condição essa que era determinada no nascimento. A função do guerreiro era servir seu senhor; a do camponês, trabalhar os campos; a do artesão, seguir seu comércio; a do comerciante, acumular lucros (não para proveito próprio, mas para tornar disponível a todos as necessidades da vida e do trabalho). Se cada um fizesse seu trabalho designado, poderia dedicar seus esforços para todos os seres, superar o ego e dominar as paixões. O estado Buda era atingido, portanto, através do serviço que cada um prestava à sociedade, o qual era definido pelo *kashoku* 家職, ou seja, pela ocupação familiar.¹⁰⁷³

Apesar de socialmente conservadora, essa visão era uma novidade dentro do paradigma religioso do Japão daquele período. Até então, havia uma grande inclinação em se pensar que o caminho de Buda consistia em separar-se do mundo, no isolamento nas montanhas ou florestas e na meditação zen ou na dedicação à recitação constante do *Nenbutsu*. Mas para Shōsan, qualquer tipo de atividade era um caminho para o asceticismo budista. Por consequência, qualquer um poderia atingir o estado Buda. Além disso, ele negava a necessidade de rituais ou elos institucionais para atingir a salvação, enfatizando, por outro lado, a importância da execução do trabalho cotidiano de cada um, transformado então em atividade religiosa.

¹⁰⁶⁹ TYLER, Royall. *Op. cit.*

¹⁰⁷⁰ *Nenbutsu* 念仏 é a abreviação do mantra do budismo japonês *Nanmu Amida Butsu* japonês: 南無阿彌陀仏. A recitação desse mantra e a fé em Amida levariam, segundo Hōnen, fundador do Jōdo-shū (século XII), à iluminação.

¹⁰⁷¹ TYLER, Royall. *Op. cit.*

¹⁰⁷² *Ibid.*

¹⁰⁷³ Essas ideias são desenvolvidas na sua obra *Banmin Tokuyō* 万民徳用 (Virtude Funcional em Todos os Caminhos da Vida), aclamada por seus seguidores como sua principal. Ver: NAKAMURA, Hajime. Suzuki Shōsan, 1579-1655 and the Spirit of Capitalism in Japanese Buddhism. (Trad. William Johnston), *Monumenta Nipponica*, vol. 22, No. 1/2 (1967), pp. 1-14. E OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology – Early Constructs, 1570-1680*, Princetown-New Jersey: Princetown University Press, 1989.

Em sua preocupação com a estabilidade social, Shôsan não deixava ao indivíduo qualquer espaço de mobilidade. Aquela ordem social, imaginada e proposta pelos Tokugawa, deveria ser mantida indiscutivelmente. Para ele, não havia distinção entre a lei budista e os ideais do Bakufu; um refletia o outro. Buda não tinha interesses separados daqueles do xogum e seu governo proporcionava o ambiente social ideal para que todos atingissem seu destino espiritual, desde que desempenhassem com afinco suas atividades designadas. Como Tyler coloca, só havia duas pessoas cujos feitos Shôsan reconhecia sem qualificar: Buda Shakyamuni e Tokugawa Ieyasu.¹⁰⁷⁴ Uma vez que era nesse mundo que o homem deveria atingir a realização espiritual, não haveria um reino sagrado, separado do mundano. Shakyamuni e Ieyasu tinham feitos compatíveis, os quais teriam contribuído para que os homens pudessem atingir o estado Buda.

Seus trabalhos incluem tratados morais, dois *kanazôshi*¹⁰⁷⁵ (sendo o *Ha Kirishitan* um deles) e uma coleção de contos didáticos. Segundo Nakamura, Shôsan é um dos poucos monges budistas de seu tempo que escreveram exclusivamente em japonês. Em sua maioria, os monges faziam uso do *kanbun*, texto em chinês clássico bastante comum entre a elite intelectual japonesa, mas que a população em geral não era capaz de ler.¹⁰⁷⁶ Sua ideia de um budismo e iluminação acessível a todos, certamente influenciou sua escolha pelo uso do japonês nos seus escritos.

Shôsan passou três anos nas ilhas de Amakusa, após o chamado de seu irmão (de 1642 a 1645). Durante esse período, ele pregou uma série de sermões anticristãos, fundou trinta e dois templos e buscou remodelar o padrão de fidelidade espiritual dos ilhéus.¹⁰⁷⁷ Ainda que não advogasse fervorosamente pelos princípios da escola com a qual se filiara, é importante ressaltar a importância do papel dos monges do ramo Sôtô Zen na campanha anticristã do Bakufu e de diversos *daimyô*. Duncan Williams demonstra em seu trabalho como esses monges foram centrais na implementação de tal política, principalmente no que diz respeito aos templos *danna*¹⁰⁷⁸, aos quais a população deveria se filiar para atestar que não eram cristãos.¹⁰⁷⁹ A razão para isso, segundo Williams, fora a percepção dos

¹⁰⁷⁴ TYLER, Royall. *Op. cit.* E OOMS, Herman. "Primeval Chaos" and "Mental Void" in Early Tokugawa Ideology – Fujiwara Seika, Suzuki Shôsan and Yamazaki Ansai, *Japanese Journal of Religious Studies*, 13/4, 1986, pp. 246-260.

¹⁰⁷⁵ 仮名草子 livro do início de Edo escrito totalmente em *kana* ou em uma mistura de *kana* e *kanji*. Sobre esse estilo literário ver: ELISONAS, Jurgis S. A. Fables and Imitations. Kirishitan Literature in the Forest of Simple Letters, *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, núm. 4, junho, 2002, pp. 9-36.

¹⁰⁷⁶ NAKAMURA, Hajime. *Op. cit.*

¹⁰⁷⁷ HUR, Nam-lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan – Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*, Harvard University Asia Center, 2007.

¹⁰⁷⁸ Espécie de templos paroquiais.

¹⁰⁷⁹ Após 1669, com a proibição da denominação Fuju Fuse, da seita Nichiren, os templos deveriam atestar também que seus filiados não eram adeptos de tal ramo. Segundo Williams, 95% dos templos Sôtô eram

sacerdotes desta escola de que na escolha de um templo para se filiar, fatores como proximidade geográfica, lealdades sociais e habilidade dos monges em executar rituais funerários pesavam mais sobre os aldeões que a crença em um determinado ensinamento budista.¹⁰⁸⁰ A campanha de Shôsan nas ilhas de Amakusa, por exemplo, foi herdada por monges Sôtô, que continuaram a receber o apoio, inclusive financeiro, por parte do Bakufu.¹⁰⁸¹

Discurso anticristão de Shôsan e sua obra Ha Kirishitan

Antes de deixar Amakusa, Shôsan fez questão de deixar uma cópia da obra que ele mesmo escrevera, chamada *Ha Kirishitan*, em cada um dos templos fundados. Essa obra dava as diretrizes de como deveria ser levada a cabo a propaganda anticristã e provavelmente repetia o conteúdo dos sermões que ele pregara durante os três anos que esteve nas ilhas. É uma obra curta, relativamente simples e entra na categoria de *kanazôshi*. Provavelmente foi pensada para uma audiência mais ampla. Sua publicação, contudo, só ocorreu após a morte de Shôsan, em 1662, graças aos seus associados que imprimiram uma série de textos populares anticristãos nesta década. Segundo Paramore, a obra teve uma ampla distribuição.¹⁰⁸²

Uma afirmação comum na historiografia que trabalha com Shôsan é a de que sua obra não faz um enfrentamento do cristianismo de um ponto de vista doutrinário, mas somente político.¹⁰⁸³ Krämer afirma que o cristianismo foi “superficialmente tratado” por Shôsan, no *Ha Kirishitan*.¹⁰⁸⁴ De fato, a questão política é central para o argumento do monge zen-budista e, em parte devido ao tamanho e à simplicidade do tratado, os assuntos abordados são todos superficialmente tratados.

No entanto, há sim no *Ha Kirishitan* uma exposição dos ensinamentos cristãos, uma refutação da doutrina, assim como a exposição das verdades budistas por contraposição aos erros e enganos do cristianismo. Ainda que nenhum dos temas seja explorado em profundidade, o fato de serem expostos de maneira resumida e sumária

danna. Ver: WILLIAMS, Duncan Ryûken. *The Other Side of Zen: A Social History of Sôtô Zen: Buddhism in Tokugawa Japan*, New Jersey: Princetown University Press, 2005.

¹⁰⁸⁰ Ibid.

¹⁰⁸¹ HUR, Nam-lin. *Op. cit.*

¹⁰⁸² PARAMORE, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*, London and New York: Routledge, 2009.

¹⁰⁸³ Ver: PARAMORE, Kiri. *Op. cit.* BASKIND, James. 「妙貞問答」の禪宗批判 ―その空と無について. In: SUEKI, Fumihiko. 妙貞問答を読む: ハビアンンの仏教批判, Tokyo: Hozokan, 2014. BASKIND, James. Christian-Buddhist Polemics in Late Medieval/Early Modern Japan, *Religion Compass*, 8/2, 2014, pp. 37-48.

¹⁰⁸⁴ Krämer faz uma contraposição com a obra de Sôsai, a ser analisada a seguir, afirmando que esta faz uma análise mais profunda do cristianismo. Ver: KRÄMER, Hans Martin. *Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan*, Honolulu: University of Hawai’I Press, 2015.

pode auxiliar na análise, pois certamente foram selecionados e elegidos como os principais e mais atraentes para a propaganda anticristã.

A escolha por não focar uma refutação teórica da doutrina cristã (à contrapondo a budista) está de acordo com sua postura reconhecidamente anti-intelectualista. Para Shôsan, o uso do intelecto para julgar era a fonte de todo o mal e, mais especificamente, da subversão política. Ele defendia que até mesmo a teoria budista (*rikutsubuppô*) deveria ser abandonada para que a mente focasse unicamente a prática. Mesmo a prática que visasse a iluminação era perigosa. A iluminação era inútil, pois a essência do budismo, segundo ele, consistia em dirigir a mente ao uso do aqui e agora.¹⁰⁸⁵ No *Ha Kirishitan* ele afirmava:

Por 49 anos o *mundialmente honorável* 世尊 [Shaka] pregou a mais profunda lei e ao fim ele disse “não preguei uma única palavra”. Esse é o ensinamento para se fazer conhecido o *estado Buda* 仏性 diretamente. O significado disso não pode ser alcançado pela *consideração mental* 思量.¹⁰⁸⁶

Ainda que essa frase de Shaka seja uma máxima do Zen budismo, servia perfeitamente ao propósito de Shôsan em sua postura anti-intelectualista. Nem mesmo a busca pelos ensinamentos de Buda poderia ser uma desculpa para que alguém negligenciasse seu *kashoku*. O estado Buda não poderia ser atingido a partir da consideração mental, mas somente pela prática diária de cada um, pelo trabalho que lhe fora imposto no nascimento.

Não sabemos ao certo quais fontes Shôsan utilizou para se informar acerca do cristianismo. No decorrer da obra, ao expor um ensinamento cristão, ele escrevia: “assim ouvi dizer”. Elison afirma que Sessô Sôsai, outro monge Zen a ser recrutado pelo Bakufu para a campanha anticristã na área de Nagasaki, se informara acerca do cristianismo através das obras de Fabian Fukan e Cristóvão Ferreira, o antigo provincial jesuíta que apostatara em 1633. Pode ser que essas obras também tenham passado pelas mãos de Shôsan. Contudo, no que se refere a obra cristã de Fabian, *Myôtei Mondô*, ele certamente não a leu, pois há diversos argumentos extensamente trabalhados pelo antigo jesuíta que estão completamente ausentes na obra do monge zen.

O *Ha Kirishitan* está dividido em nove pontos, mas não há um padrão no desenvolvimento de cada um dos pontos. Por vezes ele expõe algo da doutrina cristã e refuta, outras vezes desenvolve pontos da doutrina budista que não seriam compreendidos

¹⁰⁸⁵ OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology – Early Constructs, 1570-1680*, Princetown-New Jersey: Princetown University Press, 1989.

¹⁰⁸⁶ Suzuki Shôsan. *Ha Kirishitan* 破吉利支丹. 1662 (primeira publicação). EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 454.

pelos cristãos e outras ainda ele apenas critica os cristãos, apontando seus delitos no Japão. Os pontos da doutrina cristã que ele desenvolve ao longo da obra são basicamente sete: primeiro, Deus¹⁰⁸⁷ é o criador do Céu da Terra e de tudo no mundo, um ser autossuficiente¹⁰⁸⁸; segundo, Deus apareceu na Terra há 1600 anos para salvar a todos, sob o nome de Jesus Cristo¹⁰⁸⁹; terceiro, as terras que não o conhecem estão na ignorância¹⁰⁹⁰; quarto, milagres são provas da honra (名誉) de Deus; quinto, animais são despossuídos de uma verdadeira alma¹⁰⁹¹; sexto, humanos, em contraposição, possuem uma alma que sobrevive à morte do corpo; e sétimo, após a morte, a alma vai para o paraíso ou inferno, a depender das ações deste mundo¹⁰⁹². A exposição da doutrina cristã é, portanto, bastante sumária. A partir desses pontos, se poderia afirmar que é possível que Shôsan lera o *Myôtei* para formular sua crítica ao cristianismo. A existência de um deus único e criador de tudo, a peculiaridade da alma humana por oposição a dos animais, a ideia de um paraíso e um inferno e de uma pós-vida cujo destino é determinado pelas ações neste mundo são pontos exaustivamente desenvolvidos por Fabian em sua obra cristã. Esse conteúdo, no entanto, ele pode ter retirado do *Ha Deusu*, obra anticristã de Fabian.

Ainda que de maneira mais simplista que Fabian, Shôsan também baseou sua refutação a alguns pontos da doutrina cristã no senso comum. Ele questionou, por exemplo, porque Deus – senhor do céu, da terra e de tudo que existe no mundo – teria somente aparecido aos bárbaros do sul (*nanban*) e permitira que os “*diversos Budas dos três mundos* 三世の諸仏” espalhassem por tanto tempo sua lei por diversos reinos e tentassem salvar a todos nestes locais. Outro ponto que ele coloca em questão é a peculiaridade da alma humana. Por que, ele indagava, Deus diferenciou a alma dos homens e ao mesmo tempo colocou *maldade na sua mente* 悪心? Sendo assim, não seria ele o responsável por aqueles que caem no Inferno?

¹⁰⁸⁷ Para se referir a Deus ele usa a transliteração da palavra portuguesa e a escreve em kana.

¹⁰⁸⁸ “De acordo com os ensinamentos cristãos, o *grande Buda* 大仏 – chamado DEUS であす – é o *Senhor do céu e da Terra* 天地の主, o *Buda autossuficiente em tudo* 万自由の一仏. Criador do céu e da Terra e da miríade de coisas”. Suzuki Shôsan. *Ha Kirishitan* 破吉利支丹. 1662 (primeira publicação). In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 450.

¹⁰⁸⁹ “Esse Buda apareceu há 1600 anos na terra dos *bárbaros do sul* 南蛮 para *salvar* 済度 a todos os seres vivos. Seu nome é JESUS CRISTO ぜず〜きりしと”. Ibid.

¹⁰⁹⁰ “E que as terras que não o conhecem e adoram a Amida e Shaka estariam nas profundezas da ignorância”. Ibid.

¹⁰⁹¹ “De acordo com os ensinamentos cristãos, animais não possuem uma *alma verdadeira* 実の魂, assim, quando seus corpos morrem, também morre sua alma”. Ibid., p. 453.

¹⁰⁹² “Mas humanos são providos por Deus com uma verdadeira alma. Portanto, quando seu corpo morre, a alma não morre e recebe prazer ou dor segundo as ações nesta vida. Deus criou o PARAÍSO, mundo de inexaurível felicidade e o INFERNO, mundo de dor”. Ibid.

O indício de que ele não se debruçara sobre a obra cristã de Fabian está na ausência de resposta aos argumentos contra o budismo e xintoísmo mais desenvolvidos no *Myôtei*. Ao discorrer sobre as críticas que os cristãos faziam às tradições religiosas japonesas, Shôsan apenas afirmou que estes condenavam a adoração aos kami, aos *hotoke* e à Lua e ao Sol. Os cristãos, afirmou o monge, alegam que kami e *hotoke* são falsos e que a Lua e o Sol não passam de lâmpadas para esse mundo e não devem ser adorados. São, contudo, somente essas as colocações que Shôsan se propõe a responder para defender o budismo e o xintoísmo. Ele não faz qualquer citação acerca da ideia do *nada* ou *vazio* budista, que resultaria, segundo Fabian, em uma ausência de ética para a vida na Terra. Da mesma forma, ele não toca na questão da falta de intencionalidade e vontade dos elementos Yin Yang, argumento que Fabian se utilizara para desqualificar as narrativas xintoístas de criação do mundo. Shôsan apenas afirmou que Yin e Yang deveriam ser reverenciados por serem os quatro elementos que formam o corpo humano e pelo nascimento do universo ter ocorrido a partir da combinação de ambos.

Por sua vez, a teoria combinatória do budismo e xintoísmo (*honji suijaku*) e do *shinkoku* são sancionadas por Shôsan no *Ha Kirishitan*. No terceiro ponto de sua obra ele afirma:

O Japão é *shinkoku*. Nascer no *shinkoku* e recusar-se a adorar os kami é digno de censura. (...). Aparecendo inicialmente como kami, [os *hotoke*] manifestaram seus traços neste reino como um *expediente* (*hôben* 方便) para aliviar a mente das pessoas e as dirigir para o verdadeiro caminho 真の道. Kami e *hotoke* se distinguem da mesma forma que a água e a onda.¹⁰⁹³

Como ideólogo do governo Tokugawa, Shôsan não poderia deixar tal argumento de lado. A teoria do *shinkoku* fundamentou a expulsão dos cristãos tanto no discurso de Hideyoshi quanto de Ieyasu e os partidários do governo Tokugawa precisavam demonstrar seu apoio a tais ideias.

Aqui, é preciso reiterar a ligação existente entre as ideias religiosas de Shôsan e seu apoio irrestrito ao Tokugawa Bakufu. Para ele, o governo estabelecido por Ieyasu criava um ambiente ideal para que o indivíduo alcançasse com plenitude seu destino espiritual. Em sua visão, a sociedade era um emaranhado de indivíduos interligados em uma múltipla interdependência baseada no *on* 恩, espécie de dívida de gratidão. A vida seria estruturada por obrigações que eram contraídas por sermos todos recipientes desse *on* que proviria de diversas fontes: céu, terra, professores, senhor do domínio, pais, camponeses, comerciantes e assim por diante. Para Shôsan, não existia um centro

¹⁰⁹³ Ibid., p. 451.

autônomo dentro cada indivíduo, mas o ser humano seria constituído por diversos centros fora dele mesmo. A tarefa de sua vida era retribuir esse *on*, abolindo a distinção entre si e os outros. No *Ha Kirishitan*, a justificativa que ele dava para que o sol, a lua, o yin e o yang fossem reverenciados era justamente essa dívida de gratidão, *on*, que o ser humano tem para com eles.¹⁰⁹⁴ Por outro lado, o maior pecado dos cristãos era justamente a desobediência a essa complexa rede de relações que formava a sociedade. O terceiro ponto de sua obra esclarece justamente isso:

(...) a *lei estabelecida* 定れる法 postula que aquele que honra o *soberano* 国王 deve também estimar seus *ministros e subordinados* 臣下大臣, cada um de acordo com seu grau, dos militares aos magistrados e camponeses, deve-se respeitar e servir seu superior. Mas no ensinamento kirishitan, se honra e se serve apenas ao *mais alto superior* 上一人, sem se atentar aos seus representantes. Não há uma lógica certa. É preciso ser censurado.¹⁰⁹⁵

O *on* deveria ser retribuído em suas várias instâncias e a hierarquia precisava prevalecer. Mas, se o cristianismo necessitava ser extirpado por perturbar essa ordem, o budismo, por sua vez, deveria ser interpretado de forma que a protegesse. Daí a constante preocupação de Shōsan para que o xogunato estabelecesse uma ortodoxia budista.¹⁰⁹⁶

Herman Ooms, ao analisar aquilo que chamou de “ideologia Tokugawa”, afirma que tal governo se baseava em um paradoxo fundamental. Por um lado, o maior obstáculo para o funcionamento da sociedade que ele propunha eram movimentos que clamavam por autonomia ou secessão. Por outro lado, a separação e distinção (*sabetsu*), principalmente entre a classe guerreira e o restante da sociedade, eram uma característica cardinal da política Tokugawa e fora imposta à força sobre a população. O sistema servia primordialmente aos interesses de uma nova e claramente definida classe guerreira, colocada a parte do restante da sociedade. Neste sentido, Ooms afirma que: “Talvez o mais saliente aspecto da sociedade Tokugawa fosse a clivagem política social e hierárquica entre governantes e governados”¹⁰⁹⁷. Shōsan procurou dar sua resposta para resolver tal paradoxo e o fez através do budismo. Ele forneceu ao xogunato uma argumentação espiritual de forma a manter as pessoas no precário equilíbrio entre

¹⁰⁹⁴ Ibid, p. 452.

¹⁰⁹⁵ Ibid., p 451.

¹⁰⁹⁶ Tal preocupação aparece em diversos escritos de Shōsan. Ver: KING, Winston L. Suzuki Shōsan, Wayfarer. *The Eastern Buddhist*, New Series, Vol. 12, No. 1 (May 1979), pp. 83-103. E TYLER, Royall. *The Tokugawa Peace and Popular Religion: Suzuki Shōsan, Kakugyō Tōbutsu, and Jikigyō Miroku*, In: NOSCO, Peter (ed.). *Confucionism and Tokugawa Culture*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997 (1984).

¹⁰⁹⁷ “Perhaps the most salient aspect of Tokugawa society was the hierarchical social and political cleavage between rulers and ruled”. OOMS, Herman. “Primeval Chaos” and “Mental Void” in Early Tokugawa Ideology – Fujiwara Seika, Suzuki Shōsan and Yamazaki Ansai, *Japanese Journal of Religious Studies*, 13/4, 1986, p. 253.

separação e secessão. Sua ideia de que o indivíduo alcançaria o estado Buda através da execução cotidiana da sua ocupação social, *kashoku*, servia justamente a esse propósito. A autodisciplina proposta por Shōsan tinha como efeito cegar as pessoas no que diz respeito à importância política daquela clivagem social. Para Ooms, o budismo de Shōsan, mais do que político, era ideologizado. Seu objetivo era harmonizar o poder da classe guerreira e a vida cotidiana das pessoas comuns, mascarando o sistema de dominação que dava sustentação àquela ordem.¹⁰⁹⁸ Elison segue a mesma interpretação ao afirmar que “o que Shōsan pregava não era nada além da ideologia da ordem social Tokugawa”¹⁰⁹⁹.

Seu pensamento acerca do budismo, no entanto, não teve discípulos que o levasse adiante após sua morte. Elison o chama de lobo solitário e aberração dentro do Zen. Dentro da história do budismo japonês, ele é pouco conhecido. Segundo Nakamura, seu nome pouco aparece em manuais ou dicionários de história do budismo japonês.¹¹⁰⁰ Por outro lado, sua contribuição para compreender a política religiosa do início da era Edo é bastante evidente. Shōsan agiu como um instrumento do governo no controle ideológico da população, ao mesmo tempo que foi fiel a si e a seus ideais.

Shōsan e a regulação do trabalho no campo

Em seu estudo acerca da formulação da ideologia Tokugawa nas primeiras décadas da era Edo, Ooms chama atenção para um importante dado histórico. Ao mesmo tempo que Shōsan estava pregando como monge tais ideias, o Bakufu vinha promulgando uma série de leis agrícolas que visavam regular o trabalho no campo. Segundo Ooms, no governo de Iemitsu ocorreu um aumento significativo no número de leis agrícolas por parte do Bakufu. Ieyasu promulgou apenas uma diretriz com sete pontos, Hidetada treze diretrizes e Iemitsu trinta e oito, sendo que a maior parte o foi entre 1642 e 1649. Esse conjunto de leis teria sido, em grande parte, uma resposta do Bakufu à sua primeira grave crise econômica. O mau tempo e as consequentes más colheitas, iniciadas pouco antes da revolta de Shimabara, não abrandaram na década de 40 e os anos entre 1640 e 1642 trouxeram grandes fomes. Essa legislação foi a primeira tentativa abrangente de regulação detalhada da agricultura e revela com maior clareza o que era esperado dos camponeses. Leis de prevenção ao desperdício – o que implicava em uma forte autodisciplina em

¹⁰⁹⁸ Ibid.

¹⁰⁹⁹ “In short, what Shōsan was preaching was nothing but the ideology of the Tokugawa social order”. ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973, p. 227.

¹¹⁰⁰ NAKAMURA, Hajime. Suzuki Shōsan, 1579-1655 and the Spirit of Capitalism in Japanese Buddhism. (Trad. William Johnston), *Monumenta Nipponica*, vol. 22, No. 1/2 (1967), pp. 1-14.

questões de consumo – e de estruturação do trabalho e da vida nas comunidades locais¹¹⁰¹ objetivavam aumentar a produção às custas de uma maior pressão sobre o campesinato.

A ética secular promovida por Shôsan não apenas dava uma base ideológica a esse sistema de exploração, como também mobilizava recursos espirituais entre a população de forma a promover um maior nível de produtividade. Ao se livrar de ambições individuais e se dedicar com afinco a seu *kashoku*, as energias dos indivíduos eram canalizadas para a porção produtiva de suas vidas. Com o budismo de Shôsan, o Bakufu poderia explorar os recursos humanos daquela sociedade de maneira muito mais eficiente, já que ele mobilizava ao máximo as mentes e energias de todos para que executassem abnegadamente sua função dentro da ordem estabelecida. O aspecto político e econômico dos ensinamentos de Shôsan são, assim, claramente interligados.¹¹⁰²

Sessô Sôsai e o trabalho em Nagasaki

Se Suzuki Shôsan é um nome pouco proeminente na historiografia acerca do budismo japonês, menos ainda é o de Sessô Sôsai 雪窓宗崔 (1589-1649), o segundo monge zen budista a ser analisado aqui pelo seu trabalho na campanha anticristã do xogunato pós-Shimabara e pela sua obra, *Taiji Jashû-ron* (Argumentos sobre a erradicação da doutrina perniciosa).

Ao contrário de Shôsan, há poucos dados disponíveis sobre sua biografia e a maioria provém de fontes indiretas. Segundo José Miguel P. dos Santos, ele provavelmente foi um discípulo de Sûden – o monge zen-budista autor do edito de proibição do cristianismo de 1614 aqui analisado, e conselheiro dos três primeiros xoguns Tokugawa – no monastério Nanzen-ji, em Miyako.¹¹⁰³ Ele também teria vivido no templo Tafuku-ji, em Usuki, e, em 1646, fora chamado pelo *bugyô* de Nagasaki, Baba Saburôzaemon, para pregar sermões anticristãos. O reforço na presença de monges budistas, assim como a construção de novos templos, ocorreu muito cedo em Nagasaki. Segundo Hesselink, já em 1614 o Bakufu ordenou uma listagem dos monges que moravam na cidade e, entre 1620 e 1650, cerca de trinta novos templos foram construídos.¹¹⁰⁴ Lá, Sôsai esteve no Kôfuku-ji, um famoso templo budista, construído

¹¹⁰¹ Ooms afirma que a legislação obrigava todos os membros da vila a ajudar os solteiros em necessidade, de forma que estes fossem capazes de pagar seus impostos devidamente. Cf. OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology – Early Constructs, 1570-1680*, Princetown-New Jersey: Princetown University Press, 1989.

¹¹⁰² Ibid.

¹¹⁰³ SANTOS, José Miguel Pinto dos. A 17th century Buddhist treatise refuting Christianity. *Bulletin of Portuguese/Japanese studies*, junho, n. 7, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2002, p. 91-110.

¹¹⁰⁴ HESSELINK, Reinier H. *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560–1640*, Jefferson – North Carolina: McFarland & Company, 2016.

pela comunidade chinesa da cidade.¹¹⁰⁵ A historiografia não é unânime se ele chegou a conhecer pessoalmente Shôsan, mas segundo Hitoshi Kato, não apenas se conheceram, como tornaram-se amigos.¹¹⁰⁶ Também um monge zen budista, Sôsai era, no entanto, do ramo Rinzai, o mesmo do monge Sûden.

Em Nagasaki, fez um trabalho intenso, sistematizado, mas sucinto. Por vinte e três dias, durante o mês de maio de 1647, ele pregou um conjunto de sermões anticristãos, cujo conteúdo temos acesso graças às notas que ele escreveu para formula-los, as quais foram guardadas em seu principal templo, o Tafuku-ji. Nos arquivos deste templo não se encontra, contudo, o manuscrito original do seu livro, conhecido como *Taiji Jashû-ron*, escrito no ano seguinte, em 1648. Segundo Hitoshi Ôkuwa, ele teria sido guardado pelo alto escalão do Bakufu (*Bakkaku* 幕閣) e só ficou conhecido pelo o público em geral em 1861, quando Ugai Tetsujô o publicou – com o título de 退治邪宗論 (*Taiji Jashû-ron*) – em seu livro, *Heki Jakan Kenroku*.¹¹⁰⁷ Essa edição, contudo, modificou a obra, que originalmente fora escrita em *kanbun*, para uma versão facilitada em *hiragana*. Além disso, os trechos explicativos sobre a doutrina cristã foram retirados. O manuscrito foi republicado em 1868, também por Tetsujô, com o título *Jakyô Taii* 邪教大意, e depois, em 1893, em seu formato original.

Segundo José Miguel P. dos Santos, há atualmente no Japão nove cópias desse manuscrito, oito com o nome *Taiji Jashû-ron* e uma como *Jakyô Taii*. O caractere *shû* do título, no entanto, varia entre essas oito versões. Ebisawa, na coletânea de documentos cristãos e anticristãos que aqui utilizamos, *Kirishitan-sho Haiya-sho*, o publicou com o caractere 執, cujo significado é obsessão/persistência, e não 宗, de seita, como Tetsujô o fez. As diferenças entre os manuscritos são, por sua vez, pequenas.¹¹⁰⁸

Ao contrário da obra de Shôsan, que teve larga divulgação, a de Sôsai ficou guardada nos arquivos do Bakufu e não foi publicada até o *Bakumatsu*. O propósito de Sôsai de fato não era escrever para um público amplo; daí se utilizar do *kanbun*, o qual poucos eram capazes de ler. O conteúdo da obra também é bastante complexo e de difícil compreensão. Seu tamanho, cerca de onze mil caracteres, se destaca pela grandeza,

¹¹⁰⁵ ELISON, George. *Op. cit.*

¹¹⁰⁶ KATO, Hitoshi. 近世日本における仏教者のキリスト教理解：鈴木正三と雪窓宗崔の排耶書比較を中心にして. *Bulletin of the Japanese Language and Culture Center of the Osaka University*, nº 40, 2013, pp. 55-64.

¹¹⁰⁷ Todas as informações acerca do manuscrito e suas publicações foram retirados de: ÔKUWA, Hitoshi. 史料研究. 雪窓宗崔禪と国家とキリシタン (*Shiryô Kenkyû Sessô Sôsai Zen To Kokka To Kirishitan*), Kyoto: Dôhoshu shuppan, 1984.

¹¹⁰⁸ SANTOS, José Miguel Pinto dos. *Op. cit.*

principalmente quando comparado a outros tratados anticristãos. O *Hai-Yaso* 排耶蘇, tratado anticristão escrito em *kanbun* de autoria do confucionista japonês Hayashi Razan, possui cerca de 1300 caracteres.¹¹⁰⁹ É provável que Sôesai tenha composto o *Taiji* para que fosse lido por outros monges budistas e pelo alto escalão do Bakufu.

Uma vez que ele foi escrito no ano seguinte da rodada de sermões anticristãos que ele dera em Nagasaki, é natural que se pense que o conteúdo de ambos seja o mesmo. Contudo, essa é uma questão controversa. Ôkuwa, com base nas notas que Sôesai deixou no Tafukuji, intituladas *Kôfukuji Hikki* 興福寺筆記 (Notas do templo Kôfuku) defende que não. Nas notas, Sôesai demonstrou que nos sermões se preocupou em fazer uma crítica ao cristianismo paralelamente às seitas Verdadeira Terra Pura (*Shin-shû*) e Nichiren, demonstrando o verdadeiro sentido do zen e a importância de adotar os preceitos budistas (*jukai* 受戒). A competição entre os monges de diferentes seitas budistas fica bastante explícita, portanto.

Depois de encerrados os vinte e oito dias de sermão, Sôesai demorou um ano para escrever o *Taiji*. Neste meio tempo, ele teve mais tempo para estudar acerca do cristianismo, o que pode fazer através dos documentos anticristãos mantidos pelo Bakufu (provavelmente disponibilizados por Inoue Masashige). Além disso, neste meio tempo, um navio português apareceu na costa de Kyushu e o xogunato – preocupado com a possibilidade de alguma invasão ou represália pelo tratamento dado à tripulação da última embarcação lusa a aportar em solo nipônico – mobilizou tropas para recebe-los. Ao fim, o encontro não produziu nenhuma grave consequência. Os portugueses tentavam mais uma vez reabrir pacificamente o comércio com os japoneses e, para isso, traziam a notícia da subida da casa de Bragança ao trono luso. Ainda assim, a preocupação com uma possível invasão militar por parte dos reinos cristãos renasceu na mente de alguns japoneses, como do próprio Sôesai.¹¹¹⁰

A obra *Taiji Jashû-ron*

Diferente do *Ha Kirishitan*, o que Sôesai propôs no *Taiji* era uma crítica bem mais aprofundada e complexa do cristianismo. Não apenas o texto é longo, como é recheado de citações de sutras budistas, o que dificulta ainda mais sua compreensão. Um ponto em comum com a obra de Shôsan é a ideia de que o cristianismo era uma espécie de budismo

¹¹⁰⁹ Sobre essa obra ver: PARAMORE, Kiri. Hayashi Razan's redeployment of anti-Christian discourse: the fabrication of Haiyaso, *Japan Forum*, 18:2, 2006, p.185-206.

¹¹¹⁰ ÔKUWA, Hitoshi. *Op. cit.*

distorcido. Sô Sai, contudo, a desenvolve muito mais graças, em parte, ao conhecimento mais aprofundado que possuía da doutrina e das práticas cristãs.

O historiador português José Miguel P. Santos, em seu estudo sobre o *Taiji*, propõe uma divisão da obra em quatro partes: a primeira, um esboço histórico da introdução do cristianismo no Japão; a segunda, uma descrição dos métodos de evangelização dos padres; a terceira, uma análise comparativa entre o cristianismo e o budismo; e a quarta, uma discussão e refutação de pontos da doutrina cristã.¹¹¹¹ A divisão é pertinente, mas bastante geral, pois a obra não é tão organizada nem segue uma progressão lógica. Sô Sai se dedicou exaustivamente a descrever a doutrina e a prática cristãs, comparando-as ao budismo, mas por diversas vezes intercalava conteúdos, retornando aos mesmos mais adiante, sem qualquer preocupação em sistematizar os assuntos. Para que a estrutura dessa obra, ainda pouco conhecida em profundidade nos meios acadêmicos ocidentais¹¹¹², fique mais evidente ao leitor, propõe-se aqui uma divisão um pouco mais detalhada:

1. História da introdução do cristianismo no Japão;
2. Descrição dos métodos de evangelização dos padres;
3. Breve crítica ao budismo esotérico;
4. Descrição das origens do cristianismo;
5. Críticas que os cristãos faziam ao budismo e ao culto aos kami;
6. Respostas a essas críticas;
7. Crítica a alguns pontos da doutrina cristã;
8. Exposição e explicação de outros pontos da doutrina cristã e da narrativa bíblica;
9. Descrição de alguns rituais e práticas cristãs;
10. Explicação de alguns termos cristãos;
11. Contraposição do budismo às distorções que a doutrina cristã fez à verdade;
12. Contradições internas da doutrina cristã;
13. Origem dos erros do cristianismo;
14. Mais sobre a narrativa bíblica;
15. Ataque mais contundente ao cristianismo.

Ainda que Sô Sai tenha cometido alguns erros pontuais na sua exposição do cristianismo e sua história, chama bastante atenção o seu conhecimento sobre o assunto. Ele citou personagens históricas, como Francisco Xavier, Gaspar Vilela e o irmão japonês

¹¹¹¹ SANTOS, José Miguel Pinto dos. *Op. cit.*

¹¹¹² Com exceção de alguns trechos curtos publicados por autores como Santos, Elison, Paramore e Josephson, não encontrei uma tradução dessa obra para nenhuma língua ocidental.

Lourenço, no esboço sobre a introdução do cristianismo no Japão. Na sua exposição sobre a narrativa bíblica, ele incluiu uma descrição sobre a criação do mundo, dos anjos e de Adão e Eva, a revolta de Lúcifer, a queda do paraíso, o nascimento de Jesus, a traição de Judas, a crucificação e ressurreição de Cristo e o Juízo Final. Em relação às práticas cristãs, ele descreveu sacramentos – como batismo, crisma, eucaristia, confissão e penitência – e hábitos – como fazer sinal da cruz, rezar com rosários, ir à igreja (que ele chama de Eclésia) e adorar relíquias. Ele também explicou conceitos complexos como *fides* e *graça*.

O núcleo da crítica de Sôsai consistia na afirmação de que o cristianismo era uma distorção do budismo, o qual fora estudado por Jesus Cristo, que por sua vez não fora capaz de compreendê-lo em profundidade e deliberadamente roubara seus ensinamentos, renomeando uma série de princípios para divulgá-los com seu nome. Na parte quatro da divisão aqui proposta, Sôsai afirmava:

O homem JESUS¹¹¹³, ambicioso, mas tosco, era habilidoso em iludir. Apesar de professar sua aderência à Shaka, ele mal compreendeu o *nome e a forma das coisas* 名相 e não chegou ao seu profundo sentido. Astutamente, ele roubou o princípio de Shaka da *natureza das coisas* 法相¹¹¹⁴ e criou um *caminho herético* 外道 e uma *visão distorcida* 邪見. Ele alterou o nome, mantendo o *conteúdo* 実, ou o manteve e alterou o *princípio* 理.¹¹¹⁵

O que provocou a ira de Sôsai não era, portanto, a diferença, mas a semelhança que o cristianismo apresentava em relação ao budismo que, em sua opinião, não era coincidência. Trata-se de um caso claro de similaridade exclusiva. O grande problema, defendia Sôsai, seria que os ensinamentos haviam sido ilicitamente apropriados e renomeados ou distorcidos. O monge, portanto, não negava a possibilidade de traduzir as duas doutrinas. Pelo contrário, ele a afirmara explicitamente ao colocar diversos conceitos budistas e cristãos lado a lado:

Ele [Jesus] mudou *Brahma* 梵天王¹¹¹⁶ e renomeou como DEUS. Os *diversos devas* 諸梵衆 foram nomeados ANJO, o *templo celestial* 天堂 PARAÍSO, o *mundo dos humanos* 人道¹¹¹⁷ como PURGATÓRIO, *jigoku* 地獄 como INFERNO, *kanjô* 灌頂¹¹¹⁸ como BATISMO, *arrependimento* 懺悔 como CONFISSÃO, os *dez preceitos corretos* 十善戒 como dez MANDAMENTOS, as *freiras* 比丘尼 como VIRGEM,

¹¹¹³ As transliterações são feitas na obra através do uso fonético dos ideogramas chineses (kanji).

¹¹¹⁴ Hossô: Princípio budista de que tudo tem uma natureza única e difere apenas na forma.

¹¹¹⁵ Sessô Sôsai. Taiji Jashû-ron. 1648. In: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 462.

¹¹¹⁶ Ebisawa aqui inclui uma nota explicativa: “No bramanismo, Brahma é deus criador do universo e foi adotado no budismo como senhor dos três mundos”. Ibid.

¹¹¹⁷ 人道 Ebisawa inclui aqui uma nota explicativa afirmando que o termo significa 人世界, portanto, traduzido aqui como mundo dos humanos. Ibid.

¹¹¹⁸ Cerimônia para adoção dos preceitos budistas.

shakujô 錫杖¹¹¹⁹ como ESCOMUNGADO¹¹²⁰, o *jihyôrindô* 地餅林藤¹¹²¹ como fruta MAÇÃ, o *juzu* 数珠¹¹²² como CONTAS.¹¹²³

Na tentativa de provar a tese de que Jesus apenas furtara ensinamentos que foram transmitidos por Buda, Sôesai nos fornece uma série de traduções para os termos cristãos, algo que os missionários haviam negado desde os primeiros anos de missão. Mesmo ao se referir ao cristianismo, por diversas vezes ele recusou o termo *kirishitan*¹¹²⁴, em favor de “essa seita/religião”¹¹²⁵. O próprio título da obra não inclui o termo estrangeiro, como nas outras obras anticristãs analisadas neste trabalho, mas *jashû*, seita perniciosa.

Para Sôesai, a ideia de similaridade exclusiva era algo partilhado pelos dois lados. Ou seja, para ele, os missionários também queriam destruir o budismo justamente pela semelhança que este apresentava com o cristianismo. Na sua exposição acerca dos métodos de evangelização dos padres, ele afirmava que estes, ainda que se preocupassem em criticar os três ensinamentos¹¹²⁶, se focavam “na *religião de Shaka* 釈門. A razão para isso é que seus [de *Shaka*] *ensinamentos* 釈教 propõem salvação ou condenação para o próximo mundo, similar à doutrina [dos padres]”¹¹²⁷.

A semelhança entre as duas religiões era tão evidente para Sôesai que nos sermões dados em Nagasaki – segundo consta nas notas do Kôfuku-ji – ele trabalhou a crítica ao cristianismo em grande parte paralelamente à crítica às seitas budistas *Nichiren* e Verdadeira Terra Pura (*Shin-shû*). Ôkuwa, em seu estudo comparativo entre o *Taiji* e as notas, afirma que o argumento principal dos sermões era que o cristianismo e as seitas que se focavam no *nenbutsu*, como *Nichiren* e *Shin-shû*, possuíam os três mesmos problemas, a saber: prática exclusiva, desejo em renascer em um outro mundo e crença em algo externo à mente.¹¹²⁸

¹¹¹⁹ Cajado budista usado primordialmente na reza.

¹¹²⁰ Segundo Ebisawa, trata-se provavelmente de uma confusão e Sôesai quis se referir ao báculo.

¹¹²¹ Não foi possível encontrar o significado de tal termo.

¹¹²² Espécie de rosário budista.

¹¹²³ Sessô Sôesai. *Taiji Jashû-ron*. 1648. In: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 462.

¹¹²⁴ Sôesai optou por escrever *kirishitan* com os seguintes caracteres: 喜利志祖. Diferentes daqueles utilizados oficialmente: 吉利支丹. Posteriormente, o quinto xogum, Tokugawa Tsunayoshi (1646-1709), ordenou que se modificassem os kanjis oficiais para 切支丹, pois seu nome também possuía o caractere 吉, também lido como Yoshi.

¹¹²⁵ *Shû* 宗 ou *shûmon* 宗門.

¹¹²⁶ 三教. Segundo Ebisawa, ele se refere ao Confucionismo, Budismo, Xintoísmo.

¹¹²⁷ *Ibid.*, p. 461.

¹¹²⁸ ÔKUWA, Hitoshi. 「興福寺筆記」と「退治邪執論」 In: ÔKUWA, Hitoshi. 史料研究. 雪窓宗崔禪と国家とキリシタン (*Shiryô Kenkyû Sessô Sôesai Zen To Kokka To Kirishitan*), Kyoto: Dôhosha shuppan, 1984.

Esse paralelo é algo que não foi trabalhado no *Taiji*. A razão para isso é a diferença nos propósitos das obras. As notas não foram escritas para serem lidas por outras pessoas, mas somente para servir de auxílio à Sôsai em seus sermões em Nagasaki. Já o *Taiji* fora produzido de maneira consciente de quais seriam seus leitores, em grande parte membros do alto escalão do Bakufu. Sôsai, após dar seus sermões em Nagasaki, deveria apresentar uma espécie de relatório do conteúdo de seu trabalho, e é disso que trata essa obra.¹¹²⁹ Aquilo que ele incluiu ou deixou de nela incluir, comparado ao conteúdo dos sermões, tem relação com esse propósito. Não era interessante, por exemplo, dar um informe ao Bakufu, fazendo uma crítica de outras escolas budistas, principalmente escolas com tantos seguidores no Japão como aquelas que Sôsai criticara nas notas.¹¹³⁰ Isso apenas evidenciaria ao poder central a disputa existente entre os monges de diferentes seitas budistas e poderia comprometer a política anticristã delegada justamente a esses monges, que em muito se beneficiaram com isso.

Outra diferença de conteúdo entre as notas e o *Taiji* que vale a pena apontar aqui é a menção, neste último, à difamação feita pelos cristãos aos kami e a ofensa que isso representaria. Esse é um assunto que, segundo Ôkuwa, não aparecia nos sermões. A consciência de um Japão *shinkoku*, por sua vez, é clara na obra entregue ao Bakufu. A relação com o discurso oficial fica, portanto, evidente. A solução que Sôsai, um monge zen budista, encontrou para justificar os rituais de adoração aos kami não é novidade nem apresenta um alto nível de elaboração. Pelo contrário, é bastante simples. Os kami deveriam ser adorados pois “assim a *população* 民 foi criada pelo seu *governante* 君, assim *nós* 我 fomos gerados pelos nossos *pais* 親”¹¹³¹. A tradição, portanto, é o fundamento da defesa do culto aos kami e não argumentos de natureza filosófica ou teológica.

Para defender a continuidade dessa tradição, Sôsai recorreu ao mesmo argumento que Shôsan, a saber, a quebra dessa tradição e adesão ao cristianismo acarretaria na perturbação da lógica das relações entre mestre e servente (君臣の義), pais e filhos.¹¹³²

¹¹²⁹ Ibid.

¹¹³⁰ A crítica que Sôsai inclui no *Taiji* ao budismo esotérico (parte 3 da divisão aqui proposta), seitas Shingon e Tendai, é bastante breve e marginal e não propõe nenhum paralelo com sua crítica ao cristianismo. Se resume basicamente a afirmar que tais seitas se preocupam demasiadamente com encantos 祈禱の法 e pouco compreenderam do verdadeiro significado do budismo, não fazendo uma boa contraposição ao cristianismo, portanto.

¹¹³¹ Sessô Sôsai. *Taiji Jashû-ron*. 1648. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 466.

¹¹³² Esse argumento é comumente rotulado como confucionista. De fato, a ênfase na hierarquia social e a preocupação em manter uma sociedade harmônica e estável são típicos da ideologia confucionista. Contudo, como Royal Tyler e Peter Nosco colocam em seus artigos para a coletânea *Confucianism and Tokugawa Culture*, não são exclusivos do confucionismo. Shôsan e Sôsai, dois monges zen-budistas, são exemplos claros disso. Ver: TYLER, Royall. *The Tokugawa Peace and Popular Religion: Suzuki*

Para Sôσαι, contudo, o maior perigo trazido pelo cristianismo não se encontrava na sua ameaça à hierarquia social – advinda da quebra de determinadas tradições –, mas no poder aglutinador e ao mesmo tempo faccionário do mesmo. A certa altura em sua obra, ele argumentava que:

Aqueles que entram para essa *religião* 宗門 amam mais aos outros seguidores da mesma que a seus pais, filhos e irmãos. Se amam apenas por esse motivo. Não é assim com pessoas de *outra religião* 他門. No geral, essas pessoas cheias de amor e ódio, não debatem se outros são tolos ou inteligentes nem sabem se fazem coisas boas ou ruins (...). Nos odeiam profundamente como inimigos.¹¹³³

A união entre os cristãos era perigosa, portanto, basicamente por três motivos: primeiro, por se fundamentar unicamente no status de membro da religião, compartilhado por todos os seguidores; segundo, pelo forte laço que unia esses membros (que amariam mais uns aos outros do que aos seus próprios familiares); terceiro, pela aversão que teriam aos não cristãos. Um grupo que baseasse sua união nestes três fatores possuía claramente um forte potencial rebelde, o que poderia provocar movimentos como aqueles testemunhados em Shimabara e Amakusa, ou mesmo aqueles conhecidos como *Ikkô ikki*, levados a cabo pelos seguidores de Kennyô, “o bonzo de Osaka”.

Ainda que a obra seja longa e a crítica ao cristianismo seja feita por diferentes ângulos – contradições internas da doutrina, uso inapropriado dos ensinamentos de Buda, visão incorreta dos mesmos, entre outros –, é possível que neste trecho Sôσαι tenha explicitado a principal razão pela qual, a seu ver, o xogunato deveria enxergar o cristianismo com tanto receio, mesmo quando adotado por pessoas de baixo estrato social. Mais do que pontos específicos da doutrina ou mesmo sua origem estrangeira (argumentos esses que também aparecem no *Taiji*), o forte laço entre os membros, evidenciado e colocado à prova nas revoltas camponesas de Shimabara e Amakusa, era o que deveria trazer maior desconfiança e temor ao poder central japonês.

Essa hipótese é reforçada ainda pela forma como Sôσαι se refere aos cristãos. Por diversas vezes se utilizou do termo *tô/kumi* 党, aqui traduzido por facção. Em todas as vezes ele fez questão de explicitar que essa facção era baseada em uma visão distorcida (*jaken* 邪見) do budismo. Essa era sua estratégia para desencorajar a adesão a essa facção; afinal, não se tratava de algo novo, mas de uma visão distorcida daquilo que já existia no Japão, o budismo.

Shôsan, Kakugyô Tôbutsu, and Jikigyô Miroku, E NOSCO, Peter. *Introduction: Neo-Confucianism and Tokugawa Discourse*. In: NOSCO, Peter (ed.). *Confucianism and Tokugawa Culture*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997 (1984).

¹¹³³ Sessô Sôσαι. *Taiji Jashû-ron*. 1648. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 475.

Além disso, um ponto do cristianismo com o qual Sô Sai se mostra particularmente incomodado é a possibilidade de perdão dado por Deus aos pecadores que o adoram. Afinal, se os pecados podem ser apagados por Deus e tornar-se um cristão é o principal critério para que alguém possa desfrutar das delícias do paraíso, a única distinção válida entre os homens é aquela existente entre cristãos e não cristãos. Como pode, ele se perguntava, deixar de diferenciar o *erro da iluminação* 迷悟, o *mediocre do mestre* 凡聖, as *diferentes naturezas* 根性, o treinamento raso do profundo? Não apenas a hierarquia social ficava comprometida, mas o status de cristão era elevado a tal patamar que se tornava a única distinção digna de importância entre os seres humanos.

Se para Fabian, no *Myôtei Mondô*, a inexistência de uma vida após a morte que recompensasse ou castigasse os humanos de acordo com suas ações neste mundo era algo comprometedor de uma vida ética, para Sô Sai o perdão divino que teria esse efeito. Para o monge, contudo, somava-se o fato de que isso abolia diferenças entre os cristãos, o que aumentava a união entre os mesmos. Mais uma vez aparece, portanto, a preocupação com o surgimento de grupos que propusessem uma solidariedade horizontal.

Se de fato, como argumenta Ooms, o maior obstáculo para a manutenção do governo Tokugawa e de sua ideologia eram movimentos que reivindicassem algum tipo de autonomia, os cristãos realmente representavam um grande perigo. É importante, contudo, enfatizar que esse perigo não vinha, primordialmente, do seu caráter estrangeiro, como é comum se afirmar, apesar de ser um argumento utilizado por diversos agentes da política anticristã, como o próprio Sô Sai.¹¹³⁴ Ele aparece mais como uma forma de convencer as pessoas do perigo cristão do que como fator desencadeador do movimento de extirpação do cristianismo. Desde a introdução do budismo, os japoneses haviam se mostrado hábeis em adotar e apropriar-se de elementos estrangeiros. Não seria essa a razão para a negação da religião, ao menos não da forma que foi levada a cabo.

A negação ao cristianismo não se encerrou, contudo, nos círculos de poder. Parte da população comum também o rechaçou. O capítulo seguinte se dedica a analisar algumas obras que circularam entre a população e não foram escritas por indivíduos que faziam parte dos quadros do Bakufu. Afinal, quais foram os argumentos utilizados para negar o cristianismo e justificar sua expulsão? Elas se diferenciavam do discurso anticristão oficial ou apenas o reproduziam?

¹¹³⁴ No *Taiji*, Sô Sai chega a citar a intenção dos cristãos de tomarem o Japão, mas não se aprofunda no assunto. Segundo Ôkuwa, esse é um tema que não foi abordado nas notas e provavelmente aparece no *Taiji* graças à chegada do navio português e o alarme do Bakufu.

9 – A refutação do cristianismo em meios extraoficiais

O cenário particular de Nagasaki pós 1614

Após ser decretada a proibição do cristianismo, em 1614, Nagasaki mereceu atenção e cuidados especiais por parte das autoridades centrais japonesas. Não apenas era o porto utilizado pelos portugueses, portanto principal via de entrada para os missionários europeus no Japão, como possuía uma população majoritariamente cristã. A conexão de seus habitantes com o cristianismo possuía longa história. Antes mesmo da doação do porto e seus arredores à Companhia de Jesus, em 1580, por dom Bartolomeu (Ômura Sumitada)¹¹³⁵, o local já continha um pequeno complexo jesuíta numa península aos pés do monte Tateyama, consistindo de uma capela e alguns quarteirões que a rodeavam. Após a doação, o complexo cresceu vertiginosamente, tanto dentro quanto fora dos muros que foram construídos, graças, em grande parte, ao florescente comércio trazido pelos mercadores portugueses que vinham de Macau carregando os produtos chineses, principalmente a seda. A cidade dentro dos muros (que Hideyoshi mandou derrubar após o confisco da cidade, em 1587) ficou conhecida como *Uchimachi* 内町 e a de fora como *Sotomachi* 外町. Antes do édito de expulsão de 1614, virtualmente todos os residentes permanentes de Nagasaki eram cristãos e a cidade era dividida em doze paróquias, além de possuir um significativo número de irmandades provenientes das diversas ordens presentes no Japão.¹¹³⁶

Depois da proibição do cristianismo, em 1614, as autoridades não forçaram de imediato a apostasia aos habitantes daquela cidade. Inicialmente, os esforços foram focados na busca e apreensão de padres e irmãos. A legislação anticristã do xogun Hidetada, assinada em setembro de 1616, tornava o auxílio aos missionários uma ofensa capital e, portanto, passava a ser punida com a morte.

Nagasaki não apenas era o principal foco de atenção para a política anticristã, como foi uma espécie de laboratório, onde as medidas eram testadas para depois serem implementadas no resto do arquipélago. Após o decreto de Hidetada de 1616, o qual regulava alguns pontos da política anticristã, ficou estipulado que naquela cidade

¹¹³⁵ Segundo Shinzo Kawamura, essa doação só pode ser atestada em documentos dos missionários. Não há qualquer fonte equivalente em japonês. Contudo, de fato a cidade ficou nas mãos dos jesuítas até que Hideyoshi a tomasse, sete anos depois. Ver: KAWAMURA, Shinzo. *Communities, Christendom, and a Unified Regime in Early Modern Japan*. In: ÜÇERLER, M. Antoni (ed.). *Christianity and Cultures – Japan & China in Comparison 1543-1644*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

¹¹³⁶ HESSELINK, Reinier H. 104 Voices from Christian Nagasaki: Document of the Rosario Brotherhood of Nagasaki with the Signa (February 1622): An Analysis and Translation, *Monumenta Nipponica*, Volume 70, Nº 2, 2015.

deveriam ser formados grupos de dez casas, cujos moradores seriam corresponsáveis entre si e penalizados com a morte, caso alguém do viesse a dar abrigo a algum missionário. Esse sistema foi aperfeiçoado em 1621 e o grupo passou a contar com cinco, e não mais dez casas. Foi, portanto, a primeira implementação do *gonin-gumi* (grupo de cinco) que posteriormente passou a ser realizado no resto do Japão. Em 1617, os proprietários de hospedarias e embarcações da cidade foram advertidos para que não abrigassem missionários e, no ano seguinte, remunerações financeiras foram oferecidas àqueles que informassem às autoridades o paradeiro dos mesmos.¹¹³⁷ Os residentes foram obrigados por diversas vezes a assinar juramentos atestando que não auxiliariam qualquer missionário. Muitos cristãos preferiram deixar a cidade para ir a locais menos visados, como por exemplo o nordeste da ilha de Honshu. Segundo Hesselink, a população da cidade passou de 40 mil para 20 mil habitantes após o édito de 1614.¹¹³⁸

Em 1618, o magistrado de Nagasaki, Murayama Tôan, um cristão, foi processado e o caso teve fortes consequências para a comunidade cristã da cidade. Batizado Antônio, Tôan era um dos mais proeminentes habitantes de Nagasaki. Sua carreira política se deveu em grande parte aos jesuítas. Seu filho, Francisco, foi um dos primeiros sacerdotes seculares japoneses, tendo sido ordenado em 1606. Em 1603, Tôan foi nomeado *daikan* (magistrado) de Nagasaki, no lugar de Terazawa, graças à sugestão de João Rodrigues Tsuzu a Ieyasu. Contudo, em 1606, devido a um desentendimento com Tsuzu e Pasio acerca dos negócios praticados na cidade com os portugueses, Tôan rompeu com seus antigos aliados. Em carta ao Geral, o bispo Cerqueira relatou que:

Finalmente este anno passado foi o dito padre com a Companhia [João Rodrigues] outra vez rijamente accusado de uarias cousas, e chegou o acusador, que he o principal gouernador desta çidade e antes grande amigo do padre e com quem o padre communicaua todos seus negocios¹¹³⁹, a tanto que lhe aleuantou, segundo dizem hum falso testemunho em materia de castidade, afim de por esta uia o fazer tirar deste offiço, por querer o dito gouernador menear tudo a sua vontade.¹¹⁴⁰

Como procurador do comércio com os portugueses nomeado por Ieyasu, João Rodrigues de fato se envolveu em diversas disputas e conflitos em Nagasaki. A inimizade com Tôan cresceu ainda mais após o incidente com a embarcação lusa, Madre de Deus. Os jesuítas o culpavam pelo plano de confiscar a nau de André Pessoa, o que resultou na

¹¹³⁷ HUR, Nam-lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan – Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*, Harvard University Asia Center, 2007.

¹¹³⁸ HESSELINK, Reinier H., *Op. cit.*

¹¹³⁹ Refere-se aqui a Antônio Maruyama Tôan.

¹¹⁴⁰ Luís Cerqueira. Carta ao Geral da Companhia de Jesus. 01 de março de 1607. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 21-1, fol. 137. Essa carta foi obtida graças ao projeto “Jesuítas Portugueses no Extremo Oriente nos séculos XVI-XVII”, que prevê a transcrição das cartas de alguns dos jesuítas que atuaram no Extremo Oriente e a sua disponibilização via web no endereço: <http://www.cham.fcsh.unl.pt/ext/jesuitasnooriente/descricao.html>

tragédia da explosão do navio. Para completar o desconforto, o magistrado era tido como um devasso, na cidade, e assim descrito mesmo por não religiosos, como o comerciante espanhol Bernardino de Ávila Girón.¹¹⁴¹

Contudo, após as ordens de apostasia serem dadas em Nagasaki, Tôan demonstrou grande firmeza na fé. Não obstante, ele não voltou para o lado dos jesuítas. Na primeira das procissões organizadas no ano de 1614, ele participou ao lado do prior agostiniano e, em outra, junto de seu filho, o pároco diocesano Francisco. Naquelas chamadas pelos jesuítas, ele esteve sempre ausente.

O episódio de sua vida que resultou na completa desgraça sua e de toda sua família foi uma disputa com Suetsugu Heizô João, outro antigo cristão de uma importante família de Nagasaki.¹¹⁴² Heizô, assim como Tôan, possuía diversos negócios no comércio do Japão com o Sudeste da Ásia. Em uma disputa por posição, lucro e poder na cidade, Heizô reuniu durante anos material para acusar Tôan por fraude envolvendo os rendimentos do Bakufu. O caso estourou nas primeiras semanas de 1618.

Tôan foi julgado em Edo, neste mesmo ano, e não só foi considerado culpado como perdeu todos os seus bens e acabou sendo exilado para uma ilha. Para Hesselink, o resultado do julgamento e o castigo recebido foram consequência não apenas da contenda, mas também da posição em que ele se encontrava naquele momento. Desde os tempos de Hideyoshi, Tôan vinha acumulando demasiado poder e riqueza em Nagasaki. Eventualmente, acabou por se tornar um obstáculo para o Bakufu que visava exercer um maior controle na cidade, a qual abrigava o porto japonês de maior importância para o comércio exterior. A certa altura, ele precisou ser removido e o litígio com Heizô foi a oportunidade perfeita.¹¹⁴³

Ao fim, toda sua família acabou punida. Em março de 1619, seu filho mais velho, André Tokuan, foi preso por esconder missionários em sua residência e em 18 de novembro foi executado em Nagasaki. Pouco depois do exílio, Tôan foi decapitado em Edo junto de seu terceiro filho, Juan Shûan, em 1 de dezembro de 1619. Neste mesmo mês, seus outros dois filhos – Pedro e Paulo – foram executados em Miyako. Seus outros três filhos homens, Manuel, Diego e Miguel, foram decapitados em Nagasaki, em 24 de

¹¹⁴¹ Cf. ELISON, George. *Op. cit.* E HESSELINK, Reinier. *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560–1640*, Jefferson – North Carolina: McFarland & Company, 2016.

¹¹⁴² Segundo Hesselink, em meio a disputa com Tôan, Heizô apostatou. O provincial Matheus de Couros provavelmente sabia dessa apostasia, mas não deixou de apoiar secretamente Heizô nesta contenda na esperança de que este, se apontado como *daikan* no lugar de Tôan, protegeria os jesuítas. Cf. *Ibid.*

¹¹⁴³ HESSELINK, Reinier. 104 Voices from Christian Nagasaki: Document of the Rosario Brotherhood of Nagasaki with the Signa (February 1622): An Analysis and Translation, *Monumenta Nipponica*, Volume 70, Nº 2, 2015.

julho de 1620. Por fim, sua esposa – Nishi Justa –, suas filhas e sua nora, esposa de Shûan, com seus três filhos foram presos em Nagasaki por se recusarem a apostatar e, dois anos depois, executados.¹¹⁴⁴

Heizô, que havia apostatado em meio ao processo, foi então apontado como *bugyô* de Nagasaki e Hasegawa Gonroku Fujimasa (?-1630) confirmado como *daikan*. Descrito diversamente como filho, sobrinho e irmão mais novo de Hasegawa Sahyôe, antigo governador de Nagasaki, Gonroku tem uma proveniência pouco clara. Hesselink afirma que ele provavelmente era de origem camponesa ou de uma família de comerciantes (*chônin*), já que seu nome não é mencionado como um dos membros da família Hasegawa, na compilação dos vassallos do Bakufu.¹¹⁴⁵

Quando Heizô e Gonroku voltaram de Edo após o julgamento, em 1618, esperaram dois meses e iniciaram um novo plano para implementação da política anticristã na cidade. Avisaram os portugueses que estavam proibidos sob pena de morte de trazer mais missionários. Aos moradores anunciaram (ou reforçaram) proibições como: dar abrigo a quaisquer missionários, promover reuniões das confrarias, fazer sessões de oração nos cemitérios ou nas igrejas destruídas e possuir símbolos ou imagens cristãs¹¹⁴⁶. Um sistema de recompensas a informantes foi estipulado: trinta barras de prata para aqueles que levassem às autoridades os padres. Com tamanha recompensa, o número de prisões começou a subir. Entre novembro e dezembro de 1618, foi organizada uma busca por padres na qual oficiais inspecionaram, casa por casa, toda a cidade e coletaram assinaturas dos proprietários, que deveriam jurar não dar abrigo a nenhum missionário.¹¹⁴⁷

No ano seguinte, novas medidas foram tomadas e Gonroku ordenou a destruição de outras construções que possuíam alguma relação com o cristianismo no passado. Matheus de Couros reportou em uma carta de março de 1620, que o magistrado ordenou a exumação dos corpos enterrados em três cemitérios que pertenciam à Misericórdia, para que fossem transportados ao cemitério de São Miguel que ficava fora da cidade. Entre os corpos desenterrados estava o do bispo Luís de Cerqueira.¹¹⁴⁸

Gonroku, por sua vez, também se encontrava fortemente pressionado pelo Bakufu. Em uma carta escrita em 1619, o padre visitador Francisco Vieira relatou que:

¹¹⁴⁴ HESSELINK, Reinier. *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560–1640*, Jefferson – North Carolina: McFarland & Company, 2016.

¹¹⁴⁵ Ibid.

¹¹⁴⁶ Na carta anua de 15 de dezembro de 1617, Jerônimo Rodrigues reportou de Macau que, em Nagasaki, as pessoas continuavam usando adereços cristãos em Nagasaki publicamente. Cf. Ibid.

¹¹⁴⁷ Ibid.

¹¹⁴⁸ Matheus de Couros. Carta. 20 de março de 1620. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 35, fol. 137-138.

Porque despachando para Nagasaqui o governador gentio desta cidade, chamado Gonrocu, e a Feizô, com o cargo de Tôan, lhes disseram da parte do xogum que fizessem de modo que em Nagasaqui não houvesse padre algum, porque um só que nela se achasse, a Gonrocu se havia de cortar a cabeça e Feizô crucificar.¹¹⁴⁹

Sob tamanha pressão, já era de se esperar que tanto Heizô quanto Gonroku se dedicassem com particular empenho à caça de missionários escondidos. Por outro lado, as ordens dadas após o retorno de ambos de Edo, em 1618, nos esclarecem que, a despeito dos editos de Ieyasu e Hidetada, até aquele momento, em Nagasaki, a população em geral, ainda era autorizada a praticar suas crenças cristãs, desde que fossem confinadas no âmbito doméstico e sem a ajuda de imagens religiosas. A perseguição na cidade, no entanto, foi ficando cada vez menos tolerante e provavelmente Gonroku era, a cada ano que ia fazer sua visita à Corte do xogum, mais pressionado.

Em 1622, dois grandes autos de fé ocorreram na cidade em menos de um mês, justamente na temporada de comércio, o que sugere que as autoridades queriam que os estrangeiros testemunhassem as execuções. Em 19 de agosto, quinze cristãos foram executados e em 10 de setembro mais cinquenta e cinco. Os missionários eram queimados, enquanto que aqueles que os abrigavam, assim como os membros do grupo de casas onde eles eram encontrados, eram decapitados. A madeira usada para queimar os missionários deveria ser financiada pela população de Nagasaki. No auto de fé de setembro, foram executados o padre japonês Kimura Sebastião¹¹⁵⁰, Antônio Korea¹¹⁵¹ – quem o havia abrigado em sua casa – e mais doze pessoas que faziam parte do grupo de casas de Antônio e se recusaram a apostatar.¹¹⁵²

Ainda que Gonroku não tenha imposto apostasias àqueles que não estavam envolvidos nos casos de abrigo a missionários que eram descobertos, ele ia dificultando cada vez mais a vida dos cristãos. Em 30 de novembro de 1624, o líder holandês da feitoria, Cornelis van Neijenroode, escreveu de Hirado que naquele ano haviam chegado ordens de Edo para que os portugueses, que não mais podiam ter casas em Nagasaki, não fossem autorizados a ficar em casas de cristãos, nem pudessem conduzir seus negócios com os mesmos. Para deixar a cidade e viajarem para outros locais da Ásia, os capitães

¹¹⁴⁹ Francisco Vieira. Carta ao Geral. 15 de fevereiro de 1619. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 17, fol. 238.

¹¹⁵⁰ Kimura Sebastião (1565-1622) vinha de uma família de cristãos de longa data. Ele frequentou o seminário jesuíta de Arima e o noviciado em Usuki (Bungo). Em 1594, ele foi para Macau, junto de outros sete irmãos, quatro japoneses e três europeus. Lá ele estudou por três anos casos de consciência, disciplina especialidade dos jesuítas. Em Macau foi ordenado subdiácono. Ele retornou ao Japão em 1600 e em setembro de 1601 se tornou o primeiro japonês a ser ordenado. Em 1620, jurou o quarto voto, tendo sido o primeiro sacerdote japonês a fazê-lo. Ele foi preso em junho de 1621.

¹¹⁵¹ Antonio Korea (1582-1622). Coreano, foi trazido como escravo nas campanhas de Hideyoshi à Coreia, até que eventualmente foi comprado por um cristão e libertado. Batizado por Rui Barreto. Era casado com Maria, outra cristã coreana.

¹¹⁵² HESSELINK, Reinier H. *Op. cit.*

japoneses deveriam pedir permissão às autoridades e jurar que ninguém da sua tripulação permanecia cristão.¹¹⁵³

A situação piorou em 1626, quando Gonroku conseguiu sua exoneração e um novo *bugyô* foi nomeado. Apesar de tudo, ao que parece, ao magistrado não agradava o alto número de execuções. Por diversas vezes, ele se recusara a prender cristãos que se apresentavam voluntariamente em seu escritório. Para aqueles que eram presos por fazerem parte do grupo de casas vizinhas, ele sempre dava a opção da apostasia caso quisessem se livrar da pena capital. Em muitos dos autos de fé, ele simplesmente não comparecia, alegando problemas de saúde. Em 1626, um comerciante holandês fez o seguinte relato:

O governador Gonroku não parece ter muito gosto em derramar sangue. (...). Quando o visitei ele parecia torturado por alguma coisa e não conseguia dormir nem de noite nem de dia, como ele mesmo me falou, e por isso estava solicitando a exoneração de seu posto. Ele finalmente o conseguiu em 1626.¹¹⁵⁴

É de se imaginar que a constante pressão que sofria, em conjunto com os numerosos autos de fé que acabou promovendo, tenham perturbado o *bugyô* a ponto de ele pedir ao Bakufu para que o liberassem de seu cargo. Não por isso a situação da comunidade cristã melhorou em Nagasaki. Muito pelo contrário. O sucessor de Gonroku foi nomeado em 1626 e chegou à cidade em 17 de junho deste mesmo ano. Tratava-se de Mizuno Kawachi Morinobu (1577-1636), membro de uma família de antigos vassalos dos Tokugawa em Mikawa. Cornelis van Neijenroode o descreveu como grande inimigo da cristandade, sendo esta a razão pela qual fora escolhido para o posto.¹¹⁵⁵

Durantes os últimos anos do governo de Gonroku, Nagasaki se viu livre de execuções. Kawachi, no entanto, não deixou por menos. Três dias depois de sua chegada, promoveu um auto de fé com nove missionários. No dia seguinte ele queimou uma série de bens que haviam sido confiscados dos cristãos nos anos anteriores, incluindo uma série de livros. No mês seguinte, ele ainda ordenou que aqueles que haviam dado abrigo aos missionários fossem queimados e os membros de suas famílias decapitados.¹¹⁵⁶

¹¹⁵³ Ibid.

¹¹⁵⁴ Ibid., p. 211.

¹¹⁵⁵ Ibid.

¹¹⁵⁶ “Em um sábado, 20 de junho, foram assados vivos pela fé em Nagasaqui os santos padre Francisco Pacheco provincial, padre Balthazar de Torres, padre Joam Batista Zola; irmãos Gaspar Sadamatçu, com Pedro e Vicente dojucus, atrás moços de serviço. Estes cinco morreram recebidos na Companhia. Todos acabaram com muito valor e constância. Suas cinzas se espalharam pelo mar. Um ou dois dias depois mando o presidente queimar publicamente quanto fato se tinha confiscado aos religiosos que prenderam desde dezembro de 1618. (...) Em doze do mesmo mês [julho] foram naquela cidade assados pela fé os caseiros dos nossos santos que padeceram aos 20 de junho e as mulheres de três deles com um menino de quatro anos degolados e seus corpos queimados. Também as cinzas destes servos de Deus se espalharam pelo mar”. Matheus de Couros. Carta ao Geral da Companhia. 05 de outubro de 1626. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 37, fol. 237v.

Na carta que escreveu em outubro desse mesmo ano, e na qual relatou tais execuções, o vice-provincial jesuíta reportou acerca da chegada de Kawachi:

Mandou o xogum um novo presidente a Nagasaqui, chamado Midzuno Cawachi, seu privado [errado], em lugar de Gonrocu, que até agora o foi. Chegou ali neste junho que passou e com sua vinda se acendeu o fogo da perseguição naquela cidade de feição que parece [...] de todo acabar, conforme as leis que tem posto. (...)

Diz que a todos os que arrenegaram da fé dará o seu e os que a não deixarem o perderão. Com isto afracaram muitos, especialmente dos mais ricos. Que nenhum cristão aluga casa a mercador algum, se primeiro não arrenegar, constringendo até aos portugueses a pousar em casas de gentios, ou arrenegados. E que nenhum cristão entre na casa de algum deles, nem a vender nem a comprar, nem a nenhum outro negócio. Que parece um retrato da perseguição do anticristo (...). Que nenhum português se sirva de moço algum japonês cristão. E pouco há se lançou [...] em duas ruas de oficiais mecânicos que nenhum usasse de sua arte se não arrenegando da fé. O mesmo parece se apregoará nas demais.¹¹⁵⁷

Como se pode perceber, o *bugyô* não apenas trabalhou na caça de missionários clandestinos, mas também estava empenhado em fazer com que o maior número de habitantes apostatasse. Inicialmente, ele apostou no convencimento, seja através do oferecimento de vantagens aos apóstatas ou de proibições aos cristãos, como relatara o vice-provincial jesuíta no trecho transcrito acima.

Neste momento, os habitantes de Nagasaki só podiam viajar livremente por um raio de uma milha no entorno da cidade, seja por terra ou mar. Caso quisessem ir mais longe, precisavam se declarar não cristãos e se registrarem em um templo budista.¹¹⁵⁸ Como consequência, não mais se podia emigrar de Nagasaki, o que prevenia cristãos de tentarem a vida em outras localidades, consequentemente difundindo a sua crença, como ocorrera na década anterior.

As ordens para apostasia geral vieram em 1628, quando Kawachi retornou da sua viagem anual a Edo. Segundo relatou Peter Muyster, um comerciante holandês, oficiais saíram pela cidade anunciando que aqueles que ainda eram cristãos tinham até o dia quatro de agosto para apresentar-se no escritório do *bugyô* e confirmar sua apostasia. Os que se recusaram tiveram as portas e janelas de suas casas seladas e foram deixados ali dentro até que morressem de fome ou finalmente apostatassem. Neste mesmo documento, Muyster ainda descreveu como muitos tentaram fugir da cidade durante a noite e que algumas ruas ficaram completamente vazias. As recompensas para quem denunciasse o paradeiro de padres, por sua vez, subiram de trinta e uma barras de prata para cem. Contudo, já quase não havia mais sacerdotes no Japão e as denúncias não aumentaram.¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁷ Matheus de Couros. Carta ao Geral da Companhia. 05 de outubro de 1626. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 37, fol. 238.

¹¹⁵⁸ HESSELINK, Reinier H. *Op. cit.*

¹¹⁵⁹ Ibid.

Naquele ano de 1628, o comércio com os holandeses e com os portugueses foi suspenso. O Bakufu alegou que seria uma represália pelas brigas ocorridas entre comerciantes europeus e japoneses em Taiwan e Sião. Contudo, segundo Hesselink, tratava-se de uma chance dada ao governador de Nagasaki para acabar de uma vez por todas com o cristianismo na cidade. Tal medida era necessária pois não havia recursos financeiro e humano suficientes para promover a perseguição e vigiar o tráfico no porto, ao mesmo tempo. Com os portugueses, o comércio ficou suspenso por três anos e com os holandeses, por quatro.¹¹⁶⁰

A trajetória de Fabian Fukan após o *Myôtei Mondô*

A situação da cidade de Nagasaki nos é particularmente importante aqui não somente por se tratar de um local de particular interesse por parte das autoridades no que toca à política anticristã, mas também por ter sido o cenário no qual foi elaborada a obra anticristã que analisaremos a seguir, *Ha Deusu* 破堤宇子, escrita pelo mesmo autor do *Myôtei Mondô*, Fabian Fukan.

Sua trajetória de vida é bastante ilustrativa do século cristão no Japão. O caminho que trilhou após ter abandonado a Companhia de Jesus – passando por uma apostasia, denunciando cristãos às autoridades e escrevendo um tratado anticristão – mais do que um drama pessoal, ilustra um contexto histórico no qual o poder central foi aos poucos se impondo em campos antes recônditos da vida das pessoas.¹¹⁶¹

Como já foi visto no capítulo seis do presente trabalho, após ter acompanhado o vice-provincial Francisco Pasio na sua visita ao xogum Hidetada e ao xogum aposentado (*Ôgoshô*), Ieyasu, em 1607, Fabian desapareceu das missivas dos padres por um longo período. Ele só seria citado novamente pelos seus companheiros jesuítas na década seguinte, mas não mais como *persona grata*. A razão para isso foi o abandono da vida religiosa. Voltamos a ter notícia de seu paradeiro em uma carta datada de 20 de março de 1616, de Jerónimo Rodriguez¹¹⁶² ao Geral da Companhia. Nesta missiva, o vice-provincial jesuíta relatou que:

¹¹⁶⁰ Ibid.

¹¹⁶¹ Nesse sentido, é interessante fazer um paralelo com a Europa Moderna, onde um processo similar vinha ocorrendo. Adone Agnolin, em seu artigo sobre a reforma luterana, procura demonstrar como a formação do Estado Moderno implicou em um maior controle do indivíduo (ou ao menos na tentativa de) e como novos setores da vida passaram a fazer parte do discurso político. Ver: AGNOLIN, Adone. Do Evangelho segundo Lutero a Reforma Religiosa: paradoxos e origens da modernidade, *Fronteiras: Revista de História*, Dourados-MS, v. 19, n. 34, jul-dez. 2017, pp. 13-48.

¹¹⁶² De 1614 a 1617 Jerónimo Rodrigues (1567-1628) foi vice-provincial do Japão enquanto Valentim Carvalho, que precisou deixar o Japão em 1614 devido ao edito de Ieyasu, permaneceu no cargo de provincial até 1617, quando foi substituído por Matheus de Couros.

Já VP terá já sabido caso de Fabião, de como saiu da Companhia, apostatando da religião, e também parece que tem feito o mesmo da fé, agora está aqui em Nagasaki, ainda com os votos, mas não lhe podemos fazer cousa nenhuma, porque nesta terra ainda quando estamos em nossa liberdade não temos *vim coactivam*.¹¹⁶³

Pelo que Rodriguez afirma, nesta data Fabian já se encontrava em Nagasaki (antes ele habitava a casa jesuíta de Miyako). O padre, contudo, não estava totalmente certo se o ex-jesuíta havia ou não deixado a fé, o que mostra que a apostasia de Fabian, em um primeiro momento, ou não ocorreu, ou não foi declarada. A saída da Companhia também não parece ter ocorrido de maneira oficial, afinal ele “ainda estava com os votos” em 1616.

A narrativa que o próprio Fabian apresentou sobre sua trajetória de vida na sua obra *Ha Deusu* era que: depois de ter se convertido ao cristianismo muito jovem, passou mais de vinte anos estudando a doutrina e as práticas cristãs. Contudo:

Um dia, de repente, [percebi] que aquilo que diziam [os seguidores da lei de Deus] era engenhosamente próximo da *razão* 理, mas em seus ensinamentos havia pouca verdade. Então deixei de ser um *seguidor* 徒. Já se passaram quinze anos. Todos os dias lamento ter virado as costas à *Verdadeira Lei do Grande Sábio* 大聖の正法.¹¹⁶⁴

Uma vez que o livro foi escrito em 1620, quinze anos antes seria 1605. A retórica de Fabian, contudo, é bastante particular no *Ha Deusu*, como se procurará demonstrar neste capítulo. Seu principal objetivo certamente foi o de se redimir de seu passado cristão. Uma vez que o *Myôtei Mondô* fora escrito em 1605, provavelmente essa foi a data que se utilizou para marcar sua apostasia. Sabemos, no entanto, que esse dado não corresponde à realidade. Na carta anua de 1606, ele foi citado pelos jesuítas como participante de uma disputa em Miyako com um monge budista da seita *Hokke*. Neste mesmo ano, ele conduziu uma pregação, como irmão da Companhia, no velório de uma mulher nobre da capital, o que causou certo rebuliço na cidade.¹¹⁶⁵ Além disso, no ano seguinte ele participou da já citada visita ao xogum como acompanhante de Pasio. Sua saída da Companhia de Jesus só pode ter se dado depois desse evento, o que desloca em pelo menos dois anos a data que ele declarou em seu livro. Não obstante, é impossível apontar, com base nos documentos encontrados até agora, a data de sua apostasia.

A próxima notícia que temos de sua trajetória é acerca de seu envolvimento na trama de Murayama Tôan. Segundo os jesuítas, em meio ao litígio com Heizô, Tôan, percebendo sua desvantagem e desesperado para tentar se salvar, entregou ao Bakufu uma

¹¹⁶³ Jerónimo Rodriguez. Carta ao Geral da Companhia. 20 de março de 1616. In: ARSI. *Jap. Sin.* 16 I fol. 306v.

¹¹⁶⁴ Fabian Fukan. *Ha Deusu*. 1620. In: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 424.

¹¹⁶⁵ ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973.

lista de padres escondidos. Essa lista, por sua vez, teria sido elaborada com a ajuda de um antigo *dojuku* e de Fabian, o qual estivera sob a proteção de Tôan após abandonar a Companhia.¹¹⁶⁶ Francisco Vieira, que estava no Japão quando o evento ocorreu, relatou que:

E foi ocasião desta maior perturbação a maldade de um cristão arrenegado chamado Tôan, que sempre desejou deitar de Japão todos os padres da Companhia europeus, e grande inimigo nosso, rico, e um dos principais governadores desta cidade, o qual achando-se lá na Corte com certa demanda [...] se concertou com um dógico que foi nosso, chamado Simão (ajudando-se também doutro apóstata que foi da Companhia, chamado Fabião) o qual dógico que induzimento deste Tôan nos acusou na Corte de estarmos muitos em Japão, como quem nos conhecia e o sabia, e em particular aos que estavam em Nagasaki, nomeando também as casas nas quais estávamos escondidos.¹¹⁶⁷

Matheus de Couros, provincial dos jesuítas de 1617 a 1621, também fez referência ao envolvimento de Fabian na contenda em uma carta que escreveu ao Geral em 1621. Nela ele afirmou que: “[Fabian] ajudou sempre a Tôan na demanda que teve contra Feizo, em que o mesmo Tôan nos acusou falsamente de várias cousas, procurando de nos acabar em Japão”¹¹⁶⁸.

A inimizade de Tôan, contudo, era dirigida exclusivamente aos jesuítas e nesta lista ele delatou somente os missionários da Companhia de Jesus e nenhum mendicante. Essa é uma das razões pela qual ele foi retratado como “um homem diabólico” pelos jesuítas e como um santo pelos dominicanos.¹¹⁶⁹

Ao fim, tais esforços foram em vão e Tôan não apenas perdeu o processo, como caiu em desgraça junto com toda sua família. Tal tragédia, por sua vez, não é irrelevante para a trajetória de Fabian. Elison, em sua análise da obra *Ha Deusu*, situa essa problemática com bastante clareza. O momento em que Fabian escreveu sua obra anticristã é preciso: o ano seguinte da decapitação de Tôan. Não era bom para ele, um antigo jesuíta, o envolvimento com um homem recém executado pelo Bakufu.¹¹⁷⁰ No momento crítico, ele se desassociou de Tôan, de quem recebera ajuda após ter

¹¹⁶⁶ ELISON, George. *Op. cit.*

¹¹⁶⁷ Francisco Vieira. Carta ao Geral da Companhia (Mutio Vitelleschi). 16 de outubro de 1618. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 17, fol. 179v.

¹¹⁶⁸ Matheus de Couros. Carta ao Geral da Companhia. 15 de março de 1621. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 37, fol. 180.

¹¹⁶⁹ Acerca de Tôan, o padre visitador, Francisco Vieira, escreveu o seguinte em uma missiva de 1619: “Havia na cidade de Nagasqui um cristão por nome Tôan Antônio, de seu nascimento pobre, mas de boa capacidade e bom procedimento cristão, a quem por este respeito a Companhia favoreceu tanto que ajudado dela chegou a ser um dos principais governadores cristãos desta cidade, mas depois, com a ocasião das riquezas, honra e ofícios, caiu em muitos vícios e porque a Companhia não lhe os dissimulava se foi afastando dela e encostando-se a outros religiosos e clérigos japões, favorecendo-os liberalmente e fazendo deste favor negociação humana para seu crédito. E por isso os outros religiosos, não conhecendo, segundo parece, seus vícios o defendiam, honravam e louvavam”. Francisco Vieira. Carta ao Geral. 15 de fevereiro de 1619. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 17, fol. 238.

¹¹⁷⁰ ELISON, George. *Op. cit.*

abandonado a Companhia, e se retratou como um “apóstata modelo”. De fato, a pressão sobre a população cristã de Nagasaki aumentava a cada ano, assim como o perigo de ser lembrado como um irmão da Companhia.

Sueki Fumihiko afirma que o *Ha Deusu* foi escrito a pedido de Hasegawa Gonroku.¹¹⁷¹ O historiador não precisa suas fontes para tal conclusão, mas é algo que se pode deduzir de alguns documentos jesuítas, ainda que não com tanta precisão. Na carta de Matheus de Couros de 15 de março de 1621 para o Geral da Companhia, o provincial relatava que:

A perseguição contra a cristandade vai avante, nem temos humanas esperanças de cessar tão depressa, porque se funda principalmente em razão de Estado, tendo o xogum e seus governadores arraigado no coração que a lei de Deus é traça e invenção de conquistar reinos, ainda que por não mostrarem que nos temem, dão no exterior outros achaques. E como esta matéria de si é tão odiosa, entendendo Gonrocu, presidente de Nagasaqui, que por este caminho poderia mais facilmente derrubar aos cristãos, desta derradeira vez que veio da Corte trouxe consigo ao apóstata Fabian que haverá treze anos, sendo nosso irmão, fugiu da Companhia com uma mulher de certas beatas que no Miyaco viviam em uma casa pegada com a nossa e logo desde então deixou a fê de Cristo.¹¹⁷²

Segundo Couros, portanto, Fabian estava em Nagasaki a pedido de Gonroku. Ainda que o jesuíta não tenha afirmado explicitamente que a obra fora escrita a seu pedido, pelo que se pode compreender da figura do *bugyô* até aqui, esta era uma estratégia que estaria em consonância com suas atitudes. Uma vez que Gonroku buscava, sempre que possível, evitar a pena capital, convencer a população de que o cristianismo era uma farsa através de meios pacíficos, como a promoção da obra de Fabian, se mostrava uma boa saída.

No trecho citado acima, Couros respondia ademais outras questões levantadas aqui anteriormente. Segundo ele, Fabian deixara a Companhia em 1608, treze anos antes de 1621, e o fizera acompanhado de uma mulher. Elison aponta isso como uma possível razão para seu abandono da Companhia e da vida religiosa, ainda que pouco se saiba sobre o caso. Couros afirmou também que a apostasia de Fabian ocorrera logo após sua saída da Companhia de Jesus. No entanto, a dúvida de Rodriguez acerca da sua fê, em 1616, assim como seu acolhimento por parte de Tôan que, embora inimigo dos jesuítas, se afirmou até o fim da vida como um cristão, sugerem o contrário.

Alguns fatores podem ajudar a explicar a afirmação do jesuíta. Primeiro, a data da carta: 1621, ou seja, depois de ter sido publicado o *Ha Deusu*. Quando escreveu a missiva,

¹¹⁷¹ SUEKI, Fumihiko. 「妙貞問答」をめぐって *Myôtei Mondô wo megutte*. In: SUEKI, Fumihiko. 妙貞問答を読む : ハビアン の 仏教批判, Tokyo: Hozokan, 2014.

¹¹⁷² Matheus de Couros. Carta ao Geral. 15 de março de 1621. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 37, fol. 180.

Couros já havia lido e traduzido a obra¹¹⁷³ e pode ter sido influenciado pela narrativa do autor que declarava ter deixado a fé há quinze anos. Além disso, como provincial jesuíta, era mais fácil justificar a saída de Fabian da Companhia pela sua apostasia, do que por um descontentamento com seus colegas e superiores de ordem. Ao fim, a data da apostasia permanece uma incógnita.

A despeito dessa incerteza, uma questão importante de se destacar na análise do *Ha Deusu* é que Fabian de fato estava sob considerável pressão das autoridades japonesas, assim como das circunstâncias, quando o escreveu. Seu passado reconhecidamente cristão e seu envolvimento com Murayama Tôan eram fatores que, em um cenário de crescente perseguição, pesavam perigosamente contra a sua figura. Certamente, a tentativa de se redimir perante as autoridades influenciou na elaboração de seu livro. Não obstante, seu profundo conhecimento acerca da doutrina e prática cristãs no Japão lhe permitiriam, como bem sabia Gonroku, formular uma crítica no mínimo diferenciada de todas as demais.

Não obstante, Fabian não foi nem o primeiro nem o único jesuíta japonês a apostatar durante o século cristão. Seu nome, contudo, foi o que ganhou maior destaque na historiografia. A seguir, propõe-se uma investigação acerca de tais motivos através da análise de outros dois exemplos de celebres apóstatas japoneses.

Apóstatas japoneses da Companhia de Jesus: Miguel e Thomas

A primeira figura que merece destaque aqui é a de Araki Thomas (ou Thomé) (1583-1646). Sua história de vida, assim como a de Fabian, é extremamente rica e particular. Nascido na província de Hizen, possivelmente em Arima, provinha de uma família simples, sendo sua mãe cristã. Thomas frequentou o seminário jesuíta, mas não conseguiu ser ordenado. Pode ser que sua origem humilde tenha pesado contra sua candidatura ao sacerdócio, uma vez que os jesuítas davam preferência aos meninos provenientes de famílias de samurais ou ao menos mais abastadas. Hesselink chama atenção para outro possível motivo, que era a falta de fundos. Quando Thomas terminara seus estudos no seminário, em 1600, a Companhia passava por momentos de forte aperto financeiro em razão dos navios portugueses que não chegaram a Nagasaki.¹¹⁷⁴

¹¹⁷³ “E porque VP veja o que aquele miserável escreveu, traduzi na língua portuguesa com toda a fidelidade que pude o mesmo tratado, e fiz que dois padres que são os melhores línguas que hoje temos em Japão cotejassem a versão com o próprio original japonico. Agora o mando em duas vias pelas Filipinas juntamente com esta”. Ibid. Infelizmente, tais traduções não fora até hoje encontradas.

¹¹⁷⁴ HESSELINK, Reinier H. *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560–1640*, Jefferson – North Carolina: McFarland & Company, 2016.

Inconformado com a situação, ele então decidiu ir a Roma por conta própria. Vendo a rota portuguesa fechada para si, uma vez que seus colegas jesuítas não apoiaram sua empreitada, Thomas foi para Manila em 1602, de lá para Acapulco, onde chegou em 1603, e por fim à Europa. Entre 1604 e 1610 ele esteve em Roma estudando teologia na universidade gregoriana, no seminário ali estabelecido após o Concílio de Trento, cujos professores eram todos da Companhia de Jesus. Diferentemente de seus colegas do Japão, contudo, Thomas parece ter ganhado a afeição da parte de alguns dos jesuítas em Roma e, em 1610, finalmente foi ordenado, tendo deixado a cidade logo no ano seguinte.¹¹⁷⁵

Em agosto de 1614, Thomas chegou a Macau, agora como padre Antônio. Em dezembro desse mesmo ano, chegaram à cidade os padres e irmãos que foram expulsos do Japão após o edito de Ieyasu. Mesmo informado da situação política no arquipélago, ele insistiu em retornar para sua terra natal, o que pode fazer no ano seguinte. Como sacerdote ordenado, Thomas não teve escolha e, assim que chegou, teve que se esconder em algum recanto de Nagasaki e exercer sua atividade na clandestinidade.

Seus antigos colegas, claramente, não ficaram felizes com sua ordenação. Para piorar a situação, ele se alinhou aos outros padres diocesanos japoneses e aos mendicantes, na querela que estes tiveram com os jesuítas, após a morte do bispo Cerqueira.¹¹⁷⁶

Ao que parece, padre Antônio fez pouco caso das reclamações dos seus antigos companheiros de ordem, que insistentemente escreviam a Roma repreendendo os colegas que o ordenaram. Em 18 de julho de 1616, Jerónimo Rodrigues escreveu que:

O clérigo Padre Antônio que de lá [Roma] veio ordenado, anda cá benzendo contas com faculdade que diz lhe deu sua santidade para certo número. Não convém maximamente para estas partes dar semelhantes licenças a qualquer pessoa, pois fica sendo em menoscabo destas coisas. [...] não convém ordenar senão com muito tento a semelhantes pessoas que de cá forem, certo é que se este clérigo estivera em Japão nunca fora ordenado de ordens sacras ou muito devagar.¹¹⁷⁷

A atitude orgulhosa de Antônio, contudo, acabou por se provar pouco prudente e descuidada. Em uma das buscas promovidas por Gonroku, em junho de 1619, ele foi encontrado e preso. Segundo o jesuíta Juan Batista Baeza relatou em uma carta escrita em 20 de outubro de 1619, depois de preso, Antônio fugiu da casa do governador, onde era mantido provisoriamente, mas algum cristão o teria convencido de que fugir ao ser

¹¹⁷⁵ Ibid.

¹¹⁷⁶ “Veio nesta nau Araki Thoma, ou padre Antonio, clérigo Japão que lá ordenaram em Roma. Mil coisas disseram aqui dele, de suas dignidades e honras e ele deu alguma ocasião disto. Se lá foi outro semelhante, o mais acertado parece que será não ordenarem lá, senão manda-lo para cá e cá o ordenarão se foi para isso, pois o conhecerão melhor. Ele fez muito da sua parte nesta sujeição dos clérigos”. Jerónimo Rodrigues. Carta ao Geral (Acquaviva). 20 de março e 1616. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 16I, fol. 305v.

¹¹⁷⁷ Jerónimo Rodrigues. Carta ao Geral (Acquaviva). 18 de julho de 1616. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 17, fol. 1v.

procurado pela fé era desonroso e ele então se entregou e foi levado para a prisão de Ômura.¹¹⁷⁸

Na prisão, não levou muito tempo para que ele escrevesse a Gonroku e pedisse clemência. Ele então fez uma declaração pública de apostasia e, com isso, se tornou o primeiro padre a apostatar no Japão. Aparentemente, o *bugyô* não se convenceu tão facilmente da apostasia e, por um bom tempo, o vigiou de perto. Em agosto daquele ano, os dois foram juntos para Edo e, depois que retornaram, Antônio teve de ficar mais um tempo na prisão de Hirado.¹¹⁷⁹ Entre 1619 e 1639, ele teria auxiliado as autoridades de Nagasaki na busca por cristãos, as quais se aproveitaram do seu conhecimento do latim, da doutrina e da familiaridade que possuía com as redes de solidariedade cristãs. Segundo o frade dominicano Jacinto Orfanel, Antônio teria fornecido a Gonroku uma lista com o nome dos padres que estavam no Japão, com a informação de qual província estaria cada um.¹¹⁸⁰

As informações que temos da apostasia e da atividade de Araki Thomas após a sua prisão, contudo, são todas provenientes das cartas e obras dos missionários europeus. O antigo padre diocesano não escreveu nenhuma obra, como o fez Fabian, na qual formulasse uma crítica ao cristianismo ou explicasse os motivos de sua apostasia. Aparentemente, os motivos foram a perseguição e, principalmente, sua captura. Ainda que tenha sido o primeiro sacerdote a apostatar no Japão, acabou por se tornar uma figura de pouco relevo na historiografia. Seu nome nem mesmo é mencionado na lista que Charles Boxer fez dos padres apóstatas do Japão.¹¹⁸¹

A segunda figura de destaque entre os cristãos japoneses que apostataram a ser aqui analisada é Miguel Chijiwa (1570-1633). Diferente do padre Antônio, Miguel jamais foi ordenado sacerdote. Ainda assim, sua figura é de extrema relevância na história da missão japonesa, pois ele foi nada mais nada menos que um dos quatro garotos escolhidos por Valignano para irem a Roma prestar obediência ao papa, tendo feito parte, portanto, da primeira embaixada japonesa à Europa.

Miguel era proveniente da família Chijiwa, vassalos da casa de Arima, cujo território ficava na costa nordeste da península de Shimabara. Seus pais eram ambos cristãos, João e Jerônima. Em 1577, Miguel e sua mãe se refugiaram em Arima, após o domínio da família ser invadido pelo exército de Ryûzoji Takanobu. Em 1580, seu tio,

¹¹⁷⁸ HESSELINK, Reinier H. *Op. cit.*

¹¹⁷⁹ *Ibid.*

¹¹⁸⁰ *Ibid.*

¹¹⁸¹ Cf. BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley: University of California Press, 1967.

Ômura Sumitada (dom Bartolomeu) fê-lo ingressar no seminário jesuíta de Arima. Ele foi batizado no ano seguinte por Valignano.¹¹⁸² Em fevereiro de 1582, ele partiu com o visitador e mais três companheiros, colegas do seminário de Arima – Mancio Itô, Martinho Hara e Julião Nakaura – em direção a Roma. Nesta embaixada, ele foi como enviado do rei de Arima e príncipe de Ômura.

Após uma longa viagem que incluiu paradas na Índia, na África, em Portugal, na Espanha e em Roma, os embaixadores finalmente regressaram ao Japão com Valignano, em 1590. Antes de deixarem o porto de Macau, o visitador fez questão de imprimir o livro que ele mesmo escrevera sobre a empreitada, *De Missione Legatorum Iaponensium*, que Duarte de Sande traduzira para o latim para que fosse usado nos seminários japoneses.¹¹⁸³ Neste livro, os quatro embaixadores travam uma série de conversas sobre o cristianismo e a viagem que empreenderam. É interessante perceber, por sua vez, que muitos dos diálogos são dominados por longos discursos de Miguel.

Em maio de 1591, depois de retornarem de Miyako para Kyushu, os quatro garotos foram admitidos na Companhia de Jesus. Miguel se tornou jesuíta apesar da oposição de sua mãe, que se preocupava por ele ter se tornado o único herdeiro da família, depois que seu filho mais velho morrera pelas mãos do exército de Ryûzoji. Arima Harunobu chegou a pedir a Valignano para aconselha-lo contrariamente a essa decisão, mas Miguel foi firme na sua escolha e em 25 de julho de 1591 fez seus votos junto de seus companheiros.¹¹⁸⁴ Ele continuou seus estudos no colégio de Amakusa, onde conheceu Fabian, que lá se encontrava, no mesmo período.

Seu nome aparece listado no catálogo da Companhia de Jesus compilado por Valignano em de 1 de janeiro de 1593. Ele figurava entre os irmãos estudantes de teologia, casos de consciência e latim, junto de seus companheiros de viagem, Mâncio, Julião e Martinho. Neste documento, ele era descrito como magro e fraco, talvez por ainda não ter se recuperado da doença contagiosa (provavelmente varíola) que contraíra em Toledo, e pouco conhecedor das letras japonesas. Depois disso, há uma lacuna de mais de dez anos nos catálogos do Japão que sobreviveram até nossos dias. No seguinte, de outubro

¹¹⁸² HESSELINK, Reinier H. *Op. cit.*

¹¹⁸³ Na capa original, o nome que aparece é o de Duarte de Sande, mas, segundo Elisonas, em uma carta de 25 de setembro de 1589, Valignano claramente afirma que foi ele quem o escrevera, em espanhol, e, posteriormente, incumbiu Duarte de Sande de traduzir para o latim. Ver: ELISONAS, Jurgis. S. A. *Journey to the West, Japanese Journal of Religious Studies* 34/1, 2007, pp. 27-66. Há uma edição contemporânea e traduzida para o português de tal obra: SANDE, Duarte. *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*, (trad. Américo da Costa Ramalho), Macau: Fundação Oriente, 1997.

¹¹⁸⁴ HESSELINK, Reinier H. *Op. cit.* E ELISONAS, Jurgis. S. A. *Op. cit.*

de 1603, seu nome não consta.¹¹⁸⁵ Neste meio tempo, portanto, se deu a sua saída da Companhia, forçada ou voluntária. Hesselink acredita que 1601 é a data mais provável. Neste ano, seus colegas, Mâncio e Julião, foram para Macau estudar no colégio jesuíta e tal permissão não foi-lhe concedida, nem a Martinho. Essa viagem frequentemente era um preâmbulo para a ordenação e pode ser que Miguel tenha se ressentido disso.

Depois de deixar a Companhia, Miguel mudou seu nome para Chijiwa Seizaemon e passou a ser um samurai a serviço do *daimyô* Ômura Yoshiaki (dom Sancho), filho de dom Bartolomeu, mas que também apostatou, em 1606, depois de culpar os jesuítas de cumplicidade na negociação na qual o Bakufu confiscou parte de suas terras, contíguas ao porto de Nagasaki. Acredita-se que Chijiwa o encorajou na apostasia, tendo-o colocado contra os jesuítas, os quais acabaram expulsos do território de Ômura.¹¹⁸⁶

O jesuíta Afonso de Lucena, em sua obra *De algumas cousas que ainda se alemma o P.e Afonso de Lucena que pertencem à Christandade de Ômura [1578–1614]*¹¹⁸⁷ escreveu que Seizaemon era um homem difícil de lidar e que o próprio Yoshiaki tivera problemas com ele, tendo considerado algumas vezes mandar matá-lo. Independente da veracidade do julgamento de Lucena, a verdade é que em 1610, Miguel de fato teve problemas com Yoshiaki e se mudou para Arima. Lá, ele sofreu mais um atentado à sua vida e fugiu com sua família para Nagasaki. Ele encontrou refúgio em Uchimachi, no distrito de Funazu-machi. Segundo Lucena, em 1623 Miguel ainda estaria em Nagasaki, mas é provável que ele tenha deixado a cidade não muito depois disso e acabou seus dias em Ômura, em janeiro de 1633.¹¹⁸⁸ Hesselink questiona se Miguel não

¹¹⁸⁵ Segundo o catálogo em questão, Martinho Hara estava como estudante no colégio de Nagasaki, enquanto que Mancio Itô e Julião Nakaura acabavam seu terceiro ano de teologia moral no colégio de Macau. Cf: ELISONAS, Jurgis. S. A. *Op. cit.* E ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, Lisboa: Fundação Oriente, p. 47.

¹¹⁸⁶ Ibid. Hesselink também cita a obra *Ômura Hiden* おおむら秘伝 “História secreta da casa de Ômura”, na qual Miguel teria aconselhado Yoshiaki de que o cristianismo não passava de um artifício para conquista de terras estrangeiras. Cf: HESSELINK, Reinier H. *Op. cit.* O bispo Cerqueira também dá indicação de que Miguel teria contribuído para tal situação, em uma carta que escreveu ao assistente de Portugal em Roma, em 1607. “O negocio de Vômura não melhorou nada, antes piorou, é cousa que me tem dado grande desgosto, tanto maior, quanto mais com os olhos tenho visto os anos passados a devoção, e simplicidade daquela cristandade indo lá três vezes a crismar, e agora a vejo toda arriscada com o Tono caído, e o mesmo quase todos os seus samurais que são os nobres, pelo menos no exterior pera comprazer a Vômuradono, E hum destes caído[s] é Chigiua Miguel parente do mesmo Tono, que foi nosso, e hum dos 4o. embaixadores, e o 2o. deles que foram a Roma. Quem viu nunca cidadão Romano, e filho de São Marcos foqexu, este tem feito muito mal aquele Tono, e aquela Cristandade e a nossas cousas”. Luís de Cerqueira. Carta ao assistente em Roma. 10 de novembro de 1607. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 21 I, fol. 156-156v.

¹¹⁸⁷ LUCENA, Afonso. *Erinnerungen aus der Christenheit von Ômura: De algumas cousas que ainda se alemma o P.e Afonso de Lucena que pertencem à Christandade de Ômura [1578–1614]*, (edição e tradução de Josef Franz Schütte), Bibliotheca Instituti Historici S.I. Vol. XXXII. Rome: Institutum Historicum S.I., 1972.

¹¹⁸⁸ Segundo Elisonas, recentemente foi encontrado um memorial na cidade de Isahaya, próximo a Nagasaki, em nome de Miguel e de sua esposa, que data sua morte em janeiro de 1633. Cf: ELISONAS, Jurgis. S.

teria deixado Nagasaki por estar sendo pressionado a colaborar com o *bugyô* na caça por cristãos e se recusado a tal.¹¹⁸⁹ Ainda que à primeira vista possa parecer uma hipótese um tanto otimista, ela não é de todo infundada. Isso porque, apesar da apostasia, de sua atividade contra o cristianismo no domínio de Ômura e da sua colaboração na confecção da obra anticristã, *Kirishitan kanagaki*, Miguel parece de fato não ter contribuído com as autoridades do Bakufu na sua política anticristã. No relato de Pedro Morejon, seu nome é citado rapidamente, junto dos outros três japoneses que lhe acompanharam na embaixada a Roma, de maneira bastante condescendente. Segundo o jesuíta:

De los quales, los quatro fueron después ordenados Sacerdotes¹¹⁹⁰, Don Mancio murió santamente, y los tres con mucha edificación viven y ayudan a aquella Iglesia; solo don Miguel, por ser enfermo y casi tollido, fue despedido de la Compañía. Casóse y sirvió a su primo Omuradono; y aunque no mostro el zelo, y entereça que del se desseaba, no fue gentil, ni persiguió jamás la Iglesia, antes dixo muy bien de los Christianos y de las cosas de Europa.¹¹⁹¹

Assim, ao menos até 1621, quando Morejon escrevera sua obra, Miguel aparentemente não teria auxiliado o Bakufu na caça aos padres. Para Elisonas, contudo, o relato de Morejón, quem havia deixado o Japão havia cinco anos quando escreveu tal obra, “mistifica, para não dizer desinforma o leitor”¹¹⁹². Lucena, cujo relato é considerado pelo historiador como mais digno de confiança por ter se engajado no trabalho pastoral em Ômura por três décadas e meia até ser banido do Japão em novembro de 1614, foi menos condescendente com Miguel, afirmando que o mesmo perdera toda sua fé e, embora não tivesse voltado a adorar ídolos como Shaka ou Amida (portanto não poderia ser considerado um gentio), teria se tornado “herege ou ateu” ao comparar Jesus com Maomé.¹¹⁹³ Ainda assim, ele não o acusa de perseguir a cristandade.

A confecção do *Kirishitan Kanagaki* 喜利志祖仮名書

Alguns anos após deixar a Companhia e se mudar para Ômura, Miguel se viu envolvido na produção de uma obra sobre os cristãos. Essa obra é a primeira crônica que chegou aos nossos dias acerca da chegada e expulsão dos cristãos no Japão e aparece

A. *Op. cit.* Na História escrita por Pedro Morejón em 1621, contudo, ele escreveu: “ha pocos años que fue muerto de un su criado, por causas que él daría como de ordinario sucede a los expulsos o apostatas de las santas Religiones”. Ao que parece, naquela data, os jesuítas o haviam perdido de vista. Cf: MOREJON, Pedro. *Historia y relacion de lo svcedido en los reinos de Iapon y China, en la qual [e continua la gran per]secucion que ha auido en aqlla Igle[ia, de]de el año de .615 ha[ta el de 19*. Lisboa, por Iuan Rodriguez, 1621, fol. 49v.

¹¹⁸⁹ HESSELINK, Reinier H. *Op. cit.*

¹¹⁹⁰ Referência aos quatro embaixadores a Roma.

¹¹⁹¹ MOREJON, Pedro. *Op. cit.*, fol. 49v.

¹¹⁹² “He mystifies, not to say misinforms the reader”. ELISONAS, Jurgis. Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, Lisboa: Fundação Oriente, 2000, p. 49.

¹¹⁹³ LUCENA, Afonso. *Op. cit.*

citada na historiografia como *Baterenki* 伴天連記 (Crônica dos Padres) ou também *Kirishitan Kanagaki* 喜利志祖仮名書 (Cristãos em Letras Simples). Elisonas, em seu artigo *Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese*, explica a razão para ambos os títulos. Até a década de 1980, apenas um fragmento da obra, intitulado *Baterenki*, era conhecido. Contudo, nesta década, foi encontrado o manuscrito completo, no templo de Tafukuji, em Usuki¹¹⁹⁴, o qual foi apelidado de *Kirishitan Kanagaki*, sendo que o *Baterenki* representava somente um terço do mesmo.¹¹⁹⁵

Comparada a outras obras anticristãs do período Edo e tendo em conta seu valor histórico, o *Kirishitan Kanagaki* é bem pouco explorado pela historiografia. Na maior parte dos casos, aparece em uma pequena citação, sem maiores explicações. Sua autoria é desconhecida, mas Miguel aparece explicitamente como um informante. No último parágrafo da obra está escrito que:

No domínio de Ômura, havia um samurai chamado Chijiwa Seizaemon. Há muito tempo ele fora a Roma na companhia dos BATEREN e após dez anos de estudos, retornou ao Japão, onde ele foi um IRMÃO da ECLÉSIA. Algo ocorreu, contudo, que o fez se sentir amargurado em relação aos BATEREN; ele então deixou o templo e entrou no serviço do senhor Ômura. Chijiwa sabia muito bem que os KIRISHITAN vinham usurpando reinos desde tempos remotos. Assim, ele fez um detalhado relato acerca do projeto de JESUS CRISTO, das batalhas de SANTIAGO, das forças armadas que os KIRISHITAN enviaram por diversas vezes para invadir o Japão, entre outras coisas.¹¹⁹⁶

A data de sua produção também é desconhecida. Uma vez que a última data citada no texto é 1607 e não há qualquer referência à perseguição geral promovida pelo Bakufu a partir de 1614, imagina-se que foi escrito entre essas duas datas. Além disso, o uso de diversas palavras latinas e portuguesas com o mesmo sentido introduzido pelos

¹¹⁹⁴ O mesmo no qual Sessô Sôsai ficou, o que indica que ele pode ter tido acesso à obra para escrever o *Taiji Jashû-ron*.

¹¹⁹⁵ ELISONAS, Jurgis. *Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese*. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Op. cit.*

¹¹⁹⁶ “As it happens, in the Ômura domain there was a samurai called Chijiwa Seizaemon ちぢは清左衛門. Long ago, he had gone to Rome in the company of some *bateren* 伴天連 (padres) and after ten years of studies returned to Japan, where he was a *yuruman* ゆるまん (irmão) of the *ekirensiya* えきれんしや (*ecclesia*; church). Something happened, however, that made him feel bitter against the padres; so he left their temple and entered Lord Ômura’s service. Chijiwa knew very well that the Kirishitans had been usurping countries since ancient times. He therefore gave an extremely detailed account of the scheme of Zesu Kirishito ぜすきりしと (Jesus Christ), the battles of Sanchiyāgo さん ちやあご (Santiago), the armed forces that Kirishitans had again and again sent to invade Japan, and other facts.” Para o presente trabalho, a obra não foi consultada em seu original pela dificuldade de acesso desde o Brasil. O fragmento pertencente ao *Baterenki* foi traduzido ao inglês por Jan Leuchtenberger em seu trabalho *Conquering Demons*, mas a presente citação foi retirada de: ELISONAS, Jurgis. S. A. *Journey to the West, Japanese Journal of Religious Studies* 34/1, 2007, p. 48.

missionários indica que foi escrita em um período em que estes ainda estavam ativos no arquipélago.¹¹⁹⁷

Para Elisonas, trata-se da “narrativa popular anticristã mais antiga, mais longa e melhor informada, ainda que mais vil, da era Tokugawa”¹¹⁹⁸. Já Leuchtenberger a descreve como:

A mais antiga narrativa a descrever os kirishitan como estrangeiros, pretensos conquistadores que ganhavam acesso somente através da fraude, [como tal o] *Baterenki* pode ser visto como texto seminal na formação da figura do Outro-kirishitan no período Edo.¹¹⁹⁹

A ideia dos cristãos como possíveis conquistadores não era novidade no início do século XVII e, como foi exposto anteriormente neste trabalho, já estava presente nos editos e correspondência diplomática produzida a mando de Hideyoshi. Dentro do gênero das narrativas populares, no entanto, é a primeira obra de que temos notícia que faz esse tipo de abordagem.¹²⁰⁰

O enredo do *Kirishitan Kanagaki* narra uma conspiração cristã para tomar o mundo. Essa conspiração, contudo, precede Jesus Cristo, ainda que sua figura, descrita como a de um feiticeiro, tivesse sido essencial para a formulação de tal plano.¹²⁰¹ A narrativa se inicia com a história do casal principesco Adão (Adan)¹²⁰² e Eva (Ewa), herdeiros do trono damasceno, em um reino chamado Itália (não se tratava, por conseguinte, dos primeiros seres humanos criados por Deus). Exilados após terem ficado órfãos muito cedo, desejaram arduamente que seus descendentes retomassem seu direito ao trono. Um deles, Moises (Monsesu), conseguiu subir ao trono por estratagemas. Contudo, cerca de seis mil anos após Adão e Eva, outra desgraça se abateu sobre a dinastia: o casal real – Joaquim (Jôchin) e Ana (Anna) – foram expulsos para Jerusalém (Zeruzaren) por não terem tido filhos. Um homem chamado César Augusto (Seizaru

¹¹⁹⁷ LEUCHTENBERGER, Jan C. *Conquering Demons – The ‘Kirishitan’, Japan, and the World in Early Modern Japanese Literature*, Michigan Monograph Series in Japanese Studies, number 75, 2013.

¹¹⁹⁸ “It is the earliest, longest, most complex, and best informed though also most scurrilous of all the popular anti-Christian narratives of the Tokugawa era”. ELISONAS, Jurgis. Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Op. cit.*, p. 35.

¹¹⁹⁹ “As the earliest narrative to depict the Kirishitan as foreign, would-be conqueror that gains access only through deception, *Baterenki* can be seen as the seminal text in the formation of the Edo-period figure of the Kirishitan Other”. LEUCHTENBERGER, Jan. *Op. cit.*, p. 33.

¹²⁰⁰ Leuchtenberger em outro trecho afirma que a ideia dos missionários como vanguarda de um exército ibérico não era nova, mas o *Baterenki* seria o primeiro a construir a imagem do vilão kirishitan como um astuto conquistador. *Ibid.*

¹²⁰¹ O enredo aqui descrito se baseia, para além do trecho referente ao *Baterenki* traduzido por Leuchtenberger, na descrição da obra feita por Elisonas nos seguintes artigos: ELISONAS, Jurgis. S. A. Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, Lisboa: Fundação Oriente, 2000. E ELISONAS, Jurgis. S. A. Journey to the West, *Japanese Journal of Religious Studies* 34/1, 2007.

¹²⁰² Em parênteses são as formas que esses nomes aparecem transcritos na obra. Cf. ELISONAS, Jurgis. S. A. Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, Lisboa: Fundação Oriente, 2000.

Agusuto) se apoderou então do trono. Joaquim e Ana oraram arduamente aos céus¹²⁰³ até que finalmente conseguiram dar à luz a Santa Maria (Santa Mariya), quem durante sua educação estudou arduamente um livro chamado Escrituras (Ezukuritôra), o qual descrevia a arte do governo real. O autor do *Kirishitan Kanagaki* narra então a história da anunciação do nascimento de Jesus Cristo em um sonho de Maria, da imaculada concepção e do nascimento no qual participaram anjos; mas, ele adverte, não passam de mentiras. Contudo, é verdade, segue o autor, que assim que o garoto nasceu, seus pais tiveram que fugir com ele para o Egito (Ejitto) devido à perseguição promovida por César, e só conseguiram retornar a Jerusalém doze anos depois.

Quando Cristo possuía vinte e dois anos, após ter estudado por três anos com um mestre espiritual, afirmou que apesar de ser um descendente da realeza, devido à má fortuna de seus descendentes, acabou pobre. Uma vez que ele não era capaz de derrotar César, sua única chance seria fabricar escrituras, proclamando-se emissário dos céus (*tentô*). Ele então escreveu-as secretamente, mas as autoridades o perseguiram duramente, e aos seus seguidores. São João Batista (San Juan Bôteishita) acabou capturado e Pilatos (Pirâtosu) ordenou sua execução. Isso não impediu Jesus de seguir com seus planos e declarar-se imperador dos imperadores e reunir uma enormidade de aderentes. César não conseguiu capturá-lo, pois ele havia estudado magia e se utilizava de uma série de superpoderes.

Os doze discípulos se espalharam então pelo mundo em busca de mais seguidores e, três anos depois, voltaram a se reunir com uma lista de cinco milhões de homens de diversos reinos que apoiavam Cristo. Contudo, a crucificação interrompeu os planos de todos. O evento da Paixão de Cristo é descrito em detalhes. Seus discípulos não desistiram do plano, mesmo assim, e reuniram um concelho de guerra, onde São Pedro (San Peidoro) foi designado comandante em chefe da campanha e assumiu o título de Papa (pappa).

Mais uma vez os discípulos se espalharam pelo mundo. Sob a capa de pregar a salvação no pós-vida, subverteram as lealdades em diversos reinos. Alguns, no entanto, foram capturados e executados. De volta a Roma, quem conseguiu vencer César foi o discípulo Santiago (San Chiyâgo). Ele se fez mestre da cidade, mas apenas por vinte e quatro anos, quando o “mandato dos céus” (天命 *tenmei*) passou para um descendente de Cesar Augusto, cujo nome era Korinchino (Coríntio?), um pagão. Santiago foi por fim derrotado e crucificado. Korintino restaurou os santuários de adoração dos antigos deuses. Ele e seus descendentes reinaram por mais 370 anos.

¹²⁰³ Tentô 天道 – termo esse muitas vezes utilizado como sinônimo de Deus. Cf: Ibid.

Nessa parte da narrativa entramos no trecho conhecido por *Baterenki*. Ele tem uma espécie de introdução na qual São Pedro e São João estabeleceram secretamente os sete sacramentos (sakaramento). O autor descreve, então, a forma como esses estes eram executados, assim como seus significados. A descrição é bastante diferenciada daquela feita no *Dochirina Kirishitan*, o que sugere que seu autor não confiou no texto jesuíta para produzi-lo. O próprio nome dos sacramentos por vezes é diferente assim como a ordem em que são listados.¹²⁰⁴ Pode sugerir tanto que Miguel não se recordava ao certo dos nomes e função, quanto uma alteração por parte do autor.

Após a descrição dos sete sacramentos, o autor passa a contar as histórias de santa Lúcia, incluindo duas versões da mesma, chegando a citar o nome do jesuíta japonês Tôin Vicente como fonte para uma delas. A história da Igreja de Roma é retomada a partir do ano de 430 d.C., onde os imperadores pagãos reinavam desde a crucificação de Santiago e perseguiam implacavelmente os cristãos. A cristandade fora reduzida a apenas um padre, Fernando (Herunando), quem também era um habilidoso médico. Quando o imperador pagão, Dom Justo, ficou com lepra, Fernando conseguiu se infiltrar na corte, prometendo ser capaz de cura-lo. Frustrado por seus deuses não o terem protegido da lepra, Justo concordou em ser batizado em troca da cura. Fernando preparou uma mistura mágica e curou o imperador. Realizada a façanha, o padre encontrou um descendente de São Pedro, chamado Papa, no Egito, e forçou Dom Justo a se aposentar e ir para Castela (Kasutera). É assim que Roma passou para as mãos de Papa e de seus descendentes.

Em 624, os cristãos promoveram um conclave em Roma e decidiram fazer uma pesquisa acerca das práticas religiosas de todos os reinos espalhados pelo mundo. Eles montaram uma frota para ir ao Sião (Shamurô), na tentativa de lá pregarem sua lei. Incapazes de tal façanha, os enviados acabaram mortos pelo imperador do Sião. Não obstante, os cristãos ficaram sabendo de uma terra mais ao norte chamada Monte Prata (Monte Purata). Aqui se encontra a primeira referência ao Japão que assim é chamado em grande parte da história. A narrativa segue descrevendo as diversas tentativas dos cristãos de entrarem e se estabelecerem no arquipélago. Ele imputa aos cristãos duas investidas militares, as quais teriam sido afastadas graças a uma série de ventos e tempestades que arrasaram com sua frota. Ou seja, os cristãos acabaram responsabilizados pelas duas tentativas de invasão dos mongóis no século XIII.

¹²⁰⁴ Sacramentos descritos: 1. Batismo (*Bauchismo* ばうちすも), 2. Confissão (*konhisan* こんひさん), 3. Crisma (*kirishimo* きりすも), 4. Matrimônio (*Machirimofuniyo* まちりもふによ), 5. Sacerdócio (*shukke* 出家, único sacramento com nome em japonês), 6. Comunhão (*komokaru* こもかる do português convocar), 7. Unção (*unsan* うんさん). Cf: LEUCHTENBERGER, Jan. *Op. cit.*, p. 137-140.

Os estrangeiros finalmente conseguiram entrar no arquipélago como mercadores e regularizaram o comércio se estabelecendo em Macau (Amakawa), que haviam comprado da China. Após narrar a conversão do *daimyô* de Ômura, a narrativa acaba com o relato acerca do plano dos jesuítas para privar Yoshiaki do domínio de uma próspera área de Nagasaki em troca do pobre bairro de Urakami, e a consequente expulsão dos mesmos das terras de Ômura.

A narrativa, até a efetiva entrada dos cristãos no Japão, é feita a partir de um ponto de vista estrangeiro e não japonês. As histórias são contadas de forma a desacreditar os padres e seus superiores na Europa, além de os colocarem claramente como agentes de uma futura conquista militar por Roma que, em última instância, pretendia conquistar todos os reinos espalhados pelo mundo. Não obstante, não oferece qualquer julgamento da doutrina cristã, o que o diferencia dos tratados anticristãos posteriores a ele e principalmente da obra de Fabian. Seu objetivo, aparentemente, era afastar os cristãos do Japão e não questionar a lógica de sua doutrina. Ainda que o informante fosse conhecedor do cristianismo, sua narrativa difere significativamente daquilo transmitido pela tradição cristã e pelo relato bíblico. Como Elisonas aponta em seu artigo, seria errado dizer que o narrador errava na história por ser ignorante. Ele estava improvisando, jogando solto com suas fontes para provar seu ponto.¹²⁰⁵

A crítica de Fabian ao cristianismo – *Ha Deusu*

Não obstante a trajetória de Miguel e do padre Antônio, dois grandes nomes dentro da missão cristã no Japão, Fabian figura na historiografia como o mais notório apóstata entre os japoneses durante o século cristão.¹²⁰⁶ Três razões gerais podem ser apontadas para tanto: a figura de Fabian como um proeminente pregador jesuíta na capital japonesa; sua obra *Myôtei Mondô*; sua obra *Ha Deusu*. Esta última, ao contrário do *Kirishitan Kanagaki*, não apenas teve a sanção das autoridades japonesas na época de sua produção, mas não ficou esquecida em forma de manuscrito e chegou a ser impressa em 1864, junto do *Baterenki* e de outros textos anticristãos.¹²⁰⁷

¹²⁰⁵ ELISONAS, Jurgis. S. A. Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, Lisboa: Fundação Oriente, 2000.

¹²⁰⁶ “Fabian Fukan (...) the most notorious of the Japanese defector from the Society of Jesus”. A expressão aqui é de Elisonas que, mesmo em seu artigo dedicado ao estudo das obras *Sanctos no Gosagueo* e *Kirishitan Kanagaki*, não pode deixar de fazer tal observação acerca de Fabian. ELISONAS, Jurgis. Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, Lisboa: Fundação Oriente, 2000, p. 47.

¹²⁰⁷ PARAMORE, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*, London and New York: Routledge, 2009.

Uma questão importante a ser apontada no *Ha Deusu*, por comparação a outras obras anticristãs do período, é a falta de distorções no que diz respeito à doutrina e à história cristãs. Fabian não se utilizou de deturpações ou exageros para provar seu ponto. Nisso, ele foi fiel a seu passado cristão. Tão fiel que, em 1922, Shinmura Izuru, em seu trabalho *Nanban Kôki*, chegou a questionar se Fabian realmente chegara a apostatar e se o *Ha Deusu* não se tratava, na realidade, de uma forma encoberta e dissimulada (a única possível naquele momento) de mostrar a doutrina cristã.¹²⁰⁸ Ainda que não careça de lógica, tal posição foi simplesmente descartada pela historiografia por ser demasiado exagerada.

A estrutura da obra e a crítica ao cristianismo

Diferente do *Kirishitan Kanagaki*, o *Ha Deusu* não está no formato de narrativa, mas de uma refutação pura e simples da doutrina cristã. No que diz respeito à estrutura, encontra-se dividida em sete passos e uma espécie de posfácio, intitulado “uma conversação noturna”. Com exceção desse último capítulo, os outros não estão dispostos na forma de diálogo entre duas personagens específicas, mas na exposição de determinados pontos da doutrina cristã seguidos da crítica de Fabian a tal alegação.

O primeiro passo critica a ideia de exclusividade do cristianismo – demonstrando que diversas das ideias apresentadas pelo mesmo também estão presentes em outras tradições religiosas – além de desqualificar o deus cristão e seus atributos. O segundo faz a crítica da teoria das três *animas* e da capacidade humana (dada por Deus) de se salvar graças à *anima rationalis*. O terceiro passo apresenta o Diabo, contestando a misericórdia e onipotência divinas. O quarto discorre acerca da história de Adão e Eva e do pecado original, questionando a lógica do mesmo (porque Deus teria criado tal regra, aparentemente tão sem sentido, e porque não impedira o casal de quebra-la). O quinto passo questiona o castigo divino aplicado ao pecado original. O sexto trata do aparecimento do Jesus Cristo na terra e rebate a ideia do perdão pela crucificação do mesmo. Por fim, o sétimo passo discorre sobre os dez mandamentos, afirmando que o primeiro incitaria à desobediência civil. A conversação noturna é uma conversa hipotética entre o leitor e Fabian. Ele discorre acerca do comportamento diário dos cristãos, suas cortesias, práticas de caridade, origem do sacramento da confissão, milagres e, por fim, narra sua própria história após ter deixado a Companhia de Jesus.

¹²⁰⁸ Ibid e ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973.

Kiri Paramore chama a atenção para o fato de que os temas tratados nos passos três a seis, centrais na argumentação desta obra, mal aparecem no *Myôtei Mondô*, mas são fundamentais no *Dochirina Kirishitan*.¹²⁰⁹ Neste sentido, o historiador se contrapõe à análise de Elison, que caracteriza o *Ha Deusu* como uma autorrefutação.¹²¹⁰ Este autor, por sua vez, foca grande parte de sua análise no contexto em que a obra foi escrita e a situação de Fabian naquele momento. A obra seria, portanto, uma “retratação oficial”, perante as autoridades, pela escrita do *Myôtei Mondô*. Elison também propõe que as obras possuíam um propósito triplo exatamente contrapostos. Enquanto o do *Myôtei* era:

1. Assegurar a necessidade lógica de um Criador, fonte pessoal de todo o universo;
2. Demonizar o budismo e o *shintô*;
3. Demonstrar a superioridade moral do cristianismo.

A do *Ha Deusu* era:

1. Assegurar a primazia lógica do imanente, das explicações impessoais da fonte do universo;
2. Demonizar o cristianismo;
3. Demonstrar a antinomia entre a reestruturação feudal da sociedade japonesa e a dependência cristã em uma justificação extraterrena.¹²¹¹

De fato, as três principais ideias que Fabian se propôs a desenvolver no primeiro livro em relação à doutrina cristã – a saber, a necessidade lógica de um Deus com sabedoria, consciência e criador de todo o universo; a capacidade humana, providenciada por Deus através da *anima rationalis*, de se salvar e a ideia de que somente o cristianismo poderia prover a salvação – são longamente refutadas no *Ha Deusu*.

Logo no primeiro passo, a ideia de que o cristianismo traria uma novidade ao propor a existência de um Deus criador do universo é refutada. Para Fabian, tal conceito apareceria também no budismo (*buppô*) – no processo de origem, estabelecimento, destruição e vazio 成住壞空ノ次第¹²¹² – e no *shintô*, na era dos kami, dividida entre as sete gerações de kami celestes 天神 e as cinco de kami terrenos 地神. Logo de início, ele não questionava a veracidade dos ensinamentos cristãos, mas sim a alegação de exclusividade. Ele indagou então ao leitor: “por que estes da *seita de DEUS* 堤宇子ノ宗

¹²⁰⁹ Ibid.

¹²¹⁰ ELISON, George. *Op. cit.*

¹²¹¹ Ibid., p. 166-167.

¹²¹² *Jôjû-eku no shidai*. Segundo Elison, trata-se do ciclo de existência no mundo dos seres conscientes. Ibid., p. 465.

¹²¹³ insistem na afirmação que somente eles conhecem o *senhor que abriu o céu e a terra* 天地開闢ノ主?¹²¹⁴.

Por outro lado, ainda no primeiro passo, Fabian atacou a ideia de um Deus com sabedoria afirmando que, normalmente, onde há conhecimento 智慧 também há discriminação entre amor e ódio, sentimentos estes que são humanos e, portanto, indignos de uma divindade. Os cristãos não seriam capazes de provar que Deus seria fonte de sabedoria e o afirmariam por não compreenderem o significado do conceito budista de *nada* (*mu* 無).

A refutação à teoria das *animas* é desenvolvida no segundo passo. Após expor resumidamente a teoria – a qual é, como pontua Elison, basicamente uma paráfrase da explicação da personagem Yûtei no ponto três do terceiro capítulo do *Myôtei* – ele a refuta, também com base em ideias que foram expostas na obra anterior, mas proferidas por Myôshû. Os conceitos que se contraporiam à teoria das três *animas*, segundo o Fabian apóstata, seriam o de matéria e princípio 事理¹²¹⁵. Estes seriam os dois aspectos de todas as coisas existentes no mundo. As matérias são diversas, mas o princípio é único. A diferença nas funções entre as coisas se daria pela existência de diferentes matérias, não de princípios.

Na obra de 1605, esses conceitos chegaram a ser melhor explicados através da fala da hesitante Myôshû. Ela dissera:

(...) todo e qualquer ser que está sob o céu se compõe de dois elementos: *matéria e princípio* (*ji* e *ri* 事理). O *ji* é uma aparência em particular; por exemplo, dizemos que o salgueiro é verde e possui flores carmin; que o pinheiro é reto e o arbusto espinhoso contorcido. O *ri* é a essência que reside no interior da árvore que ao lhe cortar não se pode ver nem verde nem vermelho. O *ji* seria o *aspecto externo* 相 e o *ri* é equivalente à *natureza* 性. Se representarmos esses dois princípios por dois objetos, a gota de água seria a essência *ri*; se ela congela, neve e gelo são sua aparência. Pela aparência, neve e gelo são coisas diversas, mas se elas vierem a derreter, é a mesma água do rio. É o mesmo com *todas as coisas* 万法, a aparência externa de um pássaro não é de uma fera, da erva não é de uma árvore; mas quando esse aspecto externo *ji* vem a se dissolver, eles retornam à mesma natureza *ri*.¹²¹⁶

¹²¹³ Ao se referir aos cristãos, Fabian sempre usa os três kanjis cuja leitura resulta na palavra Deusu, seguidos do kanji de seita *shû* 宗. Contudo, ao se referir a Deus, ele mesmo, Fabian usa um símbolo especial, sem significado.

¹²¹⁴ Fabian Fukan. *Ha Deusu*. 1620. In: EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970, p. 426.

¹²¹⁵ Elison traduz os dois conceitos por “object and principle” e Hibbard por “phenomenon and noumenon”. Cf. Ibid. e HIBBARD, Esther Lowell. *Ha Deusu. Refutation of Deus*. Translated by Esther Lowell Hibbard. Assisted by Yoshimori Hiraishi. International Institute for the Study of Religions, 1963.

¹²¹⁶ Fabian Fukan. *Myôtei Mondô* 妙貞問答. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 157.

Enquanto que no *Myôtei* tal ideia budista de unidade dos seres não passava de um erro causado pela ignorância do verdadeiro criador, no *Ha Deusu* é a premissa a partir da qual a teoria das *animas* seria julgada e descartada. Nesta obra, o princípio *ri* é como um dom natural 賦命 a partir do qual as coisas se diferenciam em sua forma, aparência, cheiro, sabor etc. Não há, portanto, como “dividir esse princípio *ri* 理 em diferentes parcelas como VEGETATIVA, SENSITIVA e RATIONALIS”¹²¹⁷. A *anima rationalis* do homem, por sua vez, não é negada enquanto um elemento que controla os impulsos no homem, mas é equalizada à mente humana. Este conceito, por sua vez, é partilhado por diversas escolas dentro do budismo e do confucionismo:

(...) a *mente humana* 人間の心 que eles chamam de ANIMA RATIONALIS, como é vista como algo distinto, controlaria os desejos corpóreos. Eles vêm isso como um princípio final e acreditam que *diversas pessoas* 諸家 não sabem nada disso. (...) No confucionismo, os *desejos da força material* 欲の氣質 são chamados de *mente humana* 人心 e o *dever do pensamento* 義理ヲ思フ de *mente do caminho* 道心^{1218 1219}

Este, é um exemplo bastante ilustrativo da inversão feita por Fabian nestas duas obras. Os argumentos usados são exatamente os mesmos; apenas o ponto de vista é realocado.

Kiri Paramore, por outro lado, não erra em chamar atenção para o fato de que os argumentos desenvolvidos nos capítulos três a seis do *Ha Deusu* foram quase que deixados de lado pelo Fabian de 1605. O ataque às qualidades divinas de onipotência e misericórdia, na obra anticristã, é feito através da análise da narrativa da queda dos anjos e aparecimento do Diabo, pecado original, castigo dado a Adão e Eva e remissão da humanidade através da crucificação de Jesus Cristo.

Se Deus realmente fosse onipotente, questionava Fabian no terceiro e quarto passos, por que, ao criar os anjos, teria deixado um terço deles cair no Inferno e Lúcifer lidera-los? Por que não teria impedido Adão e Eva de pecarem? Se mesmo assim insistirmos que Ele tudo pode, sua bondade e misericórdia seriam colocadas em dúvida; afinal, não impediu o pecado dos anjos nem do casal para que assim pudesse puni-los. Além disso, para o caso de Adão e Eva, Deus teria criado uma lei completamente sem

¹²¹⁷ Fabian Fukan. *Ha Deusu*. 1620. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 431.

¹²¹⁸ Explicação de Elison acerca deste trecho: “Impeded by the limitations of material force, which generates man’s physical makeup and egoistic desires, the ‘human mind’ [人心] shows a dangerous proclivity to fall into an immoral path. The ‘mind of the Way’ [道心] – the inherent capacity of the mind for virtue and righteousness – is all too often obscured by those selfish desires. Rectification of the mind and concordance with the original nature are to be attained by the extension of knowledge.” ELISON, George. *Op. cit.*, p. 469, nota 39.

¹²¹⁹ Fabian Fukan. *Ha Deusu*. 1620. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 431.

sentido (não poder comer uma determinada fruta) e só viu a maldade na ação dos dois, a quebra da regra, e não a bondade, que foi seu imenso arrependimento, argumentava.

No sexto passo, Fabian questionou a misericórdia divina afirmando que Jesus Cristo demorou milhares de anos para vir à Terra e absolver a humanidade do pecado original. Se Deus deixou todos aqueles que morreram antes de Cristo caírem no Inferno, como poderia ser chamado fonte de toda bondade?

Como foi demonstrado no capítulo seis do presente trabalho, no *Myôtei Mondô*, Fabian pouco trabalhou com a ideia de pecado original, do Diabo e o nome de Jesus Cristo aparecia na obra apenas uma vez. Esse miolo do *Ha Deusu* não é, pois, uma autorrefutação. A historiadora Monika Schrimpf defende que Fabian, em 1620, estaria refutando não apenas seus próprios argumentos, expostos na obra de 1605, mas também – ainda que implicitamente – os de Valignano, na sua obra *Catechismus Christianae Fidei*. Ao atacar o exclusivismo cristão, ele estaria mirando o Catecismo. Da mesma forma, quando ele atacava, no último passo, os dez mandamentos – afirmando que o primeiro incitaria a desobediência ao soberano e ao pai – ele mirava a ideia desenvolvida na obra do visitador de que os dez mandamentos eram justos e racionais.¹²²⁰

O ataque ao primeiro mandamento, por sua vez, é central na sua obra. No sétimo passo ele afirmava:

No primeiro artigo [dos mandamentos] está pressuposto que, caso algo vá contra a *vontade* 内証 de Deus, não se deve seguir a ordem do *soberano ou do pai* 君父 e deve-se dar pouco valor a própria vida. Esse artigo camufla a intenção de subverter e usurpar o *país* 国家 e extinguir a *lei de Buda e lei imperial* 仏法王法.

Mais a frente, ele ainda continuou:

Ir contra a vontade de Deus significa, primeiramente, abandonar a Deus e adorar os kami e budas. Assim, não importa quão forte seja a ordem do soberano para que os seguidores da seita de Deus mudem e adorem a kami e budas, eles desprezam suas vidas e preferem sofrer os *cinco castigos dos pecados* 五形ノ罪¹²²¹ e chegam até a se alegrar com isso. Veja! Veja! Eles dão mais valor ao comando dos *bateren* que às ordens do soberano, são mais gratos pelos ensinamentos dos *bateren* que à benção de seus pais.¹²²²

Fabian buscava explicitar um conflito existente entre a relação feudal do soberano com seu subordinado (sobre a qual o xogunato Tokugawa se apoiava) e o ensinamento cristão. É neste sentido que parte da historiografia que analisa a obra anticristã de Fabian defende que seus argumentos contra o cristianismo se baseiam em grande medida na

¹²²⁰ SCHRIMPF, Monika. The Pro and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621). *Japanese Religions*, Vol. 33 (Nº 1 & 2), 2008, p. 35-54.

¹²²¹ Os cinco castigos (*gokei*) se referem, segundo Ebisawa, aos seguintes: ser tatuado em tinta preta, ter o nariz cortado, ter as pernas cortadas na altura do joelho, ser castrado ou pena capital. Cf. EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 441.

¹²²² Fabian Fukan. *Ha Deusu*. 1620. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 441.

defesa da estabilidade nacional japonesa.¹²²³ A função da religião no *Ha Deusu* era dar aporte à ordem social justamente para assegurar essa estabilidade. Aí ele se distanciou do *Myôtei*, segundo o qual a religião servia para prover a salvação individual e era possível de ser atingida graças à concessão dada por Deus aos seres humanos (individualmente) da *anima rationalis*, a qual possuía a capacidade de agir corretamente através de um discernimento próprio. A verdade poderia ser atingida, neste sentido, independentemente da ordem social e deveria ser feita individualmente. Na obra anticristã, por outro lado, Fabian sustentava que o indivíduo deveria agir não de acordo com seu juízo pessoal, mas com regras sociais. Paramore afirma que o que se defendia no *Ha Deusu* era que as “normas que deveriam ser seguidas pelas pessoas não eram verdades pessoalmente imanentes ou abstratas, mas personificadas na ordem social externa dos governantes”¹²²⁴. A verdade, portanto, estaria na ordem sociopolítica, externa ao indivíduo, e não seria discernível por este através da razão.

Neste sentido, Schrimpf é precisa ao afirmar que a posição anticristã de Fabian é altamente influenciada pela retórica do édito de expulsão de 1614. Poderíamos dizer que, mais que influenciada, ela se alinhava deliberadamente (a julgar pela situação de Fabian ao escrever a obra) a essa retórica. Ele chegou até mesmo a empregar o discurso do *shinkoku* para defender a extirpação do cristianismo do Japão. No sétimo passo ele afirmou:

Japão é *shinkoku*. (...). Não há um costume aqui que não dependa do *shintô* 神道. E o príncipe Shôtoku, sendo uma divina encarnação [de Buda]¹²²⁵, seguindo a vontade de Amaterasu Ômikami para expandir o *caminho do nosso reino* 吾国ノ道, fez o *budismo* 仏法 florescer e assim essa terra se tornou também *reino de Buda* 仏国. Mas isso, [os aderentes de] Deus planejam subverter e querem tornar todo o Japão seus seguidores e destruir o budismo e o *shintô*. Enquanto existir o *budismo* 仏法 e o *shintô*, a *lei imperial* 王法 permanecerá.¹²²⁶

Fabian empregava aqui não apenas o discurso do *shinkoku* utilizado nos editos anticristãos de Hideyoshi e de Ieyasu e analisado no capítulo anterior, mas também a ideia de uma relação de dependência entre a lei de Buda (仏法 *buppô*) e a lei imperial (王法

¹²²³ Aqui podemos citar os autores já citados neste trabalho, como: Monika Schrimpf, Yoshihisa Yamamoto, George Elison, Kiri Paramore, entre outros.

¹²²⁴ "(...) the 'norms' that people should follow are not abstracted or personally immanent truths, but are rather personified in the external social order of the rulers." PARAMORE, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*, London and New York: Routledge, 2009, p. 48.

¹²²⁵ 権化ノ神聖. Em nota, Elison explica que o termo denota o uso de superpoderes de budas e bodhisattvas para aparecerem em uma variedade de formas ou de produzir diversas manifestações. ELISON, George. *Op. cit.*, p. 472, nota 64. Ebisawa, em nota na sua transcrição lembra que o príncipe Shôtoku desde muito cedo, no Japão, foi reverenciado como um kami que tomara a forma de um buda. EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 441.

¹²²⁶ Fabian Fukun. *Ha Deusu*. 1620. In: EBISAWA, Arimichi. *Op. cit.*, p. 441.

ôbô).¹²²⁷ Essa ideia, assim como o discurso *shinkoku*, não era uma novidade e há muito vinha sendo usada pelos círculos de poder no Japão e, com a unificação e implementação do sistema *bakuhan*, ganhou uma nova dimensão.

Toshio Kuroda explica que essa visão de mútua dependência e assistência entre ambas as leis foi difundida no Japão medieval por volta do século XI, quando o budismo *kenmitsu* (eso-exotérico) atingiu sua maturidade. Segundo essa perspectiva, o papel do budismo na proteção da nação (*kokka* 国家) era visto como indispensável ao bom funcionamento do Estado. Naquele contexto, o *ôbô* (lei imperial) se referia ao sistema de poder representado pelo imperador e pelos outros centros de influência seculares, enquanto o *buppô* (lei budista) denotava os grandes complexos de templos-santuários como uma força social e política. Nas palavras de Kuroda:

Em resumo, a dependência mútua do *ôbô-buppô* significava não apenas que o budismo servia ao poder político, mas também implica uma adesão peculiar de governo e religião na qual o budismo, enquanto constituinte de uma forma distinta de força política e social, entrava na estrutura principal da ordem de estado como um todo. Essa era a base real da teoria de mútua dependência do *ôbô-buppô*.¹²²⁸

Com a emergência dos movimentos reformistas do budismo Kamakura, o papel do budismo dentro dessa relação passou a ser enfatizado, mas a relação em si não foi colocada em xeque. No período moderno, contudo, com a emergência do governo unificado e o estabelecimento do sistema dominial do Bakufu (*baku-han*), com algumas pequenas exceções, o *buppô* foi completamente subjugado ao *ôbô*. Essa relação desigual, na qual o budismo ocupava uma relação subordinada, não era novidade e existira, segundo Kuroda, desde o período medieval. A diferença é que, quando Nobunaga e Hideyoshi colocaram fim às ligas militares religiosas – ao invadirem os complexos religiosos do Enryaku-ji e Negoro-ji e massacrarem seus seguidores – o budismo deixou de ocupar uma posição de poder relativamente independente dos governos aristocrático e militar (característica do sistema tripartite *kenmon*).¹²²⁹

Fica claro, portanto, o alinhamento de Fabian ao discurso pregado pelo Bakufu, segundo o qual a religião servia como aporte à ordem social e política. Por mais que ele tivesse se esforçado em expor uma série de contradições da doutrina cristã, a justificativa da expulsão dos padres e da punição de todos os seus seguidores que não apostatassem

¹²²⁷ Essa relação aparece em outros trechos do Ha Deusu, inclusive citados anteriormente aqui.

¹²²⁸ “In short, *ôbô-buppô* mutual dependence meant not only that Buddhism served political power but also implied a peculiar adhesion of government and religion in which Buddhism, while constituting a distinctive form of social and political force, entered into the structural principle of the state order as a whole. Such was the basis in actual events of the theory of *ôbô-buppô* mutual dependence”. KURODA, Toshio. The Imperial Law and the Buddhist Law, *Japanese Journal of Religious Studies*, (trad. Jacqueline I. Stone), n° 23/3-4, 1996, p. 276.

¹²²⁹ Ibid.

era feita com base na ideia de perigo social (tanto na ideia de invasão estrangeira quanto de sublevação interna) trazida pelo cristianismo.

Não por isso Fabian deixou de lado a metodologia escolástica que ele aprendera em todos aqueles anos que frequentara as instituições jesuítas. Ainda que no seu *Ha Deusu* ele não tenha recorrido com tanta frequência à ideia de razão e lógica como o fizera no *Myôtei*, em diversos trechos ele as usa da mesma forma que o usara para criticar o budismo, xintoísmo e confucionismo, em 1605.

A escolástica cristã – que ensinara Fabian a executar um pensamento racional e a criticar os elementos irracionais que existiam nas tradições japonesas – passou a ser examinada com uma racionalidade crítica. Neste sentido, as duas obras são similares, já que ambas representam a atividade de uma racionalidade crítica contra ensinamentos religiosos tradicionais. Se analisarmos ambas as obras paralelamente, contudo, veremos que as críticas feitas à coerência interna das tradições religiosas em questão (cristianismo, budismo, xintoísmo e confucionismo), de um ponto de vista da razão, não são, em grande parte, resolvidas. É por isso que Yoshihisa Yamamoto afirma que, ao fim, Fabian percebeu que nenhum ensinamento religioso era páreo para a atividade crítica da razão humana. Sua posição, se analisarmos os dois escritos de um ponto de vista cronológico, seria de legitimação da tradição e ordem social japonesa, e crítica ao cristianismo. Mas se vistos sincronicamente, a atitude de Fabian pode ser descrita como um tipo de relativismo racional que despoja o absoluto de qualquer ensinamento tradicional.¹²³⁰

A reação jesuíta

Ao que parece, os jesuítas em pouco tempo ficaram sabendo da confecção do livro por Fabian. Em outubro de 1620, Juan Batista Baeza escreveu em uma missiva ao Geral da Companhia, Mucio Viteleschi, na qual relatava a situação da cristandade em Nagasaki e citava rapidamente a obra: “(...) *hasta aquel apóstata que fue nuestro hermano Fabián trajeron aquí para enflaquecerlos [os cristãos de Nagasaki] con un libro que tiene hecho contra nuestra santa ley*”.¹²³¹ A julgar pela brevidade do comentário, Baeza ainda não a havia lido e pouco sabia acerca de seu conteúdo, para além de se tratar de um tratado anticristão.

¹²³⁰ YAMAMOTO, Yoshihisa. Scholasticism in Early Modern Japan, *Medievalia – Textos e Estudos*, nº 31, 2012, pp. 251-279.

¹²³¹ Juan Batista Baeza. Carta ao geral Muchio Viteleschi. 02 de outubro de 1620. In: MARINO, Giuseppe (edição crítica e tradução). Fabian Fukan. *Ha Daiusu – Destruyendo a Deus*, Editorial da Universidade de Córdoba, 2017, p. 68.

A situação mudou rapidamente e, em março de 1621, em uma série de cartas enviadas ao Geral, Matheus de Couros não apenas citou a obra como discorreu acerca de seu conteúdo, chegando a afirmar que a traduzira.

Este Fabian saiu os meses passados com um tratado contra a lei de Deus chamado *Hattaixú*, no qual pretende persuadir aos japões que é falsa e fingida e que nosso intento em a promulgar não é outro senão sujeitar e tomar esses reinos. E porque VP veja o que aquele miserável escreveu, traduzi na língua portuguesa com toda a fidelidade que pude o mesmo tratado e fiz que dois padres, que são os melhores línguas que hoje temos em Japão, cotejassem a versão com o próprio original japonico.¹²³²

Infelizmente, até hoje essa tradução não foi encontrada e pode ser que tenha se perdido para sempre. Na carta, Couros afirmava ainda que proibira a leitura da obra nas confrarias e que recolhera todas as cópias que pôde encontrar. Ainda assim, ela gozava de grande difusão e ele já tinha notícias da sua circulação fora de Nagasaki. Por fim, o provincial jesuíta escreveu sobre a necessidade de se responder ao tratado de Fabian:

E posto que assim em tratados particulares que os nossos têm composto e publicado em Japão, como no Compêndio feito pelo padre Pero Gomez que se lê aos dojucus depois de acabado o latim, se tocam e resolvem quase todas as dúvidas que o apóstata traz por argumentos contra nossa santa fé. Todavia tenho encomendado aos padres, meus consultores e a outros que de novo escrevam o que se lhe oferecer acerca delas para fazermos de tudo outro tratado contra este.¹²³³

O compêndio de Pero Gomez ao qual se referia Couros era o *Compendium Catholicae Veritatis*, escrito em latim, em 1593-1594, pelo então vice-provincial do Japão, e traduzido para o japonês, em 1595, sob a supervisão do espanhol Pedro Ramón (1550-1611).¹²³⁴ Escrito para uso dos estudantes japoneses e europeus em preparo para o sacerdócio, foi primeiramente usado no colégio jesuíta de Kawachinoura, em Amakusa. Fabian, portanto, tinha conhecimento do mesmo. Trata-se de um texto tripartite, sendo que a primeira parte era dedicada à astronomia e cosmologia ocidental, a segunda à filosofia aristotélica e a terceira à teologia católico-romana pós-tridentina.¹²³⁵

A importância que os jesuítas, e particularmente Couros, deram à obra anticristã de Fabian se evidencia pelo esforço que dispenderam (ou ao menos tentaram) em refutá-la. Ainda que a perseguição não tenha possibilitado os planos do provincial de compor um tratado para refutar o *Ha Deusu*, ele de fato estava ansioso por rebatê-la. Em outra carta, de mesma data, ele colocou uma série de perguntas ao geral e entre elas estava a seguinte:

¹²³² Matheus de Couros. Carta ao Geral. 15 de março de 1621. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 37, fol. 180.

¹²³³ Ibid.

¹²³⁴ ÜRÇELER, Antoni J. Jesuit Humanist Education in Sixteenth-Century Japan: The Latin and Japanese MSS of Pedro Gómez's 'Compendia' on Astronomy, Philosophy, and Theology (1593-95), *Compendium Catholicae Veritatis - Commentares*, Edited by Kirishitan Bunko Library, Sophia University, 1997.

¹²³⁵ Ibid.

(...) alguns padres duvidaram se podiam ler o tratado que o apostata Fabian compôs contra nossa santa fé que envio a VP traduzido na língua portuguesa. Por outra parte, esta cristandade não tem outros mestres senão a nós que, se não pudermos ler semelhantes escritos para os impugnarmos e atalharmos os males que de se espalharem podem suceder, não há quem o faça. Parece que seria bom terem os superiores destas províncias aonde se vai a fé implantando de novo, privilégio do Sumo Pontífice para ler e dar licença a pessoas de confiança para lerem semelhantes escritos para os refutarem.¹²³⁶

Mesmo que Couros tivesse se empenhado por tirar de circulação o maior número de exemplares que pôde, ele era a favor de que os padres superiores pudessem ler a obra para formularem uma contestação à altura. A formulação de refutações e respostas às dúvidas e críticas colocadas pelos japoneses ao cristianismo foi uma marca da Companhia de Jesus nesta missão, como se pode constatar na primeira parte deste trabalho. Por outro lado, a hipótese colocada por Shinmura Izuru de que se tratava na realidade de um tratado cristão “disfarçado” fica mais difícil de ser sustentada se tivermos em conta essa reação dos jesuítas, particularmente do provincial.

Couros de fato viu um valor no conteúdo da obra de Fabian, mas negativo. A principal causa que ele via para a expulsão dos padres e perseguição da cristandade no Japão era aquilo que ele denominou “razão de Estado”. Em uma das cartas ele explicava que: “tendo o xogum e seus governadores arraigado no coração que a lei de Deus é traça e invenção de conquistar reinos, ainda que por não mostrarem que nos temem, dão no exterior outros achaques”.¹²³⁷ A obra de Fabian, por sua vez, corroboraria e dava força a essa visão, já que, ainda segundo Couros, pretendia “persuadir aos japões (...) que nosso intento em a promulgar [a lei de Deus] não é outro senão sujeitar e tomar estes reinos”¹²³⁸. Em outra carta de mesma data, na qual incluiu um tratado intitulado *Da causa principal da presente perseguição contra a cristandade*, ele afirmava que os japoneses “temem-se, como o apóstata Fabian diz no seu tratado, que se os padres lhes disserem que rebelem e tomem armas contra eles sem falta assim o façam”¹²³⁹.

A questão política que envolvia a perseguição, portanto, foi logo reconhecida pelos jesuítas e o fato de Fabian corroborar com a mesma, e divulgar isso em um tratado cuja circulação não parece ter sido tão restrita, inquietava o provincial. Ainda que o argumento baseado em motivos religiosos, como o desrespeito à adoração dos kami e *hotoke*, fosse reconhecido, Couros tinha consciência que o verdadeiro motivo para que a perseguição fosse levada a cabo daquela maneira era político. Neste mesmo tratado ele

¹²³⁶ Matheus de Couros. Carta ao Geral. 15 de março de 1621. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 37, fol. 195.

¹²³⁷ Matheus de Couros. Carta ao Geral. 15 de março de 1621. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 37, fol. 180.

¹²³⁸ Ibid.

¹²³⁹ Matheus de Couros. Carta ao Geral. 15 de março de 1621. In: MARINO, Giuseppe (edição crítica e tradução). Fabian Fukun. *Ha Daiusu – Destruyendo a Deus*, Editorial da Universidade de Córdoba, 2017, p. 71.

escreveu que: “Em este tom dizem somente que a não querem em seus reinos por encontrar a crença dos Camis e Fotoques que de tantas centenas de anos para cá neles floresce. Porém a verdade é que principalmente se fundam em razão de estado”¹²⁴⁰.

O embate oriente versus ocidente em Fabian

A trajetória de vida de Fabian – como aprendiz em um mosteiro budista, depois converso ao cristianismo e por fim apóstata e perseguidor de cristãos – é vista por alguns historiadores como um espelho do século cristão no Japão. O historiador Yoshihisa, por outro lado, propõe uma análise diferenciada ao buscar comparar as duas obras de Fabian de um ponto de vista sincrônico e entende-las como similares no sentido em que ambas são resultado da atividade da razão sobre determinadas tradições religiosas.

George Ellison, um dos pioneiros entre os historiadores ocidentais a se debruçar sobre o século cristão no Japão, em sua famosa obra de 1973, *Deus Destroyed*, conclui que a trajetória de Fabian representa a tragédia do confronto entre o cristianismo e o início da modernidade no Japão. Ao fim, ele afirma, não houve encontro de pensamentos.

O verdadeiro significado da figura de Fabian e o interesse peculiar evocado pela sua imagem está no fato de que ele combina em sua pessoa ambos os polos de referência e prova que no Japão moderno a extremidade do Ocidente jamais poderia ser Oriente.¹²⁴¹

Kiri Paramore, em resposta a essa tese de Ellison afirma que:

A mudança vista entre o *Myôtei Mondô* e o *Ha Deusu*, mais do que uma simples alteração de uma visão ‘cristã’ (ou mais rusticamente, de uma ‘ocidental’ para uma ‘oriental’), é talvez indicativo de uma tendência geral na sociedade japonesa naquele período onde escritos intelectuais de diferentes tradições estavam cada vez mais se integrando em uma estrutura de suporte sistematizado de controle político.¹²⁴²

Ainda que Paramore coloque isso como uma crítica à visão de Ellison desenvolvida em *Deus Destroyed*, as afirmações possuem uma certa complementariedade. Como pôde ser constatado no capítulo anterior deste trabalho, com a centralização imposta pelo xogunato Tokugawa, diferentes tradições intelectuais (principalmente o budismo que acabou sendo instrumentalizado pelo Bakufu neste processo) se colocaram a serviço de um discurso que legitimasse o poder e a ordem social que vinham sendo impostos pelos Tokugawa. Nisso ambos os autores convergem. A divergência está na

¹²⁴⁰ Ibid., p 70.

¹²⁴¹ “The true significance of the figure of Fabian and the peculiar interest evoked by his image is in the fact that he combines in his person both poles of reference and proves that in Early Modern Japan the West’s extremity could never be East”. ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973, p. 153.

¹²⁴² “The shift seen between *Myôtei Mondô* and *Ha Deusu*, rather than being a simple shift from a 'Christian' (or, more primitively still, a 'Western' to an 'Eastern') outlook, is perhaps indicative of a more general trend in Japanese society at this time where intellectual writing of different traditions was becoming increasingly integrated into a systematized framework supportive of political control”. PARAMORE, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*, London and New York: Routledge, 2009, p. 49.

existência ou não de um embate de pensamentos entre ocidente e oriente. O grande problema da tese de Elison de 1973 é que a impossibilidade de uma síntese entre ambos está colocada a priori, pois, em suas palavras, “os dois padrões de pensamento são incompatíveis”. O que não é levado em conta nesta perspectiva é que quando duas formas de pensamento são colocadas em contato, o que se gera, frequentemente, é um produto diferentes de ambas. Daí Higashibaba afirmar que “A fé *kirishitan* era uma nova religião no Japão”¹²⁴³. Paramore, em seu contraponto com Elison, vai na mesma direção ao afirmar que: “o pensamento cristão japonês em si não é simplesmente uma representação de algo que podemos identificar como ‘pensamento ocidental’, mas incluiu uma significativa influência do contexto social no qual foi criado no Japão”¹²⁴⁴. É, portanto, algo original, ainda que proveniente de e moldada por estruturas pré-existentes.

Sob a perseguição, os japoneses que optaram por permanecer cristãos (escondidos) formularam uma crença e prática religiosas que lhes foi única, diferente inclusive daquela de seus antepassados que viveram durante o período anterior a 1614. O lado que negou o cristianismo, por sua vez, também não ficou intocado por este. Como o próprio Elison afirma – ainda que o conceito “século cristão” possa ser questionado, já que se trata de um período da história japonesa caracterizado por tumultuosos eventos que pouco tiveram a ver com tal religião¹²⁴⁵ – “a total rejeição do cristianismo ajuda a definir uma era”¹²⁴⁶.

Ainda assim, é certo que, como Yamamoto afirma em seu artigo, “o século cristão no Japão foi muito curto para dar respostas a grandes problemas que envolveram o encontro entre civilizações do ocidente e as da Ásia”.¹²⁴⁷ A política de restrição das relações internacionais, futuramente conhecida como *sakoku*, colocou fim às interações entre japoneses e missionários católicos europeus, sendo que estes eram os principais interlocutores da cultura da Europa naquele momento no Japão. No que se refere ao cristianismo, os japoneses tiveram que encontrar suas próprias respostas se quisessem continuar a professá-lo.

¹²⁴³ “The kirishitan faith was a new religion in Japan.” HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Christian Belief & Practice*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001, p. XV.

¹²⁴⁴ “Japanese Christian thought itself was not a simple representation of something we might identify as ‘Western thought’ but rather included significant influence from the social context in which it was created in Japan”. PARAMORE, Kiri. *Op. cit.*, p. 58

¹²⁴⁵ ELISONAS, Jurgis. Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, Lisboa: Fundação Oriente, 2000, pp. 15-60.

¹²⁴⁶ ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973, p. 1.

¹²⁴⁷ “The Christian Century in Japan was too short to give an answer to the huge problems involved in the encounter between Western and Asian civilizations”. YAMAMOTO, Yoshihisa. Scholasticism in Early Modern Japan, *Medievalia – Textos e Estudos*, nº 31, 2012, p. 277.

Textos anticristãos e o surgimento da imprensa comercial japonesa

No que se refere aos escritos de propaganda anticristã japonesa e acerca da perseguição, o historiador japonês Masaharu Anesaki classifica-os em três grupos:

1. Documentos oficiais e semioficiais compilados de uma forma ou de outra;
2. Livros de narrativa para consumo popular;
3. Escritos com a intenção de refutar a doutrina e prática kirishitan.¹²⁴⁸

A classificação é bastante clara e as obras analisadas neste trabalho são facilmente categorizadas em um desses três grupos. Como representantes do primeiro grupo poderíamos citar os editos de expulsão de Hideyoshi e de Ieyasu, assim como a correspondência oficial que tiveram com os representantes dos poderes ibéricos na Ásia. Para o terceiro grupo há tanto a obra de Fabian, *Ha Deusu*, quanto a dos monges zen budistas, *Ha Kirishitan* e *Taiji Jashû-ron*, analisadas no capítulo anterior¹²⁴⁹. Para o caso do segundo grupo, a única obra citada até então seria o *Kirishitan Kanagaki*¹²⁵⁰. Contudo, durante o período Edo, a produção desse tipo de narrativa para consumo popular não foi escassa. Com o propósito de entender um pouco melhor as características e objetivos desse tipo de literatura, de maneira a formarmos uma visão mais ampla acerca do discurso anticristão japonês do início da era Edo, propõe-se aqui analisar a obra intitulada *Kirishitan Monogatari* (Conto dos Cristãos), a qual, segundo Paramore, foi um dos textos anticristãos do século XVII mais amplamente distribuídos.¹²⁵¹

Antes de nos debruçarmos sobre a obra em questão, contudo, é importante discorrer acerca do desenvolvimento da imprensa no Japão e as mudanças que veio sofrendo desde o início do século XVII. O surgimento da impressão comercial no Japão é comumente datado no início do período Tokugawa. No entanto, a produção nas primeiras décadas era limitada a publicações de versões tradicionais de textos budistas e

¹²⁴⁸ ANESAKI, Masaharu. *Papers Communicated: Exaggerations in the Japanese Accounts of the Kirishitan Propaganda*, 1928.

¹²⁴⁹ Ainda que essas obras tenham um cunho semioficial, já que foram escritas por agentes que estavam a serviço do Bakufu, não contaram com o apoio do mesmo para sua publicação e a única que foi impressa, *Ha Kirishitan*, o foi graças ao discípulo de Shōsan.

¹²⁵⁰ Essa obra seria de grande auxílio para esse estudo, contudo, por questões práticas não foi possível ter acesso à mesma em sua completude nem em japonês nem traduzida. Leuchtenberger em *Conquering Demons* fez uma tradução ao inglês do trecho *Bateren-ki*, mas, como já foi explicado anteriormente, está longe de abarcar o texto por completo.

¹²⁵¹ PARAMORE, Kiri. *Op. cit.* A inclusão da análise dessa obra neste trabalho se deu com a finalidade de completar esse quadro de obras anticristãs japonesas, dentro dessa classificação proposta por Anesaki. Contudo, por uma dificuldade de acesso a essas obras japonesas desde o Brasil, não foi possível, neste trabalho, consultá-la na sua versão original, em japonês (exceto por pequenos trechos transcritos por Elison e Leuchtenberger). A versão utilizada foi então somente aquela traduzida e publicada por Elison em *Deus Destroyed*.

literatura clássica.¹²⁵² Ainda assim, as mudanças causadas pela pacificação do reino – como o aumento da população urbana, as melhores oportunidades para empreender, os experimentos com tecnologia que quebraram a posse monástica da imprensa, a formação do samurai baseada em livros – gerou uma nova demanda para essa emergente indústria.¹²⁵³ Como consequência, um novo público leitor foi se formando e, ao longo do século XVII, ele se modificou significativamente. O aumento da alfabetização e de uma riqueza disponível entre determinados segmentos da população comum (principalmente entre os mercadores) expandiu o mercado de livros. A competição mobilizou os editores que passaram a assumir riscos para expandir seus negócios.¹²⁵⁴ É nesse contexto de formação e expansão do mercado de livros que o *Kirishitan Monogatari* foi escrito e impresso.

***Kirishitan Monogatari* 吉利支丹物語 a obra**

Kirishitan Monogatari é um conto de autoria desconhecida, escrito em 1639, que mistura fatos e paródia e narra a história dos cristãos no Japão desde sua chegada até a expulsão e perseguição, finalizando com o relato da rebelião de Shimabara. Por incluir esse relato, o livro tradicionalmente foi classificado como um conto de batalhas, dentro do gênero *kanazôshi* do século XVII, ainda que o mesmo ocupe então somente um dos treze capítulos que formam a narrativa.

O texto foi escrito em letras japonesas com pouquíssimos caracteres chineses. O esforço por atingir os semiletrados é evidente. De acordo com Elison, mesmo os kanjis mais simples vinham acompanhados da sua leitura em *kana* e por vezes até de um sinônimo mais simples daquela palavra.¹²⁵⁵ Não por isso podemos dizer que seu público era então somente o estrato social mais baixo. Isso porque o último capítulo antes das considerações finais, intitulado *Como tratar subordinados, sejam eles de alto ou baixo escalão*, era dedicado a dar conselhos sobre como ser um líder sábio e evitar dissensões entre os subordinados, impedindo que rebeliões como aquela de Shimabara e Amakusa voltassem a acontecer. Obviamente, o público de tais conselhos só poderia ser samurais de alto ranque e *daimyô*.

Com exceção do relato da rebelião, o texto narra basicamente eventos que ocorreram em Miyako. Fica bem claro, pela sua leitura, que o autor escrevia do ponto de

¹²⁵² LEUCHTENBERGER, Jan C. *Conquering Demons – The ‘Kirishitan’, Japan, and the World in Early Modern Japanese Literature*, Michigan Monograph Series in Japanese Studies, number 75, 2013.

¹²⁵³ BERRY, Mary Elisabeth. *Japan in Print: Information and Nation in the Early Modern Period*, Berkeley: University of California, 2006.

¹²⁵⁴ Ibid.

¹²⁵⁵ ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973.

vista de um habitante da capital. Os parágrafos iniciais são bastante reveladores disso, assim como de uma série de elementos que podem ser depreendidos da obra. O primeiro capítulo, intitulado *Como os kirishitan chegaram ao Japão*, inicia da seguinte maneira:

No reinado de Mikado Go-Nara no In¹²⁵⁶, o centésimo oitavo imperador desde Jimmu, em algum momento do período Kôji¹²⁵⁷, um navio mercante *Nanban* veio à nossa costa. Desse navio, apareceu pela primeira vez uma criatura abominável, similar em forma a um ser-humano, mas parecendo mais um *tengu*¹²⁵⁸ ou o gigante *mikoshi nyûdô*¹²⁵⁹. Após interrogado, se descobriu que este era um *Bateren*.

A extensão de seu nariz foi a primeira coisa que chamou atenção: era como uma concha de um molusco (embora sem as rugas de sua superfície) ligada por uma sucção à sua face. Seus olhos eram grandes como óculos e seus interiores eram amarelos. Sua cabeça era pequena. Em suas mãos e pés ele tinha longas garras. Sua altura era impressionante e ele era inteiramente preto, apenas seu nariz era vermelho. Seus dentes eram maiores que os de um cavalo. Seu cabelo era cinza como de um rato e sobre a sua sobrancelha havia um espaço raspado, como o contorno de uma garrafa de vinho invertida. O que ele dizia não podia ser compreendido, sua voz era como o berro de uma coruja. Todos correram desesperadamente para vê-lo, entupindo a estrada. Todos eram de acordo que sua aparência era mais amedrontadora que o mais feroz *tengu* poderia ser. Seu nome era Urugan Bateren¹²⁶⁰. Embora ele planejasse espalhar a seita kirishitan, seu intento inicial foi sondar o conhecimento do povo japonês. Ele trouxe consigo uma variedade de objetos curiosos de *Nanban*.¹²⁶¹

A menção a Organtino é a prova contundente de que o livro fora produzido por alguém da capital. O jesuíta chegara ao Japão em 1570 e logo foi para Miyako auxiliar Fróis na missão naquela cidade, tendo se tornado superior da região em 1577. Ele trabalhou na capital japonesa durante quase toda a sua estadia no Japão, tendo lá ficado de 1570 a 1588, depois de 1590 a 1596 e, por fim, de 1598 a 1606, morrendo por fim no ano de 1609, em Nagasaki. Seu nome não era pouco conhecido em Miyako. Uma vez que Xavier nunca chegara a atuar no centro do império, foi o nome do italiano que ficou marcado para servir na história como representante dos jesuítas.

¹²⁵⁶ De 1536 a 1557.

¹²⁵⁷ Esse período vai de 1555 a 1558. Há, portanto, um pequeno erro já que a primeira embarcação portuguesa chegou à costa japonesa entre 1542 e 1543 e Francisco Xavier desembarcou em Kagoshima junto de Cosme de Torres e Juan Fernandez em 1549.

¹²⁵⁸ 天狗. Elison explica que se trata de habitante das montanhas escuras, similar em forma ao humano, mas com um nariz extremamente longo, garras longas nas mãos e pés e asas. Ver: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 475. É importante, contudo, lembrar que esse termo, assim como *tenma* 天魔, era frequentemente utilizado pelos jesuítas como sinônimo de Diabo ou Demônio.

¹²⁵⁹ 見越入道. Trata-se de uma espécie de duende muito alto de pescoço longo que se esconde nas sombras e emerge por detrás de biombos. Cf: LEUCHTENGEBER, Jan. *Op. cit.*, p. 50.

¹²⁶⁰ Referência ao padre italiano Organtino Gnechi-Soldo, o qual, em uma carta aos paroquianos de Quioto assinou seu nome com os kanji 於留岸 resultando na pronúncia Urugan.

¹²⁶¹ Autor desconhecido. Kirishitan Monogatari. 1639. In: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 321.

A imagem dos Kirishitan

Neste trecho, também fica bastante clara a mistura de fatos com elementos fantásticos que se assemelham a uma paródia. Ainda que a descrição feita do padre seja descabida, ela revela elementos físicos do europeu que surpreenderam os japoneses. O nariz alto, os olhos grandes, o cabelo mais claro, a maior estatura¹²⁶² foram todas características que chamaram a atenção dos japoneses, segundo os relatos iniciais. A pele negra, ainda que não seja um traço europeu, provavelmente era uma referência aos escravos e servos africanos e indianos que muitas vezes acompanhavam os portugueses em suas naus que frequentavam os portos no Japão. Neste tipo de narrativa, portanto, por mais que se possam detectar erros nas informações descritas e narradas, o que as marca é principalmente o exagero. Para Anesaki, este seria resultado de um medo e de uma suspeita em relação ao objeto em questão: os missionários cristãos.¹²⁶³

Esse tipo de descrição física dos kirishitan, a qual ainda que trabalhe com elementos reais é bastante grotesca e pouco condizente com a realidade, apareceu no Japão pela primeira vez no *Kirishitan Monogatari*, tendo sido repetida posteriormente em outras obras de literatura popular. Uma razão para isso certamente está na data de sua confecção. Quando o livro foi escrito, em 1639, os missionários europeus já haviam desaparecido da vida pública há mais de duas décadas e mesmo seus seguidores só existiam clandestinamente. Tais retratos seriam certamente pouco convincentes em décadas anteriores, quando os missionários andavam livremente pelas cidades japonesas.

Essa figura grotesca e monstruosa, contudo, marcava uma alteridade em relação ao japonês. Ali tratava-se de um Outro. Não obstante, essa imagem não era de todo desconhecida. Organtino, no trecho transcrito acima, é comparado a um *tengu* e a um *mikoshi nyûdô*, personagens estes existentes no imaginário popular. O narrador também recorre com frequência à comparação com animais (cabelo cor de rato, dentes maiores que de um cavalo, voz de coruja, etc.). Essas imagens, segundo Leuchtenberger, eram bastante comuns na literatura popular japonesa. Animais e demônios (*tengu*) apareciam amiúde nas narrativas (説話 *setsuwa*) do período medieval e imediatamente posterior, muitas vezes como seres que assumiam a forma humana em algum momento. Por vezes, o caminho inverso também poderia ocorrer, ou seja, um ser humano se tornava um animal

¹²⁶² O missionário que ficou conhecido por ter uma estatura bastante avantajada, contudo, era o visitador Alessandro Valignano.

¹²⁶³ ANESAKI, Masaharu. *Papers Communicated: Exaggerations in the Japanese Accounts of the Kirishitan Propaganda*, 1928.

por algum carma ruim ou desejo proibido.¹²⁶⁴ A alteridade do kirishitan era, portanto, demarcada e ao mesmo tempo reconhecida e domesticada.

Tal domesticação servia também para apresentar o cristianismo como uma heresia budista. O vocabulário budista utilizado para se referir à religião estrangeira reforça tal ideia. O terceiro capítulo, intitulado *Do Budismo Kirishitan* (きりしたん仏法のこと), é dedicado à explicação da doutrina cristã. Ao discorrer acerca da teoria da criação ele afirma que, segundo os kirishitan, o Buda que criou o sol e a lua, iluminando o mundo, se chamava DEUS. Uma vez que o cristianismo era colocado dentro da estrutura do budismo, suas diferenças com as seitas estabelecidas eram apresentadas como erros e a religião como uma heresia. Além disso, por se tratar de uma forma equivocada do budismo, o autor apresentava indiretamente uma justificativa para a perseguição.

Paramore afirma que diferente dos documentos anticristão oficiais, onde há uma argumentação clara do porque os cristãos precisavam ser expulsos do Japão, no *Kirishitan Monogatari* não há tal justificativa; o mais próximo disso seria a caracterização dos mesmos como estranhos (*kazekawari* 風代り), estrangeirados (*ikokufû* 異国風), vulgares (*gehin* 下品) e esquisitos (*kimyô* 奇妙).¹²⁶⁵ Já Leuchtenberger coloca que a criminalidade do cristianismo era assumida como algo sabido pelo leitor.¹²⁶⁶ De fato, após algumas décadas de perseguição, a ilicitude daquela religião era óbvia, principalmente aos habitantes de Miyako. Ainda assim, ao subordinar o cristianismo à estrutura budista, se apresentava, ainda que sutilmente, a razão da sua ilegitimidade e, por conseguinte, uma justificativa à expulsão e à perseguição.

Outra forma de denegrir a imagem dos kirishitan era descrevendo suas práticas e a estratégia utilizada para fazer conversos. Sua alteridade, portanto, não se limitava à grotesca aparência física, mas também era reconhecível no comportamento. O autor criticava a conduta dos missionários de dar dinheiro aos pobres, presentes aos senhores, e curar os doentes. Essa era a estratégia que os kirishitan utilizavam para conseguirem mais conversos, o que deslegitimava ainda mais sua religião.

Curiosamente, ao descrever tais práticas, o autor citava nominalmente os franciscanos, aos quais ele deu o nome de *furaten*, talvez em referência ao nome em latim da ordem: *Ordo Fratrum Minorum*. No quarto capítulo, intitulado *Como os cristãos*

¹²⁶⁴ LEUCHTENGERBER, Jan. *Op. cit.*

¹²⁶⁵ PARAMORE, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*, London and New York: Routledge, 2009, p. 59.

¹²⁶⁶ LEUCHTENGERBER, Jan. *Op. cit.*

foram arrastados pela terra em carros durante o reinado de Taikō Hideyoshi, após narrar a chegada dos franciscanos, o autor afirmava:

Aqui no Japão eles saíam nas ruas reunindo os páreas da sociedade e pedintes. Ofereciam tratamento médico aos leprosos, boca rachadas, aos desgraçados afligidos com furúnculos, carbúnculos, sífilis e sarna, seduzindo-os para que se tornassem kirishitan. Aos pedintes saudáveis, eles ofereciam uma refeição, caso expressassem o desejo de se tornarem kirishitan (...). Aqueles que eles consideravam grandes senhores eles bajulavam com presentes, como bugigangas, contas, óculos e coisas do tipo.¹²⁶⁷

Longe de um elogio, tal descrição buscava deslegitimar o cristianismo e as conversões. A desqualificação dos franciscanos era subentendida pela qualidade de pessoas que eles curavam: leprosos, sífilíticos, ou seja, pessoas com doenças socialmente problemáticas. A associação com enfermidades, por sua vez, era extremamente malvista. Leuchtenberger afirma que, no Japão dos séculos XVII e XVIII, não se fazia uma distinção clara entre doenças do corpo e doenças espirituais e, portanto, acreditava-se que eram todas manifestações de um carma ruim ou de delitos passados.¹²⁶⁸

Ao ligar o cristianismo com os membros mais vulneráveis da sociedade, como doentes e mendigos, o autor buscava não apenas desacreditar os missionários – que se utilizavam de práticas reprováveis para conseguir conversos – mas também convencer o leitor de que aqueles que se tornavam kirishitan, o faziam por motivos torpes (como conseguir dinheiro, comida ou a cura para sua doença), e não por uma compreensão e sincera devoção àquela doutrina. Esta ideia era reafirmada em outro momento da narrativa, quando se alegava que muitos se juntavam aos padres para poder saborear as carnes que estes comiam e cujo consumo era vetado entre os japoneses.

Neste quesito, contudo, o autor se contradisse algumas vezes. Isso porque na descrição feita da doutrina cristã no capítulo três ele afirmava:

Aqueles que ouvem a doutrina de Deus encontram com uma incomum boa sorte (...). Eles elogiam sua seita e encontram satisfação nisto. De fato, acreditam que dessa forma conseguirão atingir o estado Buda. Ainda que sejam assados vivos, rasgados em dois por carruagens ou crucificados de cabeça para baixo – mesmo ao enfrentar tais torturas, não parece haver entre eles um que se ressinta da sua vida, tão confiantes que estão de que atingiram seu desejo do estado Buda. Quão deplorável é isso!¹²⁶⁹

Também no nono capítulo, *Como os seguidores da religião cristã foram enfiados em sacos de palha*, ao narrar um episódio ocorrido em 1614, em Miyako, no qual um grupo de cristãos foi capturado e torturado diante dos olhos de inúmeros espectadores, o autor afirmava que os mesmos não apostatavam pois “valorizavam menos sua vida que uma gota de orvalho e estavam absolutamente seguros no objetivo da salvação na próxima

¹²⁶⁷ Autor desconhecido. Kirishitan Monogatari. 1639. In: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 332.

¹²⁶⁸ LEUCHTENGERBER, Jan. *Op. cit.*

¹²⁶⁹ Autor desconhecido. Kirishitan Monogatari. 1639. In: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 331.

vida”¹²⁷⁰. Essa persistência dos cristãos, mesmo diante da morte, não era condizente com a imagem de interesseiros que se buscava retratar em um primeiro momento.

Ainda assim, o autor os descrevia, mesmo nesses momentos de sofrimento, como tolos (*gûjin* 愚人) e não corajosos. Na descrição do evento ocorrido em 1614, as violências sofridas pelos cristãos eram narradas de forma cômica e não trágica (a maneira como a plateia ria e se divertia com a situação era enfatizada pelo narrador). O caráter falacioso daquela doutrina, assim como a tolice de seus seguidores, foi comprovado ao fim quando os capturados foram, um após o outro, apostatando e voltando envergonhados às suas casas.

A figura de Fabian e o kirishitan japonês

Fabian, quem construiu fama como habilidoso pregador jesuíta na capital japonesa, fez sua aparição no *Kirishitan Monogatari*. Ele não é a única personagem histórica japonesa a ser nomeada na obra. Outras figuras importantes como os *daimyô* Takayama Ukon e Konishi Yukinaga também têm seus nomes citados. Contudo, a Fabian é dado especial destaque, já que ele participa como protagonista de um evento narrado no capítulo seis: *Como um monge leigo japonês e um irmão kirishitan tiveram um debate acerca da religião*¹²⁷¹.

Neste capítulo, uma senhora de Osaka (cidade vizinha a Miyako) solicita um debate entre um representante dos kirishitan e um monge budista. Fabian e um monge leigo chamado Hakuô Koji¹²⁷² são os escolhidos para debater. A descrição feita de ambos já é evidente do caráter de cada um dentro da narrativa. Hakuô é retratado como um asceta abnegado¹²⁷³, que por muitos anos estudou o *shintô* e o budismo em sua casa e em diferentes templos. Já Fabian é descrito simplesmente como um monge zen renegado de cinquenta anos. Sua atitude, contudo, é estranha e reflete o comportamento de uma pessoa sem modos.¹²⁷⁴

¹²⁷⁰ Ibid., p. 357.

¹²⁷¹ Elison traduz por *religion*, mas não faz referência ao termo utilizado em japonês. Pela impossibilidade de consultar o original, manteve a tradução de Elison.

¹²⁷² Segundo Elison, *koji* é aquele que se dedica ao estudo do budismo em sua própria casa e não faz parte de uma escola ou ordem específica. Cf. Elison, George. *Op. cit.*, p. 480, nota 29.

¹²⁷³ “Esse devoto do caminho chamado Hakuô Koji construiu para si uma humilde choupana nos arredores da parte norte da capital. Para cobrir seu corpo ele usa somente um pano de cânhamo ou uma vestimenta de papel e no inverno um cobertor de papel. Para suas duas refeições diárias ele come somente alguns grumos acompanhados de sal grosso ressecado. Ele apresenta, de modo geral, uma figura bastante asceta”. Autor desconhecido. *Kirishitan Monogatari*. 1639. In: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 341.

¹²⁷⁴ “Parece que ele foi um monge zen e se tornou um renegado. O interior de seus olhos ficava virando e virando e sua boca também revolvava em um fluxo de palavras como se fosse água corrente rápida sem nunca parar. Ele tinha por volta de cinquenta anos”. Ibid., p. 343.

Na descrição do debate, Fabian trouxera consigo uma série de escrituras budistas, como o Sutra Lótus, Sutra Diamante e os Três Sutras. Vendo isso, o monge logo declarou que não queria discutir o budismo, que era tão conhecido entre todos, mas apenas o cristianismo. O conhecimento aprofundado de Fabian acerca da doutrina budista não deixava de ser reconhecido. É provável que sua fama na capital fosse essa (profundo conhecedor do budismo). Pode-se reconhecer aqui o esforço do narrador em incluir alguns elementos históricos de conhecimento geral na sua narrativa, algo que lhe dava maior credibilidade.

Os argumentos de Fabian no desenrolar da disputa também não são descabidos, mas em grande parte podem ser reconhecidos no *Myôtei Mondô*. O Fabian do *Kirishitan Monogatari* alegava que: em tudo haveria necessidade de um criador, pois algo não pode nascer por si só, e o do mundo foi Deus; que as escrituras de Shaka representavam o nada (*mu* 無) e de Deus a existência (*u* 有); que aqueles que não divergissem da lei de Deus iriam para o um local de deleite chamado *paraíso* e os maldosos seriam jogados em um local de profundo sofrimento, chamado *inferno*¹²⁷⁵; que os budas e kami do Japão eram todos originalmente humanos.

Após se dizer impressionado com a falta de profundidade de tal doutrina, Hakuô passa à exposição de seus argumentos. Ele afirma:

Você me diz que um Buda chamado Deus abriu o céu e a terra. Sem dúvida insistem nisso em *Nanban*, que seja! Mas na China, Índia e em nosso império, conhecemos os sete kami celestiais e os cinco terrenos; dia e noite vemos seu registro no *Nihon-gi* e nos livros chineses. Essa história de Deus, é a primeira vez que escuto.¹²⁷⁶

É interessante notar que Hakuô evoca a autoridade do mesmo livro que Yûtei, no *Myôtei Mondô*, afirmara ser o único, entre os textos sagrados, digno de algum crédito: o *Nihon-gi*. Seu não reconhecimento de uma doutrina universalista é notável. Aquilo que ele propõe como verdadeiro é cabível para um espaço delimitado: China, Japão e Índia. Ou seja, *sangoku*. Justamente o universo reconhecido na cosmologia que Ronald Toby afirma ser a dominante no Japão até o século XVI e que os europeus desafiaram ao chegar (provocando a chamada irrupção ibérica).¹²⁷⁷ A negação do cristianismo passa, portanto, pela reafirmação da validade dessa cosmologia, ainda que esta já estivesse irremediavelmente abalada em meados século XVII.

¹²⁷⁵ Tanto Paraíso quanto Inferno são transliterados a partir do português.

¹²⁷⁶ Autor desconhecido. *Kirishitan Monogatari*. 1639. In: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 345.

¹²⁷⁷ TOBY, Ronald P. *Three Realms/Myriad Countries: An 'Ethnography of Other and the Re-bounding of Japan, 1550-1750*. In: CHOW, Kai-wing, DOAK, Kevin M., FU, Poshek (eds.). *Constructing Nationhood in Modern East Asia*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001.

Hakuô, no entanto, não vai muito longe em sua defesa das tradições religiosas japonesas e logo passa ao ataque ao cristianismo colocando quatro objeções a Fabian: por que Deus criou os seres humanos? Por que ele não estabeleceu tal lei a todos os povos entre o céu e os quatro mares de uma só vez? Uma vez que ele morreu crucificado, não passa de um criminoso e fazer de um indivíduo rebelde objeto de adoração é absolutamente infundado. Por fim, ele questiona: se foi Deus quem criou os seres humanos, enviá-los para o céu ou para o inferno a seu bel-prazer não seria apenas prova de seu caráter caprichoso?

A reação de Fabian aos argumentos de Hakuô, por sua vez, reforça a imagem dos cristãos como enganadores e sem modos. Em um primeiro momento ele fica confuso e “fala aos quatro ventos sem chegar a uma resposta”¹²⁷⁸. Por fim, ele argumenta que a prova de que Deus é o grande senhor era que nada lhe aconteceria caso ele subisse no telhado de um templo ou santuário e defecasse ou urinasse ali. Hakuô, indignado com tal fala, pergunta o que lhe aconteceria se ele pisasse e sujasse a imagem de Maria. Por fim, ele acusa Fabian e todos os cristãos de reunir os idiotas, ignorantes e quase animais e engana-los para que virassem seus seguidores. Assim é encerrado o debate. O argumento completamente descabido e grosseiro de Fabian só poderia ser produto de bárbaros, inferiores culturalmente. A vitória do monge é evidente na narrativa e serve como uma forma de desmascarar a enganação do cristianismo.

O fato de Fabian ser japonês não é irrelevante para a argumentação dentro do *Kirishitan Monogatari*. Ainda que Fabian e outros japoneses tenham de fato participado de tais debates antes da perseguição, ao derrotá-lo, Hakuô demonstra que não apenas os ensinamentos cristãos estão fora da tradição religiosa japonesa, mas também que essa associação com o cristianismo era arriscada e poderia levar o indivíduo japonês a se tornar uma alteridade dentro da sua própria sociedade.¹²⁷⁹ É como se ao se tornar cristão, o japonês perdesse um pouco de tal status dentro daquela sociedade. Isso porque o Japão era apresentado como uma unidade, possuidor de uma tradição religiosa compartilhada. Trair essa tradição era trair a própria identidade japonesa.

Depois do debate, o sétimo capítulo – *Alguns sábios comentários de Hakuô Koji, inseridos aqui nesta ocasião* – é dedicado à exposição dos ensinamentos de Hakuô. O que basicamente se expõe são os três caminhos possíveis para se atingir o estado Buda, de acordo com a natureza¹²⁸⁰ de cada um. O primeiro, para os mais ignorantes, a

¹²⁷⁸ Autor desconhecido. *Kirishitan Monogatari*. 1639. In: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 347.

¹²⁷⁹ LEUCHTENDERBER, Jan. *Op. cit.*

¹²⁸⁰ O termo original é *sô 相*. Elison traduz por “character”.

invocação do *Namu Amida Butsu*; o segundo, para aqueles de inteligência média, “acreditar nos diversos kami e Budas, adorá-los e rezar pela paz da *tenka*, segurança no reino e respeito ao governante”¹²⁸¹; e, por fim, para os de sabedoria elevada, polir o caráter e desse modo produzir de dentro de si o Buda que lhe foi dotado. A ideia de que o Japão era *shinkoku*, é evocado no segundo grupo. O dever do bom japonês seria reconhecer isso e, por conseguinte, adorar budas e kami e orar pelo reino. Talvez, esse seria o retrato e o compromisso do japonês médio. Haveria, contudo, aqueles que nem conseguiriam chegar a esse entendimento (grupo um) e aqueles que o transcenderiam (grupo três).

A afirmação do Japão como *shinkoku* aparece, no entanto, mais uma vez nos parágrafos finais, nos quais se afirma: “O Japão é *shinkoku*, mas também é o terreno onde a lei de Buda é largamente difundida”¹²⁸². A sentença, não por acaso similar àquela que aparece no edito de 1614, é bastante direta. “Terra dos kami” e lei de Buda é o que definia o Japão. Estar em desacordo com isso, era estar em desacordo com o Japão. Ao subverter esses valores, o cristianismo colocava em perigo o reino como um todo e, por isso, precisava ser extirpado.

O relato da rebelião de Shimabara e Amakusa

No décimo primeiro capítulo – *Como os cristãos fizeram uma revolta em Amakusa e Shimabara de Hizen em Tsukushi* – o autor se dedicou a narrar a rebelião camponesa. É o único momento no conto em que um evento fora da região próxima à capital é relatado. Isso ocorre porque a rebelião não foi vista como uma ameaça local. Diferente do caso do *Kirishitan Kanagaki*, no qual se relatava a tentativa de invasão dos cristãos europeus em Kyushu e quem lidava com ela era o *daimyô* de Ômura, portanto uma autoridade local, com a revolta de Shimabara e Amakusa a interpretação era de que a ameaça era ao Japão como um todo, não somente àqueles senhorios. A intervenção das tropas do Bakufu certamente foi decisiva para essa interpretação.

Grande parte do capítulo é dedicado à descrição da batalha em si, a partir da tomada do castelo pelos rebeldes, os ataques iniciais repelidos, o cerco feito pelas tropas do Bakufu com a finalidade de exaurir os recursos dos rebeldes, e o desfecho final com a execução de todos dentro do castelo (que ele contabiliza como quarenta mil). Daí sua classificação como um conto de batalhas dentro do gênero *kanazôshi* do século XVII. A principal justificativa dada para a revolta, dentro do *Kirishitan Monogatari*, foi o

¹²⁸¹ Autor desconhecido. *Kirishitan Monogatari*. 1639. In: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 352. Trecho transcrito em japonês em: LEUCHTENGERBER, Jan. *Op. cit.*, p. 62.

¹²⁸² Autor desconhecido. *Kirishitan Monogatari*. 1639. In: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 374.

despotismo dos senhores locais. O autor chegou até a citar números exatos para fundamentar seu argumento:

Em um domínio desenhado para render 60000 *koku* de arroz, o senhor Matsukura Nagato fez seu próprio censo e arbitrariamente estipulou o rendimento em 120000 *koku*, tirando dos camponeses cinquenta ou sessenta por cento dessa estimativa, sendo altamente ganancioso. Ano a ano os camponeses ficavam cada dia mais exaustos e não mais eram capazes de criar filhos, gado ou cavalos normalmente. Como poderiam se sustentar sob tais circunstâncias! Melhor do que morrer de fome, preferiram ao menos ser lembrados pelas futuras gerações, e assim levantaram uma revolta, fazendo de Amano Shirō seu general.¹²⁸³

Essa explicação, contudo, não era nenhuma novidade. Segundo o historiador Yukihiro Ôhashi, a partir de 1638, essa fora uma justificativa comum para a revolta.¹²⁸⁴ Os cristãos, por outro lado, não eram isentados de responsabilidade. A sequência de eventos relatados que culminou na rebelião evidenciava sua conduta criminosa e a ameaça que representavam ao reino como um todo. Ao descrever o comportamento dos rebeldes, se colocou:

Tinham sermões cristãos pregados, e isso incitou os religiosos a um estado de fanatismo cego que passaram a cortar qualquer dissidente. Como emblema em torno do peito, distintivo nos gorros e amuleto em torno do pescoço, eles usavam um símbolo chamado CRUZ.¹²⁸⁵

Os rebeldes, portanto, seriam todos cristãos e aqueles que não o fossem não teriam participado da revolta, já que os cristãos “cortaram qualquer dissidente”. A grande questão que esse evento trazia, contudo, é que também eram japoneses. Naquela rebelião, a religião estrangeira assumia uma face doméstica.

O desfecho final da revolta é narrado em detalhes no *Kirishitan Monogatari*. A invasão do castelo, que resultou na morte de quase quarenta mil rebeldes, incluindo mulheres e crianças, foi meticulosamente descrita. A revolta não era uma saída. Ainda que o despotismo dos *daimyô* fosse reconhecido, aos camponeses não cabia essa atitude. E aqueles que fossem por esse caminho acabariam por morrer. Não havia perdão.

Um dos motivos pelo qual a rebelião não foi entendida como um evento local, mas nacional, é que as consequências da guerra não se limitaram à região de Shimabara, mas foram sentidas por todos, no Japão. As inúmeras prisões que vinham ocorrendo, o sistema de denúncias, o registro templário a que todos foram submetidos...: a vida de todos os japoneses foi tocada pela política anticristã após Shimabara. Depois de pacificada a região, os contos (*monogatari*) que a descreviam foram inúmeros. A maioria

¹²⁸³ Autor desconhecido. *Kirishitan Monogatari*. 1639. In: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 363.

¹²⁸⁴ YUKIHIRO, Ôhashi. The Revolt of Shimabara-Amakusa, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, vol. 20, jun/2010, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, p. 71-80.

¹²⁸⁵ Autor desconhecido. *Kirishitan Monogatari*. 1639. In: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 363.

enfatizava como o Japão teria entrado, após a revolta, em uma era de paz graças ao Bakufu.¹²⁸⁶

Mary E. Berry afirma que uma tendência geral dos escritos publicados a partir do período inicial da modernidade no Japão era a identificação de uma audiência nacional conscientemente imaginada para os livros que estavam sendo produzidos. A forma como cada autor se referia a esse “espaço nacional” ainda era diverso naquele momento: Nihon, Dai Nihon, Honchô ou Yamato. Contudo, cada vez mais os autores concebiam o Japão integralmente como um espaço nacional singular. Todos os mais variados temas eram analisados dentro dessa estrutura unificadora.¹²⁸⁷

No *Kirishitan Monogatari* essa tendência é facilmente identificada. O Japão era visto como uma unidade e o que dava corpo a essa estrutura eram as tradições religiosas. Justamente aquilo o que o cristianismo ameaçava abalar. O verdadeiro japonês reconhecia isso e adorava os budas e kami. Aderir ao cristianismo era uma traição a essa identidade. O *kirishitan* era um Outro, mesmo que fosse japonês.

A questão da conquista

Em seu artigo sobre os textos de propaganda anticristã de Edo, Anesaki afirma que, após Shimabara, o cristianismo foi rotulado como uma lei maléfica e como uma forma de conquista. Ir contra essa visão já era, em si, uma forma de traição.¹²⁸⁸ No *Kirishitan Monogatari* não poderia ser diferente. A questão da conquista é nomeada no oitavo capítulo – *Como apareceu um homem para acusar os cristãos de desejarem que o Japão se submetesse aos Nanbanjin*. Neste capítulo, um homem, que não é nomeado, teria ido a Suruga – local onde ficava o castelo de Ieyasu após ter se aposentado do cargo de xogum, em 1605 – e se apresentado diante do conselho de anciãos. Ele teria dito:

[Os kirishitan] me obrigaram a fazer uma série de coisas injustas e despropositadas, até que finalmente me expulsaram. Eu também era um IRMÃO e pregava sermões; mas agora terei minha vingança em cima deles. O rei de *Nanban* planeja subjugar o Japão. O meio escolhido para isso é difundir seu *buppô*. Para isso, ele enviou inúmeros *bateren* aqui e desvia o rendimento de cinco ou dez províncias de seu reino para esse empreendimento. (...). Todos os anos eles compilam uma lista de quantas pessoas (centenas ou milhares) que foram persuadidas a juntarem-se na religião e enviam essa lista do Japão para *Nanban*. Esse é o plano para tomar o Japão sem nem mesmo lutar uma batalha com arcos e flechas.¹²⁸⁹

¹²⁸⁶ YUKIHIKO, Ôhashi. *Op. cit.*

¹²⁸⁷ BERRY, Mary Elisabeth. *Japan in Print: Information and Nation in the Early Modern Period*, Berkeley: University of California, 2006.

¹²⁸⁸ ANESAKI, Masaharu. *Exaggerations in the Japanese Accounts of the Kirishitan Propaganda*, Papers Communicated, 1928.

¹²⁸⁹ Autor desconhecido. *Kirishitan Monogatari*. 1639. In: ELISON, George. *Op. cit.*, p. 355.

O homem não é nomeado, mas uma vez que se trata de um irmão pregador, é de se supor que seja Fabian, ainda que não haja registros de tal viagem a Suruga feita pelo ex-jesuíta. O importante desse capítulo que é ele finalmente revela (somente no meio da trama) o verdadeiro motivo pelo qual os missionários teriam ido ao Japão. O plano de conquista, contudo, não se referia a uma conquista violenta, através de uma invasão militar. O *Kirishitan Monogatari* apresenta a ideia de que os portugueses, nomeados como *Nanban*, planejavam tomar o Japão simplesmente aumentando o número de cristãos. Daí o grande perigo do cristianismo que não possuía um fim em si, mas servia como um meio de conquista. A teoria da invasão era apresentada, portanto, não como uma invasão militar, mas como uma ameaça à integridade política e religiosa do Japão através da subversão de seus valores.

Reimpressão e censura

Em 1665, o *Kirishtan Monogatari* ganhou uma nova impressão, sob o título *Kirishitan Taiji Monogatari* (Conto da supressão dos cristãos), dessa vez acompanhado de ilustrações, as quais enfatizavam ainda mais o aspecto grotesco dos cristãos. Essa reimpressão aparecia quase ao mesmo tempo que a publicação da obra de Suzuki Shôsan, *Ha Kirishitan*, analisada no capítulo anterior.

O conteúdo do *Kirishitan Taiji Monogatari* era, segundo Leuchtenberger e Elison, idêntica à primeira versão, a não ser pela inclusão das imagens e exclusão dos parágrafos finais, os quais iniciavam da seguinte maneira: “Durante este reinado, a religião kirishitan foi cortada desde a sua raiz dessa terra. Este, de fato, deve ter sido o julgamento de budas, kami e bodisatvas.”¹²⁹⁰ Aqui, as prisões dos *kakure kirishitan* descobertos em Mino e Owari, no início da década de 1660, deve ter influenciado diretamente. Apesar de tudo, a verdade era que o cristianismo não havia sido extirpado daquele reino.

Logo após essa segunda edição, no entanto, o livro foi censurado pelas autoridades e teve que cessar sua impressão. Isso não impediu sua circulação, segundo Elison e Leuchtenberger, que afirmam que a difusão de manuscritos ainda era grande naquele período.¹²⁹¹ As autoridades o censuraram provavelmente por tocar em um tema muito sensível ao Bakufu, principalmente após a descoberta de comunidades inteiras de *kakure kirishitan*.

¹²⁹⁰ Ibid., p. 374.

¹²⁹¹ Elison chega a afirmar que no caso do *Kirishitan Monogatari*, a versão manuscrita circulou mais que a impressa. ELISON, George. *Op. cit.*

Quando o *Kirishitan Monogatari* foi reimpresso e censurado, no entanto, a imprensa e seu público-alvo já eram significativamente diferentes daqueles de 1639. No início do século XVII, os samurais eram a principal audiência para livros impressos, mas na segunda metade do século o público leitor se ampliou para abarcar mercadores e alguns agricultores. Como contribuidores dessa mudança figuravam o maior acesso à educação – através das escolas dos templos (*terakoya*) e academias privadas – assim como um aumento no tempo de lazer, principalmente entre a classe mercante. A indústria de livros respondeu rapidamente a essa crescente audiência.¹²⁹² Isso não passou despercebido ao Bakufu, que cada vez mais se interessou em controlar as publicações. As primeiras censuras de livros domésticos se deram em 1649 e 1659, ambos livros acerca de Toyotomi Hideyoshi e suas campanhas militares.¹²⁹³ Após a censura do *Kirishitan Taiji Monogatari*, o tema do cristianismo passou a ser evitado pelos editores de livros, ainda que não haja registro de uma proibição geral de publicar livros sobre o tema.

As narrativas populares e a propaganda anticristã

O *Kirishitan Monogatari* foi uma das primeiras narrativas anticristãs do período pós-Shimabara. Depois dele, diversas outras, com traços similares, passaram a circular no Japão.¹²⁹⁴ Muitas só circularam em manuscrito, principalmente após a censura, em 1665. Esse tipo de narrativa era a principal forma de difundir a mensagem anticristã entre as classes populares. Elas serviam para implantar o terror ao cristianismo na mente das pessoas comuns ao afirmar que os padres agiam como agentes dos reinos europeus para tomar o Japão. Para Elison, uma estratégia comum nas propagandas dirigidas a uma audiência pouco instruída é semear o medo e a aversão.¹²⁹⁵

Se tivermos em conta as duas narrativas analisadas aqui, *Kirishitan Monogatari* e *Kirishitan Kanagaki*, ainda que completamente diversas em suas características e temporalidade, pode-se traçar um paralelo: ambas narram a expulsão dos cristãos (ainda que uma fale de uma perspectiva regional e a outra nacional). Além disso, pode-se

¹²⁹² LEUCHTENBERGER, Jan C. *Conquering Demons – The ‘Kirishitan’, Japan, and the World in Early Modern Japanese Literature*, Michigan Monograph Series in Japanese Studies, number 75, 2013.

¹²⁹³ Ibid.

¹²⁹⁴ Elison refere-se a “diversas outras narrativas”. Anesaki faz uma listagem de dez obras nesse estilo escritas durante o período Edo, sendo que algumas não foram publicadas: *Bateren-ki* (lembrando que quando Anesaki escreveu esse artigo ainda não havia sido encontrado a versão completa do *Kirishitan Kanagaki*), *Yaso-seibatsuki*, *Kirishitan Monogatari*, *Kirishitan Yuraiki*, *Samidare-sho*, *Kirishitan shûmon Raicho-jikki*, *Nanban-ji Kohaiki*, *Kirishitan Kohaiki*, *Nanban Yohoki*, *Banshu Seikin-roku*. Cf: ANESAKI, Masaharu. *Op. cit.* Para além dessas obras, Yoshihisa Yamamoto também cita outras duas obras que ele classifica como literatura popular anticristã e afirma terem sido escritas por japoneses confucionistas: *Honsaroku Shingaku Gorinsho* e *Kana Seiri*. Cf: YAMAMOTO, Yoshihisa. Scholasticism in Early Modern Japan, *Mediaevalia – textos e estudos*, 31, 2012, pp. 251-279.

¹²⁹⁵ ELISON, George. *Op. cit.*

perceber que embora a imagem do cristão tenha mudado significativamente entre essas duas narrativas, a visão do mesmo como um conquistador e a ideia de que ele representava uma ameaça à soberania japonesa permaneceram. Ao fim de ambas as histórias, contudo, o inimigo era expulso e o Japão saía vitorioso. Essa história foi vezes recontada ao longo da era Edo. Era como se ela trouxesse uma certa tranquilidade àqueles japoneses.

Para Leuchtenberger, as narrativas anticristãs não apenas registravam a chegada de uma nova e significativa alteridade, mas também ofereciam a leitores inquietos uma forma de lidar com questões trazidas pelo engajamento inicial com o ocidente. Ao expulsar os kirishitan, os japoneses expulsavam também aquele mundo amplo que os europeus trouxeram consigo, reafirmando, assim, uma ordem mundial tradicional na qual o Japão mantinha uma posição importante e sagrada.¹²⁹⁶

O encontro com o ocidente de fato causou uma série de ansiedades. A visão de mundo tradicional era abalada e os alicerces daquela ordem eram questionados. Ainda que alguns missionários europeus, como Valignano e seu grupo dentro da Companhia de Jesus, tivessem formulado uma estratégia de evangelização que pressupunha uma separação entre civil e religioso – afinal era essa a base da acomodação e daí advinha toda a sua polêmica –, para a missão japonesa ela não poderia vencer. Isso porque o outro lado não quis fazer essa mesma separação. Os Tokugawa mantiveram uma estrutura de poder que era sustentada por tradições religiosas. Como Herman Ooms bem coloca, o discurso político da metade do XVII estava vestido em trajes de um rico armário intelectual cujos produtores livremente se apropriaram dos produtos de várias tradições – budismo, confucionismo e xintoísmo.¹²⁹⁷ Esse discurso político, portanto, foi predominantemente religioso, o que não deixou lugar para discussões não adornadas em justificativas religiosas e éticas.

O desafio que o *Kirishitan Monogatari* coloca aos historiadores é a compreensão de processos que levam à reprodução de um discurso oficial que legitima o poder e sua ordem de dominação, em meios externos a este poder ele mesmo. Para completar ainda o desafio, esse discurso, consonante àquele do Bakufu, ao fim acabou proibido pelo próprio Bakufu. Ooms, ao retomar a teoria marxista de difusão das ideias das classes dominantes nas sociedades, lembra que ideias que servem aos governantes são frequentemente formuladas em vários locais e disseminadas de diferentes pontos e em diferentes direções.¹²⁹⁸ Não obstante, a obra que reproduzia os valores dessa classe dominante

¹²⁹⁶ LEUCHTENBERGER, Jan C. *Op. cit.*

¹²⁹⁷ OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology – Early Constructs, 1570-1680*, Princetown-New Jersey: Princetown University Press, 1989.

¹²⁹⁸ *Ibid.*, p. 110.

acabou censurada. A insistência de alguns japoneses em permanecerem cristãos apesar dos riscos e de todas as medidas tomadas após 1614 certamente desconcertou o Bakufu. O discurso anticristão precisava ser cuidadosamente formulado e controlado. Era um assunto demasiado sensível para ser deixado nas mãos da população ignorante. Precisava ser monopólio do poder.

Como Elison afirma: “A propaganda carrega várias faces. A manipulação deliberada de símbolos afeta o pensamento e o padrão de valores de sua audiência, mas pela longa caminhada também reduz a percepção dos propagandistas”¹²⁹⁹. Ao fim, todos são capturados na teia alienadora da propaganda, mesmo os seus produtores. Daí a dificuldade de analisar esse discurso e não cair na armadilha que ele invariavelmente coloca. Para isso é necessário descosturar aos poucos essa teia. Para o estudo em questão, a teia era dupla, pois ela foi tecida tanto pelo Bakufu quanto pelos missionários europeus. A propaganda se deu em duas vias, nos dois lados que se engajaram no diálogo; por uma relação de poder daquele momento, aquela elaborada pelo governo japonês prevaleceu ao menos pelos dois séculos e meio que se seguiram à reunificação. No século XIX, com a chegada de outras nações ocidentais que não os ibéricos em portos japoneses, a relação de forças se modificou e o Bakufu acabou por ruir, marcando o fim do xogunato Tokugawa e do último governo samurai no Japão.

¹²⁹⁹ “Propaganda wears many faces. The deliberate manipulation of symbols affects the thought and value patterns of the audience it reaches, but over the long run also reduces the perceptiveness of the propagandists.” ELISON, George. *Op. cit.*, p. 212.

Conclusão

Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder *material* dominante numa determinada sociedade é também o poder *espiritual* dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe também dos meios da produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante. Os pensamentos dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes.¹³⁰⁰

Quando os missionários cristãos iniciaram a missão no arquipélago japonês, essa classe dominante de que falavam Marx e Engels na citação acima ainda não estava definida. No século XVI, até que o general Oda Nobunaga se destacasse no cenário nacional, o poder militar e a autoridade política no Japão vinham sendo praticados de maneira experimental e rudimentar. A autoridade central efetiva, imperial ou xogunal, se reduzira a tal ponto que não seria exagero dizer que se tornara inexistente. O sistema senhorial de direitos sobre a terra que fora praticado nos últimos séculos, conhecido como *shôen*, e sua administração estavam colapsando no caos de incessantes guerras. A autoridade era exercida somente em territórios circunscritos e em meio a esse estado de contínuas guerras. Mesmo os senhores de guerra, os *daimyô*, não tinham como assegurar a estabilidade por muito tempo, sendo constantemente ameaçados por dois riscos imprevisíveis: derrota por rivais ou deserção de seus vassalos. Herman Ooms, ao descrever esse período afirma: “O século XVI foi um período no qual o poder coercivo, nu, não tinha receios de se mostrar nem de falar por si mesmo. A autoridade havia desintegrado diante do poder militar que não via necessidade de se esconder por trás de uma capa de legitimidade”¹³⁰¹. O poderio militar eliminou quase que totalmente a ordem legal existente e para isso não formulou discursos.

Foi justamente neste momento de vácuo de poder estável que os jesuítas iniciaram suas atividades no Japão. Francisco Xavier chegou ao arquipélago em 1549, acompanhado de Cosme de Torres e Juan Fernandez, para além do nativo Anjirô, quem lhe serviu de intérprete em um primeiro momento. Seguindo o protocolo jesuíta para as missões (sendo a Companhia de Jesus naquele momento uma ordem recém-formada), ele buscou falar com o governante para pedir-lhe licença para pregar em seu reino. Xavier viajou até a capital, mas, em suas próprias palavras: “depois que tivemos emfformação

¹³⁰⁰ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Ideologia Alemã*. (Tradução Luis Claudio de Castro e Costa), São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 48.

¹³⁰¹ “The sixteenth century was an age in which coercive power, naked, was unashamed to show itself or speak for itself. Authority had disintegrated in the face of military might that felt no need to hide behind a screen of legitimacy”. OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology – Early Constructs, 1570-1680*, Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 20.

de que nom hé obedecido dos seus, deixamos de imssistir em pedir-lhe a licença pera pregar em seu regno”¹³⁰². O jesuíta ainda descreveu nessa missiva como a cidade estava decadente e destruída pela guerra incessante.

Após o fracasso de tal empreitada, a estratégia utilizada pelos missionários nas primeiras décadas de missão foi a negociação com os senhores locais¹³⁰³, os *daimyô*, e a ênfase dada aos trabalhos filantrópicos. Os jesuítas se engajaram no trabalho de construção de hospitais, dispensários, orfanatos e distribuição de comida. O número de conversos nesse primeiro momento foi significativo, mas somente entre as classes mais baixas. O afastamento da elite, assim como o início de uma mudança no cenário nacional, fez com que os jesuítas mudassem sua estratégia.

Com o acúmulo de poder por Nobunaga, na década de 1560, o cenário político japonês começou a se modificar. Consequentemente, o discurso sobre o poder também. Com o acúmulo de poder sem precedentes em suas mãos, o primeiro dos unificadores teve que dar respostas às questões que se impunham acerca da sua preservação, administração e concentração. Uma nova linguagem simbólica começou a ser utilizada de forma a dar ao poder certa legitimidade. Em suas cartas, os jesuítas pioneiros da missão cristã descreveram Nobunaga como um estrategista militar orgulhoso, altamente temido e venerado por todos. Para legitimar sua posição, ele não confiou em qualquer autoridade tradicional. Em 1578, abriu mão de todos os títulos da corte que lhe haviam sido conferidos pelo então imperador Ôgimachi.

A linguagem que Nobunaga utilizou para se legitimar foi fundamentalmente religiosa. Mas isso só ficou claro em seus últimos anos. As batalhas que travou nas rebeliões promovidas pelos seguidores da seita budista Verdadeira Terra Pura, conhecidas como *Ikkô ikki*, transformaram o caráter de seu governo. A dificuldade em ganhar tal guerra se deu em grande parte pela lealdade absoluta desses seguidores, a qual advinha de uma fonte de poder religiosa. Nobunaga experimentou os efeitos dessa fonte no campo de batalha. Aceitando a linguagem dos rebeldes *Ikkô* e suas lideranças, ele a subverteu ao se inserir na mesma em pontos estratégicos.¹³⁰⁴ Ao relatar sua morte, Luis Fróis escreveu que:

foi-se tanto ensobervecendo & jactando em sua potência, que não se contentando já de se intitular por senhor absoluto de todo o Japão, & por tal ser venerado de passante de cinquenta reinos com a mais exata & profunda veneração, e acatamento, (...) determinou

¹³⁰² Francisco Xavier. Carta aos jesuítas da Europa. 29 de janeiro de 1552. In: MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, p. 300.

¹³⁰³ Na carta de Xavier citada acima, ele descreve com detalhes a negociação que fez com o *daimyô* de Yamaguchi para que evangelizassem a população local.

¹³⁰⁴ OOMS, Herman. *Op. cit.*

prorromper na temeridade & insolência (...), pretendendo de todos ser adorado, não como homem terreno e mortal, mas como se fora divino ou senhor da imortalidade & para se efetuar seu nefando e abominável desejo, mandou fazer hum templo junto de seus paços em hum monte que está separado da fortaleza.¹³⁰⁵

Fróis descrevia então uma espécie de testamento que Nobunaga teria deixado no qual ele afirmava que os ricos que fossem em seu templo adorá-lo ficariam mais ricos e os pobres tornar-se-iam ricos. Aqueles que não possuíam filhos logo seriam abençoados com descendentes.

Essa divinização pessoal descrita por Fróis é questionada por alguns historiadores, segundo Ooms, pela falta de documentos japoneses que a corroborem.¹³⁰⁶ O que Fróis estaria atestando, caso fôssemos confiar em seu testemunho, era que a estratégia de autossacralização usada posteriormente por Hideyoshi e Ieyasu já havia sido iniciada por Nobunaga.

De fato, um discurso que legitimasse o poder começou a ser montado nesse momento. Segundo Fróis, desde o início dessa formulação, ele já se utilizava do idioma religioso e da autodivinização do líder. Nobunaga, contudo, morreu em 1582, antes de conseguir completar sua obra, e seu filho mais velho não pode sucedê-lo, pois também foi alvo do general que os traía. Quem a levou adiante foi seu general, Toyotomi Hideyoshi. Em 1587, mesmo ano em que completou a unificação na ilha de Kyushu, o novo líder assinou o edito de expulsão dos missionários. Edito esse que não foi obedecido pelos jesuítas, até com certo consentimento tácito por parte do líder. Contudo, quanto mais aquela nova ordem se impunha, menos lugar sobrava para o cristianismo.

Alheios a todas essas disputas políticas que vinham ocorrendo no Japão, os franciscanos viram no edito de 1587 a justificativa perfeita para questionar o breve papal que conferia à Companhia de Jesus o monopólio sobre a missão japonesa. Cinco anos depois, em 1593, eles finalmente conseguiram entrar no arquipélago e iniciar sua atividade missionária em solo japonês. O que se seguiu a partir de então foi uma disputa entre as ordens que só findou quando a missão foi completamente encerrada, após o terceiro xogum Tokugawa proibir as embarcações lusas de retornarem aos portos japoneses. No desenrolar dessa disputa, jesuítas e franciscanos tiveram a chance de apresentar e defender suas estratégias missionárias para um território e uma população que até então jamais tivera contato com o cristianismo.

¹³⁰⁵ Luis Fróis. Carta ao Geral da Companhia de Jesus. 5 de novembro de 1582. In: GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Jesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, volume 2, Maia, Cotovia, 1997, fol. 62.

¹³⁰⁶ OOMS, Herman. *Op. cit.*

A despeito de todos os esforços que esses missionários empregaram para que a missão japonesa não sucumbisse perante os ataques dos governantes japoneses, havia pouco que eles poderiam ter feito, como estrangeiros, para mudar o curso dos eventos. O destino do cristianismo no Japão estava selado. O caráter exclusivista de seu dogma, sua identificação com poderes estrangeiros, sua doutrina que postulava uma igualdade entre os homens (possibilitando a formação de grupos com uma forte solidariedade horizontal entre seus membros) e, por fim, o uso de símbolos cristãos pelos rebeldes de Shimabara (os quais colocaram em prática e levaram às últimas consequências esse tipo de solidariedade) tornaram sua sobrevivência impossível naquela sociedade que vinha sendo modelada desde a ascensão de Nobunaga.

A base de legitimidade que os três unificadores construíram para si utilizava o idioma religioso. Através dessa linguagem, eles buscaram ofuscar certos aspectos da história que eles mesmos fizeram de forma a se qualificarem como algo mais do que simples generais e estrategistas de êxito; eles transformaram seu poder militar em uma autoridade sagrada. O sustentáculo da autoridade no qual se apoiaram dependia de doutrinas que fizessem sua sacralização algo possível, assim como de uma audiência que aceitasse os resultados de tais transações simbólicas. Os dois editos anticristãos, de 1587 e 1614, evocavam a supremacia dos kami sobre o Japão. Hideyoshi e Ieyasu, por sua vez, se colocavam como protetores dessas divindades e, elas, como guardiãs daquela ordem social.

O cristianismo era, portanto, um empecilho. Ele colocava àquela ordem uma série de questionamentos indesejados. O sucesso inicial relatado pelos missionários na missão japonesa só foi possível graças ao ambiente político instável do século XVI, no Japão. A reunificação, a estabilidade política finalmente atingidas no século XVII e a formulação de um novo discurso sobre o poder colocaram fim à missão e, até onde foi possível, ao cristianismo, dentro do arquipélago.

Muito se questiona na historiografia atual sobre qual a importância do cristianismo para a formação do Japão moderno. Afinal, se os missionários foram eliminados e expulsos do território japonês depois de 1644 e os cristãos japoneses só puderam exercer seu livre arbítrio no curto espaço existente entre o martírio e a apostasia, qual o significado de estudar o chamado século cristão no Japão?

Para propor uma resposta a essa pergunta, gostaria de iniciar por uma citação do historiador Reinier Hesselink:

A importância do episódio cristão na história japonesa, e especialmente da Nagasaki cristã, não é necessariamente ligada ao fato de os cristãos terem sobrevivido ou não no Japão. Bem mais difundido foi seu efeito no subsequente discurso intelectual japonês, de

uma forma peculiarmente negativa, por vezes chamada ‘anticristianismo’, a qual permaneceu pelo resto do período moderno inicial como uma importante parte da ideologia da classe dominante do país.¹³⁰⁷

O que Hesselink aponta aqui é que a ideologia da classe dominante do Japão da era Edo é passível de ser compreendida através das políticas anticristãs.¹³⁰⁸ Os capítulos finais desta tese buscaram desnudar um pouco dessa ideologia que foi sendo construída justamente no desenrolar do século cristão. Os missionários foram testemunhas presenciais desse processo e isso faz deles importantes fontes para a compreensão deste período.

A despeito do que era colocado pela legislação e pelos tratados anticristãos aqui analisados, a supressão do cristianismo e a sobrevivência das comunidades de *kakure kirishitan* por toda a era Edo, indicam que o discurso que foi criado pela classe dominante não representava interesses universais dentro do Japão. Para alguns grupos¹³⁰⁹, os interesses do Bakufu se mantiveram exatamente como tais, interesses particulares.

Interesses esses que, para serem resguardados, contaram com a formulação de uma ideologia. Aquilo que Ooms denominou como “ideologia Tokugawa”, a qual coincide com a “ideologia da classe dominante” de que fala Hesselink, conseguiu ocultar e ao mesmo tempo inserir os interesses de classe dos samurais dentro de um discurso sobre a natureza da sociedade como um todo.

Ideologias não representam objetivamente, nem refletem verdadeiramente a realidade da qual falam. Pelo contrário, a mascaram. E o que precisava ser mascarado naquela ordem social era que se tratava de um sistema arbitrário de dominação de poucos sobre muitos. De uma limitada classe de guerreiros sobre todo o resto da sociedade que, como defendia o monge zen budista Suzuki Shōsan, deveria cumprir sua função social (exprimida pelo *kashoku*) sem elaborar muito acerca disso.

¹³⁰⁷ "The importance of the Christian episode in Japanese history, and especially Christian Nagasaki, is not necessarily linked to whether or not Christians survived in Japan. Far more pervasive was its effect on subsequent Japanese intellectual discourse in a peculiarly negative form, sometimes called “anti-Christianity,” which remained for the rest of Japan’s early modern period an important part of the ideology of the country’s ruling class”. HESSELINK, Reinier H. *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560–1640*, Jefferson – North Carolina: McFarland & Company, 2016, p. 224.

¹³⁰⁸ Aqui caberia também citar Kiri Paramore, cujo livro desde o título propõe uma relação íntima entre ideologia e cristianismo no Japão. Na conclusão de seu estudo, ele afirma: “In both periods [Edo and Meiji], antichristian discourse was employed as a significant tool in the construction of ideological orthodoxies which encouraged maintenance and development of existent social and class power relations”. PARAMORE, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*, London and New York: Routledge, 2009, p. 161.

¹³⁰⁹ Aqui, interessa-nos particularmente o caso do cristianismo. Herman Ooms, contudo, trabalha igualmente com o caso das seitas budistas que também foram proibidas, como a *Ikkō* e a *Fujufuse*. Ver: OOMS, Herman. *Op. cit.*

O antropólogo Maurice Godelier defende em um de seus estudos que a ordem social geralmente se fundamenta em fatos imaginários. A partir deles, criam-se relações e um sentimento de dependência geral de uns com os outros.¹³¹⁰ No caso em questão, a realidade de que falamos é a posição de dominação que a restrita e delimitada classe guerreira ocupava naquela ordem social. Já os fatos imaginários seriam, de maneira simplificada, a sacralização das figuras dos três unificadores.

A interpretação que diversos jesuítas fizeram das causas da perseguição no Japão foi aquilo que chamaram de “razão de Estado”¹³¹¹. Eles foram capazes de enxergar por detrás do discurso anticristão elaborado pelo Bakufu, ainda que não tenham conseguido driblar a situação e acabaram por ver, impotentes, a missão japonesa definhar ano a ano.

A partir dessa análise fica claro, contudo, que a negação do cristianismo no Japão não se tratou de um choque de culturas opostas, entre ocidente e oriente. Nesse sentido, alinho-me à posição defendida por Paramore em sua obra *Ideology and Christianity*, que argumenta que mais do que indicativo de um confronto religioso ou cultural entre oriente e ocidente, os escritos anticristãos (oficiais ou não oficiais) estavam focados nas preocupações políticas daquele momento.¹³¹² Preocupações estas dirigidas a ocultar e a manter a posição privilegiada e dominante da classe militar.

Godelier, no estudo mencionado acima, defende que não são os modos de produção que explicam a formação das sociedades, mas é o desenvolvimento, ao longo dos séculos, de novas formas concretas de poder que unem política e religião que provocam as transformações dos modos de produção.¹³¹³ Ele propõe, portanto, uma visão diferente daquela interpretação marxista mais tradicional da relação entre superestrutura e base material (ou infraestrutura). Se aplicarmos essa ideia ao caso em questão, o sistema de direitos sobre a terra e a sua produção, conhecido como *Baku-han*, não foi fator primordial no ajuste da sociedade japonesa durante a era Edo, mas sim a nova forma de poder levada a cabo por Nobunaga, Hideyoshi e Ieyasu.

Há, por fim, uma última questão a ser tratada aqui. Se retomarmos a citação inicial deste capítulo, a classe dominante de que falam Engels e Marx para o caso em questão

¹³¹⁰ GODELIER, Maurice. *Comunidade, Sociedade, Cultura. Três Modos de Compreender as Identidades em Conflito*, Tempo brasileiro, 2012.

¹³¹¹ Esse termo aparece em diversos escritos de diferentes jesuítas. Aqui citamos Valentim Carvalho, que comentava a perseguição geral, pós 1614. “Temos para nós que a verdadeira causa de todos estes trabalhos é razão de Estado e suspeitas que têm os senhores de Japão de lhes quererem tomar o reino, com o pretexto de lhe pregarmos o Evangelho”. Valentim Carvalho. Apologia e resposta feita pelo Padre Valentim Carvalho da Companhia de Jesus, Provincial nesta Província de Japão e China a um tratado do Padre Frei Sebastião de São Pedro. In: CARVALHO, Valentim. *Apologia do Japão*, Introdução e transcrição de José Eduardo Franco, Lisboa: CCCM, 2007, p. 218.

¹³¹² PARAMORE, Kiri. *Op. cit.*

¹³¹³ GODELIER, Maurice. *Op. cit.*

era a dos samurais. Há, contudo, uma ressalva a ser feita: como lembra Ooms, Marx não falou de intenções ou propósitos por parte da classe dominante. Ainda que a ideologia lhe sirva, isso não é uma questão óbvia para os sujeitos envolvidos. Marx apenas postulou que essa classe também exibe as características de uma força intelectual dominante. As relações de produção entre classes e ideias dominantes não são explícitas, mas são mediadas em diferentes e complexas formas.¹³¹⁴ Formulações de ideologias não são necessariamente um processo consciente em todas suas instâncias. Coloca-se, por conseguinte, o problema da consciência e das motivações para a construção da ideologia Tokugawa. Foram esses constructos ideológicos conscientemente desenhados e os interesses particulares da classe dominante deliberadamente adotados, ou são eles expressão de uma falsa consciência?

Para Ooms, essa é uma questão irrelevante; afinal, quer os propagadores desse discurso fossem enganadores, quer fossem enganados, os efeitos sobre a sociedade são os mesmos e o conhecimento que eles construíram sobre ela era uma mentira.¹³¹⁵ Contudo, creio que a busca por tais respostas, ainda que não atinja seu objetivo final, pode passar por caminhos que revelam um traço interessante acerca da ideologia Tokugawa e da sociedade japonesa. Este tem a ver com a relação que esses líderes estabeleceram com as crenças religiosas tradicionais japonesas, a qual era significativamente diferenciada daquela que os europeus tinham com o cristianismo e, mesmo, que os japoneses em geral tinham, naquele período, com qualquer crença religiosa.

Fróis enfatizou por diversas vezes em seus escritos o desprezo de Nobunaga pelos kami, *hotoke* e outras “superstições pagãs”¹³¹⁶. Ao descrever a destruição do centro budista rebelde de Hiezan, ele destacou:

(...) sabendo que posto que Nobunaga tem muito pouco respeito a Camis & Fotoques, todavia lhes não pareceo [aos monges] que o perderia ao ídolo de Canon por ser sumamente venerado & não menos temido seu castigo, pelo qual determinarão todos de se ajuntar no templo que está no cume da serra. (...) para que constasse aos bonzos que estavam na serra o pouco caso que elle [Nobunaga] fazia das chimeras que lhe apresentavão dos castigos de Canon, a segunda coisa que fez foi queimar-lhe todos os templos que este ídolo estavam em baixo ao pé da serra.¹³¹⁷

Valignano também chamou atenção para o mesmo aspecto no caráter de Hideyoshi. Ao analisar as causas para a promulgação do edito de 1587, o visitador

¹³¹⁴ OOMS, Herman. *Op. cit.*

¹³¹⁵ *Ibid.*

¹³¹⁶ Luis Fróis. Carta. 1569. In: COOPER, Michael (ed.). *They Came to Japan – An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, Center for Japanese Studies, University of Michigan, 1995, p. 93.

¹³¹⁷ Luis Fróis. Carta ao padre provincial da Índia. 4 de outubro de 1571. In: GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Jesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, volume 1, Maia, Cotovia, 1997, fol. 332.

afirmou: “*Quambacudono realmente no movió esta persecución por amor que tuviese a los falsos dioses de Japón (pues él no cree en nada e hizo mayor destrucción en sus templos y bonzos que nosotros)*”¹³¹⁸. Valentim Carvalho, em sua *Apologia*, fez uma interpretação similar das motivações de Ieyasu e Hidetada para promulgarem o edito de 1614. Mesmo que se expressasse ali que o Japão era o reino dos budas e kami, a razão para a perseguição não passava de “razão de Estado”¹³¹⁹. Essa postura dos líderes, por sua vez, era diferente daquela dos japoneses comuns, segundo os relatos desses mesmos missionários. Tanto jesuítas quanto franciscanos descreveram extensamente o quanto os japoneses eram preocupados com a questão da salvação no pós-vida. Mas, se os líderes eram descrentes e ao mesmo tempo se utilizaram dessas crenças para legitimarem sua posição e salvaguardar a ordem social que ajudaram a dar forma, a ideologia não passaria de uma máscara conscientemente usada por eles.

Um possível contra-argumento a essa interpretação seria que os jesuítas fizeram uma leitura enviesada da situação. Talvez eles não tivessem reconhecido nos governantes japoneses uma devoção verdadeira por se tratar aquela religião de um mero paganismo, em suas visões. Esse, contudo, não parece ser o caso. De fato, a relação que Nobunaga, Hideyoshi e Ieyasu estabeleceram com as tradições religiosas naquele momento não passava pelo campo da fé. Apesar de legitimarem suas conquistas através do discurso religioso, eles não acreditavam que a ação dos kami e *hotoke* poderia ser decisiva no curso dos eventos.

Por oposição a esse pensamento podemos citar Hideyori, filho de Hideyoshi. O último dos Toyotomi pouco conviveu com o pai e foi criado por sua mãe e alguns conselheiros, tendo passado grande parte de sua vida encerrado no castelo de Osaka. Sua postura em relação às tradições religiosas é evidenciada em uma carta de Jerônimo Rodrigues a Acquaviva, na qual o jesuíta relatava a primeira tentativa de invasão do castelo de Osaka por Ieyasu:

Fideyori e sua mãe há tantos anos que não fazem outra coisa senão alevantar templos e renovar varelas e fazer outras coisas semelhantes em que têm gastado muito grande soma de ouro e prata, tudo com intenção de por esta via alcançarem dos Camis e Fotoques o chegar a ser senhor da Tenca. E todos diziam que esta guerra e vitória mais tocava à honra dos Camis e Fotoques que a Fideyorisama e que se ele não vencia, desta feita melhor era fazerem-se cristãos.¹³²⁰

¹³¹⁸ Valignano. Carta ao Geral. 12 outubro de 1590. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 11 (2), fol. 227.

¹³¹⁹ Valentim Carvalho. *Apologia e resposta feita pelo Padre Valentim Carvalho da Companhia de Jesus, Provincial nesta Província de Japão e China a um tratado do Padre Frei Sebastião de São Pedro*. In: CARVALHO, Valentim. *Op. cit.*

¹³²⁰ Jerônimo Rodrigues. Carta ao padre Geral. 24 de março de 1615. In: ARSI, *Jap. Sin.*, 46, fol. 356.

Para Hideyori e Yodo, sua mãe, havia a possibilidade de os kami e *hotoke* interferirem no curso dos eventos. Eles tinham fé na ação de tais entidades e por isso gastaram parte significativa de seus limitados recursos de forma a ganharem seu favor. Nobunaga, Hideyoshi e Ieyasu, por sua vez, não temiam a ação daqueles cujo nome eles se voltaram para autolegitimação. Seus êxitos, em suas visões, se deveram não a rituais ou oferendas religiosas, mas a seus feitos militares e hábeis estratégias. Não obstante, diferentemente dos *daimyô* do século XVI, a vitória nos campos militares não era mais sua única preocupação. Eles queriam ter sua posição aceita, de forma a mantê-la, e para isso apoiaram-se na autossacralização. Dessa forma, eles desviavam a atenção de seu passado violento de guerras e transformavam a si mesmos em depositários sagrados de uma sociedade estável.

A estratégia de transformar fatos políticos em religiosos foi usada pelos líderes e pelos governantes Tokugawa que os sucederam tanto para fazer determinadas realidades aceitas, quanto para rejeita-las. Eles recorreram a tal artifício não apenas no processo de autossacralização (de forma a tornarem aceitas suas posições como novos governantes), mas também na rebelião de Shimabara, ao rotularem-na como uma revolta de inspiração cristã.

Mais do que provar que estes constructos ideológicos foram conscientes por parte desses líderes, o objetivo aqui é compreender melhor que tipo de relação esses líderes estabeleceram com as crenças religiosas japonesas. Ainda que não passasse pelo campo da fé, a religião não foi algo irrelevante para eles. Nobunaga, apesar de tudo, fazia questão de se proclamar publicamente como um seguidor da seita budista *Hokke*. Hideyoshi apoiou a reconstrução dos centros budistas destruídos pelo seu antecessor (como Hiei, Kôya e Honganji) e construiu o grande Buda com o metal recolhido das espadas dos camponeses, após o edito do *katana-gari*. Ieyasu patrocinou a impressão e cópia de inúmeros livros budistas¹³²¹ e seu filho promoveu os templos no Japão como nunca, por meio do sistema de filiação templária obrigatória. Isso para citar apenas alguns exemplos. O budismo e o xintoísmo fizeram parte da política e despenderam consideráveis recursos desses líderes. Não obstante, eles não acreditavam que qualquer tipo de devoção pudesse mudar o curso dos eventos. Esses governantes eram protetores dessas tradições religiosas, as quais, por sua vez, resguardavam as tradições japonesas e a ordem social. Como Hideyoshi explicitara na carta enviada ao vice-rei português na Índia:

¹³²¹ KORNICK, P. F. Books in the service of politics: Tokugawa Ieyasu as custodian of the books of Japan, *JRAS*, Series 3, 18, 1, The Royal Asiatic Society, 2008, pp. 71–82.

(...) na observância da lei destes Kamis consiste toda a polícia e governo de Japão, a qual polícia nam se guardando nam se conhece a diferença entre os senhores e vassalos e pelo contrário guardando-se, se aperfeiçoa a união que deve haver entre eles e entre os pays e filhos e maridos e mulheres; pelo qual assim o governo interior, como exterior dos homens e dos reynos está posto na observação desta união e polícia.¹³²²

O líder não manifestava aqui ter fé na ação dos kami neste mundo, mas via em seu culto um meio de resguardar a ordem social e trazer estabilidade ao reino. Ieyasu e seus descendentes agiram da mesma forma. Em suas ações, eles não demonstravam ter fé no poder dos kami ou budas de mudar o curso dos eventos na terra. Ainda assim, insistiram na proteção e promoção de seus cultos e na utilização da linguagem religiosa para se legitimarem. Eles se esforçaram por ligar a identidade japonesa, que vinha aos poucos sendo construída, com essas tradições religiosas. Mas, o que estava por trás era somente a tentativa de resguardar uma ordem social.

Se acreditarmos nos testemunhos dos missionários europeus, o que esses líderes fizeram foi retirar a religião do campo da fé, o que teriam feito deliberadamente; afinal, não acreditavam nem temiam tais divindades. Contudo, uma vez que a veracidade das interpretações expostas em tais testemunhos são questionáveis, a questão da consciência e da motivação fica em aberto. Ainda assim, como coloca Ooms, independente da resposta, os efeitos sobre a sociedade são os mesmos. Aquela ordem de dominação prevaleceu por pelo menos mais dois séculos e meio até ser abalada pela intromissão das novas potências mundiais em território japonês.

¹³²² A carta de Hideyoshi está assinada do dia 2 de setembro de 1592, foi traduzida oficialmente por João Rodrigues, intérprete de Hideyoshi, e foi transcrita por Fróis em sua obra. Cf: FRÓIS, Luis, *História de Japam*. Edição anotada de José Wicki, Volume V. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1984 (1597), p. 376.

Bibliografia

Fontes manuscritas

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) – seção *Jap. Sin.*

Archivo de la Real Academia de la Historia – seção cortes

Biblioteca Pública da Ajuda – seção jesuítas na Ásia

British Museum London

Kirishitan Bunko – kirishitan rare

Fontes impressas:

ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute* [1.^a ed. 1588]. Madrid: CSIC, 2 volumes, 1984-1987.

Avisos y Reglas de los Predicadores de la Compañía de Jesus en Japón. In: TALADRIZ, José Luis Alvarez. *Collection of Essays*. 天理大学学報 (Tenri Daigaku Gakuhou).

ANESAKI, Masaharu. *Writings on Martyrdom in Kirishitan Literature*, Reprinted from The Transactions of The Asiatic Society of Japan, 1931.

BASKIND, James and BOWRING, Richard. *The Myōtei dialogues: a Japanese Christian critique of native traditions*, Leiden: Brill, 2016.

BOSCARO, Adriana (edition and translation). *101 Letters of Hideyoshi: the private correspondence of Toyotomi Hideyoshi*, Monumenta Nipponica Monographs, Tokyo: Sophia University, 1975.

CARLO, Agustín Millares and CALVO, Julián. *Testimonios auténticos acerca de los protomártires del Japón*, Mexico: Fondo Pagliali, 1954.

CARVALHO, Valentim. *Apologia do Japão*, José Eduardo Franco (Introduction and Transcription), Lisboa: CCCM, 2007.

Compendium Catholicae Veritatis - Commentaries, Edited by Kirishitan Bunko Library, Sophia University, 1997.

Concílio de Trento, resoluções, decretos. In: <http://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf> (acesso em: 01/10/2017).

COOPER, Michael (ed.). *They Came to Japan – An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, Center for Japanese Studies, University of Michigan, 1995.

CORREA, Duarte. *An account of the rising at Ximabara: and of the notable siege thereof, and of the deaths of various of our Portuguese fellow-countrymen for the faith*, (tradução: G.J.C. Henriques), Alemquer: Typ. e Pap. H. Campeão, 1901.

Dictionarivm Latino Lvsitanicvm ac Iaponicvm, Amakusa: Collegio Iaponico Societatisies, 1595.

EBISAWA, Arimichi, IDE, Katsumi and KISHINO, Hisashi. *Kirishitan Kyori-sho* キリシタン教理書, Tokyo: Kyobunban, 1993.

EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho* キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970.

_____. *Nihon Kirishitan-shi* 日本キリシタン史, Tokyo: Hanawashobo, 2004 (1966).

FROIS, Luis. *História de Japam*, cinco volumes, Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976 [manuscrito de 1597].

GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Iesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, 2 volumes, Maia, Cotovia, 1997.

- GAY, Jesús López. Un Documento Inédito del P.G. Vázquez (1549-1604) sobre los Problemas Morales del Japón. *Monumenta Nipponica*, Tokyo: Sophia University, vol. 16, No. 1/2 (Apr. – Jul), 1960, p. 118-160.
- GIRAM, João Rodrigues. *Carta anua da vice-província do Japão do ano de 1604*, Antonio Baião (pref.), Coimbra: Imprensa da Universidade, 1932.
- GUZMAN, Luis. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en la India oriental, en la China y Japón desde 1540 hasta 1600*, Bilbao: Administración de "El Mensajero del Corazón de Jesús", 1891.
- Historia del Comienzo del Cielo y de la Tierra (Tenchi Hajimari no koto 天地始まりのこと)*. In: PACHECO, Diego. El libro sagrado de los cristianos ocultos en Nagasaki, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, n. V, 1969, pp. 51-76.
- JORGE, Marcos. *Doctrina Christã: ordenada a maneira de dialogo, pera ensinar os mininos*, Reprint. Originally published: Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1602.
- LOYOLA, Ignácio de (santo), *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*, São Paulo: Loyola, 1997.
- LUCENA, Afonso. *Erinnerungen aus der Christenheit von Ômura: De algumas cousas que ainda se alembra o P.e Afonso de Lucena que pertencem à Christandade de Ômura [1578–1614]*, (edição e tradução de Josef Franz Schütte), Bibliotheca Instituti Historici S.I. Vol. XXXII. Rome: Institutum Historicum S.I., 1972.
- MARINO, Giuseppe. Breve Apologia de Gil de la Mata: Estudio de un Inédito para Felipe II. *Tzintzun · Revista De Estudios Históricos*. Morelia, Vol. 60, Julho-Dezembro 2014, p. 306-337.
- _____. *La Relación del estado de Japón ms. Inédito de Gil de la Mata, S.J. (1547,1599)*, Archivos Mediterráneo, Clásicos Mínimos, 2014.
- _____. Da fugida na perseguição o Apologia em defesa dos Padres da Companhia de Jesus de Japão, *Collectanea Christiana Orientalia*, 12, 2015, pp. 179-234.
- _____. (edição crítica e tradução). Fabian Fukan. *Ha Daiusu – Destruyendo a Deus*. Editorial da Universidade de Córdoba, 2017.
- MEDINA S.J., J. Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990.
- _____. *Documentos de Japón 1558-1562*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1995.
- MIYAWAKI, Sakura. *Gendaigoyaku Dochirina Kirishitan 現代語訳どちりなキリシタン*, Tokyo: Seibo Bunko, 1979.
- MOREJON, Pedro. *Historia y relacion de lo svcedido en los reinos de Iapon y China, en la qual se continua la gran persecucion que ha auido en aqlla Igleſia, deſde el año de .615 haſta el de 19*. Lisboa, por Iuan Rodriguez, 1621.
- PEREZ, P. Lorenzo. *Cartas y Relaciones del Japon I – Cartas de San Pedro Bautista*, Madri: Imprenta de G. López Del Horno, 1916.
- _____. *Cartas y Relaciones del Japon II - Relaciones y Informes sobre el proceder de los franciscanos antes de la persecución de 1596*, Madrid: Imprenta de G. López del Horno, 1920.
- _____. *Cartas y Relaciones del Japon III – Persecución y martírio de los missioneiros franciscanos*, Extrato del Archivo Ibero-Americano, Madrid: Imprenta Hispanica, 1923.
- _____. *Fr. Jerónimo de Jesus – Restaurador de las misiones del Japón, sus cartas y relaciones*, Archivum Franciscanum Historicum, XVI-XXII, 1929.
- RAMALHO, Américo da Costa (Edição e tradução). Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à cúria romana, Macau: Fundação Oriente, 1997.

- RIBADENEIRA, Marcelo. *Historia de las Islas del Archipiélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Juan R. de Legísima (Edition and notes), Madrid: La Editorial Catolica, 1947.
- SANDE, Duarte. *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*, (trad. Américo da Costa Ramalho), Macau: Fundação Oriente, 1997.
- SCHILLING, Doroteo and LEJATZA, Fidel de (Ed.). *Relación del Reino de Nippon por Bernardino de Avila Giron*, *Archivo Ibero-Americano* tomo XXXVI – XXXVIII, 1933-1935.
- Georg Schurhammer S. J. em *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im jahre 1551*, Tóquio, Verlag der Asia Major, Leipzig, 1929.
- SOLA, Emilio. *Archivos – Pacífico “Relación de Pedro Burguillos sobre el Japón del inicio de los Tokugawa”*, Archivos – Pacífico, 2003.
- SOTO, Domingo de. “Sumario”. In: *Relecciones y opusculos. I: Introducción general, De dominio, Sumario, Fragmento: An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idololatriam*. Introducción, edición y traducción de Jaime Brufau Prats. Salamanca: Editorial San Esteban, 1995.
- SUEKI, Fumihiko. *妙貞問答を読む : ハビアン の 仏教批判*, Tokyo: Hozokan, 2014.
- TALADRIZ, José Luis Alvarez (Ed.). *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristandad de Japón (1593-1597)*, Osaka, 1973.
- _____. *Relacion sobre los Franciscanos en Japón hecha en Nagasaki el año 1595 por el Padre Francisco Pasio de la Compañia de Jesus*, *Osaka University of Foreign Studies*, vol. 20, 1968, p. 25-48.
- VALIGNANO, Alejandro, *Sumario de las Cosas de Japón*, 1583. José Luis Alvarez Taladriz (ed.), *Monumenta Nipponica Monographs*, Tóquio: Sophia University, v. 9, 1954.
- _____. *Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues do Jappão*. (1583). In: SCHÜTTE S.J., Joseph Franz. *Il Cerimoniale per i missionari Del Giappone*, Roma: Instituto Grafico Tiberino, 1946.
- _____. *Adiciones del Sumario de Japon*, Jorge Alvarez-Taladriz (ed.), *Monumenta Nipponica Monographs*, no. 9, Tokyo: Sophia University, 1954.
- _____. *Apología de la compañía de Jesús de Japón y China*, Jorge Alvarez-Taladriz (ed.), Osaka, 1998.
- Vocabulario de Japon declarado primero en portugues por los padres de la Compañia de Jesus de aquel reyno, y agora en castellano en el Colegio de Santo Thomas de Manila*, Manila, 1630.
- Vocabulario da Lingoa de Iapam, com adeclaração em Portugues, feito por alguns padres, e irmãos da Companhia de Iesu*. 1603. Doi Tadao (introdução e notas explicativas), Tóquio: Iwanami Shoten, 1960, (edição fac-símile).
- WHELAN, Christal. *The Beginning of Heaven and Earth – The Sacred Book of Japan’s Hidden Christians*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 1996.
- WICKI S.J., Joseph; GOMES S.J., John (eds.). *Documenta Indica (1592-1594)*, v. XVI, Intitutum Historicum Societatis Iesu, Roma, Via dei Penitenzieri, 1984.
- WICKI S.J., Joseph (ed.). *Documenta Indica (1595-1597)*, v. XVII, Intitutum Historicum Societatis Iesu, Roma, Via dei Penitenzieri, 1988.
- ZAMORA, Juan Pobre. *Historia de la Perdida y Descubrimiento del Galeón “San Felipe”*, Jesús Martínez Pérez (edição e estudo), Institución Gran Duque de Alba, 1997.

Bibliografia de apoio:

- AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Selvagens: O encontro catequético no século XVI. *Revista de História*, São Paulo, Número 144, 2001.
- _____. *Jesuítas e Selvagens – A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas editorial, 2007.
- _____. Religião e Política nos Ritos do Malabar (século XVII): interpretações diferenciadas da missão jesuítica na Índia e no Oriente. *Clio – série de revista de pesquisa histórica*, S.I., Número 27-1, 2009.
- _____. O Debate entre História e Religião em uma Breve História da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação, *Projeto História*, São Paulo, n.37, p. 13-39, dez. 2008.
- _____. O Budismo como Sistema de Mediação Missionária no contexto asiático dos séculos XVI-XVII: necessidades, possibilidades e limites hermenêuticos, *Rever*, ano 13, número 1, jan-jul 2013, pp. 131-168.
- _____. Do Evangelho segundo Lutero a Reforma Religiosa: paradoxos e origens da modernidade, *Fronteiras: Revista de História*, Dourados-MS, v. 19, n. 34, jul-dez. 2017, pp. 13-48.
- ALARIO, Maria José Mártir. Tres Cartas desde Oriente del Padre Juan Bautista de Baeza, *Chronica Nova*, 41, 2015, 347-363.
- ALDEN, Daril. *The Making of an Enterprise – The Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond 1540-1750*, Standford: Standford University Press, 1996.
- AMSTUTZ, Galen. *Interpreting Amida: History and Orientalism in the study of Pure Land Buddhism*, Albany: State University of New York Press, 1997.
- ANDRÉ, Richard. Xintoísmo e culto aos kami: Aproximações e Distanciamentos. *Revista Nures*, N. 9, maio-dezembro 2008, São Paulo. Disponível em [HTTP://www.pucsp.br/revistanures](http://www.pucsp.br/revistanures) (acesso em 01/03/2012).
- ANESAKI, Masaharu. *Some Unrecorded Japanese Martyrdoms of the Catholic Church in the Second Half of the Seventeenth Century*, A study on newly disclosed documents from the prefectural library of Nagasaki. Roma: Tipografia del Senato, 1924.
- _____. *A Concordance to the history of Kirishitan Missions: Catholic Missions in Japan in the sixteenth and seventeenth centuries*, Tokyo: Office of the Academy, 1930.
- _____. *History of Japanese Religion*, Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1963.
- _____. Confucian Refutations of Christianity in Japan in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, *Imperial Academy*, VI, no 1, 1930.
- _____. Japanese Criticisms and Refutations of Christianity in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Second Series, Vol VII, 1931.
- _____. *Writings on Martyrdom in Kirishitan Literature*, Reprinted from The Transactions of The Asiatic Society of Japan, 1931.
- _____. *Papers Communicated: The Works of Fabian, the Apostate Irman*, 1929, disponível em: https://www.jstage.jst.go.jp/article/pjab1912/5/8/5_8_307/pdf (acesso em: 23/09/2016).
- _____. *Papers Communicated: Exaggerations in the Japanese Accounts of the Kirishitan Propaganda*, 1928.
- APARICIO, Daniel Vaquerín. *Vida, espiritualidad y proyección social de los franciscanos descalzos en la España de la ilustración*, 2004, 441 f. Tese (doutorado em História Moderna), Universidad Complutense de Madrid, Espanha, 2004.
- APP, Urs. *The birth of orientalism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- ARNAIZ, Gregorio, Observaciones sobre la Embajada del Dominico P. Juan Cobo, *Monumenta Nipponica*, Vol. 2, núm. 2 (Julho, 1939), pp. 634–637.

- ARNAUT, Czar; RUCKSTAOTER, Flvio M. Martins. Estrutura e Organizao das Constituies Jesuticas (1539-1540). *Revista Acta Scientiarum*, Universidade Estadual de Maring, vol. 24, nmero 1, 2002.
- ARIMURA, Rie. Las misiones catlicas en Japn (1549-1639): anlisis de las fuentes y tendencias historiogrficas, *Anales del Instituto de Investigaciones Estticas*, vol. XXXIII, nmero 98, 2011, pp. 55-106.
- _____. Transcendencia Geogrfica e Institucional de los Mtodos de Evangelizacin: una reconsideracin acerca de las empresas apostlicas del Japn moderno temprano, *Revista Grafa*, vol. 10, n 1, jan-jun 2013, pp. 90-111.
- BARBOSA, Lourdes Terrn. *Franciscanos en el Japn de la Era Tokugawa. La Embajada Keicho y el Viaje de Fray Luis Sotelo*. Available in: <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/archivos/Terrn.pdf> (19/11/2015).
- BARROS, Cndida. Entre Heterodoxos e Ortodoxos: Notas sobre Catecismos Dialogados na Europa e nas colnias no sculo XVI, *Fnix – Revista de Histria e Estudos Culturais*, Vol. 5, ano V, n 4, out-nov-dez 2008, pp. 1-20.
- _____. *Notas sobre os Catecismos em Lnguas Vernculas das Colnias Portuguesas (sculos XVI e XVII)*, 2001. Disponvel em: https://www.academia.edu/4520970/Notas_sobre_os_catecismos_em_lnguas_vernculas_das_colnias_portuguesas_sculos_XVI_XVII (acesso em 05/09/2016).
- BASKIND, James and BOWRING, Richard. *The Mytei dialogues: a Japanese Christian critique of native traditions*, Leiden: Brill, 2016.
- BASKIND, James. ‘The Matter of the Zen School’: Fukansai Habian’s Myotei Mondo and His Christian Polemic on Buddhism, *Japanese Journal of Religious Studies*, Julho, no 1, 2012.
- _____. Christian-Buddhist Polemics in Late Medieval/Early Modern Japan, *Religion Compass*, 8/2, 2014, pp. 37-48.
- BERNAB, Renata Cabral. *A Construo da Misso Japonesa no Sculo XVI*. Dissertao (mestrado em Histria) – Departamento de Histria Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Cincias Humanas da Universidade de So Paulo, So Paulo, 2013.
- BERRY, Marry Elisabeth. *Hideyoshi*, Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- _____. *Japan in Print: information and nation in the early modern period*, Berkeley, California: University of California Press, 2006.
- BLUM, Mark L. e YASUTOMI, Shin’ya (eds.). *Rennyo and the Roots of Modern Japanese Buddhism*, New York: Oxford University Press, 2006.
- BOHNER, Alfred. Tenchi Hajimari no Koto. Wie Himmel und Erde entstanden. *Monumenta Nipponica* 1/2, 1939, pp. 173-222.
- BOSCARIOL, Mariana Amabile. A embaixada japonesa como parte da metodologia do trabalho missionrio no Japo, **Anais do XXVI Simpsio Nacional de Histria – ANPUH**, So Paulo, julho, 2011.
- BOSCARO, Adriana. Toyotomi Hisdeyoshi and the 1587 Edicts against Christianity, *Orien Extremus*, 20, 1973, pp. 219-241.
- BOURDON, Leon. *La Compagnie de Jsus et le Japon*, Comission Nationale pour les commemorations des decouvertes portugaises, Lisboa-Paris, 1993.
- BOWRING, Richard. *In Search of the Way: Thought and Religion in Early-Modern Japan, 1582-1860*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley: University of California Press, 1951 (1967 printing).
- BREEN, John e WILLIAMS, Mark (eds.). *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, Londres: Macmillan Press, 1996.

- BREEN, John e TEEUWEN (eds.). *Shinto in History – Ways of the Kami*, New York: Routledge, 2000.
- BOTSMAN, Daniel V. *Punishment and Power in the Making of Modern Japan*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- CALVO, Maria Jesús Zamora. *Japón y España: acercamientos y desencuentros (siglos XVI y XVII)*, Gijón, Spain: Satori, 2012.
- CELIS, Leticia Mayer. *Rutas de Incertidumbre – ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- CHOW, Kai-wing, DOAK, Kevin M., FU Poshek (ed.). *Constructing Nationhood in Modern East Asia*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001.
- CIESLIK, Hubert. Early Japanese Missionaries in Japan XVII. *The Missionary Bulletin* X, 1956.
- COOPER, Michael. *Rodrigues the Interpreter – An Early Jesuit in Japan and China*, New York: Weatherhill, 1974.
- _____. *A Mission Interrupted: Japan*. In: HSIA, R. Po-chia. *A Companion to the Reformation World*, Blackwell Publishing, 2004.
- _____. (ed.). *The Southern Barbarians: The first Europeans in Japan*, Kodancho International, 1971.
- CORREIA, Pedro Lage Reis. *A Conceção de Missionação na Apologia de Valignano*, Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2008.
- _____. Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-84): two different perspectives of evangelization in Japan. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Universidade Nova de Lisboa, vol. 15, dez-2007.
- _____. Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597), *Bulletin of Portuguese/Japanese studies*, junho, ano/vol 2, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2001, p. 79-108.
- _____. O Triunfo do experimentalismo na missão do Japão: Alessandro Valignano (1539-1606) e a organização da embaixada japonesa à Europa em 1582. SIMPÓSIO INTERNACIONAL NOVOS MUNDOS – NEUE WELTEN. PORTUGAL E A ÉPOCA DOS DESCOBRIMENTOS, Berlim, novembro de 2006.
- CORSI, Elisabetta (coord.). *Órdenes Religiosas entre América y Asia*, El Colegio de México, 2008.
- COSTA, João P. Oliveira e. *As Relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sudeste e o Extremo Oriente*, Macau e Lisboa, 1993.
- _____. *O Japão e o Cristianismo no século XVI – Ensaio de História Luso Nipônica*, Lisboa, Sociedade histórica da independência de Portugal, 1999.
- _____. Oliveira. *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luis Cerqueira*. Tese (doutorado em História dos descobrimentos e da expansão portuguesa) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 1998.
- CONOVER, Cornelius Burroughs. *A Saint in the Empire: Mexico City's San Felipe de Jesus, 1597-1820*, Tese (Doutorado), University of Texas, Austin, 2008.
- COX, Rupert (ed.). *The Culture of Copying in Japan: Critical and Historical Perspectives*, Londres: Routledge, 2007.
- CURVELO, Alexandra. Os Portugueses na Ásia dos séculos XVI-XVII: dinâmicas econômicas e sociais e vivências artísticas e culturais. *Biombos Namban*, Lisboa: Museu Nacional de Soares dos Reis / IMC, pp.18-42.
- CURVELO, Alexandra e PINTO, Ana Fernandes. “O Martírio de Cristãos no Japão – uma estratégia dos Tokugawa”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 15, Ano VIII, 2009, pp. 147-159.

- CYRIL, Veliath e KAWAMURA, Shinzo (eds.). *Integration and division between Universalism and localism in Jesuit mission reports and histories: Sophia University International Colloquium 2005: report*, Tokyo: Sophia University Research Group for Jesuit Mission Reports and Histories, 2006.
- DAVIS, Winston. *Japanese Religion and Society: paradigms of structure and change*, Albany: State University of New York Press, 1992.
- DEAL, William E. and RUPPERT, Brian. *A Cultural History of Japanese Buddhism*, Malden: Wiley Blackwell, 2015.
- DELUMEAU, Jean (Dir.). *As Grandes Religiões do Mundo*, (trad. Pedro Tamen), Lisboa: Editorial Presença, 1997 (1993).
- DESSI, Ugo. The Pure Land as a Principle of Social Criticism, *Japanese Religions*, Vol. 33 (1&2), 2000, pp. 75-90.
- DOBBINS, James C. Kuroda Toshio and His Scholarship, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/3-4, 1996, pp. 217-232.
- DOUGILL, John. *In Search of Japan's Hidden Christians – A Story of Suppression, Secrecy and Survival*, Tokyo, Rutland, Singapore: Tuttle Publishing, 2012.
- DUMOULIN, Heinrich. *A History of Zen Buddhism*, tradução do alemão Paul Peachey, New York: Pantheon Books, 1963 (1959).
- ELISON, George e SMITH, Bardwell L. (eds.). *Warlords, Artists and Commoners – Japan in the Sixteenth Century*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1981.
- ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973.
- ELISONAS, Jurgis. The Jesuits, The Devil, and pollution in Japan. The context of a syllabus of errors, *Bulletin of Portuguese – Japanese Studies*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, n. 1, dezembro, 2000, pp. 3-27.
- _____. An Itinerary to the Terrestrial Paradise. Early European Reports on Japan and a Contemporary Exegesis, *Itinerario*, Vol. 20, Issue 03, nov. 1996, pp. 25-68.
- _____. Fables and Imitations. Kirishitan Literature in the Forest of Simple Letters, *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, nº 4, junho, 2002, pp. 9-36.
- _____. Journey to the West, *Japanese Journal of Religious Studies* 34/1, 2007, pp. 27-66.
- _____. Acts, legends, and Southern Barbarous Japanese. In: ALVES, Jorge M. dos Santos (ed.). *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, Lisboa: Fundação Oriente, 2000, pp. 15-60.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- FARGE, William J., *The Japanese Translations of the Jesuit Mission Press 1590-1614*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2002.
- FARIAS, Jake. The Desperate Rebels of Shimabara: The Economic and Political Persecutions and the Tradition of Peasant Revolt, *The Gettysburg Historical Journal*, vol. 15, 2016, pp. 109-134.
- FILUS, Dorothea. Secrecy and Kakure Kirishitan, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, núm. 7, dezembro, 2003, pp. 93-113.
- FRANCO, José Eduardo. Jesuítas e Franciscanos perante às culturas e religiões do Extremo Oriente: o caso da ‘Apologia do Japão’ e a dramática missão das Ilhas do Sol Nascente. *Revista de História Unisinos*, vol. 11, nº 2, Lisboa: maio-agosto 2007, 210-221.
- FUERTE, Cayetano S. and SÁNCHEZ, Víctor. *España en Extremo Oriente: Filipinas, China, Japón: presencia franciscana, 1578-1978*, Madrid: Cisneros, 1979.

- FUJITA, Neil S. *Japan's Encounter with Christianity – The Catholic Mission In Pre-Modern Japan*, Nova York, Paulist Press, 1991.
- FUJISAWA, Chikao. *Zen and Shinto: the story of Japanese Philosophy*, Westport: Greenwood Press, 1959.
- FUKUDA, Chizuru. The Political Process in the First Half of the Seventeenth Century, *Acta Asiatica*, 87, 2004, pp. 35-54.
- FUMIHIKO, Sueki. 妙貞問答を読む : ハビアンの仏教批判, Tokyo: Hozokan, 2014.
- GALLOIS, Dominique Tilkins. Traduções e Aproximações Indígenas à Mensagem Cristã, *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 2, n. 30, jul./dez. 2012, p. 63-82.
- GAY, Jesús López. Father Francesco Pasio (1554-1612). And his ideias about the sacerdotal training of the Japanese. *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*, Universidade Nova de Lisboa Lisboa, núm. 3, december, 2001, p. 27-42.
- _____. Un Documento Inédito del P.G. Vázquez (1549-1604) sobre los Problemas Morales del Japón. *Monumenta Nipponica*, Tokyo: Sophia University, vol. 16, No. 1/2 (Apr. – Jul), 1960, p. 118-160.
- _____. *La Liturgia en la Mision del Japón del siglo XVI*, Roma: Studia Missionalia, 1970.
- GIL, Juan. *Hidalgos y samurais: España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- GODELIER, Maurice. *Comunidade, Sociedade, Cultura. Três Modos De Compreender As Identidades Em Conflito*, Tempo brasileiro, 2012.
- GUNN, Geoffrey C. The Duarte Correa Manuscript and the Shimabara Rebellion, *Crossroads*, Outono 1998.
- GUREVITCH, Aron I. *As Categorias da Cultura Medieval*, tradução João Gouveia Monteiro, Lisboa: Editorial Caminho, 1990 (1972).
- HALL, John Whitney. *Government and Local Power in Japan, 500 to 1700: a study based on Bizen Province*, Princeton: Princeton University Press, 1966.
- HALL, John Whitney (ed.). *The Cambridge History of Japan*, vol. 4, Cambridge University Press, 1990.
- HARRINGTON, Ann M. The Kakure Kirishitan and Their Place in Japan's Religious Tradition. *Japanese Journal of Religious Studies*, 7/4, Dezembro, 1980, pp. 318-336.
- HESSELINK, Reinier H. "An Anti-Christian Register from Nagasaki", *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, Vol. 18-19, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2009, pp. 9-66.
- _____. 104 Voices from Christian Nagasaki: Document of the Rosario Brotherhood of Nagasaki with the Signa (February 1622): An Analysis and Translation, *Monumenta Nipponica*, Volume 70, Nº 2, 2015, pp. 237-283.
- _____. *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560–1640*, Jefferson – North Carolina: McFarland & Company, 2016.
- HIBBARD, Esther Lowell. *Ha Deusu. Refutation of Deus*. Translated by Esther Lowell Hibbard. Assisted by Yoshimori Hiraishi. International Institute for the Study of Religions, 1963.
- HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Kirishitan Belief and Practice*, Boston: Brill, 2001.
- HOLTOM, D. C. The Meaning of Kami, *Monumenta Nipponica*, Vol. 3, No. 1, Tokyo: Sophia University, Jan. 1940, pp. 1-27.
- HÖPFL, Harro. *Jesuit Political Thought – The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge University Press, 2004.
- HORIE, Norichika. *Construction of Religion as Culture*, disponível em: https://www.academia.edu/1882824/Construction_of_Religion_as_Culture (acesso 14/12/2017).

- HOUSTON, G. W. (ed.). *The Cross and the Lotus – Christianity and Buddhism in Dialogue*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1985.
- HUMBERCLAUDE, Pierre. Myōtei Mondo - Une apologétique chrétienne japonaise de 1605. *Monumenta Nipponica*, Vol. 2, No. 1 (Jan, 1939), pp. 237-267.
- HUR, Nam-lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan – Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka-System*, Harvard University Asia Center, 2007.
- ISOMAE, Jun'ichi. *Religious discourse in modern Japan: religion, state, and Shintō*, translated by Galen Amstutz and Lynne E. Riggs, Leiden: Brill, 2014.
- JENNES, Joseph. *History of the Catholic Church in Japan: from its beginnings to the early Meiji Period (1549-1873)*, Tokyo: Committee of the Apostolate, 1959.
- JOSEPHSON, Jason Ānanda. *The Invention of Religion in Japan*, University of Chicago Press, 2012.
- KAJITA, Eiichi. 不干齋ハビアン思想：キリシタンの教えと日本的心性の相克 *Fukansai Habian no shisō: kirishitan no oshie to nihonteki shinsei no sōkoku*, Osaka: Sogensha, 2014.
- KAJIKAZAWA, Chizuru. <ソフィアンの本棚>高祖敏明校注 「キリシタン版太平記抜書」 (<Sophianno hondana> Toshiaki Koso kōchū: Kirishitan Ban Taiheiki Nukigaki), *Sophia University Departmental Bulletin Paper*, 2010.
- KATO, Hitoshi. 近世日本における仏教者のキリスト教理解：鈴木正三と雪窓宗崔の排耶書比較を中心にして. *Bulletin of the Japanese Language and Culture Center of the Osaka University*, n° 40, 2013, pp. 55-64.
- KATO, Michiko. *Suzuki Shōsan (鈴木正三, 1579–1655): Method of Buddhist Practice Based on Ki (機)*. Disponível em: https://ci.nii.ac.jp/els/contentscinii_20171220235918.pdf?id=ART0008634600 (acesso: 20/12/2017).
- KATO, Shuichi. *Tempo e Espaço na Cultura Japonesa*, (tradução Neide Nagae e Fernando Chamas), São Paulo: Estação Liberdade, 2012 (2007).
- KAWAMURA, Shinzo and VELIATH, Cyril (eds.), *Beyond Borders – A Global Perspective of Jesuit Mission History*, Tokyo: Sophia University Press, 2009.
- KAWAMURA, Shinzo. *Making Christian lay communities during the "Christian Century" in Japan: A case study of Takata District in Bungo*, Thesis (PhD), Georgetown University, History Department, 1999.
- _____. Humanism, Pedagogy, and Language: Alessandro Valignano and the Global Significance of Juan Bonifacio's work printed in Macao (1588), In: COLÓQUIO INTERNACIONAL – O HUMANISMO LATINO E AS CULTURAS DO EXTREMO ORIENTE, Macau, janeiro de 2005.
- KING, Winston L. *Buddhism and Christianity – some bridges of understanding*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1963.
- _____. Suzuki Shōsan, Wayfarer. *The Eastern Buddhist*, New Series, Vol. 12, No. 1 (May 1979), pp. 83-103.
- KLAUTAU, Orion. *Shūkyō Gainen to Nihon* 宗教概念と日本, Shunjusha, 2014.
- KOMURO, Naoko. 不干齋ハビアン教理解：『妙貞問答』と『破提字子』の神観をてがかりとして (Entendendo a doutrina de Fukan Habian: através da visão de Deus em Myōtei Mondō e Hadeusu). *Annals of the Institute for Comparative Studies of Culture, Tokyo Woman's Christian University*, 74, 2013, pp. 37-48.
- KORNICK, P.F. e MCMULLEN, I.J. *Religion in Japan – Arrows to heaven and earth*, Cambridge University Press, 1996.

- KORNICK, P. F. Books in the service of politics: Tokugawa Ieyasu as custodian of the books of Japan, *JRAS*, Series 3, 18, 1, The Royal Asiatic Society, 2008, pp. 71–82.
- KURODA, Toshio. The discourse on the ‘Land of Kami’ (shinkoku) in Medieval Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*, (Tradução Fabio Rambelli), 23/3-4, 1996, pp. 353-385.
- _____. Buddhism and Society in the Medieval State System, *Japanese Journal of Religious Studies*, tradução Suzanne Gay, 23/3-4, 1996.
- _____. The Imperial Law and the Buddhist Law, *Japanese Journal of Religious Studies*, (trad. Jacqueline I. Stone), nº 23/3-4, 1996, pp. 271-285.
- KRAMER, Hans Martin. *Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan*, Honolulu: University of Hawai’I Press, 2015.
- _____. (ed.). *Labeling the Religious Self and Others: Reciprocal Perceptions of Christians, Muslims, Hindus, Buddhists, and Confucians in Medieval and Early Modern Times*, Universidade Leipziger, 2010.
- _____. Re-thinking Christianity in Japan, *Asian Studies*, disponível em: <https://newbooks.asia/review/re-thinking-christianity-japan-0> (acesso 13/07/2018).
- LAYER, Michael S. *The Sakoku Edicts and the Politics of Tokugawa Hegemony*, New York: Cambria Press, 2011.
- LEUCHTENBERGER, Jan C. *Conquering Demons – The ‘Kirishitan’, Japan, and the World in Early Modern Japanese Literature*, Michigan Monograph Series in Japanese Studies, number 75, 2013.
- LOUREIRO, Rui Manuel. Alessandro Valignano and the Christian Press in Japan, *Revista de Cultura*, Instituto Cultural do governo da R.A.E. de Macau, 19, 2006.
- MANZANO, Ainhoa Reyes. *La Cruz e La Catana: relaciones entre España y Japón (Siglos XVI-XVII)*, Thesis (PhD), Universidade de la Rioja, Departamento de Ciências Humanas, 2013-14.
- MARUYAMA, Toru. *Linguistics Studies by Portuguese Jesuits in Sixteenth and Seventeenth Century Japan*. In: HOVDHAUGEN, Otto Z. Even. *Missionary Linguistics/Lingüística Misionera*, Selected Papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Universidade de Oslo, Março, 2003.
- MASSARELLA, Derek. The Japanese Embassy to Europe (1582-1590), *The Journal of the Hakluyt Society*, Fevereiro, 2013.
- _____. *Revisiting Japan’s ‘Christian Century’*, Casahistória, Janeiro, 2008.
- _____. *A World Elsewhere: Europe’s encounter with Japan in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London: Yale University Press, 1990.
- MATSUO, Kenji. *A History of Japanese Buddhism*, Folkestone: Global Oriental, 2007.
- MEDINA, Juan Ruiz de. *El Martirologio del Japón*, Roma: Institutum Historicum S.I., 1999.
- MILWARD, Peter. ザビエルの見た日本 Zabieru no mita nihon, Tokyo: Kodansha, 1998.
- MIYAJI, Naokazu. What Is Shinto? *Contemporary Religions in Japan*, Vol. 7, No. 1, Nanzan University, 1966, pp. 40-50.
- MIYAZAKI, Kentaro. *The Nature of Contemporary Beliefs of the Hidden Christians, Handbook of Christianity in Japan*, In: MULLINS Mark R. (Ed.), *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden: Brill, 2003.
- _____. *Catholic Missionary Work in Premodern Japan*, In: MULLINS, Mark. R., *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden: Brill, 2003.
- MONTERO, Paula. *Deus na Aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo: Globo, 2006.

- _____. Saberes Missionários: da autoria à tradução, *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 2, jul./dez. 2012, p. 835-855.
- MORAN, J. F.. *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth century Japan*, Londres, 1993.
- MUNOZ, Honório. *Los dominicos españoles en Japón: siglo XVII*. Madrid: Raycar, 1965.
- MURDOCH, James e YAMAGATA, Isoh. *A History of Japan*, Asiatic Society of Japan, 1903.
- NAKAMURA, Hajime; FUKUNAGA, Mitsuji; TAMURA, Yoshirô and KONNO, Tooru. 仏教辞典 *Bukkyô Jiten*, Tokyo: Iwanami Shoten, 1989.
- NAKAMURA, Hajime. *Buddhism in Comparative Light*, Delhi: Montilal Banarsidass, 1975 (revised edition 1986).
- _____. Suzuki Shōsan, 1579-1655 and the Spirit of Capitalism in Japanese Buddhism. (Trad. William Johnston), *Monumenta Nipponica*, vol. 22, No. 1/2 (1967), pp. 1-14.
- NAKANE, Chie and SHINZABURO, Oishi. *Tokugawa Japan: the social and economic antecedents of modern Japan*, translation of Conrad Totman, Tokyo: University of Tokyo Press, 1990.
- NASU, Eishō 那須英勝. 不干斎ハビアンの一方向宗批判 キリシタン知識人の見た徳川黎明期の浄土真宗 Fukansai Habian no Ikkō-shū hihan kirishitan chishikijin no mita Tokugawa Reimeiki no Jōdō Shin-shū, *The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies*, vol. 53, nº 2, março 2005.
- NAVARRO, Eduardo. A Tradução de textos para as línguas exóticas nos séculos XVI e XVII – natureza e características, *Língua e Literatura*, n. 26, 2000, pp. 215-234.
- NEJIME, Ken'ichi. Aristotelianism, Platonism and Humanism in Japan's Christian Century. 学習院女子大学 紀要 (*Gashūin Joshi Daigaku kiyō*), num. 18, 2016, pp- 149-158.
- NOSCO, Peter. Early Modernity and the State's Policies toward Christianity in 16th and 17th century Japan. *Bulletin of Portuguese/Japanese studies*, dezembro, ano/vol 7, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, p. 7-21, 2003.
- _____. Secrecy and the Transmission of Tradition Issues in the Study of the "Underground" Christians, *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 20/1, 1993, pp. 3-29.
- _____. The Experiences of Christians During the Underground Years and Thereafter, *Japanese Journal of Religious Studies*, 34/1, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2007, pp. 85-97.
- _____. (ed.). *Confucionism and Tokugawa Culture*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997 (1984).
- OBARA, Satoru. キリシタン文庫: イエズス会日本関係文書 *Iezusukai Nihon kankei bunsho*, Tokyo: Nansōsha, 1981.
- ÔKUWA, Hitoshi. 史料研究。雪窓宗崔禅と国家とキリシタン (*Shiryō Kenkyū Sessō Sosai Zen To Kokka To Kirishitan*), Kyoto: Dohosha shuppan, 1984.
- _____. *Jesuit education in the Kirishitan period: Francis Xavier's longing for a 'College in the capital'*, Tokyo: Kirishitan Bunko, Sophia University, 1989.
- OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology: early constructs, 1570-1680*, Princeton: Princeton University Press, 1985.
- _____. "Primeval Chaos" and "Mental Void" in Early Tokugawa Ideology – Fujiwara Seika, Suzuki Shōsan and Yamazaki Ansai, *Japanese Journal of Religious Studies*, 13/4, 1986, pp. 246-260.
- _____. *Tokugawa Village Practice: class, status, power, law*, Berkeley: University of California Press, 1996.

- O'MALLEY, John (Ed.). *Catholicism in Early Modern History: a guide to research*, St. Louis: Center for Reformation Research, 1988.
- _____. *Os primeiros jesuítas*. Bauru: EDUSC; São Leopoldo: UNISINOS, 2004.
- _____. The Distinctiveness of the Society of Jesus, *Journal of Jesuit Studies*, 3, 2016, pp. 1-16.
- O'NEIL Charkes E. and DOMÍNGUEZ, Joaquín (Dir.). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- ORII, Yoshimi. Interacción Dogmática: Libros Espirituales Traducidos del Español al Japonés en el siglo Ibérico de Japón. In: WILDE, Guilherme (Ed.). *Saberes de la Conversión: Jesuítas, Indígenas e Imperios Coloniales en las Fronteras de Cristandad*, Buenos Aires: Editorial SB, 2011, p. 489-504.
- _____. The dispersion of Jesuit Books Printed in Japan: Trends in Bibliographical Research and in Intellectual History, *Journal of Jesuit Studies*, 2, Brill, 2015, pp. 189-207.
- PACHECO, Diego. El libro sagrado de los cristianos ocultos en Nagasaki, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, n. V, 1969, pp. 51-76.
- PADEN, Willian E. *Interpretando o Sagrado – modos de conceber religião*, tradução Ricardo Gouveia, São Paulo: Paulinas, 2001.
- PANIKKAR, K. M. *Asia and Western Dominance*, Unwin, Londres, 1967.
- PARAMORE, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*, London and New York: Routledge, 2009.
- _____. Hayashi Razan's redeployment of anti-Christian discourse: the fabrication of Haiyaso, *Japan Forum*, 18:2, 2006, p.185-206.
- PEÑARANDA, Miguel Rodríguez de. *El Budismo – Una perspectiva histórico-filosófica*, Barcelona: Editorial Kairó.
- POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.
- PYE, Michael. How May the Academic Study of Religions Assist the Dialogue of Religions. *Japanese Religions*, vol. 32 (1&2), p. 89-109.
- RAMBELLI, Fabio. Religion Ideology of Domination, and Nationalism Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/3-4, 1996, pp. 387-426.
- RAMOS, Martin Nogueira. Les persécutions contre le Christianisme sous Inoue Masashige (1640-1658) et la débâcle de Kōri (1657-1658), *Cipango*, 15, 2008, pp. 297-299.
- REPP, Martin. *From Disputations to Dialogue – An Inquiry into Forms of Religious Communication in Japanese Buddhism and European Christianity*, In: KIRST, Reinhard, SCHWARZENAU, Paul, TSORUSCHKA, Udo (Org.). *Europa im Orient – Der Orient in Europa. Religionen im Gespräch*, Balve: Zimmermann, 2006.
- _____. Ideology and Christianity in Japan Book Review, *Japanese Religions*, 38 (1 & 2).
- RODRÍGUEZ, Manel Ollé i. A Inserção das Filipinas na Ásia Oriental (1565-1593), *Revista de Cultura*, no 7, 2003.
- RUBIÉS, Joan-Pau. ¿Diálogo religioso, mediación cultural, o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640, In: ROSA, Alexandre Coello de la, BURRIEZA, Javier e MORENO, Doris (eds.). *Jesuítas e Imperios*, Madrid: Sílex, 2012, pp. 33-61.
- _____. The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: between idolatry and civilization. In: WORKSHOP JESUITS AS

- INTERMEDIARIES IN THE EARLY MODERN WORLD, 2001, Florença, S.N., European University Institute.
- _____. Real and Imaginary Dialogues in the Jesuit Mission of Sixteenth-century Japan, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55, Brill, 2012, p. 447-494.
- _____. Ethnography and Cultural Translation in the Early Modern Missions, *Studies in Church History*, 53, 2017, pp; 272-310.
- SADLER, A. L. *The Maker of Modern Japan: the life of Tokugawa Ieyasu*, New York: AMS Press, 1977.
- SAMSON, George Bailey. *Japan: a short cultural history*. Tokyo: Charles Tuttle, 1997.
- _____. *A History of Japan 1334-1615*, volume II, Tokyo: Charles Tuttle, 1990.
- _____. *The Western World and Japan: a study in the interaction European Asiatic cultures*, Tokyo: Charles E. Tuttle, 1990.
- SANTOS, José Miguel Pinto dos. A 17th century buddhist treatise refuting christianity. *Bulletin of Portuguese/Japanese studies*, junho, n. 7, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2002, p. 91-110.
- _____. *Illustrations of Doutrina: Artwork in the Early Editions of Marcos Jorge's Doutrina Cristã*. Disponível em: https://www.academia.edu/34118839/Illustrations_of_Doutrina_The_Artwork_Used_in_the_Doutrina_Christam (acesso em 07/08/2017).
- SANTOS, Zulmira C. Entre a "Doutrina" e a Retórica: Os Tratados Sobre Os Quatro Novíssimos (1622) De Frei António Rosado O.P., *Os «Últimos Fins» na Cultura Ibérica (XV-XVIII)*, Rev. Fac. Letras - Línguas e Literaturas, Anexo VIII, Porto, 1997, pp. 161-172.
- SATÔ, Hirô. *Shinbutsu Shūgō and Jingi Fuhai*, (2004). Disponível em: <http://21coe.kokugakuin.ac.jp/articlesintranslation/pdf/07sato-en.pdf> (acesso 13/11/2017).
- SATOW, Ernest. *The Jesuit Mission Press in Japan, 1591-1610*, London: impressão privada, 1888.
- SCHEID, Bernhard e TEEUWEN, Mark. Tracing Shinto in the History of Kami Worship. *Japanese Journal of Religious Studies*, 29/3-4, 2002, p. 195-207.
- SCHRIMPF, Monika. The Pro and Anti-Christian Writings of Fukunobu Habian (1565-1621). *Japanese Religions*, Vol. 33 (Nº 1 & 2), p. 35-54.
- SCHURHAMMER, Georg, *Francis Xavier – His life, his times*, Vol. IV, translation M. Joseph Costelloe, Roma: The Jesuit Historical Institute, 1982.
- SCHWARTZ, Stuart B. (ed.). *Implicit Understandings*, Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1994.
- SCREECH, Timon. The English and the Control of Christianity in the Early Edo Period, *Japan Review*, 24, 2012, pp. 3–40.
- SHAKU, Tesshu. 不干斎ハビアン神も仏も棄てた宗教者 (Fukansai Habian – Kami mo Hotoke mo suteta shūkyōsha), Shinchō-sha, 2009.
- SIMMEL, Georg. The Sociology of Secret Societies. *American Journal of Sociology*, nº 11, 1906, pp. 441-498.
- SINDEMANN, Kerstin-Katja, Japanese Buddhism in the 16th Century. Letters of the Jesuit Missionaries, *Bulletin of Portuguese- Japanese Studies*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, nº 2, 2001, pp. 111-33.
- STANDAERT, Nicolas. The transmission of Renaissance culture in seventeenth-century China, *Renaissance Studies*, Vol. 17, No. 3, Special Issue: Asian Travel in the Renaissance (Setembro, 2003), pp. 367-391.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império asiático português 1500-1700: uma história política e econômica*, Portugal: Difel, 1995.

- TAGITA, Koya. Study of Acculturation among the Secret Christians of Japan. *Nagoya Joshi Shoha Tanki Daigaku Kiyo*, 1 (outubro, 1965), pp. 141-58; 2 (abril, 1966), pp. 124-39; 3 (outubro, 1966), pp. 96-123; 4 (abril, 1967) pp. 62-86.
- TAKAO, Makoto Harris. Francis Xavier at the Court of Ōtomo Yoshishige: Representations of Religious Disputation between Jesuits and Buddhists in *La conversione alla santa fede del re di Bungo giapponese* (1703), *Journal of Jesuit Studies*, 3, 2016, pp. 451-474.
- _____. Dos Notas Sobre la Embajada del Padre Juan Cobo, *Monumenta Nipponica*, Vol. 3, No. 2 (Julho, 1940), pp. 657-664.
- TAKASE, Kôichiro. キリシタン時代の研究 *Kirishitan Jidai no Kenkyû*, Tokyo: Iwanamisho-tem, 1977.
- TAKIZAWA, Osami. El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII (I): Japón lugar de evangelización, *CAURIENSIA*, Vol. V, 2010, p. 23-44.
- TALADRIZ, José Luis Alvarez. *Collection of Essays*. 天理大学学報 (Tenri Daigaku Gakuhou).
- TAMAMURO, Fumio. The Development of the Temple-Parishioner System, (tradução Duncan Williams), *Japanese Journal of Religious Studies*, Nanzan Institute for Religion and Culture, 36/1, pp. 11-26.
- TAYLOR, Marc C. (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998.
- TESSHÛ, Shaku. 不干斎ハビアン : 神も仏も棄てた宗教者 Fukansai Habian: Kami mo Hotoke mo Suteta Shukyô, Tokyo: Shinchosha, 2009.
- THOMAS, Ema Kubo. *Living Kirishitan Icons of Early Modern Japan*. Dissertação (mestrado), San Francisco State University, 2015.
- TOLOSANA, Carmelo. *La fascinación de la diferencia: la adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Madrid: Akal, 2005.
- TORRES, Ana Maria Carabias (Ed.). *Las relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y la expansión colonial*, Salamanca, España: Ediciones Universidad de Salamanca, Sociedad V Centenario del Tratado de Tordesillas, 1994.
- TRONU, Carla. The Rivalry between the Society of Jesus and Mendicant Orders in Early Modern Nagasaki, *Agora: Journal of International Center for Regional Studies*, No 12, 2015.
- _____. *Sacred Space and Ritual in Early Modern Japan: The Christian Community of Nagasaki (1569-1643)*. PhD Thesis, SOAS, University of London, 2012.
- TSANG, Carol Richmond. *The Development of Ikkô Ikki, 1500-1570*. Tese (doutorado em História e Línguas Asiáticas Orientais), Universidade de Harvard, 1995.
- TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan: a study of their development, beliefs and rituals to the present day*, Richmond: Japan Library, 1998.
- ÜRÇELER, Antoni J. Jesuit Humanist Education in Sixteenth-Century Japan: The Latin and Japanese MSS of Pedro Gómez's 'Compendia' on Astronomy, Philosophy, and Theology (1593-95), *Compendium Catholicae Veritatis - Commentares*, Edited by Kirishitan Bunko Library, Sophia University, 1997.
- _____. *The Jesuit Enterprise in Sixteenth-and Seventeenth-century Japan*, in: WORCESTER, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge University Press, 2008.
- _____. (ed.). *Christianity and cultures: Japan & China in comparison, 1543-1644*, Roma: Institutum historicum Societatis Iesu, 2009.
- _____. *Jesuit Humanist Education in Sixteenth-Century Japan: The Latin and Japanese MSS of Pedro Gómez's 'Compendia' on Astronomy, Philosophy, and Theology*

- (1593-95), In: *Compendium Catholicae Veritatis - Commentares*, Edited by Kirishitan Bunko Library, Sophia University, 1997.
- _____. Gutenberg Comes to Japan: The Jesuits & the first IT revolution of the Sixteenth Century, *The Ricci Institute: Public Lecture Series* – Edited and Revised Transcript, setembro, 2005.
- WARD, Haruko Nawata. Women and Kirishitanban Literature: Translation, Gender, and Theology in Early Modern Japan, *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal*, vol. 7. 2012, pp. 271-281.
- _____. Jesuit Encounters with Confucianism in Early Modern Japan, *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 40, No. 4 (Winter, 2009), pp. 1045-1067.
- WEBB, Herschel. *The Japanese Imperial Institution in the Tokugawa period*, New York: Columbia University Press, 1968.
- WELTER, Albert. *Zen Buddhism as the Ideology of the Japanese State: Eisai and the Kōzen Gokokuron*, In: HEINE, Steven e WRIGHT, Dale S. *Zen Classics – Formative texts in the History of Zen Buddhism*, Oxford University Press, 2006.
- WHELAN, Christal. *The Beginning of Heaven and Earth – The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.
- _____. Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima, *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No. 3, 1992, pp. 369-387.
- WILDE, Guillermo (Ed.). *Saberes de la Conversión: Jesuitas, Indígenas e Imperios Coloniales en las Fronteras de Cristandad*, Buenos Aires: Editorial SB, 2011.
- WILLIAMS, Duncan Ryūken. *The Other Side of Zen: A Social History of Sōtō Zen: Buddhism in Tokugawa Japan*, New Jersey: Princetown University Press, 2005.
- WILLIAMS, Paul. *Mahayana Buddhism – The doctrinal foundations*, London and New York: Routledge, 2009 (1989).
- WORCESTER, Thomas (ed.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge University Press, 2008.
- UYTTENBROECK, Thomas. *Early Franciscans in Japan*, Himeji: Committee of the Apostolate, 1958.
- VÁZQUEZ, Victor Manuel Hernández. *Nagasaki, un bastion para la cristiandad: la adaptación de la Casa de Misericordia de Nuestra Señora de la Visitación, Nagasaki, 1583-1597*. Dissertação (mestrado), Centro de Estudios de Asia y África, Colegio de México, 2014.
- VERA, Jonathan López. *Descripciones de Japón para Felipe II: El Imperio del sol naciente visto por el Imperio donde nunca se pone el sol*. In: CRUZ, Antonio Miguez Santa e TAKIZAWA, Osami (orgs.). *Visiones de um Mundo Diferente*, Centro Europeo para la Difusión de las Ciencias Sociales, Archivo de la frontera, e-libros, 2015.
- YAMAMOTO, Yoshihisa. Scholasticism in Early Modern Japan, *Mediaevalia – textos e estudos*, 31, 2012, pp. 251-279.
- YUKIHIKO, Ôhashi. The Revolt of Shimabara-Amakusa, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, vol. 20, jun/2010, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, p. 71-80.
- ZERON, Carlos Alberto M. R. A Ocidente do Ocidente: Linhas e Perspectivas em Confronto, *Revista História*, São Paulo, n. 170, jan-jun 2014, pp. 77-106.
- _____. *Linha de Fé – A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*, tradução de Antonio de Padua Danesi, São Paulo: Edusp, 2011.
- ZUPANOV, Ines G. *História da Expansão Portuguesa*, acessível no site <http://www.inezsupanov.com>. Acesso em: 20/06/10.
- _____. *One Civility but Multiple Religions*, Paris, Research Fellow, CNRS, 2003.