Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós Graduação em História Social

Mário Scigliano Carneiro

A adaptação Jesuítica no Japão do final do Século XVI:
Entre a *Historia* de Fróis e o *Cerimonial* de Valignano

Versão corrigida

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós Graduação em História Social

Mário Scigliano Carneiro

A adaptação Jesuítica no Japão do final do Século XVI:
Entre a *Historia* de Fróis e o *Cerimonial* de Valignano
Versão corrigida

Dissertação apresentada junto ao
Programa de Pós-Graduação em
História Social da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo para a
obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Adone Agnolin

São Paulo
Junho de 2013

Resumo

Este trabalho teve como proposta a análise da política de missionação jesuítica no Japão, implementada pelas novas diretrizes do Padre Visitador e Vigário geral da Ásia Alessandro Valignano.¹ Tudo isto tendo como principal objeto de análise e confronto a crônica *Historia de Japam* (1584-1594), na qual o padre jesuíta Luis Fróis escreveu sobre a história da missão nipônica desde o seu início, em 1549, até o ano de 1594. A fim de cotejar esta crônica com o mais amplo contexto da política missionária do Visitador, analisamos também a obra *O Cerimonial* (1583), escrita pelo próprio Valignano com o objetivo de estabelecer a especificidade de sua política missionária. A partir disso, tivemos o objetivo de avaliar quais seriam as diretrizes que se desprendem da proposta contida no *Cerimonial*² e de verificar, enfim, sua implementação, as integrações ou as eventuais diferenças de avaliação que puderam ser encontradas na visão de Luis Fróis em sua *Historia de Japam*.

Abstract

This work aimed to analyze new guidelines in the policy of the Jesuit mission in Japan implemented by the Visitor and Vicar General in Asia Alessandro Valignano. All this, with the primary object of analysis and comparison of the chronicle *Historia de Japam* (1584-1594), in which the Jesuit Luis Fróis wrote about the history of Japanese mission since its inception (1549) until the year 1594. In order to collate this chronicle with the broader context of the missionary policy of the Visitor, we also analyzed the work *Ceremonial* (1583), written by Valignano in order to establish the specificity of his missionary policy. From this, we had to evaluate what are the guidelines that come off of the proposal contained in the *Ceremonial* and to verify its implementation, integrations or any valuation differences that might be found in the vision of Luis Fróis in his *Historia de Japam*.

¹ Padre Alessandro Valignano foi o visitador enviado por Roma e responsável pela efetiva implementação da política de adaptação cultural (1579-1606).

² Utilizei o título em português para me referir ao livro *Il Cerimoniale* do Pe. Valignano. A edição utilizada é uma edição bilíngüe lançada na Itália em 1946, com comentários do Pe. Josef Schutte. VALIGNANO, Alessandro. *Cerimoniale per i missionari del Giappone: Avvertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão: importante documento circa i metodi di adattamento nella missione giapponese del secolo XVI: testo portoghese del manoscritto originale, vers.* Roma : Edizioni di Storia e letteratura, 1946.

Índice

Agradecimentos	p. 5
Introdução	p. 6
Capítulo I - Contextualização Histórica da Missão no Japão	p. 9
Capítulo II - Contextualização do Panorama “Religioso” Nipônico	p. 23
<i>Shintoísmo</i>	p. 28
<i>Budismo</i>	p. 33
<i>Zen budismo</i>	p. 38
Capítulo III - O Budismo e o Shintoísmo pelos Jesuítas	p. 48
Capítulo IV - O projeto catequético nipônico: de Xavier a Valignano	p. 73
<i>A política de Francisco Xavier:</i>	p. 74
<i>A política de Francisco Cabral e a intensificação do apoio ao comércio:</i>	p. 80
<i>A política de Valignano:</i>	p. 84
<i>a) Emulação da Etiqueta dos Monges Zen-budistas.</i>	p. 89
<i>b) Emulação da Pompa budista:</i>	p. 93
<i>c) Emulação da Hierarquia budista</i>	p. 96
<i>As peculiaridades do Cerimonial</i>	
<i>a) Arquitetura</i>	p. 101
<i>b) Cerimônia do Chá</i>	p. 103
<i>c) O ritual do Sakazuki</i>	p. 105
<i>d) Como tratar os humildes</i>	p. 107
<i>e) Catequização, Batismo e outros Sacramentos</i>	p. 108
Capítulo V - Confronto e Cotejamento das Obras de Valignano e Fróis	p. 114
<i>Sakazuki</i>	p. 119
<i>Cerimônia do chá</i>	p. 122
<i>Sacramentos da confissão e do matrimônio</i>	p. 123
<i>O sucesso de Valignano</i>	p. 125
<i>Luis Fróis e a política militarista de Gaspar Coelho</i>	p. 128
Conclusão	p. 133
Referências Bibliográficas	p. 139
Fontes	p. 139
Bibliografia	p. 139

Agradecimentos

Primeiramente gostaria de agradecer ao meu orientador, o Professor Doutor Adone Agnolin, pela paciência que demonstrou nesses anos de trabalho e também por ter me apresentado uma parte do universo da Escola Italiana de História das Religiões.

Agradeço também minha antiga orientadora, a Professora Doutora Iris Kantor, por ter acreditado na relevância deste trabalho e por ter me incentivado todos esses anos para continua-lo.

Meus agradecimentos vão, também, à Professora Doutora Eliza Atsuko Tashiro Perez por ter oferecido a única disciplina neste Departamento que seria diretamente relevante para meu tema de pesquisa e pela grande ajuda que me proporcionou ao me fornecer dados sobre a etimologia da palavra japonesa cuja tradução (missionária, ocidental e, também, historiográfica) seria “religião”. Não posso me eximir, também, de agradecer às suas orientandas Mariana Amabile Boscariol e Paula Saito pelas conversas que tivemos sobre nosso tema em comum. Esse tema me aproximou de dois grandes amigos, o Daniel Guinsburg Mendes e a Renata Cabral Bernabé as conversas com os quais foram de grande ajuda para esse trabalho.

Um devido e justo agradecimento aos Professores Doutores Frank Usarski e Carlos Alberto de Moura Zeron pelos preciosos conselhos oferecidos em ocasião do exame de qualificação. O acervo das bibliotecas da Fundação Japão e da Casa de Cultura Japonesa foi precioso e importante pela vastíssima bibliografia encontrada: uma menção especial vai, também, para o Arquivo Edgar Leuenroth da Unicamp, luz no fim do túnel quando eu achava que não conseguiria encontrar nenhuma cópia do *Cerimonial* de Valignano.

Sou grato aos meus irmãos da Academia Sino-brasileira de Kung-Fu, pelas horas de treinos que me possibilitaram uma maior agilidade intelectual e a visualização de soluções a problemas que muitas vezes eu não enxergava em minha dissertação.

Um agradecimento especial a minha noiva Bianca Tacoronte Gomes pela paciência e compreensão, e a meus familiares, particularmente meu pai Sergio Luiz Carneiro e meu avô Edélcio Carneiro, com cuja faltas recentes tive e tenho de aprender a lidar.

Por fim, um devido agradecimento à Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo fundamental apoio financeiro.

Introdução

Uma pesquisa anterior, que conduzimos em ocasião da Iniciação Científica³, tinha em vista a leitura da obra *Historia de Japam*, do Pe. Luis Fróis, e a posterior análise e comparação entre dois períodos diferentes, segundo relatado em sua própria crônica da missão jesuíta no Japão: o período anterior e o posterior à chegada do padre Alessandro Valignano e suas novas propostas de conversão. O que pudemos constatar, pela obra de Fróis, é que no Japão já havia a realização de uma forma de adaptação cultural no período anterior à chegada do Visitador jesuíta, algo defendido por poucos autores da bibliografia utilizada. A atuação de Valignano, todavia, realizou a importante proposta para implantação de um característico e sistemático recurso das práticas de adaptação: modalidades que, muitas vezes, foram ignoradas, antes, por muitos padres que estavam no Japão, e foram sucessivamente “mutiladas” conforme os limites impostos pelo controle centralizador exercido por parte da cúpula eclesiástica, interna e externa à Companhia. De qualquer modo, o grande mérito do projeto de Valignano, na visão de Fróis, foi sua ideia e seu esforço que miravam à criação do clero nativo: para isso, inicialmente, foram fundados colégios e seminários destinados à educação dos futuros padres indígenas.

A atual dissertação pretendeu trabalhar com ambos os padres, porém não se limitou apenas à obra de Luis Fróis e seu julgamento sobre a política de Valignano. Observamos que seria necessário entrar em contato com o projeto catequético de Valignano através de sua obra, o *Cerimoniale per i missionari del Giappone*. É justamente nesta obra que se encontram os métodos a serem adotados pelos missionários da Companhia de Jesus para que possam se adaptar de forma efetiva e eficiente à etiqueta e cultura nipônica. Só então, conhecendo as diretrizes do Padre Visitador, é que analisamos a já citada obra do Padre Luis Fróis: *Historia de Japam*.

Outra obra do padre Valignano utilizada nesta pesquisa foi o *Sumario de las cosas de Japon*. Nesta, encontramos todas as diretrizes do projeto catequético do Visitador, não se retendo apenas na adaptação, mas trabalhando com diversos outros elementos como a política da missão, sua organização, administração financeira, entre outros.

³ O trabalho se inseriu na linha de pesquisa desenvolvida pelos professores que fizeram parte do Núcleo “Religião e Evangelização”, do Projeto Temático FAPESP “Dimensões do Império Português”: Adone Agnolin, Marina de Mello e Souza, Maria Cristina Cortez Wissenbach e Carlos Alberto de Moura Zeron.

A proposta de pesquisa presente em nosso projeto original continha três metas claramente estabelecidas:

1- Tentar avaliar a política de adaptação cultural apontada por Valignano a partir da análise de seu *Cerimonial*, e tentar detectar pontualmente na *Historia de Japam* de Pe. Fróis qualquer tipo de referência a essa nova política que pudesse indicar, de forma preciosa para nosso trabalho, a relativa visão deste padre.

2- Tentar avaliar as divergências entre ambos os padres. É importante ressaltar que foi devido à influência de Valignano que a *Historia de Japam* do Pe. Luis Fróis nunca chegou a Roma, e nem mesmo a Lisboa. Por isso, se a obra de Fróis não foi publicada devido à influência do padre visitador, a comparação de ambas as obras (*Historia de Japão*, do primeiro, e *O Cerimonial*, do segundo) tornou-se necessária para observar se havia alguma divergência entre os padres.

3- Analisar como Fróis observou e relatou os problemas causados pela rivalidade com as ordens mendicantes e a sua entrada, a contragosto dos Jesuítas, no Japão durante a década de 1590.

Esta terceira meta foi abandonada na atual pesquisa devido à constatação de que, apesar de ser uma questão próxima ao tema da dissertação, acabaria desviando o foco para debates que não fazem propriamente parte da pesquisa, como a rivalidade entre padres espanhóis e portugueses depois da união das coroas ibéricas. Outro motivo é o fato de ambos os padres não trabalharem muito com essa questão em suas respectivas obras.

O atual trabalho de pesquisa tem como base metodológica a Escola Italiana de História das Religiões que, entre outras questões, visa analisar como o Cristianismo é regido por uma estrutura que constitui seu impulso à expansão de uma mensagem universalizável, o que exige a inclusão de outras culturas e a compatibilização das diferenças – algo intrinsecamente ligado às missões. Partindo de uma prerrogativa histórico-religiosa veremos como essa compatibilização das diferenças foi sendo desenvolvida e aplicada ao contexto japonês no capítulo quatro desta dissertação. Capítulo este dedicado não só a fazer um panorama das políticas missionárias, como também a aprofundar a discussão a respeito da proposta de adaptação do Padre Valignano.

Se o quarto capítulo apresenta uma análise pormenorizada da proposta de Valignano, o quinto é o espaço no qual essa proposta será finalmente confrontada com a visão de Luís Fróis a partir de sua crônica *Historia de Japam*. Pensamos tratar-se de

fato dos dois capítulos centrais de nossa dissertação, onde podem ser observados os principais resultados de nosso estudo.

Ainda a partir das diretrizes da Escola Italiana, fizemos no capítulo segundo desta dissertação um breve panorama das práticas culturais japonesas que popularmente são consideradas como religiões: o Budismo e o Shintoísmo. Este panorama foi realizado, em parte, para introduzir o leitor nas peculiaridades destas doutrinas, preparando-o para a leitura do terceiro capítulo, no qual iniciamos a efetiva análise dos documentos. O capítulo terceiro apresenta de fato a visão que ambos os padres (Fróis e Valignano) tinham sobre essas doutrinas e, de certa maneira, dialoga com o segundo capítulo.

O segundo capítulo tem como ponto central a análise das doutrinas nipônicas pelo viés de leitura peculiar à Escola Italiana de História das Religiões, na medida em que esta considera um equívoco a atribuição da alcunha “religião” ao Budismo e ao Shintoísmo. O diálogo com o terceiro capítulo se dá a partir do pressuposto de que foram os missionários católicos que consideraram primeiro que estas práticas poderiam ser reduzidas à chave de leitura religiosa, tornando-as passíveis de serem consideradas como idolátricas, para assim poder desenvolver algum método de proselitismo e catequizar os nipônicos.

O primeiro capítulo desta dissertação é constituído por uma contextualização histórica do período estudado, porém, neste capítulo recortamos um período de tempo muito maior do que aquele contemplado pela pesquisa. O recorte deste capítulo se inicia com o primeiro encontro de portugueses e nipônicos na década de 1540, o assim chamado “descobrimento”. Como as crônicas de Fróis têm seus últimos relatos referentes a meados da década de 1590, tal data automaticamente delimitou o recorte desta pesquisa; todavia, no capítulo primeiro decidimos relatar todo o período em que os nipônicos mantiveram contato com o Império Português, ou seja, até o final da década de 1630, quando todo o tipo de contato com exterior foi finalmente cortado, iniciando-se o período da história nipônica conhecido como *Sakoku* ou país fechado.

Capítulo I

Contextualização Histórica da Missão no Japão

Este capítulo visa um breve delineamento do contexto geral da missão jesuíta no Japão, seu início e algumas de suas relações com a realidade política local. Insere-se, assim, o projeto catequético do padre Valignano e a própria missão nipônica dentro do contexto mais amplo da história japonesa. Neste capítulo, porém, o recorte escolhido se inicia com a chegada dos primeiros portugueses no arquipélago japonês e termina com os editos de fechamento dos portos a qualquer nação estrangeira. Este processo pode ser observado de dois ângulos diferentes, o da história do contato do Japão com nações estrangeiras, ou então, o do intercâmbio com a cultura religiosa advinda desse “estrangeiro”. Obviamente, no interior da proposta deste trabalho, o segundo ângulo de visão é priorizado.

A chegada dos portugueses no Japão, ou o “descobrimento” do Japão, aconteceu por volta dos anos de 1542 ou 1543. Trata-se de um acontecimento polêmico na historiografia, pois há muitas versões de como isso teria ocorrido e quem efetivamente foram os “descobridores”. A versão mais recorrente é a de que um barco chinês chegou na costa japonesa por acidente, carregando três portugueses. Charles Boxer concorda com esta última, afirmando que a versão mais documentada é a do *Teppo-ki* (鉄砲記, História das armas de fogo), que apenas diz que vieram três portugueses em um juncos chinês e um deles se chamava Antonio da Mota. Foi justamente nesta data que foi introduzida a arma de fogo no Japão. Boxer aponta também que Fernão Mendes Pinto, em sua obra *Peregrinaçam*, se considera um dos “descobridores” do Japão, porém no ano de 1544⁴. Matsuda Kiichi cita algumas fontes nipônicas, como a obra *Kyushu-Ki* (九州記, História de Kyushu), que coloca a chegada dos portugueses no ano de 1530. Mas Kiichi afirma, assim como Boxer, que a fonte mais confiável é a já citada *Teppo-ki*⁵.

O ano de 1549 é o marco de início da missão jesuíta no Japão, justamente porque é o ano em que o padre Francisco Xavier aportou em terras nipônicas, especificamente em Kagoshima (鹿児島) na região de Kyushu (九州). No Japão, este

⁴ BOXER, Charles. *The Christian century in Japan*. Manchester, Inglaterra: Carcanet Press Limited, 1993, pp. 24-27.

⁵ KIICHI, Matsuda. *The relations between Portugal and Japan*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965, pp. 2-3.

foi o período do *Sengoku-jidai* (戦国時代, guerra civil). O Imperador (*Tennô*-天皇) teoricamente deveria ser a maior autoridade política no Japão, mas na prática não exercia poder, constituindo apenas uma autoridade simbólica. A autoridade estava de fato nas mãos do *Shogun* (将軍), mas durante a guerra civil (*Sengoku*), o poder deste também estava reduzido, apesar de ainda possuir muitas terras. Assim, a falta de um governo central e a divisão do Japão em inúmeros feudos independentes permitiu que os jesuítas mudassem de feudo quando não fossem bem-vindos. O problema é que um feudo aliado poderia ser destruído por outro⁶.

Para Boxer, o principal fator de crescimento do catolicismo foi a relação entre os missionários e o comércio local. No fim do século XIV, o governo chinês proibiu qualquer tipo de comércio com os japoneses devido aos constantes ataques dos Wakô, os piratas japoneses⁷. A partir de meados do século XV – mais precisamente, durante a quinta década –, a intermediação entre China e Japão passou a ser feita pela Nau do Trato⁸. Os portugueses tinham acesso ao mercado chinês de seda, que era revendida ao Japão⁹.

Os jesuítas atuavam como tradutores linguísticos nos contatos entre os comerciantes portugueses e os nobres japoneses, sendo que já havia o prévio acerto da Nau do Trato ir somente para feudos onde houvesse jesuítas. Os senhores feudais (*Daimyo*-大名) da região de Kyushu competiam para atrair a Nau do Trato aos seus feudos durante sua visita anual e, assim, acabavam também disputando a presença dos jesuítas em suas terras.¹⁰

O Geral da Ordem era contra essa política, porém, acabou convencido de que o comércio seria provisório e necessário para a cristianização dos japoneses e proteção dos padres.¹¹ Tanto Boxer quanto Jurgis Elisonas concordam que a conversão em Kyushu era feita pela intermediação dos jesuítas entre os senhores feudais e os mercadores portugueses. O interesse comercial desses senhores acabava sendo usado como facilitador da conversão e, quando os senhores não eram convertidos, pelo menos

⁶ BOXER, Charles. *The Christian century in Japan*. Op. Cit., pp. 42-43.

⁷ Idem. Ibidem, pp. 7-8.

⁸ A Nau do Trato era a embarcação portuguesa que fazia a viagem de Goa a Nagasaki todo ano. Outro termo utilizado para nomeá-la é o Navio Negro, traduzido do japonês “Kurofune”.

⁹ Idem. Ibidem, pp. 91-92.

¹⁰ Idem. Ibidem, pp. 96-97.

¹¹ Idem. Ibidem, p. 102.

davam aos jesuítas a permissão para converter a população de seu feudo (o que Elisonas designou de “simbiose tripartite”).¹²

Um exemplo emblemático dessa relação de simbiose entre mercadores, *Daimyo* e missionários é o caso de Omura Sumitada (大村純忠, 1533-1587). Em 1562, observando as vantagens comerciais do cristianismo, Omura se converteu, sendo batizado como Dom Bartolomeu. A Nau do Trato passou a ir exclusivamente às suas terras, sendo que outros navios portugueses também passaram a ir lá. É interessante notar que antes ele não era um *Daimyo*, mas apenas um nobre de destaque dentro do feudo; foi justamente o poder obtido com o comércio português que abriu espaço, e permitiu sua ascensão. Para Elisonas, foi sua conversão que o tornou um *Daimyo*. Foi justamente Omura quem fundou o porto de Nagasaki (長崎) em suas terras, no ano de 1571, inaugurando também o regime de porto único¹³.

Os jesuítas acabavam sendo não só os intérpretes linguísticos, mas também intermediários entre os japoneses e os mercadores portugueses, como também atuavam no contrabando de metais preciosos entre China e Japão. Com o período das guerras civis e o início da unificação japonesa, o ouro passou a ser um metal de grande valia, usada principalmente na cobrança de impostos. Mas muitos *Daimyo* tinham em seus territórios minas de prata, por isso recorriam aos jesuítas para “intermediar” a troca da prata japonesa pelo ouro chinês¹⁴, atividade extremamente lucrativa. Fernand Braudel afirma que na China o ouro não era valorizado como moeda, sendo trocado pela prata por taxas irrisórias¹⁵.

Para Elisonas, outro fator do crescimento do catolicismo que encontramos intrinsecamente ligado ao contexto da guerra civil é o apoio militar português aos *Daimyo*. Podemos citar o exemplo de Omura Sumitada. Entre 1572 e 1574, Omura passou a enfrentar conspirações internas além de ameaças de invasão por seus vizinhos. Diante deste contexto, recorreu ao apoio militar português, o que acabou com as conspirações e protelou a invasão para um futuro próximo. Como agradecimento, Omura transformou o Cristianismo na religião oficial de seu Han (藩, feudo), proibindo os outros cultos e obrigando seus fiéis a se converter ou então a mudarem de feudo. Esta

¹² ELISONAS, Jurgis. “Christianity and the Daimyo”. In: HALL, John. *The Cambridge history of Japan*. Volume 4. Nova Iorque, EUA: Cambridge University Press, 1991, pp. 321-322.

¹³ Idem. Ibidem, pp. 323-326.

¹⁴ BOXER. *The Christian century in Japan*. Op. Cit., pp. 111-112.

¹⁵ BRAUDEL, Fernand. *Civilização Material, Economia e Capitalismo, Séculos XV-XVIII*. Volume 1: As Estruturas do Cotidiano: O Possível e o Impossível. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pp. 168-169.

era a meta dos padres Cosme Torres e Gaspar Coelho: a “conversão universal” de um feudo.

Outro dado interessante sobre Omura Sumitada diz respeito a Nagasaki. Apesar dos problemas internos do feudo de Omura terem sido resolvidos, suas terras foram invadidas por Ryuzoji Takanobu (龍造寺 隆信), de Hizen (肥前), no final da década de 1570. Omura decidiu que não deixaria Ryuzoji ficar com Nagasaki e a doou aos jesuítas, impedindo que ela fosse invadida devido ao temor que as armas portuguesas geravam nos *Daimyo*. Essa foi a chamada “doação de Dom Bartolomeu” e não só garantiu que ele não perdesse Nagasaki para seu inimigo, como também possibilitou uma maior frequência das visitas portuguesas. Os jesuítas ficariam com o lucro obtido nas taxas de ancoragem enquanto Sumitada cobraria as taxas sobre as mercadorias. Sumitada se tornou vassalo de Ryuzoji em 1580¹⁶.

Mas não eram apenas os *Daimyo* que estavam fragilizados, tornando-se, portanto, alvos dos jesuítas. *Daimyo* poderosos e/ou emergentes também eram procurados pelos missionários: é o caso de Ouchi Yoshitaka (大内 義隆) e também de Otomo Yoshishige (大友 宗麟). Este já demonstrava predisposição para aceitar os padres, tendo recebido a visita de uma nau portuguesa em suas terras no ano de 1544, sendo que entre os anos de 1546 e 1551 o comerciante português Diogo Vaz de Aragão ficou em um posto comercial estabelecido na capital Funai. Em 1551, a soma da chegada do navio de Duarte da Gama e da visita do Padre Francisco Xavier ofereceu a chance a Otomo de estreitar laços entre sua casa e os portugueses. Funai se tornou, assim, o quartel general da missão jesuítica no Japão. É interessante ressaltar que, apesar de não receber sempre a Nau do Trato em seus portos, Otomo sempre tinha vantagens no comércio independente do porto em que a Nau estivesse¹⁷.

Em sua obra *The western world and Japan*, de 1950, George Samson afirma que o período da guerra civil foi extremamente propício para a chegada dos missionários jesuítas, que puderam tirar vantagem da desunião da elite nipônica se aliando a determinados grupos em detrimento de outros. O apoio jesuítico e sua aliança com o comércio e as armas portuguesas criaram grandes vantagens para quem conseguia obtê-los¹⁸.

¹⁶ ELISONAS. “Christianity and the Daimyo”. Op. Cit., pp. 327-329.

¹⁷ Idem. Ibidem, pp. 316-317.

¹⁸ SAMSON, George. *The western world and Japn, A study in the interaction of European and Asiatic Cultures*. Tokyo: Charles Tuttle Company, 1977, p. 109.

O início da missão foi marcado também pela cordialidade entre os católicos e os budistas, mas esta cordialidade foi logo substituída por uma disputa ferrenha. Segundo Jurgis Elisonas, essa hostilidade foi fruto de uma “má tradução” que fez com que o catolicismo fosse visto como uma nova seita budista. Para solucionar esse mal entendido, o Padre Francisco Xavier passou a condenar o Budismo como uma seita demoníaca¹⁹. Boxer não especifica, mas aponta para essa situação como um dos fatores iniciais da discórdia. Os budistas apoiavam com frequência os senhores feudais que estivessem contra os cristãos, e isso fez com que os católicos se aproximassem mais ainda do primeiro artífice da unificação japonesa, Oda Nobunaga (織田 信長), que, por sua vez, procurava combater os *Daimyo* inimigos apoiados pelos budistas.

O apoio de Oda aos Jesuítas, segundo Boxer, seria fruto da discórdia com os budistas, pois estes tinham grandes poderes políticos, conflitando com o projeto de Nobunaga de conquistar o país. Ele planejava reduzir a influência política dos budistas, limitando-os a uma função meramente “religiosa”²⁰. Em 1571, chegou a ponto de destruir o complexo de templos no monte Hiei (比叡山), ocasionando a morte de muitos monges inimigos do general²¹.

O padre Jesuíta Luis Fróis fora apresentado a Oda Nobunaga em 1569, após este conquistar a capital do Japão, Kyoto (京都), em nome do ainda *Shogun* As hikaga Yoshiyaki (足利 義昭), praticamente uma marionete nas mãos do general²². Nobunaga passou a ser um apoiador da missão jesuítica, apesar de alguns aliados tentarem dissuadi-lo, afirmando que os missionários eram perigosos para a paz pública. Para Jurgis Elisonas, o apoio aos cristãos seria temporário e era motivado pelo fato de Oda não ter controle sobre a região de Kyushu. Uma vez unificado o país, a missão teria os seus dias contados²³.

Boxer afirma que George Sansom estava correto em dizer que as relações de cordialidade entre Oda e os jesuítas eram ocasionadas pelo fato de que os missionários não representavam nenhum perigo, ao contrário de seus vassalos²⁴. Nobunaga continuou sua expansão até ser morto, em 1582, por um de seus generais, Akechi Mitsuhide (明智

¹⁹ ELISONAS. “Christianity and the Daimyo”. Op. Cit., p. 308.

²⁰ BOXER. *The Christian century in Japan*. Op. Cit., p. 64.

²¹ Idem. Ibidem, pp. 70-71.

²² Idem. Ibidem, p. 58.

²³ ELISONAS. “Christianity and the Daimyo”. Op. Cit., p. 331.

²⁴ SANSOM. Apud: BOXER. *The Christian century in Japan*. Op. Cit., p. 64.

光秀). Depois de morto, foi substituído por outro de seus generais, Toyotomi Hideiyoshi (豊臣 秀吉), que continuou seu plano da unificação japonesa²⁵.

Com uma visão um pouco diferente de Boxer, Jurgis Elisonas afirma que sob o controle do Padre Gaspar Coelho, o Vice-provincial, a missão jesuítica vinha exercendo uma atuação mais política e militar, sendo responsável até por convencer Toyotomi Hideiyoshi a invadir Kyushu, cuja cristandade se via ameaçada pelo crescente poderio do feudo de Satsuma (薩摩). O objetivo de Coelho era de constituir em Kyushu uma liga católica com os *Daimyo* cristãos. Teria sido essa constante interferência o que ocasionou a primeira proibição ao cristianismo, em 1587. Toyotomi comparou os cristãos aos monges budistas enfrentados por seu antecessor, Oda Nobunaga²⁶. De qualquer maneira, as relações entre o comércio e os missionários evitaram que estes fossem expulsos quando foi promulgado o edito de proibição. Temia-se que a expulsão dos missionários ocasionasse o fim do comércio com os portugueses²⁷.

Para Boxer, o edito foi motivado pelo fato de que os cristãos constituíam uma ameaça potencial à ordem feudal japonesa, já que a sua lealdade seria para com a igreja, colocando em segundo plano a lealdade ao governo²⁸. Sua rápida promulgação acabou sendo alvo de controvérsias. Na tentativa de especular sobre o motivo desta decisão tão repentina, duas possibilidades foram levantadas dentro da Companhia de Jesus. O padre Luis Fróis achava que essa decisão era fruto da combinação entre o álcool e a megalomania, ou seja, um fato quase que accidental. Por outro lado, na visão do padre Valignano, o edito era fruto de premeditação justamente porque Toyotomi, ao contrário de seu antecessor, não ignorava a possibilidade levantada pelos budistas de que os jesuítas formavam uma “quinta coluna” da dominação europeia. Mas, apesar deste edito não ter sido levado adiante, a cidade de Nagasaki, que antes era controlada pelos padres passou a ser controlada por Toyotomi²⁹.

O historiador japonês Matsuda Kiichi aponta que, apesar dos padres não terem abandonado o Japão, o comércio entre Japão e a Nau portuguesa foi muito afetado. Os padres que antes faziam a intermediação entre os comerciantes portugueses e japoneses tiveram que se esconder: sendo assim, não poderiam exercer tarefas públicas como as exigidas por essa intermediação. O padre João Rodrigues Tçuzzu (tradutor) inclusive

²⁵ Idem. Ibidem, pp. 71-72.

²⁶ ELISONAS. “Christianity and the Daimyo”. Op. Cit., pp. 351-352.

²⁷ BOXER. *The Christian century in Japan*. Op. Cit., p.102.

²⁸ Idem. Ibidem, p. 146.

²⁹ Idem. Ibidem, pp. 150-151.

conversou com Toyotomi sobre a possibilidade dos navios portugueses pararem de ir ao Japão se essa proibição contra os jesuítas fosse mantida. Sendo assim, Toyotomi abrandou um pouco seu Edito de proibição³⁰.

A União das Coroas Ibéricas, em 1580, quebrou o monopólio jesuíta no Japão, visto que frades das ordens mendicantes apoiados pelos espanhóis passaram a ir para lá a partir de 1590. Isso não só era um problema para os jesuítas como também um risco para todo o catolicismo no Japão: os mendicantes tinham outros métodos de conversão. Encaravam os japoneses como inferiores e, ao contrário dos jesuítas, não tentavam se adaptar à sua cultura. Eles só foram bem recebidos pois o governo japonês tinha esperança de comercializar com um novo país, a Espanha.

Os frades espanhóis, ao contrário dos jesuítas, queriam converter primeiro as baixas hierarquias. Criticavam o elitismo jesuíta e o seu comércio, consideravam os samurais convertidos como gananciosos e não como fiéis. Mas os atritos entre jesuítas e mendicantes se acirraram quando, em 1596, o galeão espanhol San Filipe se acidentou e foi obrigado a parar na costa de Shikoku (四国). Para impressionar um enviado de Toyotomi, o capitão do navio, em tom de bravata, disse que a função dos missionários era de preparar o terreno para uma futura invasão espanhola. Quando tal informação chegou ao então regente Toyotomi Hideiyoshi, sua reação foi drástica: mandou executar 26 membros da ordem Franciscana que estavam em Nagasaki, incluindo aqueles que estavam no navio. Dessa forma, a ideia de que os missionários seriam uma “quinta coluna” da dominação espanhola deixou de ser apenas uma suposição dos monges budistas e passou a ser um perigo real no imaginário dos governantes japoneses. Jesuítas não foram executados justamente pelo temor de se perder o comércio com os portugueses e, também, pela intercessão de muitos senhores feudais cristãos junto ao governo³¹.

Com a morte de Toyotomi em 1598, e o fato de que seu herdeiro Hideiyori (秀頼) ainda era uma criança, o Japão novamente se dividiu. Porém, dessa vez se configuraram apenas duas facções: de um lado, aqueles que apoiavam Hideiyori e assegurariam sua ascensão ao shogunato, e, de outro, os que apoiavam Tokugawa Ieyasu (徳川 家康), cujo objetivo era se tornar o *Shogun*. O combate entre as duas

³⁰ KIIICHI. *The relations between...* Op. Cit., p 33. O recorte temporal da pesquisa tem como ponto de fechamento este período; os eventos narrados a seguir servem apenas para ilustrar a totalidade do período que ocorreu o contato entre os europeus e os japoneses.

³¹ BOXER. *The Christian Century*. Op. Cit., pp. 155-167.

facções foi deflagrado em 1600, na Batalha de Sekigahara (関ヶ原の戦い), da qual Tokugawa saiu vitorioso tornando-se o *Shogun*, sendo efetivamente o unificador do Japão. Sua atitude perante os cristãos era de tolerância, tinha até como amigo pessoal o padre João Rodrigues Tçuzzu, seu intérprete. Mesmo sendo um budista, Ieiyasu afirmava que deveria haver liberdade de culto no Japão³².

No final do período de Toyotomi, além de duas tentativas fracassadas de invasão à Coreia, o Japão também viveu o início, ou reinício do comércio naval com países do sudeste asiático, utilizando seus próprios navios, os Shuin-sen (朱印). Este comércio durou de 1592 até 1632, porém, em escala menor do que o da Nau do Trato. A evolução da navegação e da tecnologia acompanhou o crescimento do comércio. As técnicas de navegação europeias foram rapidamente absorvidas, já que seus primeiros pilotos eram de origem portuguesa³³.

Durante o período Tokugawa, houve tentativas de substituir os portugueses no comércio, deixando assim o Japão menos dependente de Portugal. Essas tentativas visavam também um sistema de comércio que não fosse dependente dos padres. A sorte de Tokugawa veio junto com os primeiros holandeses a alcançar o Japão. Estes rapidamente firmaram bases comerciais, que vinham representando uma potencial ameaça ao comércio português, e eram a promessa de um novo sistema comercial, apesar de nunca terem conseguido superar os portugueses em quantidade ou qualidade de produtos. Afinal, os portugueses tinham o acesso direto ao mercado de seda chinês, como já dito antes³⁴.

Um grande golpe aos Ibéricos ocorreu quando o padre João Rodrigues, o tradutor pessoal do *Shogun* Tokugawa, foi substituído pelo inglês Will Adams em 1612. Este, apesar de afirmar que colaboraria com os Ibéricos, era um anti-católico³⁵. Sansom ressalta que o capitão inglês podia oferecer algo que os Ibéricos evitavam, ou seja, inovações para tecnologia naval japonesa³⁶.

Como foi mostrado anteriormente, as perseguições aos cristãos se iniciaram com o edito de 1587. Apesar deste não ter sido levado adiante nem por seu criador, as motivações que sustentaram sua criação permaneceram na mentalidade do governo

³² Idem. Ibidem, pp. 179-181.

³³ Idem. Ibidem, pp. 261, 265.

³⁴ Idem. Ibidem, pp. 308-309.

³⁵ Idem. Ibidem, p. 290.

³⁶ SANSOM, George. *A History of Japan 1334-1615*. Tokyo, Japão: Charles E. Tuttle Company, 1990, p. 402.

japonês. Os cristãos representavam uma ameaça potencial à ordem feudal japonesa pois, como já foi apontado, sua lealdade seria para com a fé, colocando em segundo plano a lealdade ao governo. Muitos samurais, quando tiveram que fazer a escolha entre a fé e a lealdade ao governo, abandonaram o cristianismo, permanecendo assim dentro das leis feudais. Boxer ressalta que talvez os frades mendicantes tivessem feito uma opção mais acertada ao converterem somente os pobres, já que estes se mantiveram fiéis à religião cristã nas épocas de perseguição³⁷.

Apesar dessa ter sido a principal motivação do edito de expulsão dos cristãos também em 1614, novas razões se somaram, como as levantadas no caso San Filipe. No entanto, foram substituídas por uma suposição ainda mais aterradora ao *Shogun*: os missionários na verdade trariam o apoio militar espanhol a samurais inimigos do governo com o objetivo de substituí-lo, possibilidades tidas como confirmadas durante o período de governo do segundo *Shogun* Tokugawa, Hidetada (秀忠). O retorno de um viajante japonês à sua terra e seu relato sobre as relações entre a igreja e o poder espanhol nas Filipinas confirmou as suspeitas do shogunato Tokugawa³⁸.

Algumas situações de corrupção e conspiração envolvendo cristãos fizeram com que Tokugawa Ieyasu passasse a associar essa religião com atividades criminosas. Isso se agravou quando hordas de cristãos se uniam em procissão para glorificar algum criminoso cristão que seria executado. Além desse apoio à ideia de perdão aos criminosos, algo impensável dentro da cultura japonesa, a lealdade em relação aos padres, contrariando as leis feudais, fez com que o Cristianismo fosse visto como uma “religião demoníaca”. Esta foi a grande afirmação que constava no edito de 1614, escrito por um monge zen-budista e um sábio confuciano. Eles também afirmavam que essa religião demoníaca tinha pretensões de substituir as doutrinas japonesas³⁹.

George Sansom trabalha com ideia de que os holandeses e ingleses trouxeram o já citado sistema comercial sem a dependência dos padres, e por isso Tokugawa Ieyasu lançou o Editto de 1614.⁴⁰

Com este edito, todos os cristãos foram expulsos e muitos dos japoneses cristãos fundaram “colônias” nas Filipinas. Os *Daimyo* cristãos fizeram grande falta depois de 1614, pois sem eles e sem João Rodrigues os cristãos não teriam ninguém para interceder com o *Shogun*. Aqueles que ficaram, principalmente os missionários, tiveram

³⁷ BOXER. *The Christian century in Japan*. Op.Cit., pp. 145-148; 339.

³⁸ Idem. *Ibidem*, pp. 311, 364.

³⁹ Idem. *Ibidem*, pp. 314-318.

⁴⁰ SANSOM. *A History of Japan 1615-1867*. Op. Cit., p. 40.

que se ocultar ou então apostasiar. A apostasia traria a humilhação ao indivíduo, porém, sua execução o tornaria um mártir a ser exaltado.

Tokugawa convocou três membros⁴¹ de grupos doutrinários para auxiliá-lo na formulação de sua política social. Mesmo sendo originários de diferentes contextos, caracterizados por diferentes tradições, esses três puderam utilizar o que havia de comum entre as três ideologias e desenvolver a base ideológica do governo Tokugawa. A chamada “Pax Tokugawae” representa o fato de que as guerras haviam se extinguido, pois o país agora estava unificado sob o domínio de um único governante⁴².

No início do período de perseguição, a preocupação do *Shogun* Ieyasu em derrotar o filho de Toyotomi e consolidar definitivamente seu poder — o que fez em 1615, na batalha de Osaka (大阪) — abrandou a perseguição. Seus sucessores, no entanto, progressivamente enrijeceram essa prática até as últimas consequências. Tanto que no início da perseguição, entre 1615 e 1619, esconder a fé era considerado um pecado mortal: havia até manuais de martírio. Em 1616, com a morte de Ieyasu e a ascensão de Hidetada ao poder, tivemos a segunda fase da perseguição, mais rígida, pois este tinha pouco interesse no comércio exterior. Depois de 1617, execuções e torturas passaram a ser mais frequentes⁴³.

Nesse sentido, o ano de 1622 foi emblemático devido ao grande martírio em Nagasaki no qual cinquenta e cinco cristãos foram executados. Destes, vinte e cinco foram queimados vivos e os outros trinta foram decapitados: importante ressaltar que dentre esses executados havia certo número de mulheres e crianças. Um dos métodos da execução era deixar o fogo mais fraco para prolongar o sofrimento e assim desencorajar quem estivesse assistindo a se manter ou se tornar cristão. Mesmo assim, parece que essa prática acabou, também, inspirando muitos a se manterem firmes em sua fé⁴⁴.

Porém, depois da ascensão de Iemitsu (家光) ao poder, em 1623, a perseguição se tornou extremamente cruel: as técnicas de tortura e a sua selvageria evoluíram ao ponto de que os cristãos tiveram que realmente se esconder, só revelando a fé sob

⁴¹ São eles: Tenkai, o abade chefe da seita *tendai*; Konchiin Suden, advindo da seita *Rinzai* do Zen Budismo; e, por fim, *Hayashi Razan* [pq itálico? Não é o nome da pessoa?], um grande conhecedor do confucionismo.

⁴² FUJITA, Neil. *Japan's encounter with christianity. The Catholic mission in pre-modern Japan*. Nova Jersey, EUA: Paulist Press, 1991, p. 149.

⁴³ BOXER. *The Christian century in Japan*. Op. Cit., pp. 331-341.

⁴⁴ FUJITA. *Japan's encounter...* Op. Cit., p. 174

extrema tortura para depois renunciar a ela. Poucos conseguiram aguentar as torturas e, assim, se transformar em mártires⁴⁵.

Com os editos de proibição ao cristianismo, os governadores de Nagasaki teriam a função de investigar se os acusados praticassem essa religião: aqueles que delatassem os padres receberiam grandes quantias em dinheiro. O principal alvo da perseguição eram os *Daimyo* cristãos e os missionários. Senhores feudais batizados ou simpáticos ao cristianismo eram ordenados a abandonar qualquer tipo de associação com este sob ameaça de ter seus bens confiscados e toda sua família executada⁴⁶.

O *Shogun* Iemitsu desconfiava e temia um possível apoio estrangeiro aos inimigos do regime, dentre estes as massas de samurai desempregados (浪人-ronin) que vagavam pelo Japão. O temor em relação a esses *ronin* fez com que, a partir de 1632, paulatinamente se extinguisse a fabricação de barcos e o comércio internacional japonês, uma estratégia que pretendia evitar que os *ronins* cristãos pudessem se aliar aos espanhóis. Muitos destes *ronins* estavam a serviço de barcos japoneses. O comércio exterior agora ficaria restrito aos portugueses e aos holandeses⁴⁷. Sansom afirma que o fim da navegação foi ocasionado pelo péssimo comportamento dos marinheiros japoneses que, apesar de terem a autorização oficial para navegar, acabavam agindo como piratas. Assim, muitos países da Ásia passaram a pressionar o governo japonês para reduzir suas viagens⁴⁸.

É importante ressaltar que uma das políticas implementadas na década de 1630 foi o que Neil Fujita chamou de conversão forçada: isto consistia, basicamente, no fato de que todo cidadão nipônico deveria ser registrado como membro de um templo budista, o que garantiria seu status “religioso”. Sendo assim, os monges budistas passaram a atuar também como inquisidores. Somado a isso, implantou-se também a política do *Goningumi* (五人組み), cuja tradução literal é grupo de cinco pessoas: o shogunato criou uma estrutura de associações de vizinhança nas quais os moradores de uma determinada vizinhança passariam a se vigiar mutuamente – a ideia de cinco pessoas é advinda do fato de que cada unidade dessa vizinhança era formada por cinco famílias⁴⁹.

⁴⁵ BOXER. *The Christian century in Japan*. Op. Cit., pp. 354-356.

⁴⁶ FUJITA. *Japan's encounter...* Op. Cit., pp. 162-164

⁴⁷ BOXER *The Christian century in Japan*. Op. Cit., pp. 336; 372-373.

⁴⁸ SANSOM. *A History of Japan 1615-1867*. Op. Cit., p. 35.

⁴⁹ FUJITA. *Japan's encounter*. Op. Cit. p. 167-168.

Mas, apesar dessas medidas, muitos missionários continuaram indo para o Japão: ficavam escondidos nas casas dos fiéis e muitas vezes em situações extremamente desconfortáveis e perigosas. Por exemplo, existiram situações em que o missionário ficava escondido atrás de uma parede falsa, outro em um buraco. Esses apenas saíam à noite para pregar e durante o dia voltavam para seus esconderijos⁵⁰.

Apesar da proibição da presença dos missionários, o comércio com a Nau do Trato e com os outros europeus continuou. Contudo, a xenofobia desenvolvida durante os anos de perseguição fez com que os estrangeiros não pudessem mais pisar em solo japonês, ficando restritos não mais a Nagasaki, mas sim a uma ilha desta cidade, Deshima (出島). Além disso, todos os mestiços foram expulsos para Macau em 1636. Essas ações decorreram do chamado Edito de *Sakoku* (鎖国), ou seja, “país fechado”, promulgado devido à descoberta de cripto-cristãos, ou seja, cristãos escondidos, em Nagasaki⁵¹. Segundo Sansom, a política de *Sakoku* não foi obedecida de imediato, ficando na ilha de Deshima apenas alguns portugueses. Os holandeses apenas saíram de sua feitoria de Hirado em 1641⁵².

Os holandeses perceberam o temor que o governo japonês havia desenvolvido em relação aos Ibéricos e resolveram incitar uma invasão japonesa em Macau e Manila, bases do comércio português e espanhol. Este plano foi abandonado quando o exército japonês se mostrou despreparado e teve muitas baixas para conter a revolta de Shimabara (島原), em 1639. Tal rebelião se iniciou por causa da pesada política tributária nas regiões de Shimabara e Amakusa (天草), mas logo assumiu um caráter religioso. É tida como a única reação armada dos cristãos, uma reação que não foi vista com bons olhos pelos próprios cristãos, pois seu ideal era de se obter o martírio.

A historiografia tradicional japonesa contesta a origem tributária, afirmando que este foi um levante cristão provocado por ronins e camponeses⁵³ – ideia análoga à do *Shogun* Iemitsu. O temor de que tal rebelião tivesse tido o apoio dos Ibéricos fez com que o comércio com Portugal fosse definitivamente interrompido em 1639. O fim do comércio com os portugueses e, por consequência, do projeto universalista cristão, veio como decorrência desta revolta, entre os anos de 1637 e 1639. Depois da separação dos reinos Ibéricos, o Rei português tentou restabelecer as relações comerciais com o Japão,

⁵⁰ KIICHI. *The relation between*. Op. Cit. p. 46-47.

⁵¹ BOXER. *The Christian century in Japan*. Op. Cit. p. 368.

⁵² SANSOM. *A History of Japan 1615-1867*. Op. Cit. p. 37.

⁵³ Idem.

assegurando que os missionários não estariam envolvidos nelas. A proposta foi recusada⁵⁴.

Sansom tem uma visão diferente de Boxer a respeito do *Sakoku*: para ele, essa política só foi efetivada em 1639 com a proibição do comércio português, cujos navios supostamente estariam abastecendo os padres escondidos no Japão. Mas a grande diferença teórica entre ambos está ligada à motivação desse edito. Sansom considera um exagero avaliar o *Sakoku* como sendo um desdobramento exclusivo do temor que se tinha em relação aos cristãos. Para ele, já era possível controlar os portos rigidamente, evitando com facilidade a entrada de missionários. O motivo real estaria ligado aos senhores feudais da região de Kyushu, muitos dos quais faziam parte de um grupo conhecido como *Tozama Daimyo* (外様大名), ou seja, aqueles senhores feudais que deveriam ser vistos com desconfiança, pois não apoiaram Tokugawa Ieyasu durante a batalha de Sekigahara. Estes senhores feudais lucravam e se fortaleciam com o comércio estrangeiro, podendo um dia fazer frente ao shogunato. Desse modo, os Tokugawa passaram a controlar totalmente o comércio exterior, consolidando seu controle absoluto por todo o Japão.

Sansom também afirma que essa política não foi tão nociva à economia, já que não eram comercializados produtos ocidentais no Japão e sim de origem asiática. Assim, ele poderia se manter abastecido dos produtos através do comércio com os holandeses e os chineses, apesar de que durante alguns períodos havia falta de certos produtos⁵⁵.

Porém, para Perry Anderson, a política do *Sakoku* foi uma faca de dois gumes ao regime Tokugawa, pois era extremamente necessária para a afirmação e a manutenção do regime. Entretanto, foi essa mesma política de fechamento que, a longo prazo, estagnou a economia japonesa fragilizando tecnológica e militarmente a nação. Isso fez com que a chegada dos poderosos navios norte-americanos comandados pelo Comodoro Perry em 1852, colocasse o shogunato no impasse de se manterem fiéis à política do *Sakoku* e serem destruídos, ou então abrirem o país aos estrangeiros e trair a política que eles mesmos haviam criado. Abrindo o país eles acabaram perdendo total credibilidade, iniciando um processo conhecido como *Bakumatsu* (幕末) que culminou, em 1868, na derrubada do shogunato e afirmação do Imperador como verdadeira autoridade no

⁵⁴ BOXER. *The Christian century in Japan*. Op. Cit. , pp. 373-386.

⁵⁵ SANSOM. *A History of Japan 1615-1867*. Op. Cit., pp. 38-45.

governo do Japão. Essa ascensão do poder Imperial ficou conhecida como Reforma *Meiji* (明治維新)⁵⁶.

Até a queda do shogunato Tokugawa, o cristianismo permaneceu um culto extremamente secreto, passado de pai para filho. Esse culto se utilizava de imagens que ostentavam a estética budista, porém, escondiam temas cristãos⁵⁷. Para Jurgis Elisonas, o que se manteve no Japão não foi o cristianismo, mas sim um culto sincrético com o Budismo, evidenciado justamente pelo uso dessas imagens⁵⁸.

⁵⁶ ANDERSON, Perry. *Linhagens do estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 456-459.

⁵⁷ BOXER. *The Christian century in Japan*, Op. Cit. p. 396.

⁵⁸ ELISONAS. "Christianity and the Daimyo". Op. Cit. p. 370.

Capítulo II

Contextualização do Panorama “Religioso” Nipônico

A escola Italiana de História das religiões tem como uma de suas características principais a historicização do conceito de “religião”. Segundo Dario Sabbatucci, a adoção do termo “religio” pelas línguas europeias dependeu de sua cristianização e não de sua latinização. Sua gênese se deu no século IV d.C. com o edito do Imperador Romano, Constantino, que tornou o cristianismo “religio licita” a religião do império. Sendo assim, a igreja tornou-se universalista da mesma forma que o Império Romano o era. Foi esse modelo de organização advinda da cultura romana que, ao ser incorporado à igreja, permitiu que o conceito de “religião” tivesse seu primeiro impulso como conceito universal. Sabbatucci evidencia também que “religião” é o espaço de ação que somente pode se individualizar se houver a contraposição com o espaço de ação “cívico”. Esta contraposição entre o “cívico” e o “religioso”, porém, é peculiar à nossa cultura⁵⁹.

O conceito de “religião” constituiu-se como paradigma, redutivo do entendimento do outro, na tentativa de ser alargado em âmbitos disciplinares como a antropologia para abarcar, no limite, qualquer cultura estudada pelo ocidente, delineando uma convergência destinada a abrir caminho à interpretação cultural ocidental sobre a alteridade.⁶⁰ Dentro de qualquer cultura encontrada pelo Ocidente, acaba-se procurando categorias já conhecidas numa tentativa de traduzir essa alteridade para os ocidentais: esta postura acaba realizando, portanto, a indevida e problemática função de atribuir ao *outro* conceitos ocidentais, como por exemplo, os de religião e política.

Dentro da escola italiana, por outro lado, torna-se necessário analisar a função cultural do que seria considerado como “religião” no interior do contexto que está sendo estudado, permitindo, portanto, uma radical historicização⁶¹. A perspectiva histórico-religiosa italiana detecta o que já foi assinalado por Paul Veyne, que observa como:

[...] as diferentes religiões são tantas aglomerações de fenômenos pertencentes a categorias heterogêneas e nenhum desses fenômenos tem a mesma composição que o outro [...]. O ‘plano’ de uma religião

⁵⁹ SABBATUCCI, Dario. *La Prospettiva Storico-Religiosa*. Apud: AGNOLIN, Adone. *O Apetite da Antropologia*. São Paulo: Humanitas. 2005, p. 31.

⁶⁰ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi dos séculos XVI-XVII*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007, pp. 196-197.

⁶¹ Idem. *Ibidem*, p. 32.

não se assemelha ao de nenhuma outra, do mesmo modo que o plano de cada aglomeração difere das outras [...].⁶²

Sendo assim, o historiador deve proceder de forma empírica e evitar adotar na “ideia que ele tenha de uma religião determinada, tudo o que o conceito de religião guarda das outras religiões”⁶³.

Segundo Angelo Brelich, o conceito de religião é efetivamente um conceito e não necessariamente alguma coisa realmente existente que passa ser chamada de “a religião”, sem que fosse esta ou aquela religião concreta. Porém, existem correntes de estudo que operam com o conceito “a religião” como se ele tivesse também uma existência concreta⁶⁴. O “nosso” conceito de religião é um produto histórico do ocidente, tanto que nas línguas dos povos “primitivos”, e também naquelas das civilizações antigas, não existe um termo correspondente. O termo latino “religio” começou a ter um sentido mais abrangente, como conhecemos hoje, depois do choque entre o cristianismo e as “religiões” do mundo antigo. Seria, portanto, inútil procurar uma definição de religião válida “por si só”; todas as definições dedutivas seriam historicamente inutilizáveis, pois qualquer outra definição é ligada a experiências históricas particulares e, por isso, sujeita a modificações.⁶⁵

Segundo a mais geral orientação metodológica histórico-religiosa – que fundamenta sua perspectiva propriamente histórica justamente a partir de uma problematização do conceito de “religião” junto às sociedades etnológicas ou historicamente mais distantes da cultura ocidental –, a categoria religião, sobretudo no caso do Budismo e de outras religiões asiáticas, conforme relevado pelo trabalho de Dario Sabbatucci, é enganosa. Nessa perspectiva, as religiões asiáticas, como o Budismo, podem ser consideradas, de fato:

[...] como ideologias que têm a característica de absoluto que nós atribuímos à religião (transcendência do mundo), mas têm, também, um fundamento político ou ético-político que, aliás, definindo-o com essas adjetivações, nós temos a ilusão de compreender melhor em sua substância, mas na realidade nos desnorreia quanto o próprio adjetivo “religioso”: e isto acontece, enfim, quando falamos de culturas nas quais não é funcional a nossa distinção entre cívico e religioso⁶⁶.

⁶² VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Apud: AGNOLIN. *O Apetite da Antropologia*. Op. Cit., p. 39.

⁶³ Idem, Ibiem.

⁶⁴ BRELICH, Angelo. *Introduzione ala storia dele religioni*. Apud AGNOLIN, Adone. *O Apetite da Antropologia*. Op. Cit., pp. 39-40.

⁶⁵ AGNOLIN. *O Apetite da Antropologia*. Op. Cit., p. 40.

⁶⁶ SABBATUCCI, Dario. *Politeismo. Vol.2*. Apud: AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens*. Op. Cit., p. 200.

Este é um ponto fulcral em nossa pesquisa, pois revela algo efetivamente problemático presente no debate empreendido por Valignano e seus opositores. A defesa de seu método de evangelização se baseava no fato de que muitos dos ritos budistas não teriam sido religiosos e sim civis, cerimônias de etiqueta, e sua emulação não só não transformaria a igreja nipônica em um culto herege como também seria de vital importância para a manutenção e o crescimento da missão. Veremos esse debate de forma aprofundada no capítulo quarto dessa dissertação.

Tendo em vista o alerta e risco consequente proposto por Sabbattucci, segundo o qual as doutrinas do extremo oriente não podem ser vistas como religiões, decidimos fazer uma breve pesquisa em um dicionário de língua japonesa para descobrir se esta ferramenta nos oferece algum indício do qual possamos inferir qual seria o termo utilizado para traduzir a palavra religião não só nos dias de hoje, mas, sobretudo, no momento crítico do encontro histórico e, consequentemente, conceitual do ocidente com a cultura nipônica. A busca foi feita por uma tradução em japonês do termo “religion”, e o dicionário utilizado foi o “Denshi Jisho — Online Japanese dictionary”⁶⁷.

Ao fazer essa pesquisa me deparei com o termo *Shuukyou* (宗教). O primeiro ideograma (kanji) que forma essa palavra, *Shuu* (宗), pode ser pronunciado *Mune* e pode significar “denominação”, “origem”, “essência”, “ponto principal” ou “seita”; o segundo kanji que forma a palavra, *Kyou* (教), pode ser traduzido como “doutrina” e “ensino”. Este kanji também pode se tornar um verbo (pronunciado *Ochieru*), cuja tradução seria “ensinar”. O kanji 教 é encontrado muitas vezes, enfim, em situações ligadas à educação e ao ensino.

É interessante observar, ainda, que o termo que traduz algo correspondente a “religião de fora” ou estrangeira é o *Gaikyou* (外教), sendo que o *Gai* (外) é traduzido como “exterior”, enquanto o *Kyou* (教) representa o mesmo termo citado no parágrafo acima. Outra definição para esse termo *Gaikyou* é o de “doutrina fora do Budismo”, o que nos faz pensar que talvez o termo *Shuukyou* tenha sido primeiramente um termo usado apenas para se referir ao Budismo. Foi por influência do Budismo, enfim, que o Shintoísmo foi sistematizado e institucionalizado. A partir desse dado podemos pensar que o modelo institucional budista é aquele que mais se aproximaria, na visão nipônica, de um modelo institucional religioso, conforme nosso entendimento ocidental.

⁶⁷ Disponível em: <http://jisho.org/>

Segundo Kazuo Kasahara, em sua obra *The history of japanese religion*, o Shintoísmo só se tornou uma doutrina sistematizada a partir do século XIII. A chegada do Budismo no século VI favoreceu a cristalização do Shintoísmo, mas foi no século XIII, com a formação das três diferentes escolas shintoístas (Ise-Shinto, Ryobu-Shinto e Yoshida-shinto), que se verificou a possibilidade de falar em sua fundamentação como uma instituição mais coesa. Essa sistematização no século XIII foi uma espécie de reação ao Budismo, e foi nessa época que se atribuiu nome Shinto (神道)⁶⁸ para diferenciar o conjunto de crenças nacionais daqueles que tinham vindo da China. Porém, segundo este autor, não houve efetivamente uma rivalidade entre as duas “religiões”: o século XIII foi marcado pela colaboração entre ambos os grupos. Os budistas, inclusive, são considerados os grandes encorajadores dessa sistematização do Shinto⁶⁹.

Retomando o debate sobre o termo que remete à tradução de religião para a língua japonesa, decidimos consultar finalmente um dicionário etimológico da língua nipônica, onde se nota que o termo *Shuukyou* foi amplamente difundido nos primeiros anos do período Meiji, quando o Japão abria seus portos para o mundo. Foi então que se sentiu a necessidade de se criar uma palavra que equivalesse ao que conhecemos no Ocidente como “religião”, cunhando-se os termos adotados para se referir às religiões em geral.

Segundo o estudioso das religiões Jun’ichi Isomae, as primeiras palavras japonesas correspondentes a “religion” estão registradas no Tratado de Amizade e Comércio Japão-EUA, de 1858⁷⁰, entre as quais 宗旨(*Suushi*) e 宗法(*souhon*). Depois foram criados outros significantes: 宗教(*shuukyou*), 宗門 (*Shuumon*), 法教(*Houkyou*), 教門 (*Kyoumon*), 神道 (*shinto*), entre outros. Dentre esses, 宗旨(*Suushi*) e 宗門 (*Shuumon*), que possuem acepção de prática religiosa, tiveram maior difusão do que 教法(*kyouhou*), que possui significado de pensamento ou doutrina, demonstrando, de alguma forma, que os japoneses entendiam “religion” (宗教, *Shuukyou*) como algo relacionado à prática e mais especificamente à prática ritual. Originalmente, 宗教

⁶⁸ A tradução literal de *Shinto* (神道) seria “Caminho dos Kami”, sendo *Shin* (神) uma palavra para se referir a esses seres e *To* (道) podendo ser traduzido como caminho; veremos o que são esses Kami mais a frente.

⁶⁹ KASAHARA, Kazuo. *The History of Japanese Religion*. Tokyo: Kosei publishing, 2004, pp. 299-302.

⁷⁰ Cf. ISOMAE, Jun’ichirô. *Kindai Nihon no Shuuryoo gensetsu to sono keifu* [Discurso religioso e sua genealogia no Japão moderno]. Tóquio: Iwanami shoten, 2003.

(*Shuukyō*) possui o significado de dogma e não de prática, mas um grande fator pelo qual se fez a opção por esse significante foram os entendimentos diplomáticos e a europeização dos valores da elite e intelectualidade japonesa no processo de ocidentalização do Japão.

Pensando a respeito dessa ideia de que os nipônicos entendiam o termo “religião” como algo ligado à prática ritual, podemos nos remeter ao que Nicola Gasbarro disse sobre isso: basicamente, estamos acostumados a pensar as religiões como sistemas ortodoxos de crenças que invariavelmente orientam as práticas. Todavia, a religião é compreensível historicamente antes pela análise da prática do que pela sua estrutura dogmática e pelos sistemas de crenças. As práticas ritualísticas são o grande instrumento de produção simbólica capaz de impor, em sua pragmática, novas regras de comportamento e novos valores compartilhados, mas também é prática social e expressão de relações históricas⁷¹.

O termo *Shukyō* fixou-se definitivamente no léxico japonês a partir do Tratado de Amizade e Comércio do Japão com a Federação da Alemanha do Norte (1869), quando foi escolhida como a palavra equivalente a “*Religionsübung*”. O uso do termo para se referir a religiões em geral aconteceu com o seu registro no dicionário *Kaitei Zōho Tetsugaku Jii 改定増補哲学字彙* (*Vocabulário de Filosofia - Revista e Ampliada*, 1884), de Tetsujirō Inoue.⁷²

Historicizando brevemente o termo “religião” no Japão vemos então que ele é bastante novo na cultura japonesa. Foi cunhado dentro da perspectiva da abertura dos portos nipônicos, que deve ser vista também como o retorno do Japão enquanto um participante ativo do mundo, obrigando-o a se adequar ao esquema intelectual e conceitual da cultura ocidental. Sendo assim, a tentativa de encaixar sua cultura no esquema conceitual do Ocidente fez com que o Japão não só adotasse o termo religião como também preenchesse este com aquelas práticas que mais se aproximariam do que poderia ser considerado como tal num sistema cultural ocidental.

O objetivo deste capítulo é justamente fazer um breve panorama das práticas culturais nipônicas consideradas como religiosas. A importância de se traçar esse panorama é que, na visão “*sub specie religionis*” dos jesuítas, essas práticas também eram traduzidas enquanto religião, sendo nomeadas como idolatria ou paganismo (ou

⁷¹ GASBARRO, Nicola. “Missões: A Civilização Cristã em Ação”. In: Paula Montero (Org.). *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, 2006, pp. 70-71 e 106.

⁷² Essas definições foram retiradas da obra: ISOMAE, Jun’ichirō. *Kindai Nihon...* Op. Cit, pela professora doutora Eliza Atsuko Tashiro Perez, do departamento de Letras Orientais da FFLCH-USP.

culto e seita, como encontramos frequentemente durante a leitura dos documentos), algo que veremos no próximo capítulo. Obviamente que nos excertos selecionados da documentação utilizada nessa pesquisa encontraremos referencia a algumas dessas práticas, porém, a maioria não será nem citada. Acreditamos que seja de vital importância não só falar do Shintoísmo, devido à sua centralidade como uma das grandes bases da cultura nipônica, como também traçar um breve panorama sobre o Budismo dando ênfase ao Zen Budismo, sendo este o modelo utilizado por Valignano em sua política de adaptação cultural. E, tendo em vista a prioridade histórica do Shintoísmo como base cultural nipônica, começaremos justamente por ele.

Shintoísmo

O Shintoísmo é um cruzamento de inúmeras concepções que nós (ocidentais) identificaríamos como “religiosas”. É um culto extremamente abrangente, podendo ser ligado às tradições dos vilarejos de camponeses, e que tornou-se a base ideológica da autoridade do soberano⁷³. Masaharu Anesaki, em sua obra *History of Japanese Religion*, afirma que o Shintoísmo era uma “religião” que cultuava os espíritos⁷⁴. Devemos pensar que essa tradução de Anesaki foi uma tentativa de explicar o termo *Kami* através de um conceito do Ocidente, porém, constatamos que “espíritos” é um termo deveras reducionista. Dario Sabbatucci chama atenção para o grave problema da identificação dos *Kami* com os deuses na medida em que, apesar de terem sido identificados enquanto tais, na verdade os *Kami* são vistos como antepassados pelos nipônicos. Neste caso, a família imperial japonesa é um exemplo significativo, pois sua linhagem tem sua origem atribuída aos *Kami* que “criaram” o Japão⁷⁵.

É interessante observar que o termo *Kami* no Japão, sofreu esse tipo de mal-entendido – a associação a “deuses” – não só pela influência dos missionários jesuítas do século XVI, mas muito provavelmente pela já citada tentativa nipônica de adequar sua cultura às categorias antropológicas do Ocidente. A maioria das obras que falam a respeito do Shintoísmo não chega sequer a problematizar o termo *Kami*, imediatamente traduzindo-o como “deuses”.

Para o Shintoísmo existe uma identidade substancial entre os *Kami* e os homens, não há a presença de um pecado original que tivesse rompido essa harmonia. Muitos

⁷³ RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via da libertação e da imortalidade*. São Paulo: Editora Hedra, 2005, p. 191

⁷⁴ ANESAKI, Masaharu. *History of Japanese Religion*. Tokyo: Charles Tuttle Company, 1975, p. 19.

⁷⁵ SABBATUCCI. Apud: AGNOLIN. *Jesuítas e Selvagens*. Op. Cit., p. 199.

dos ancestrais, depois de passarem por rituais de purificação, acabam se tornando divindades tutelares que protegem a respectiva família. Os *Kami* são entidades extra-humanas com poder criativo e destrutivo, seres misteriosos e indefiníveis que se revelam nos elementos da natureza, nos animais e também nos homens. Os *Kami*, por um lado, suscitam um sentido de solenidade e veneração, e por outro, suscitam também uma sorridente serenidade⁷⁶.

Muitos protagonistas de narrativas épicas ou mitológicas eram exaltados como *Kami* antepassados de clãs poderosos que muitas vezes usavam esse possível “parentesco” para se legitimar: muitas das relações familiares dos poderosos eram marcadas por essa legitimação sagrada. Havia também os deuses da terra Kunitsukami, ligados às tradições populares e campesinas⁷⁷.

Segundo Masaharu Anesaki a palavra *Kami* (神) poderia ter sido etimologicamente originada de três significados distintos, pode ser “superior”, “sagrado” ou “miraculoso”. Ele coloca que *Kami* teria um sentido mais amplo do que o apontado por Sabbatucci, pois, além de antepassados, os *Kami* seriam qualquer ser ou objeto que provocaria uma forte emoção, seja de afeto ou inspiração, ligada à sensação de mistério. Dentro do Shintoísmo, a muitos objetos e elementos da natureza pode ser atribuído o status de *Kami*: rochas, fontes ou então, pessoas, animais e mesmo árvores ou objetos das mais variadas origens. Muitas vezes homens eram venerados como *Kami*, não porque eles próprios o fossem originalmente, mas em decorrência de algum feito grandioso⁷⁸.

A ideia de que os *Kami* seriam antepassados está ligada à organização tribal da população nipônica. Sendo basicamente um país agrícola, as pessoas acabavam se organizando em comunidades compactas nas regiões de plantio, criando assim relações de parentesco e tradições comunitárias. Cada um desses grupos pode ser chamado de clã ou *Uji* (氏). Dentro dessa ideia temos o *Uji-gami* (氏神, o *gami* aqui tem o mesmo significado que *Kami*), o principal *Kami* cultuado dentro de uma comunidade, que poderia ser seu fundador ou então algum *Kami* tutelar da localidade. Algumas vezes o clã atribuía sua ascendência a algum *Kami* ligado a forças e elementos da natureza, não havendo distinção nenhuma entre ser um *Kami* da natureza ou dos mortos⁷⁹.

⁷⁶ RAVERI. *India e Extremo Oriente...* Op. Cit., p. 192.

⁷⁷ Idem. *Ibidem*, p. 193

⁷⁸ ANESAKI. *History of Japanese Religion*. Op.Cit., pp. 21-22.

⁷⁹ Idem. *Ibidem*, p. 34.

O crescimento de poder e prestígio do clã que se tornaria a família imperial nipônica possibilitou a hegemonia do *Kami Amaterasu* perante os outros *Kami*, isso porque ele é considerado (até os dias de hoje) como ancestral do imperador. Amaterasu (天照) pode ser considerado dentro de uma visão ocidentalizada como um *Kami* ligado ao sol. Outro fator que o colocou como o *Kami* mais importante de todos é o fato de ser considerado um dos grandes protetores da agricultura. Mas é importante ressaltar que, apesar de se tornar o *Kami* mais importante, Amaterasu não eliminou os *Uji-gami*, apenas ocupou uma hierarquia superior a esses⁸⁰.

Anesaki trabalha com a ideia de que a história do Japão é marcada pelo conflito entre unidade nacional e os interesses particulares dos clãs: assim, coloca que o espírito guerreiro era sempre associado à devoção aos *Uji-gami*, enquanto a presença de Amaterasu seria a representação da paz e unidade com a família imperial. A moralidade Shintoísta é baseada na virtude da submissão do indivíduo perante a comunidade, perante suas lideranças e perante o *Kami* da comunidade. Apesar de haver certa submissão à família imperial, havia, porém, muitos combates e disputas entre os clãs. Basicamente, quando um clã entrava em guerra, o combate não só era uma atribuição de todos os seus membros, como também do *Kami*. Esse aspecto militarista do Shintoísmo é ressaltado, significativamente, pelo fato de que, muitas vezes, armas como espadas, lanças e arcos acabaram sendo também reverenciadas como *Kami*⁸¹.

A partir do pressuposto de que as espadas são *Kami* e são adoradas enquanto tais, é preciso ressaltar que até os dias de hoje a espada nipônica é tratada ritualmente: prática comum que prepara as contendidas de artes marciais. Observemos o caso do *Iaido* (居合道): de forma bem resumida, esta é uma arte marcial cujo objetivo é aperfeiçoar o desembanhar da espada. Além disso, ainda, antes do início de sua utilização e depois que ela for finalizada, a etiqueta exige que a espada seja reverenciada.

A relação entre a espada nipônica e o Shinto já começa em sua fabricação. Quando a espada é finalizada, realiza-se um ritual no qual o artesão coloca as vestes de um monge shintoísta e celebra o que seria o “nascimento” da espada. Significativo ainda a respeito desta relação em nada secundária, mas que não podemos aprofundar neste trabalho, é inclusive a estreita relação estabelecida na cultura japonesa entre a espada e a honra pessoal de seu portador (incluindo as ligações dessa honra com o suicídio

⁸⁰ Idem. Ibidem, p. 34.

⁸¹ Idem. Ibidem, pp. 37-38.

ritual), questão que mereceria uma atenção especial justamente tendo em vista o “princípio” do *Kami*⁸².

Dentro do Shintoísmo, a observância mais importante era a da pureza e da ablução tanto nas cerimônias quanto na vida cotidiana. A pior ofensa era a violação dessas regras de pureza. Dentre as várias impurezas, Anesaki destaca o parto, sangramentos, doenças e contatos com cadáveres. A ablução deveria ser feita em água corrente após um período de jejum. Ofensas involuntárias ou inconscientes eram lavadas, porém aquelas intencionais só poderiam ser expiadas através de penitência ou então de pagamentos à comunidade⁸³.

Como vimos acima, existe no Shintoísmo uma grande submissão do indivíduo perante a comunidade. Na base dele podemos entrever aquela que, para Scott Littleton, é definida enquanto “Harmonia benigna” ou *Wa* (和): esta seria basicamente a ideia de que a natureza e os relacionamentos humanos devem estar dentro desta harmonia, qualquer coisa que perturbe essa harmonia é considerada como algo ruim. Ligada à ideia de *Wa*, temos também as ideias de *Tatema* (建前) e *Ie* (家): conceitos que vieram de empréstimo do confucionismo. O *tatema* seria basicamente a face que a pessoa apresenta ao mundo externo, seu prestígio. Enquanto *Ie* seria sua “família extensiva”, que incluiria ancestrais e mesmo sua comunidade. Quando o indivíduo perde seu *tatema*, seu prestígio, toda a comunidade cai em desgraça. Obviamente que, dentro da comunidade, sua família de sangue e seus ancestrais também caem em desgraça. Para reparar o erro, o indivíduo pode fazer uma reverência profunda em um ato cerimonial em que dá um presente, ou então pode se suicidar, limpando assim a desonra de sua família⁸⁴.

Temos no Shintoísmo poucas informações sobre a vida após a morte, havendo uma concepção muito vaga do que poderíamos considerar como um análogo à visão ocidental de alma. Após a morte, o shintoísta vai para duas possíveis regiões: o *yomotsu-kuni* (黄泉国), que seria o mundo inferior, ou o *Takama no hara* (高天原). Porém a ida a esses lugares é reservada apenas aos *Kami* e a homens de grande renome. O que seria algo mais próximo da visão ocidental de alma é chamado de *Tama* (霊)⁸⁵.

⁸² Com relação a uma das tantas leituras/bibliografias sobre este tema, cf: MUMFORD, Ethel Watts. “The Japanese Book of the Ancient Sword”. In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 26. Nova York: The American Oriental Society, 1905.

⁸³ ANESAKI. *History of Japanese Religion*. Op.Cit., p. 35

⁸⁴ LITTLETON, C. Scott. *Conhecendo o Xintoísmo*. Petrópolis: Vozes, 2010, pp. 53-54.

⁸⁵ ANESAKI. *History of Japanese Religion*. Op. Cit., p. 39.

Mesmo após a morte do indivíduo, sua *Tama* continua atuante perante os vivos, por isso tem-se o hábito de sempre colocar comida nos santuários da família (*Kamidana*—神棚) esperando alguma benção. Após um tempo, a *Tama* do indivíduo se funde ao corpo coletivo dos *Kami* familiares. Existe, porém, um outro destino para as almas dos mortos, quando se tem uma morte violenta ou pouco honrosa, o indivíduo se torna um *Obake* (御化け - um tipo de fantasma), sedento de vingança⁸⁶.

O Shintoísmo não apresenta uma dicotomia absoluta entre o bem e o mal, assim como vimos acima a presença das duas substancias que formam a *Tama*, todos os fenômenos podem ser observados como tendo características mais ternas ou mais rudes. Dentro dos *Kami*, essa ambivalência também é presente ao observarmos os *Oni* (鬼 - espíritos vistos como malévolos por muitas vezes atrapalharem os humanos): eles nem sempre têm uma atitude maligna, podendo ser muitas vezes guardiões de outros *Kami* ou mesmo dos homens⁸⁷.

Retomando brevemente o Edito de expulsão engendrado por Toyotomi Hideiyoshi no ano de 1587⁸⁸, em seu livro, *Japan encounter with christianity*, Neil Fujita defende que um dos grandes motivos para Toyotomi promulgar o Edito de expulsão estava ligado à ideologia do *Shinkoku*, cuja base ideológica seria a referência de que o Japão é o país dos *Kami*⁸⁹. No interior dessa ideologia, o *Shinkoku* remete-se para o fato de que o Shintoísmo, o Budismo e o Confucionismo foram frequentemente “sincretizados” com o propósito de legitimação política. Dentro do *Shinkoku* existe a ideia de um universalismo Shinto, onde o Budismo e o Confucionismo são vistos como os nomes assumidos pelo Shintoísmo na Índia e na China, respectivamente. Dentro desse universalismo, as diferenças básicas entre as três doutrinas são ignoradas e elas são usadas como legitimadoras de qualquer tipo de regime nacionalista nipônico: é por isso que o Shintoísmo como conjunto de crenças efetivamente japonês acaba sendo colocado no centro. Ele também não tem nenhuma doutrina estruturada, o que permite fazer com que seja facilmente adaptado a qualquer sistema ético, religioso e filosófico que permita ser amalgamado com ele. Quando essa fusão não é possível, o Shintoísmo recusa violentamente esse outro sistema. Foi o caso do Cristianismo, principalmente se

⁸⁶ LITTLETON. *Conhecendo o Xintoísmo*. Op. Cit., pp. 81-83.

⁸⁷ Idem. Ibidem, p. 26.

⁸⁸ Como vimos no capítulo anterior.

⁸⁹ A tradução de *Shinkoku* é basicamente país dos *Kami*, sendo koku traduzido como país e shin é uma outra maneira de se referir aos *Kami*. FUJITA. *Japan's encounter*. Op. Cit., p. 118.

observarmos que, muitas vezes, quando um senhor feudal se convertia, acabava destruindo os templos e perseguindo os budistas.

Toyotomi, que não provinha de nenhuma linhagem aristocrática, precisava desesperadamente desse tipo de ideologia para legitimar seu poder. Ele também não era um homem “religioso”, mas agia como um político extremamente pragmático: ele percebeu que o Cristianismo, enquanto religião intolerante, dificilmente se “japonizaria” como o Budismo e o Confucionismo. Fujita também afirma que o Edito de 1587 pode ter sido um aviso de que os cristãos deveriam se submeter ao poder expresso por Toyotomi: sua meta não era a perseguição religiosa, mas sim usar todas essas doutrinas a seu favor, por isso Toyotomi precisaria de um Cristianismo pacificado em relação ao Budismo e principalmente ao Shintoísmo⁹⁰.

Budismo

A origem do Budismo remonta ao século VI a.C. na Índia. Esse foi um período, segundo Massimo Raveri, marcado por profundas mudanças econômicas e sociais, o que gerou também um repensar no campo da “religião”. Neste contexto, basicamente, havia certa indisposição em relação ao Hinduísmo, pelo fato de que os budistas renegavam algumas tradições hindus, como os sacrifícios e sua lógica sagrada, negavam a existência de um deus personalista ou de um princípio absoluto; os budistas também tentavam alcançar as pessoas se utilizando de uma linguagem mais simples que os hinduístas⁹¹.

O fundador do Budismo foi Siddhartha Gautama, seu nascimento é fixado, grosso modo, por volta do ano de 566 a.C., e sua morte, por volta de 486 a.C.. Seu pai era chefe do clã dos Sakya e governava Kapilavatsu, um pequeno estado oligárquico na planície do Himalaia Nepalês. A biografia de Siddhartha, ou Buda, é fruto de uma tradição complexa: muitos de seus discípulos tentaram idealizar a vida do mestre de tal forma que ela acabou por reproduzir um esquema abstrato da perfeição sagrada.

Essa biografia sagrada de Buda começa narrando sua juventude marcada por uma vida palaciana, seu pai procura diversas maneiras de evitar que Siddhartha tenha contato com o mundo fora do palácio e qualquer preocupação. Mas um dia o futuro Buda sai do palácio e se depara com coisas inéditas em sua vida, um velho, um doente e

⁹⁰ Idem. *Ibidem*, pp. 118-125.

⁹¹ RAVERI. *India e Extremo Oriente*. Op. Cit., p. 83.

um cortejo fúnebre. Essa seria a crise iniciática, que representaria a tomada de consciência do sofrimento e da ilusão do viver. Ao sair do palácio mais uma vez, encontra um asceta mendicante e, ao observar sua serena dignidade, encontra um caminho para libertação. Abandona sua vida palaciana em busca “daquilo que não nasce, não envelhece, não decai, aquilo que não morre, que não tem dor, aquilo que é puro, totalmente livre de vínculos: o Nirvana”⁹².

Após tentativas com outros caminhos, Buda decide se sentar aos pés de uma árvore e meditar, onde é testado por Mara: o senhor das tentações; depois de resistir a essas, Siddhartha alcança os quatro estágios da meditação, atingindo então a iluminação. Mas esse não é o final de sua biografia: novamente ele atravessa um período de sofrimento no qual confronta-se com a dúvida sobre revelar ou não a verdade profunda que encontrou. Assim, o Buda toma uma decisão e resolve retornar à vida mundana para espalhar seu conhecimento. O início do Budismo é marcado pelo primeiro discurso do Buda, chamado de Discurso de Benares, qual expõe o cerne de sua doutrina chamada de “Quatro nobres verdades”.

A primeira dessas verdades afirma que a existência individual é marcada totalmente pela dor, mas que essa dor tem um sentido abstrato, sendo ligada à impermanência da realidade e à não substancialidade do próprio ser; porém, os homens são levados a sonhar com o absoluto e a se agarrar à ideia de um EU, que é inexistente. Na segunda e na terceira nobres verdades o Buda coloca em foco a origem da dor e a identifica com a eterna sede de viver, que tem suas raízes nos desejos dos sentidos e na ignorância. Mas condição de dor não é algo absoluto: a plena compreensão da impermanência do real e da não-substancialidade do eu faz com que o homem possa pacificar suas predisposições à ignorância. A quarta nobre verdade indica o caminho para a libertação que se desenvolve a partir de três diretrizes: *Sila* (virtudes morais), *Samashi* (meditação) e *Prajna* (sabedoria)⁹³.

O *Nirvana* é a mais alta experiência para um budista: ele pode ser alcançado através de um longo processo de conhecimento, de meditação e de controle dos sentidos. É basicamente a libertação do eu. *Nirvana* nada mais é do que a condição da mente iluminada⁹⁴.

⁹² Idem. Ibidem, pp. 84-85.

⁹³ Idem. Ibidem, pp. 86-91.

⁹⁴ Idem. Ibidem, pp. 91-92.

Segundo o professor Frank Usarski, ao inserir-se no Budismo, o indivíduo passa a viver dentro um contexto sociológico distinto, a chamada *Sangha*, ou comunidade budista. Assim, este indivíduo adota o conceito de tempo cíclico que se manifesta nas demais reencarnações através das leis do *karma*. O *karma* seria o princípio cósmico baseado na ideia de que toda ação tem sua reação, e é o que determina a forma e a qualidade de vida no chamado *Samsara*. Esta seria a roda da vida composta de diferentes segmentos de seres, inclusive a esfera dos seres humanos⁹⁵. Sendo assim, é o *karma* que determina se o sujeito nascerá como um ser humano ou como algum outro tipo de ser vivo.

No contexto nipônico, o *karma* influenciou o povo japonês de duas maneiras. A primeira foi uma extensão no conceito da vida e a segunda seria o fomento da ideia de renúncia de si mesmo. A vida humana seria uma continuidade de obras e retribuições se estendendo ao infinito, tanto no passado quanto no futuro, e incluindo as existências variadas nas diversas reencarnações. Todas as relações interpessoais, assim como a posição social ocupada pelo indivíduo são fruto do *karma*. Se um indivíduo ocupa uma boa posição social, isso é fruto de algum *karma* passado, da mesma maneira, se ele se relaciona bem com seus familiares é sinal de que já tinham uma boa relação em alguma encarnação passada.

A doutrina do *karma* trouxe ao Japão um sentimento de grande fatalismo, induzindo as pessoas a se submeter às necessidades do destino, muitas vezes renunciando a si mesmas frente a alguma punição. Mas a crença nesse tipo de *karma* não se reduz a uma submissão cega ao destino, é também uma luta interna para superar os desejos egoístas do indivíduo para viver em comunhão com os outros seres, em especial os iluminados⁹⁶.

Nada dentro do *Samsara* apresenta uma essência duradoura. Uma das argumentações mais pretensiosas desta visão cosmológica é a doutrina da “gênese condicionada”, que tenta abordar os fenômenos empíricos como uma manifestação instantânea gerada por agrupamentos de fatores existenciais, qualidades abstratas que logo desaparecem. A este respeito, o professor Usarski usa uma analogia interessante: esses fenômenos empíricos nada mais seriam do que vibrações de curta duração, mas

⁹⁵ USARSKI, Frank. *O Budismo e as Outras*. Aparecida, SP: Editora Idéias & Letras, 2009, pp. 25-26.

⁹⁶ ANESAKI. *History of japanese religion*. Op. Cit., pp. 70-74.

cuja colocação em sequência leva o ouvinte a acreditar que ouve uma melodia possuidora de valor em si⁹⁷.

Todas as correntes budistas concordam com a ideia citada acima sobre transitoriedade e impermanência, e ainda afirmam que esse conceito é também a descrição pertinente da constituição do ser humano. Como as pessoas são parte do *Samsara*, elas também são construídas por fatores existenciais temporários, sempre em mudança⁹⁸.

Segundo Massimo Raveri, no século I a.C. delineia-se uma nova e sofisticada metafísica, advinda das fusões com especulações e concepções de outras doutrinas como o hinduísmo ou os influxos religiosos iranianos. Essa nova metafísica é a chamada tradição *Mahayana*, cuja tradução seria “grande veículo”, em contraposição ao *Hinayana*, “pequeno veículo”, que seriam as escolas antigas do Budismo⁹⁹.

O professor Frank Usarski defende que os budistas *Mahayana* se consideravam superiores aos *Hinayana*, por isso essa atribuição de que eles seriam o grande veículo (*mahayana*) perante o pequeno veículo (*hinayana*). O *Mahayana* seria fruto de uma nova leitura dos clássicos budistas. Seria a metáfora do segundo giro da roda de *Dharma*, que foi impulsionada primeiramente pelo Buda, depois que este alcançou a iluminação. Esse segundo giro deu novo ímpeto à roda, permitindo ter mais flexibilidade, algo que demonstra analogamente a grande produtividade literária dos pensadores Mahayanistas¹⁰⁰.

Na tradição *Hinayana* podemos falar a respeito do Budismo *Theravada*, este era formado por homens que se intitulavam *Theravadins*, ou seja, “os seguidores das doutrinas dos mais velhos”. Estes se consideravam os detentores do Budismo original. No *Theravada*, a doutrina de Buda se resume a um conjunto de instruções práticas para a libertação do sofrimento e da superação das condições do *samsara*. Para alcançar o *Nirvana* é necessário manter uma disciplina sistemática praticada em ambientes que garantam o mínimo de interferência externa, mantendo distância das atividades mundanas.

O professor Frank Usarski afirma que o *Theravada* propunha uma espécie de “realismo psicológico” onde o sofrimento experimentado pelos seres é uma reflexão da situação real da existência. A prática do chamado “caminho óctuplo” é a única trilha

⁹⁷ USARSKI. *O Budismo e as Outras*. Op. Cit., p. 26.

⁹⁸ Idem. *Ibidem*, p. 27.

⁹⁹ RAVERI. *Índia e extremo Oriente*. Op. Cit., pp. 104-105.

¹⁰⁰ USARSKI. *O Budismo e as outras*. Op. Cit., p. 39.

válida dentro do *Theravada* para se alcançar o estado de iluminação. Porém, o sucesso deste caminho depende do *karma* do indivíduo¹⁰¹.

Dentro do Budismo *Mahayana* havia o modelo de santidade chamado de *Boddhisattva*¹⁰². O *Boddhisattva* é um indivíduo que adentra no caminho para se tornar o Buda, porém, faz um juramento de que antes de salvar a si próprio ele deverá salvar todos os outros; portanto, evita entrar no *Nirvana* até que todos os seres estejam iluminados. Ao longo de suas reencarnações ele deve superar inúmeros desafios para ultrapassar os estágios de progressão espiritual, é um caminho longo no qual a realização da iluminação transforma o itinerário de salvação individual em um processo de redenção do mundo¹⁰³.

Dentro dessa corrente do Budismo, a virtude principal é a sabedoria, ou *Prajna*: seu aperfeiçoamento tornaria possível o alcance das outras virtudes. Moralidade e meditação não podem levar, sozinhas, à libertação: é o *Prajna* que confere unidade à visão e mantém o foco na finalidade das escolhas que (numa tentativa de traduzir para o Ocidente) podem ser consideradas como espirituais; é graças ao *Prajna* que a mente penetra no significado último da realidade. A perfeição da sabedoria consiste em alcançar a consciência absoluta de não-dualidade, todas as afirmações ou negações são transcendidas e recompostas em um nível mais rarefeito. A mente se liberta de toda forma conceitual e de todo discurso racional, o significado último da realidade é o vazio e, ao alcançá-lo, o homem encontra a verdadeira paz¹⁰⁴.

Segundo Frank Usarski, essa ideia de vazio veio da chamada “escola da sabedoria” do Budismo *mahayana*, que compilou o *prajnaparamita* no qual a ideia de “vazio” deixa de ser um adjetivo transformando-se na afirmação “tudo é vacuidade”. Todos os objetos e seres têm um único princípio: o vazio, a não substancialidade. Sendo assim, o *mahayana*, a ideia de que nada no mundo fenomênico tenha substância e duração, é vista como a fonte de todo o sofrimento. Porém, diferentemente do Budismo *theravada* que acredita num processo de iluminação gradual, o indivíduo pode ter um “insight” e perceber que o vazio é a realidade última, atemporal e onipresente, acabando assim com seu sofrimento.

Para os *Mahayanistas*, o ser humano é já naturalmente iluminado, por isso seu sofrimento não é real e sim ilusório. Por isso, o *Mahayana* valoriza tanto a sabedoria

¹⁰¹ Idem. Ibidem, pp. 34-38.

¹⁰² Raveri traduz este termo como “cuja essência é iluminação”.

¹⁰³ RAVERI. *Índia e Extremo Oriente*. Op. Cit., p. 110.

¹⁰⁴ Idem. Ibidem, p. 112.

(*prajna*), pois é com ela que se supera o estado de ignorância vivido pelo ser humano, que distorce seu potencial inato¹⁰⁵.

Zen budismo

Dentre as correntes budistas, a que foi escolhida pelos padres para ser o modelo a ser seguido foi a corrente *Zen* (禪), basicamente por ser a que tinha maior prestígio entre as elites nipônicas, como veremos a seguir. Justamente por causa disso, e também devido à economia da dissertação, decidimos falar apenas sobre essa corrente do Budismo.

O Budismo *Zen*, conhecido na China como *Chan*, teria se originado durante a vinda do mestre indiano Bodhidharma ao território chinês no século VI. Segundo Daizets Suzuki, o *Zen* seria um produto da fusão entre a cultura chinesa e o pensamento indiano que fora introduzido na China com o Budismo no século primeiro da era cristã. Comparado com os indianos, o povo chinês não teria uma mente tão preocupada com elucubrações filosóficas, se dedicando mais às questões práticas e aos assuntos mundanos. Os monges *Zen* se permitiam atuar em muitas esferas da vida prática e cotidiana, tendo muitas vezes uma atuação ligada à realidade política em que viviam¹⁰⁶.

Masaharu Anesaki coloca que o *Zen* foi trazido ao Japão no século XII, quando os nipônicos renovaram sua comunicação com a China, e o novo interesse dos japoneses pela arte e literatura chinesa favoreceu muito a introdução do *Zen*. A pessoa tida como introdutora do *Zen* foi o monge Eisai, a princípio membro do Budismo *Tendai* (天台) mas que, cansado da doutrina escolástica dessa escola, fez duas viagens à China onde pesquisou o *Zen*. Retornou ao Japão em 1191 quando fundou dois mosteiros, um em Kyushu e outro na capital Kyoto¹⁰⁷.

Segundo Kazuo Kasahara, a busca de Eisai (栄西) era na verdade pelas raízes do Budismo *Tendai*, principalmente depois de tanto tempo sem o intercâmbio entre o Budismo chinês e o japonês. A questão é que ao chegar aos locais que deveriam ser o “quartel-general” do *Tendai*, especificamente os montes *T’ien-t’ai* e *A-yu-wang*, percebeu que estes haviam se tornados centros do Budismo *Chan* (*Zen*). Decidiu, então, estudar essa escola do Budismo se iniciando na seita *Lin-chi* (*Rinzai*-臨濟).

¹⁰⁵ USARSKI. *O Budismo e as outras*. Op. Cit., pp. 41-43.

¹⁰⁶ SUZUKI, Daizetz. *Zen and the Japanese culture*. Princeton: Princeton University Press. 1959, pp. 3-4.

¹⁰⁷ ANESAKI. *History of Japanese religion*. Op. Cit. pp. 206-207.

Ao retornar ao Japão em 1191, Eisai tentou convencer todo o clero nipônico budista da importância do *Zen*. Seus esforços, porém, sofreram forte oposição dos monges *Tendai* e, com isso, ele foi formalmente proibido, via decreto imperial, de fazer seu proselitismo. Eisai afirmava que o *Zen* não era uma nova corrente do Budismo e sim uma das bases deste e, ao falhar em compreender isso, os monges também não conseguiriam entender a própria base do *Tendai*. Ele então decidiu abandonar Kyoto e ir para a capital Kamakura (鎌倉), onde foi bem recebido pelos guerreiros que estavam tentando forjar uma cultura própria em oposição à cultura dos cortesãos existente na antiga capital¹⁰⁸.

A escola *Tendai*, *Tien’Tai* em língua chinesa, foi formulada originalmente pelo monge e filósofo chinês Chih-I no século VI; a base de sua doutrina está registrada no livro chamado *Hokke-kyo* (法華經) ou *Sutra de Lotus*. A ideia central deste livro é a de interpretar a pessoa do Buda como a manifestação de algum tipo de entidade cósmica eterna, sintetizando os dois aspectos de seu ser: sua encarnação humana e a fundação ontológica de sua real entidade. Segundo o *Tendai*, essa concepção de Buda pode ser estendida a outros seres e aplicada ao relacionamento entre o aspecto concreto e aquele que, no Ocidente, poderia ser considerado como o aspecto “místico” da vida. Pessoas e coisas existem e se transformam, elas aparecem e desaparecem; porém, o mundo tem uma existência ordenada, mantendo o que no Ocidente poderíamos entender como uma lei (*Dharma*) de ser e se transformar. É o reino desta lei que rege o mundo no qual se encontra a verdade do ser¹⁰⁹.

O Buda, segundo a escola *Tendai*, é aquele que desceu do nível da iluminação para viver entre as pessoas, para revelar a elas a real natureza do nosso ser. Todos os seres fazem parte da já citada entidade cósmica eterna, porém, as pessoas desconhecem isso. Essa é uma questão fundamental muito sutil e abstrata, por isso o Buda tem a função de despertar a alma das pessoas para entrar em comunhão com ele e seguir o seu caminho¹¹⁰.

A escola *Tendai* foi fundada por Saicho (最澄) no final do século VIII d.C.; inicialmente ele foi ordenado monge de uma das chamadas escolas de *Nara* (奈良)¹¹¹, mas se tornou muito insatisfeito com a burocracia das instituições budistas e se retirou

¹⁰⁸ KASAHARA. *The History of Japanese religion*. Op. Cit. pp. 227-228.

¹⁰⁹ ANESAKI. *History of Japanese religion*. Op. Cit., pp. 113-115.

¹¹⁰ Idem. Ibidem. pp. 117-118.

¹¹¹ O Budismo *Nara* recebe esse nome porque é formado por escolas que se desenvolveram durante o período histórico nipônico chamado de *Nara*.

desse centro. Passou a viver de forma mais solitária nas montanhas próximas de onde havia nascido, da qual a mais conhecida é o Monte Hiei (próximo à nova capital Heian-平安), onde formou um grupo e, com a ajuda deste, construiu um pequeno monastério¹¹².

Coordenando seus esforços com a corte imperial que havia mudado para a nova capital Heian, Saicho conseguiu desenvolver suas instituições monásticas: inúmeros santuários e colégios foram construídos no Monte Hiei e todo o complexo começou a ser chamado de “Sede principal do Budismo para garantir a segurança do país” (*Chingo-Kokka no Dojo*). Em 804, Saicho foi mandado à China por um decreto imperial para estudar melhor as fontes chinesas do Budismo. Voltou um ano mais tarde carregando consigo os tratados e escrituras da escola *Tendai*, além de todo o material necessário às cerimônias, fundando oficialmente essa corrente budista no Japão¹¹³.

Retomando o *Zen* Budismo, Paul Varley afirma que essa corrente budista já era conhecida no Japão desde o século VI, porém, foi apenas no período Kamakura¹¹⁴ que tornou-se independente das outras correntes. Segundo este mesmo autor, *Zen* literalmente significa meditação. Sua busca é pelo estado de iluminação, que pode ser interpretado como a percepção de que a busca humana por poder e riqueza, assim como o mundo em que vivemos, são mera ilusão¹¹⁵. Daisetz Suzuki concorda com essa ideia afirmando que iluminação nada mais é do que a busca pela liberdade, porém, esta não seria uma liberdade política, econômica ou ligada ao mundo material, já que estas liberdades são vistas como mera ilusão. A única liberdade verdadeira é a obtida através da iluminação.

A iluminação (*Satori* em japonês) é a busca fundamental de todas as correntes do Budismo. Para obter o *Satori* (悟り), o *Zen* abre dois caminhos, o Verbal e o Acional. No *Zen*, a experiência e a expressão são uma coisa só, por isso a parte Verbal dessa doutrina expressa a mais concreta experiência. A palavra não é separada da coisa, do fato ou da experiência que ela retrata. A palavra que conceitua a experiência não constitui, todavia, a experiência: ela é vista no *Zen* como uma palavra morta. Por isso, muitas das “parábolas” *Zen* acabam sendo de difícil compreensão.

¹¹² Idem. Ibidem, p. 111

¹¹³ Idem. Ibidem, p. 112.

¹¹⁴ O período Kamakura marca a ascensão dos guerreiros ao poder em um sistema denominado shogunato, basicamente uma ditadura militar. O período Kamakura durou de 1192 até 1333. Cf. SANSOM, George. *A History of Japan : to 1334*. Tokyo: Charles Tuttle, 1990.

¹¹⁵ VARLEY, Paul. *Japanese Culture*. Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1990, p. 93.

A essência da filosofia *Zen* não se preocupa em elucidar essas “parábolas” (*Koan*-公案), mas sim em alcançar diretamente a mente do indivíduo, como se a “ideia” que a “parábola” pretende transmitir fosse algo natural ou óbvio, sem a necessidade de explicações. A preocupação não é com as palavras e os conceitos, o sentido das “parábolas” não é algo ligado à linguagem ou às palavras, mas algo permeado por isso que, contudo, não podemos apontar com exatidão o que é. Sempre que se tenta dar um sentido racional e lógico, este se desvanece. Essa “elucidação” do *Koan* pode estar ligada à já citada ideia do “insight” *mahayanista*, na qual a perfeita compreensão da “parábola” pode fazer com que o indivíduo se torne iluminado.

O caminho Acional do *Zen* está ligado ao fato de que, para se obter a iluminação, toda a instrução verbal e conceitual é inútil: a iluminação é advinda do interior da pessoa e não de uma implantação vinda do exterior do indivíduo, por isso a experiência é algo tão necessário¹¹⁶.

Por causa da ênfase dada ao autocontrole e disciplina, o *Zen* é visto como a doutrina apropriada para os guerreiros nipônicos e com certeza influenciou o modo de vida dos samurais. Mas, para Paul Varley, é preciso tomar certo cuidado em superestimar o grau que com que o *Zen* foi abraçado como doutrina pela classe guerreira. Apesar de todo o seu apelo de simplicidade, foram as classes mais cultas que se sentiram atraídas por essa corrente budista, enquanto os samurais do período Kamakura eram em sua maioria homens incultos que seguiam correntes mais ligadas a alguma forma de salvacionismo. O *Zen* acabou se tornando a “religião” da classe samurai devido à influência dos samurais pertencentes às esferas mais altas do poder¹¹⁷. Daisetz Suzuki tem outra hipótese para o *Zen* ter sido abraçado pelas classes guerreiras do Japão: basicamente os monges *Zen* advindos da China receberam certo apoio da família Hojo, evitando assim a capital imperial Kyoto e criando suas bases da cidade de Kamakura, lar dos *Shogun* que regeram o Japão no chamado período Kamakura¹¹⁸.

O *Zen* foi introduzido quando os membros das classes guerreiras estavam ascendendo à posição de senhores e de administradores e, segundo Anesaki, havia a necessidade de uma doutrina que pudesse cumprir a tarefa de treinar essa nova classe senhorial na firmeza mental e na ação resoluta, somando a isso a satisfação de suas aspirações espirituais – algo que o Budismo tradicional não poderia fornecer, pois era

¹¹⁶ SUZUKI *Zen and the Japanese culture*. Op. Cit., pp. 5-10.

¹¹⁷ VARLEY. *Japanese Culture*. Op. Cit., p. 94

¹¹⁸ SUZUKI. *Zen and the Japanese culture*. Op. Cit., p. 29.

deveras misterioso e intrincado. O método do *Zen* era simples o suficiente para ser praticado mesmo na vida campesina, porém, era profundo ao ponto de inspirar a mente¹¹⁹.

Suzuki afirma que, desde sua introdução, o *Zen* foi intimamente ligado à história dos samurai, sustentando-os tanto moral quanto filosoficamente. O *Zen* prega que a intuição, ao invés da inteligência, é o melhor caminho para se chegar à verdade, algo que se encaixa perfeitamente à mente militar, tida por este autor como não muito habituada ao filosofar. Temos também no *Zen* outros aspectos que se encaixam no pensamento dos guerreiros, como a visão indiferente em relação à vida e à morte¹²⁰. Nesta direção, portanto, a disciplina *Zen* parece destacar-se por sua simplicidade e, ao mesmo tempo, por uma tendência ao ascetismo que se encaixaria perfeitamente ao espírito dos guerreiros, tendo em consideração que no treinamento para a guerra o *Zen* dá força de vontade do indivíduo.

Toda essa base ideológica advinda do Budismo serviu para formular o “código de comportamento” dos samurai, conhecido como *Bushido* (武士道-caminho do guerreiro). Este “código” era a referência para se saber quais eram ou não os atos dignos de um samurai. A dignidade deste consistia em sua lealdade para com seu superior, a piedade filial e a benevolência. Mas, para cumprir esses deveres, dois pré-requisitos eram necessários: treinar a si mesmo no ascetismo moral e estar preparado para enfrentar a morte ou mesmo o sacrifício, quando surgisse a ocasião necessária¹²¹.

Suzuki também afirma que o período do *Sengoku-jidai* (a guerra civil nipônica) pode ser considerado como aquele que marcou a formação da maioria das virtudes que formam o *Bushido*. Justamente porque a competição pela supremacia politico-militar ajudou a reforçar as faculdades mentais e morais dos samurais até o seu extremo. É interessante observar que muitos desses samurais não eram apenas lutadores ignorantes, tinham muitas vezes o antecedente de serem grandes conhecedores das artes, da literatura e do Budismo¹²².

Massimo Raveri defende que uma das ideias que influenciaram o *Zen* é advinda do já citado Budismo *Mahayana*, onde a virtude suprema é a da sabedoria (*prajna*), cujo aperfeiçoamento seria a base para adquirir outras virtudes. Outra virtude valorizada é a generosidade (*dana*), esta seria a primeira virtude alcançada por todos os fiéis e é tida

¹¹⁹ ANESAKI. *History of Japanese religion*. Op. Cit., p. 210.

¹²⁰ SUZUKI. *Zen and the japanese culture*. Op. Cit., pp. 61-63.

¹²¹ Idem. Ibidem, pp. 69-70.

¹²² Idem. Ibidem, pp. 79-80.

como o passo inicial para iluminação. O *prajna* é valorizado, pois a moralidade e a meditação não levarão o indivíduo à libertação: para tanto, é necessária a sabedoria, que dá a unidade da visão religiosa e mantém em foco a finalidade das escolhas espirituais. O estado perfeito de *prajna* liberta o indivíduo de toda a forma conceitual e de todo discurso racional; a mente acolhe todo o indizível da realidade, ou seja, o vazio¹²³.

Segundo Suzuki, a ideia de *prajna* é diferente da mostrada por Raveri. Para o primeiro, no Japão apenas o conhecimento técnico de uma arte não é suficiente para fazer do homem um mestre nesta, ele precisa ter interiorizado a arte nas profundezas de seu espírito— o que só é alcançado quando sua mente está em completa harmonia com os princípios da vida propriamente dita. Sua mente precisa alcançar o estado conhecido como *mushin* (無心), “não-mente” ou “espírito vazio”. É assim que todas as artes convergem para o *Zen*. Este é o “*prajna inamovível*”, basicamente a sabedoria transcendental que flui através da relatividade de todas as coisas. Enquanto a mente permanece imóvel, ela tem mobilidade infinita para qualquer direção¹²⁴.

O escopo das categorias de artes à qual pode ser aplicado o conceito de *Mushin* é imenso, podendo ser empregado no combate de espadas, na dança, na arte do chá, na caligrafia, entre outras artes da cultura nipônica. Em todas essas atividades é importante “esquecer” da própria mente e se tornar uno com a atividade. A questão do *Zen* aplicado à esgrima é de suma importância para entendermos o porquê do *Zen* ser também a “religião” da classe samurai¹²⁵.

Além de Eisai, outra figura de grande importância na história do *Zen* Budismo foi o monge Dogen (道元), que fundou a escola *Soto* (曹洞). Ele se iniciou no Budismo no monte Hiei, onde passou a se questionar sobre o porquê das pessoas deverem se dedicar às práticas ritualísticas para obter a iluminação se todos os seres já fazem parte do Buda. Em 1223 ele foi à China para conhecer outras formas do *Zen* Budismo. Ao retornar ao Japão, em 1227, pregou a prática meditativa *Shikan Taza* (只管打坐), ou seja, apenas sentar e meditar. Apesar desse nome, a escola *Soto* não nega o estudo das parábolas (*Koan*), mas apenas tenta se libertar do formalismo¹²⁶.

Dogen era um crítico da escola *Rinzai*. Para ele, o *Zen* praticado pelos discípulos de Eisai era deveras misturado com as outras escolas budistas, principalmente com o

¹²³ RAVERI. *India e Extremo Oriente*. Op.Cit., pp. 110-112.

¹²⁴ SUZUKI. *Zen and the japanese culture*. Op. Cit., pp. 94-97.

¹²⁵ Idem. *Ibidem*, p. 114.

¹²⁶ KASAHARA. *The History of Japanese religion*. Op.Cit., p. 245.

Tendai e o *Shingon* (眞言). As escolas *Rinzai* e *Soto* desenvolveram uma grande rivalidade, o que obrigou os monges *Soto* a montarem seus templos principais nas montanhas de Echizen (越前). Ao contrario dos monges *Rinzai*, os membros da escola *Soto* não recebiam apoio financeiro do imperador e do *Shogun*, sendo a sua fonte de receita vinda dos camponeses e dos guerreiros das províncias¹²⁷.

No final do período Kamakura e início do Ashikaga, os vários templos ligados à escola *Rinzai* de *Zen* Budismo foram organizados sob o “sistema *Gozan*” (literalmente, “cinco montanhas”). *Gozan* (五山) era uma referência aos cinco principais templos do *Zen* Budismo da China; no transplante dessa escola para o Japão, os templos que ficaram com a categoria de *Gozan* eram aqueles que ficavam entre a cidade de Kamakura e Kyoto. Apesar do nome se referir a cinco templos, a quantidade de templos principais era maior, por isso o sistema *gozan* acabou sendo na verdade uma hierarquia de templos *Zen*. Devido a inúmeras disputas internas essa hierarquia se alterava, porém, no ano de 1386, o *Shogun* Ashikaga Yoshimitsu (足利 義満) estabeleceu uma hierarquia que se fixaria, tendo o templo Nanzen-Ji (南禅寺) como superior.

Nessa mesma época foram estabelecidas as hierarquias monásticas. Após um longo período de preparo, o monge receberia o grau de sacerdote-aprendiz, qualificado a ser intendente em um templo financiado pelo governo; o próximo nível hierárquico era o de ser intendente em templo oficial. Assim, o crescimento na hierarquia seria o caminho para se acessar os templos maiores do *Zen* Budismo até se alcançar um dos *Gozan*.

Além dos templos *Gozan*, havia mais duas categorias de templos, os *Shozan* e os *Jisatsu*. O shogunato Ashikaga estabeleceu um gabinete especial para controlar as três hierarquias de templos. Essa interferência civil no governo dos templos foi logo substituída por um cargo eclesiástico chamado de *Soroku*, que seria o superintendente de todos os monges. Porém, o shogunato ainda teria controle sobre a nomeação de monges para os templos principais¹²⁸. Mesmo a nomeação de abades teria que ter a autorização do shogunato, e obviamente os candidatos ao cargo seriam selecionados pelo *Soroku*¹²⁹.

Os templos do sistema *Gozan* eram financiados diretamente pelo shogunato, o que fazia com que os monges fossem sujeitos às regras estipuladas pelo *Shogun*. Outra

¹²⁷ COLLUTT, Martin. “Zen and the Gozan”. In: YAMAMURA, Kozo. *The Cambridge History of Japan. Volume 3 : Medieval Japan*. Nova Iorque, EUA: Cambridge University Press, 1990, pp. 626-631.

¹²⁸ KASAHARA. *The history of Japanese religion*. Op.Cit., pp. 235-237.

¹²⁹ COLLUTT. “Zen and the Gozan”. Op.Cit., p. 605.

atribuição do *Soroku* era de justamente fazer com que essas regras fossem seguidas. O shogunato exigia dos monges a manutenção da disciplina monástica, proibindo a luxúria e a imoralidade; devia também prevenir o aumento da comunidade monástica e, principalmente, evitar que os templos *Zen* se militarizassem, como aconteceu com inúmeras escolas budistas mais antigas. Muitas das regras do shogunato visavam também evitar que famílias poderosas utilizassem sua influência para obter altos postos na hierarquia *zen*-budista, sem a habilidade ou o merecimento necessários¹³⁰.

Os templos do sistema gozan, além de serem apoiados financeiramente pelo shogun e pelo imperador, eram financiados por parte dos impostos pagos aos senhores feudais. Havia ainda as doações de aristocratas para a construção e a reforma de templos e, principalmente, a condução de cerimônias funerárias. Mas, além dessas que podemos considerar como mais “religiosas”, existiam fontes totalmente ligadas ao mundo “civil”, como as receitas de empreendimentos comerciais estrangeiros, das taxas mercantis desses empreendimentos e até mesmo o empréstimo de dinheiro a juros. Dentro dessa atividade comercial é importante ressaltar que os monges *Zen*, principalmente de Kyoto, lideraram inúmeras embaixadas comerciais com a China em nome do shogunato.

Durante a rebelião de Onin (応仁の乱), que originou a guerra civil nipônica (*Sengoku-jidai*), o envolvimento dos monges *Zen* com a usura os tornou alvos de pessoas que, por motivos de vingança e financeiros, os pilharam. É importante ressaltar também que, durante o período do *Sengoku-jidai*, no qual o shogunato Ashikaga perdeu seu prestígio, os monges ligados ao sistema *Gozan* não só perderam sua proteção e financiamento como também passaram a ser explorados pelo *Shogun*¹³¹.

Os templos ligados à escola *Soto-zen* não faziam parte do sistema *Gozan*, e por isso não recebiam o apoio financeiro do *Shogun* e nem participavam de suas empreitadas comerciais no exterior; sua renda era advinda das doações dos guerreiros das províncias e também da cobrança em rituais e cerimônias fúnebres. Apesar das diferenças entre ambos, tanto o *soto* quanto o *rinzai* tinham a mesma estrutura administrativa, baseada em um conselho formado por dois tipos de monge, os *Choshu* (intendentes do oeste) e *Chiji* (os intendentes do leste). Os *Choshu* cuidariam do aspecto mais ligado aos rituais budistas, enquanto os monges *Chiji* ficariam com o aspecto mais “civil”, ou seja, a administração financeira dos templos e suas terras¹³².

¹³⁰ Idem. Ibidem, pp. 606-608.

¹³¹ Idem. Ibidem, pp. 637-639.

¹³² Idem. Ibidem, p. 642.

Segundo Masaharu Anesaki, os membros do shogunato Ashikaga perceberam que nunca poderiam alcançar uma real prosperidade a não ser que fossem fundados sobre princípios morais advindos da doutrina budista. Sendo assim, o já citado *Shogun* Ashikaga Yoshimitsu ordenou aos conselheiros e sábios de sua corte a formulação de códigos de honra e regras de etiqueta. As regras de conduta desenvolvidas por esses conselheiros tinham uma ênfase especial sobre a observância do decoro e baseavam os padrões de vida na firmeza da vontade e tranquilidade de espírito. O principal objetivo era de controlar a mentalidade bruta dos guerreiros pela propriedade de comportamento e então tentar abrir caminho para um treinamento espiritual mais elevado¹³³.

As regras da vida monástica como praticadas pelos monges *Zen* passaram a ser o modelo da vida comum, e os princípios do *Zen* passaram a ser aplicados às artes como a dança, a esgrima, o arco e flecha. Um dos conselheiros de longa data da família Ashikaga era o monge *Zen* Muso (夢窓), e seus discípulos tiveram papel importante nessa construção dos costumes engendrada por Yoshimitsu¹³⁴. Muso e seus discípulos foram os principais artífices da aliança entre o *Zen* e o shogunato, o que permitiu ao *Zen* se expandir pelas elites guerreiras e também pela aristocracia imperial, tornando-se a liderança no mundo “religioso” nipônico¹³⁵.

O refinamento nas artes, assim como clima “religioso” da época, foi produto do *Zen*, mas dois pontos devem ser notados: a inspiração na cultura chinesa e a influência do chá. Com a renovação do intercâmbio com a China, houve uma grande importação de arte e poesia chinesa para o Japão. O chá começou a ser trazido para o Japão por Eisai, o fundador do *Zen*. Com o tempo, tornando tornou-se o centro de um peculiar culto da beleza simples. Ao chá era atribuído o poder de acalmar as pessoas, sendo usado pelos praticantes do *Zen* para prevenir a comoção ou a sonolência durante as sessões de meditação.

Com a expansão do *Zen*, o chá se tornou uma bebida indispensável na vida comum. Reuniões para tomar chá eram organizadas por homens treinados no *Zen* para a conversação e para apreciar o ambiente tranquilo da sala de chá, que era construída para esse propósito. Esses encontros eram frequentemente chamados de Cerimônia do Chá¹³⁶.

¹³³ ANESAKI. *History of Japanese religion*. Op. Cit., pp. 222-223.

¹³⁴ Idem. Ibidem, p. 223.

¹³⁵ KASAHARA. *The history of japanese religion*. Op. Cit., p. 239.

¹³⁶ ANESAKI. *History of japanese religion*. Op. Cit., pp. 225-227.

Paul Varley defende que durante o período Muromachi (室町時代)¹³⁷, os monges *Zen* de Kyoto foram grandes intermediários comerciais e principalmente culturais entre Japão e China, sendo responsáveis pela importação de inúmeras obras exegéticas e mesmo políticas entre ambos os países¹³⁸. As concepções do *Zen* impactaram todo o senso estético da época, influenciando o teatro, a caligrafia, a cerimônia do chá e até a arquitetura dos jardins¹³⁹. Segundo Daisetz Suzuki, o *Zen* não trabalhou apenas com a cultura “religiosa” nipônica, mas também com cultura japonesa em geral¹⁴⁰.

Pensando na teoria de Dario Sabbatucci sobre a dificuldade de se atribuir ao Budismo o conceito de “religião” vemos que o *Zen* é um claro exemplo de uma fraca distinção entre o “cívico” e o “religioso”, principalmente pela atuação de seus representantes como embaixadores e comerciantes. Essa difícil distinção ainda se torna mais acirrada quando observamos que pessoas com altas patentes dentro do *Zen* muitas vezes não faziam parte da comunidade monástica. Temos por exemplo o Senhor de Bungo (豊後), Otomo Yoshishige, que tinha a alta hierarquia *Zen* de *Choro* (algo que veremos no próximo capítulo) e não fazia parte da comunidade monástica¹⁴¹.

Mas além desta forte presença *zen* budista na vida civil, é importante pensar que, de todas as correntes budistas, o *Zen* é aquele que apresenta a versão de Buda menos “divinizada”, como um antepassado que alcançou o estado chamado de iluminação. Não parece ser uma preocupação desta seita elucubrações filosóficas a respeito da vida, do universo e de tudo mais. Não temos, como no Budismo *Tendai*, por exemplo, a ideia de um Buda humano que seria na verdade uma ligação com um Buda cósmico, sendo este formado pelo Todo. Veremos, nos próximos capítulos, como essa forma de budismo tão diferente e distante do cristianismo se tornou aquele usado como base para a adaptação cultural engendrada por Valignano.

¹³⁷ O período muromachi, ou ashikaga é marcado pela ascensão da família Ashikaga à posição de *Shogun*. Apesar da historiografia nipônica considerar que esse período tenha durado do ano de 1336 até 1573, é preciso ressaltar que a partir do ano de 1467, com a rebelião de Onin, foi iniciado o período de guerra civil (*Sengoku-jidai*), no qual o *Shogun*, praticamente não tinha mais controle do país. Cf. SANSOM, George. *A History of Japan 1334-1615*. Tokyo, Japão: Charles E. Tuttle Company, 1990.

¹³⁸ VARLEY. *Japanese Culture*. Op. Cit., p. 100.

¹³⁹ RAVERI. *India e Extremo Oriente*. Op. Cit., p.146

¹⁴⁰ SUZUKI. *Zen and the japanese culture*. Op. Cit., p. 28.

¹⁴¹ Como vimos na obra: MORAN, J.F. *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. Londres: Routledge, 1993, p. 57.

Capítulo III

O Budismo e o Shintoísmo pelos Jesuítas

Como vimos no capítulo anterior, havia uma série de práticas culturais que foi considerada como “religiosa”, ainda muito depois da presença jesuíta no Japão: a esta série de práticas foi atribuído o nome de *Shuukyou*. Contudo, antes desse termo passar a ser utilizado no específico contexto japonês, foram os padres da Companhia de Jesus que atribuíram o nome “religião” para algumas práticas locais. O atual capítulo pretende analisar as observações que os padres fizeram em suas tentativas de entender, com suas próprias ferramentas culturais/conceituais, a realidade do que poderia ser identificado como “religioso” na sociedade nipônica.

Essas ferramentas foram forjadas, num primeiro momento, a partir das experiências ocorridas com os encontros culturais que os europeus realizaram ao redor do mar Mediterrâneo. Apesar de se tratar de um espaço reduzido, esse espaço geográfico apresentava uma forte heterogeneidade de culturas que os europeus conheciam bem e que, portanto, os obrigou a desenvolver métodos para a comunicação com esses povos, como também conceitos para entendê-los. Essas ferramentas culturais/conceituais foram usadas para interpretar as populações do recém-descoberto continente americano e serviram para que essa nova alteridade fosse, de algum modo, inserida no contexto cultural europeu sem que isso pudesse subverter a imagem global do mundo ocidental¹⁴².

Segundo Cristina Pompa, a necessidade de atribuir uma “crença” à alteridade, mesmo quando esta categoria não se aplica, está ligada à exigência cultural de ler o outro e traduzi-lo em seus próprios termos ocidentais. Dentro da perspectiva de observação de outra realidade através das lentes de um missionário jesuíta, o código religioso acaba sendo prioritário na interpretação da realidade, inclusive das alteridades antropológicas, englobando também os campos moral, político, filosófico, entre outros. Qualquer manifestação social da alteridade é lida *sub specie religionis* e traduzida na linguagem religiosa¹⁴³.

¹⁴² AGNOLIN, Adone. “Catequese e tradução”. In: Paula Montero (Org.). *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, 2006, pp. 143-144.

¹⁴³ POMPA, Cristina. *Religião como tradução*. Bauru, SP: Edusc, 2003, pp. 48-49.

O conceito de religião foi estendido, portanto, para que pudesse abarcar os novos povos com os quais os europeus entraram em contato, recuperando uma antiga ideia de que o “paganismo” greco-romano era na verdade uma manipulação do Diabo, perspectiva que veio se firmando cada vez mais a partir da afirmação do Cristianismo como a única e verdadeira religião. Se o politeísmo pagão era a dimensão em relação à qual o monoteísmo cristão pensava a si próprio, a idolatria (com a qual se identificou o paganismo) tornou-se a linguagem do reconhecimento e da comunicação com as outras humanidades. Dentro das primeiras sistematizações conceituais elaboradas por Las Casas e Acosta, a “idolatria” se tornou o parâmetro de medição da civilização usado para se orientar num mundo desconhecido, tentando, assim, encaixar aquilo que era exótico dentro de um molde familiar. O código religioso foi usado sistematicamente pelos missionários para construir e se comunicar com a alteridade¹⁴⁴.

Segundo Nicola Gasbarro, a definição teológica da idolatria – e sua consequente condenação moral – está ligada à hierarquia de sentido típica do monoteísmo, pois, se a relação entre homens e o Deus-único preside todas as relações possíveis e todos os sentidos pensáveis, qualquer outra relação que ocupe este lugar da relação homens-Deus estaria constituindo o último como um “ídolo”. Cultuar um ídolo é considerar algo ou alguém como divindade, rompendo a ordem hierárquica do ritual e do sentido. Trata-se, portanto, de um “excesso” imperdoável, que torna imanente a transcendência de Deus, sobrenaturalizando aquilo que é natural. A partir dessa ideia de excesso surge o termo *superstitio*, ou superstição, que significa efetivamente um excesso no sentido de algo supérfluo, inútil e irracional¹⁴⁵.

O conceito de idolatria é formalizado na obra *Historia natural y moral de las Indias*, do padre jesuíta Jose de Acosta. Nesse texto, a idolatria foi dividida em duas linhagens: uma que está próxima das coisas naturais e outra que está próxima das coisas imagináveis ou fabricadas pela invenção humana. A primeira linhagem, por sua vez, se dividiu em dois grupos: das coisas mais gerais como o sol, a lua, o fogo entre outros elementos; e das coisas particulares, como determinado rio ou determinada árvore. A linhagem da invenção humana também se divide em dois grupos: um diz respeito à

¹⁴⁴ POMPA, Cristina. *Para uma antropologia histórica das missões*. In: Paula Montero. (Org.). *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, 2006. p. 117.

¹⁴⁵ GASBARRO. *Missões: A Civilização Cristã em Ação*. Op. Cit. p. 94.

adoração de objetos fabricados pelos homens, como estátuas ou pinturas; o outro grupo é constituído basicamente pela adoração aos mortos ou antepassados¹⁴⁶.

Gasbarro observa que essa definição de idolatria elaborada por Acosta se adequa a qualquer cultura dos novos mundos, permitindo interpretar qualquer horizonte de sentido imanente e qualquer prática ritual em termos de idolatria, e possibilitando a leitura dos diferentes sistemas de significação através da codificação *sub specie religionis*. Sendo assim, o catolicismo se tornou o grande parâmetro para se observar o outro, pois se considera o exemplo de ordem moral do mundo e de sua história. Todos os sistemas culturais fora do Cristianismo são vistos como idolatria e por consequência como demoníacos. O ideal missionário torna-se, portanto, o de combater a idolatria e conduzir os povos à religião cristã¹⁴⁷.

Veremos a seguir a ideia de idolatria aplicada aos cultos nipônicos pelo jesuíta Luis Fróis. O trecho foi retirado de sua obra *Historia de Japam*:

Esta cidade de Cangoxima, segundo o que se della tem sabido e o que o Padre experimentou, não há outra em todos os reinos de Japão aonde tanto floresça o culto e veneração dos idolos, nem aonde haja tanto numero de bonzos e de varelas como nella, e quasi todos vivem de [143v] industria e embaimentos que fazem ao povo, porque grandes e pequenos lhe tem tanto respeito e temor, que se não faz mais no reino que o que os bonzos dizem e ordenão. E assim como hé grande o culto dos idolos, assim hé continuo e mui frequentado o uzo de entrarem os demonios na miseravel gente, e os atormentarem gravissimamente¹⁴⁸.

Antes de qualquer análise, é preciso ressaltar o termo “Bonzo” (bozu-坊主), utilizado nos textos de Fróis e de Valignano em quase todas as passagens referentes aos membros pertencentes às comunidades monásticas nipônicas, independentemente delas serem budistas ou shintoístas. Apesar de Fróis não definir diretamente o que seria um bonzo, a passagem “*Dezejava el-rey mandar à India hum embaixador, bonzo ou secular, com o retorno do prezente*”¹⁴⁹, nos mostra a contraposição entre o “bonzo” e o “secular”, o que deixa claro como este termo remete àquilo que no ocidente seria visto como um membro de um grupo religioso.

Encontramos no *Sumario* de Valignano a confirmação direta de que os bonzos são aqueles indivíduos que fazem parte das comunidades monásticas: “*la segunda*

¹⁴⁶ ACOSTA. Apud: GASBARRO. *Missões: A Civilização Cristã em Ação*. Op. Cit., pp. 95-96.

¹⁴⁷ Idem. Ibidem, p. 96. Cf. a esse respeito também o trabalho de mestrado de Victor Santos Vigneron de La Jousselandière intitulado *Sacramentos e costumes: José de Acosta e o III Concílio Provincial de Lima* e orientado pelo professor Adone Agnolin. Dissertação do programa de Pós Graduação em História Social defendida em 2012.

¹⁴⁸ FRÓIS, Luis. *Historia de Japam*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984. Vol.1, p. 310.

¹⁴⁹ Idem. Ibidem, p. 40.

*suerte de gente es de los religiosos que se llaman bonzos [...]*¹⁵⁰. O padre Alvares-Talladriz, que organizou e publicou o *Sumario* de Valignano, confirma em uma nota de rodapé a ideia de que o termo é usado para se referir a todos os membros de alguma “ordem religiosa” nipônica¹⁵¹. Nesta mesma nota encontramos a visão do padre Gaspar Vilela (no ano de 1571), que define: “*Bonzos, que así se llaman los padres que enseñan la ceguera a los gentiles de estos reinos de Japón*”¹⁵². Temos aqui indícios significativos da construção de uma analogia entre a posição ocupada por um bonzo na sociedade nipônica e a posição ocupada por um padre na sociedade ocidental: o último trecho basicamente nos remete à visão *sub specie religionis* de que o bonzo seria um padre que ensina a idolatria.

Retomando o excerto acima citado da obra de Fróis, a cidade de Kagoshima se localiza no feudo de Satsuma, na região de Kyushu. Temos aqui um caso significativo de como os budistas influenciavam a política de toda esta cidade, controlando até mesmo os aristocratas (*grandes*) através das *indústrias e embaimentos*, ou seja, através do engano. Fróis refere-se claramente às doutrinas nipônicas como a já citada “idolatria”, como se observa na frase: “*culto e veneração dos ídolos*”. Para os jesuítas, a forte presença desse culto de ídolos e sua grande influência na vida dos habitantes da cidade fazem desta um local propício para a possessão demoníaca.

Outro termo muito utilizado para se referir aos ídolos nipônicos era o de *Camis e fotoques*, veremos a seguir alguns exemplos ilustrativos retirados de capítulos aleatórios:

[...] temendo lhe viesse por isso algum castigo dos camis e fotoques¹⁵³.

[...] ao qual os camis e fotoques tinham desamparado¹⁵⁴.

[...] as leis e doutrina dos camis e fotoques¹⁵⁵.

[...] nem ao culto da religião dos camis e fotoques [...] ¹⁵⁶.

O texto não estabelece nenhuma diferenciação entre o Shintoísmo e o Budismo, considerados praticamente a mesma coisa. No entanto, é necessário pontuar que os *Camis* são os *Kami* do Shintoísmo, e os *Fotoques*, ou *Hotoke* (仏), são as imagens de

¹⁵⁰ VALIGNANO. Alessandro. *Sumario de las cosas de Japón (1583) Adiciones del Sumario de Japón (1592) Editados por José Luis Alvarez-Taladriz*. Tokyo: Sophia University, 1954, p. 9.

¹⁵¹ O padre Alvarez-Taladriz foi quem publicou a edição que tenho em mãos do *Sumário* de Valignano. Sua explicação sobre os Bonzos está na nota 33 da página 9 desta obra.

¹⁵² VILELA Apud: VALIGNANO. *Sumário*. Op. Cit., p. 9.

¹⁵³ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.1. Op.Cit., p. 119.

¹⁵⁴ Idem. Ibidem, p. 141.

¹⁵⁵ Idem. Ibidem, p. 144.

¹⁵⁶ Idem. Ibidem, p. 240.

Buda principalmente na forma de estátua. Podemos inferir que, para Fróis, havia uma dupla visão das doutrinas nipônicas: por um lado, os *Kami* e os *Hotoke* são as imagens dos personagens presentes nas doutrinas nipônicas, como também são os próprios personagens dessas doutrinas¹⁵⁷.

O padre Valignano, em seu *Sumario de las cosas de Japon*, de 1583, faz uma boa síntese do que teria sido cultuado no Japão daquela época:

Porque primeramente tienen dos maneras de dioses: unos que llaman Kami y otros que llaman Hotoke, y a los unos y los otros tenían primera en suma veneracion. Los Kami son los dioses antiguos de los japones, los cuales comúnmente fueron reyes y otros fueron hombres señalados que hubo en Japón; [...] Los otros, que llaman Hotoke, dioses son de los chinas, que tambien ellos tomaron de Siam, entre los cuales dos son los principals, llamados el uno Amida, el otro Shaka¹⁵⁸.

Deve-se aqui destacar a utilização do termo “deuses” (*dioses*) para se referir aos *Kami* e aos *Hotoke*, remetendo à já citada visão *sub specie religionis* intrínseca aos missionários. Valignano, no trecho acima, faz a distinção entre o que seriam os *Kami* e o que seriam os *Hotoke*, sendo os primeiros ligados ao Shintoísmo e os segundos ligados ao Budismo. Apesar de chamar os *Kami* de “deuses”, Valignano os coloca como efetivamente antepassados, o que nos faz lembrar as hipóteses levantadas por Sabbatucci¹⁵⁹. Para Valignano, os *Kami* “*fueron reyes y otros fueron hombres señalados que hubo en Japón*”, foram pessoas diretamente ligadas à história nipônica. O Visitador, todavia, não observa toda a abrangência que a ideia de *Kami* pode ocupar, limitando-na a seres humanos já falecidos.

Já os *Hotoke* budistas, também adorados pelos chineses, seriam de origem estrangeira, esta tendo sido atribuída ao Sião pelo Visitador. É interessante observar que mesmo os padres, por estarem trazendo uma doutrina estrangeira, também foram considerados como tendo suas origens no Sião e, por consequência, por propagar um novo tipo de Budismo¹⁶⁰. O mal entendido sobre a origem geográfica dos padres é mostrada no trecho a seguir, extraído de um capítulo de Fróis que se refere ao ano de 1559:

[...] sendo criança que nunca tinha visto Padres, nem ainda os ouvira nomear, começou com alta voz a dizer: «Tenchicugin! Tenchicugin!», que assim nos chamão alguns japões, que quer dizer: «homens de Sião, homens de Sião», que hé o reino donde, conforme a elles, forão

¹⁵⁷ Cf. OYANGUREN Apud: VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., p.59. Nota 5.

¹⁵⁸ Shaka é denominação genérica do Buda no Japão. Idem. Ibidem, pp. 59-60.

¹⁵⁹ Conferir o capítulo 2 deste trabalho.

¹⁶⁰ Cf. JANEIRA, Armando Martins. *O Impacto português sobre a civilização japonesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1970, p. 46.

naturais Xaca e Amida, e os mais fotoques que são seos falsos deozes.¹⁶¹

O termo utilizado para se referir aos padres como propagadores de um “novo Budismo”, segundo Fróis, é o de *Tenchicujin* (pessoa do Tenchiku, sendo este o nome dado ao local de nascimento do Buda). Há a repetição dos dois nomes dados ao Buda no Japão (entre outros nomes): Shaka (釈迦) e Amida (阿弥). Shaka é o termo adotado no Japão para se referir ao Buda histórico, chamado de Sakyamuni na Índia. A definição dada por Alvares-Talladriz, nos comentários do *Sumário* de Valignano, considera Amida como uma espécie de “Buda cósmico”, a contraparte deste Buda histórico¹⁶². No entanto, Amida ou Amithaba é o Buda cultuado pela seita *Jodo* (浄土, esta é conhecida também como culto a Amida, algo que veremos a seguir). A grande quantidade de fiéis que essa seita possuía durante o período da missão católica permitiu que os missionários tivessem um forte contato com o ela.

Em sua análise, Valignano observa que Shaka havia sido um filósofo que pregava sobre Amida e não um ser extra-humano:

Fué este Shaka un perverso filosofo natural, ambicioso, sagaz, el qual deseando enoblecir y levantar su nombre en este mundo, como quien sabia poco del otro, figiendo una vida santa y de mucha penitencia, comenzo entre lon siones(que es un reino grande y rico cerca de de la China) a predicar a Amida, ensalzandole y dandole atributos y honras divinas, haciendole principio de donde nacieron todas las cosas y fin al cual tornan todas, diciendo que a este, que es el verdadero y santo hotoke, que esta em todas las cosas dandoles ser y vida, deben adorar e reverenciar todos los nombres¹⁶³.

Para Valignano, Shaka, o Buda Sakyamuni, seria então um indivíduo que buscava a autopromoção neste mundo e por isso começou a pregar sobre Amida. A acusação do missionário é simples: Shaka criou uma doutrina extra-humana para receber benefícios no mundo humano; esta ideia de criação está presente no trecho citado acima, “*ensalzandole y dandole atributos y honras divinas*”. Se foi ele que deu atributos divinos a Amida é sinal que este não os possuía antes, se o culto a Amida já existia neste contexto cultural (algo que Valignano não deixa claro, afinal ele não afirma que Shaka criou Amida, apenas diz que lhe deu atributos divinos) foi justamente Shaka quem criou uma doutrina colocando Amida em uma posição central, como criador de todas as coisas.

¹⁶¹ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.1. Op.Cit., pp. 138-139.

¹⁶² VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., pp. 59-60

¹⁶³ Idem. *Ibidem*, p. 61.

De certa maneira, há em Valignano uma tentativa de construir a ideia de que Amida poderia ser fruto de um tipo de Cristianismo ancestral, assim como feito por Nobilli na Índia¹⁶⁴. O Visitador considera que Shaka sabia *pouco* do outro mundo, mas não afirma que Shaka *desconhecia* esse outro mundo. Valignano, como um padre jesuíta, não iria considerar que esse outro mundo fosse ligado a qualquer outra doutrina que não a cristã, por isso é possível inferir que, na concepção de Valignano, Shaka conhecia um pouco do que seria esse “Cristianismo ancestral”. Shaka era um “filosofo perverso” e, por consequência, perverteu o pouco conhecimento que possuía para criar o culto a Amida. Nos próximos capítulos veremos que Valignano, em seu projeto de missionação, se utilizara de uma ideia diferente da que, posteriormente, foi usada por Nobilli e não tentaria fazer uma compatibilização entre o Budismo e o Cristianismo por meio de um Cristianismo ancestral que poderia estar incrustado dentro do culto de Amida.

Seguindo essa ideia de uma possível compatibilização entre o culto de Amida e o Cristianismo, encontramos na obra de Luis Fróis uma ideia de vida após a morte bem definida. Como podemos verificar no trecho a seguir:

[...] rezo tambem por estas contas a Amida, pedindo-lhe que então me queira levar ao seo paraizo a que chamão Gocuracu [...] ¹⁶⁵.

Não temos aqui uma ideia como aquela vista no capítulo anterior sobre uma busca da Iluminação e sim o alcance de um paraíso. Segundo Masaharu Anesaki, Amida não era uma entidade extra-humana conforme apontado por Valignano e sim um homem da realeza indiana que se tornou um monge e através da misteriosa virtude de seus trabalhos, estabeleceu esse “paraíso” citado acima, a Terra Pura. Esta é localizada a milhões de quilômetros para o oeste, onde Amida recebe as almas pias que chamam por seu nome.

O culto a Amida teve muitos fieis devido à sua simplicidade; muitos daqueles que se julgavam incapazes de manter um duro treinamento espiritual ou mesmo uma vida disciplinada, acabavam recorrendo a Amida em busca de sua salvação. Durante os séculos XI e XII, a ritualística budista do *Tendai* e *Shingon* (os dois maiores cultos

¹⁶⁴ Cf. AGNOLIN, Adone. “Religião e Política nos Ritos de Malabar (século XVII): Interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente”. In: *Clio - Revista de Pesquisa Histórica*. Número 27.1. Programa de Pós-graduação em História da UFPE. Recife: Ed, Universitária UFPE, 2009, pp. 203-256.

¹⁶⁵ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.1. Op. Cit. p. 259.

budistas da época) foi se tornando deveras complexa, aumentando assim as fileiras dos Amidistas¹⁶⁶.

Diferente da ideia de Anesaki, Kazuo Kasahara aponta que a chamada Terra Pura é fruto do Voto Original de um Buda de um passado muito distante, chamado Amitabha. Este voto foi feito quando Amitabha (ou Amida, em japonês) ainda era um *Bodhisattva*, próximo a alcançar a iluminação; ele o fez junto com mais quarenta e sete votos declarando que não poderia alcançar a budidade se não pudesse salvar todos os seres sencientes¹⁶⁷.

Dentro do Budismo da Terra Pura havia o abandono ao inalcançável ideal de perfeição budista em troca da ideia de que, para alcançar a salvação, o indivíduo deve invocar o nome de Amida recitando a fórmula “*Namu amida Butsu*”¹⁶⁸ (南無阿弥陀仏, cuja tradução seria “Adoração ao Buda da vida e luz infinitas”) pronunciada pelo fiel com a mais pura sinceridade. A adoração a Amida explicada por Anesaki seria basicamente a mesma confiança que uma criança tem no amor paterno, sendo que a criança é o fiel, e o pai, o próprio Amida¹⁶⁹.

Esse ritual do Budismo *Jodo*, que consiste na pronúncia da fórmula, é relatado por Fróis no trecho a seguir:

[...] estava todo aquelle auditorio de joelhos com suas contas e as mãos alevantadas, com quanta devoção exterior se podia fingir; e ao som de huma campainha pequena, que se lhes tangia, dizião todos em voz alta e mui sentida, e alguns com lagrimas, sem nenhuma intermissão: *Namu Amida but*. E alguns sam tão affeiçoados a este nome, que pelos caminhos e cazas, comprando e vendendo, o andão dizendo sempre com diversas maneiras de cantares, e muitos homens e mulheres, especialmente velhos que, lançados das couzas do mundo, se ocupão na de sua salvação, tomão por devoção athé morrerem [...] e huma das authoridades mais versadas em seos pulpitos, declarada com largos sermões por seos letrados, hé esta: «*Ichinen Midabut sucumet muriozai*», que quer dizer: tendo hum só pensamento em Amida fotoque, logo lhe são perdoados infinitos peccados¹⁷⁰.

Fróis observou esse ritual de dentro do auditório de um templo, prestando atenção a detalhes como a posição corporal e das mãos dos membros da seita. É interessante observar que temos novamente a presença de um objeto litúrgico já citado, as *contas*, uma espécie de rosário. O ritual é marcado pela repetição da fórmula “*namu amida butsu*” ritmada por um sino. Fróis considera toda essa devoção como fingimento,

¹⁶⁶ ANESAKI. *History of Japanese Religion*. Op. Cit., pp. 147-149.

¹⁶⁷ KASAHARA. *The History of Japanese Religion*. Op. Cit., p. 114.

¹⁶⁸ A prática de recitar essa fórmula é chamada de *Nembutsu*.

¹⁶⁹ ANESAKI. *History of Japanese Religion*. Op. Cit., pp. 173-174.

¹⁷⁰ FRÓIS, Luis. *Historia de Japam*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984. Vol. 2, p. 31.

pois afirma que muitos desses devotos têm vidas extremamente mundanas e acreditam que a repetição exaustiva da fórmula lhes trará a salvação.

É importante ressaltar, todavia, que a doutrina do Budismo *Amida* não se resumia ao *Nembutsu*, carregando em seu interior outros conteúdos aos quais nem os padres e nem a população comum tinham acesso. Fróis cita que havia *authoridades mais versadas*, o que significa que o *Nembutsu* seria apenas uma face externa (porém demasiado poderosa) do Amidismo e a essas *authoridades* caberia o conhecimento mais profundo da doutrina.

O relato de Fróis captou a essência do Budismo *Amida*, como podemos observar no final do trecho selecionado: [...] *tendo hum só pensamento em Amida fotoque, logo lhe são perdoados infinitos pecados*. Destaca-se aqui novamente uma leitura *sub specie religionis* atribuindo uma ideia de pecado às más ações que um nipônico poderia fazer. De qualquer maneira, basta acreditar piamente em Amida que o indivíduo, por pior que seja, terá acesso à Terra Pura.

Podemos pensar que Fróis, ao criticar o Amidismo (e citar que seus membros tinham vidas mundanas por causa dessa fórmula fácil), constrói um julgamento baseado na ideologia cristã que não veria com bons olhos muitos elementos do modo de vida nipônico. Porém, segundo Kazuo Kasahara, mesmo os membros de outras correntes budistas, como a *Tendai*, queriam suprimir a prática do *Nembutsu*, pois achavam que essa via fácil para a salvação pessoal apenas encorajaria os maus atos das pessoas¹⁷¹.

A partir da leitura deste trecho, podemos inferir o porquê dos padres da Companhia de Jesus não terem tentado compatibilizar o Amidismo e o Cristianismo. Apesar de elementos que poderiam ser usados como ferramentas linguísticas para traduzir os conteúdos do Cristianismo¹⁷², os ritos dessa corrente budista eram tão simples e uma garantia tão forte de que o indivíduo obteria a salvação, que não haveria como encaixar qualquer doutrina cristã em seu interior. Outra questão é que essa mesma simplicidade não permitiria a dissociação entre o aspecto religioso e o civil deste rito, afinal, sua execução já garantiria a ida do indivíduo à Terra Pura.

Uma abordagem de compatibilização entre o Cristianismo e o Budismo já fora utilizada no começo da missão nipônica pelo Padre Francisco Xavier e provou ser um fracasso nesse contexto. Essa pode ser considerada como uma primeira política de

¹⁷¹ KASAHARA. *The History of Japanese Religion*. Op. Cit., pp. 174-175.

¹⁷² Termos como Terra Pura, que poderia ser efetivamente usado para se referir ao paraíso cristão, e mesmo Amida, que poderia ser usado como ferramenta linguística para se referir ao Deus cristão.

adaptação cultural que rapidamente se mostrou ser fonte de um mal-entendido executado pelo padre Francisco Xavier com o auxílio de seu tradutor, Anjiró. O encontro de Francisco Xavier com os monges da seita budistas *Shingon* foi descrito por Fróis no trecho a seguir:

Estes bonzos erão de huma seita a que chamão xingonju, que adorão a hum principio a quem elles chamão Dainichi, que quer dizer grande sol, ao qual dão muitos titulos e attributos, que são proprios da natureza divina; e, segundo o que se tem alcansado desta seita, esse Dainichi hé o mesmo que, entre os nossos filozofos, a materia prima; mas os bonzos o intitulão por hum deos soberano e infinito, cahindo depois em mil cegueiras, contradições e couzas, que dizem delle em summo grao rediculozas e sem fundamento algum. E quando ouviram nossas couzas, parecendo aos bonzos que se assimilhavão muito os attributos divinos com o seo Dainichi, disserão ao Padre que nas palavras diffirião, e na lingua e habitos, mas que o interior da ley, que o Padre professava, e a sua delles era tudo huma mesma couza: de modo que os bonzos daquela seita, alegrando-se disto grandemente, mandavão chamar o Padre a seos mosteiros, e fazião-lhe grandes honras e gazalhados, não por amor delle, mas pelo proveito que esperavão alcansarem de seos freguezes e d'el-rey, quanto mais sua seita se fosse por aquelles estrangeiros propagando.

Dalli a alguns dias - tornando o P.^e Mestre Francisco a considerar mais de propozito sobre esta satisfação e alegria dos bonzos huns com os outros, e sobre o mesmo Dainichi, segundo que a penuria da lingua o ajudava - fallando com os bonzos, perguntou-lhes pelo mysterio da Santissima Trindade e pela relação das pessoas divinas, e se tinham elles para sy, ou pregavão tambem, que a segunda pessoa da Santissima Trindade encarnara, fazendo-se homem, e morrera na cruz para salvar ao genero humano.

Estavão os bonzos disto tão inocentes e alongados, que lhes parecia fabulas ou sonhos, e outros se rião do que ouvião ao Padre. O qual, vendo como aquella maldita seita, com apparencia de bons nomes, a tinha o demonio fundada em muitas abominações, mandou ao Irmão João Fernandes que pregasse pelas ruas que não adorassem a Dainichi nem o tivessem por deos, antes por ley falsa e enganoza e inventação do demonio, como erão todas as outras seitas de Japão. Dalli por diante nunca mais os bonzos daquela seita o quizerão ver nem admitir em seos mosteiros; antes começaram a criar odio às couzas de Deos¹⁷³.

Xingonju parece ser uma seita monoteísta que cultuava um ser extra-humano que tinha muitos atributos parecidos com a do Deus católico. O próprio monge afirmou que “nas palavras diffirião, e na lingua e habitos, mas que o interior da ley, que o Padre professava, e a sua delles era tudo huma mesma couza”: apesar dos diferentes rituais litúrgicos e nomes, a crença era a mesma. Fróis explicita nesse parágrafo a verdadeira intenção dos monges da seita: se propagar através dos cristãos. O que demonstra que o

¹⁷³ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol 1. Op.Cit. pp. 40-41.

Cristianismo, por ter sido recentemente aceito por uma figura de importância como o *Daimyo* de Suwo, era visto como uma doutrina emergente no cenário nipônico.

Xavier demorou a descobrir mais a respeito deste *dainichi* (大日), só foi indagar os monges *dalli a alguns dias*. Fróis afirmou que esta era uma desconfiança advinda do estado de alegria em que se encontravam os monges em relação à presença dos missionários. Mas o que denotou a possibilidade de Xavier ter acreditado nos monges e ter colaborado com a pregação de *Dainichi* foi a sua reação. Essa preocupação do padre em afirmar que *Dainichi* era também uma seita demoníaca acaba tendo um caráter de retratação, para evitar que *Deos* fosse confundido com *Dainichi*. Jurgis Elisonas tem uma interpretação diferente a esse respeito, para ele, a tradução de Deus para *Dainichi* teria sido feita por Yajiro (Anjiró), que, ao entrar em contato com o catolicismo, viu grandes similaridades entre os dois cultos¹⁷⁴.

É importante citar a escola *Shingon* a partir de alguns clássicos da historiografia nipônica, basicamente os já citados Masaharu Anesaki e Kazuo Kasahara. O fundador dessa corrente budista no Japão era um indivíduo chamado Kukai, que, assim como o fundador do *Tendai*, foi à Chinano início do século VIII para estudar o Budismo e lá entrou em contato com a escola *Shingon*. Dentro do Budismo propagado por Kukai, não apenas todos os seres deveriam ser incluídos como também todas as “divindades” com as quais esses budistas entraram em contato. Sendo assim, os “deuses” de outras regiões acabavam sendo interpretados como manifestações do Buda.

O Buda da escola *Shingon* é diferente do Buda histórico, ou *Sakyamuni*, no qual se baseavam as escolas até agora citadas. O Buda da escola *Shingon* é chamado de *maha-Vairocana* (*Dainichi*, em japonês) ou o Grande Iluminador. O plano de Kukai era construir um sistema que abraçasse todos os outros sistemas culturais. Ele, dentro do *Shingon*, se dedicava a todas as áreas de interesse humano como as artes, a filosofia, a literatura, educação, entre outras¹⁷⁵.

Devido a seu impulso universalista, o Budismo *Shingon* é o que mais se compatibilizaria com o catolicismo: podemos inferir, portanto, que Xavier acreditava que essa escola budista estivesse ligada em seus primórdios a algum Cristianismo primitivo, daí a compatibilização apresentar-se de forma tão aberta. A utilização do termo *Dainichi* por Xavier poderia também ser uma tentativa de transformar esse termo em um instrumento linguístico para se referir ao Deus cristão.

¹⁷⁴ ELISONAS. “Christianity and the Daimyo”. Op. Cit. pp. 307-308.

¹⁷⁵ ANESAKI. *The History of Japanese religion*. Op. Cit., pp. 124-130.

A presença de múltiplas correntes diferentes de Budismo também era observada e criticada pelos missionários, como se nota no trecho a seguir da obra do padre Valignano:

Mas como este Shaka era sagaz, para alcanzar melhor lo que pretendia , predicó su doctrina de tal manera que se puede interpretar variamente, por donde, tratando de nuestra alma y de la otra vida, habló de manera que por una parte parece que hay alma que se salva y condena, y otro mundo en cual alcanzan los hombres premio o pena conforme a su merecido; por otra parte parece que todo se acaba en esta vida, y que no hay otro mundo para los hombres [...] ¹⁷⁶.

Em outro trecho referente ao Buda Sakyamuni (Shaka), o padre Valignano considera-o como um “filósofo perverso”: aqui ele complementa essa ideia afirmando que Shaka era também *sagaz*. O padre julgou que Shaka intencionalmente pregou sua doutrina de modo vago, possibilitando inúmeras interpretações, para que assim obtivesse renome não só em sua época como na posteridade, um objetivo considerado egoísta.

A partir da multiplicidade intencional de interpretações e da quantidade de correntes doutrinárias que esta gerou, podemos pensar que a crítica de Valignano a Shaka remete também, de forma analógica, à ascensão do protestantismo na Europa. Enquanto o Catolicismo sofria com a heterodoxia advinda das correntes heréticas, o Budismo já havia sido criado com essa intenção heterodoxa, sendo assim não haveria uma corrente “ortodoxa” e, em seus debates, as correntes teriam apenas o nome de Shaka como elemento comum, o que efetivamente era seu objetivo.

Retomando o debate sobre as diferenças entre o Shintoísmo e o Budismo, segundo os missionários, havia uma distinção entre o que pedir aos *Kami* e *Hotoke*. No trecho a seguir, Fróis pontua essa diferença no sentido de que os nipônicos esperam ou pedem a cada tipo de personagem:

[...] porque aos *camis* pedem neste mundo larga vida, saude, riquezas, honras e todos os mais bens temporaes, e aos *fotoques* salvação ¹⁷⁷.

Ao *Hotoke*, os nipônicos pedem o que poderia ser considerado como uma ideia análoga à salvação da alma para um cristão. Porém, os nipônicos daquela época apresentavam uma abordagem diferente a seus *Kami*, buscando-os para resolver problemas de ordem temporal ou mundana – o que remete àquela ideia, trabalhada no capítulo anterior, de que os *Kami* seriam antepassados e por isso fariam parte da estrutura familiar nipônica. Sendo assim, os pedidos a um membro dessa extensão

¹⁷⁶ VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., p. 61.

¹⁷⁷ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.2. Op. Cit., p. 49.

extra-humana da família poderiam ter o mesmo peso que um pedido a qualquer integrante humano desta mesma, que muito provavelmente se preocuparia com o bem-estar e prosperidade de seu clã. É preciso lembrar alguns conceitos referentes ao Shintoísmo ressaltados no capítulo anterior: o *Tatema* e o *Ie*¹⁷⁸. Se o indivíduo tem seu *Tatema* manchado, seu *Ie*, ou seja, toda a família, comunidade e mesmo seus ancestrais caem em desgraça. Os *Hotoke*, apesar de já terem sido humanos, não fazem parte desta “família estendida”, pois não são antepassados dos nipônicos.

Para fazer esses pedidos aos *Kami*, os indivíduos se utilizavam muitas vezes de rituais que fariam a mediação entre o humano e o extra-humano. O Japão contava com “especialistas” nesses rituais, um grupo de pessoas que poderíamos considerar como um tipo de clero shintoísta. A estrutura desse clero aparece descrita no trecho a seguir, extraído da obra de Luis Fróis:

Passada esta rua está huma grande caza de bonzas, a quem chamão micos, quazi todas de 40 ou 50 annos para riba, mas estas são cazadas com huns bonzos a quem chamão xanis, e assim ellas como elles servem a este pagode, ainda que no exterior não mostrão manifestamente serem cazadas, porem alli andão os filhos entre elles e ellas desde crianças; e tem dentro naquella grandissima cerca repartidos entre sy os officios, porque as micos, que são as mulheres, tem huns, e os xanis, que são os homens, outros. O officio dellas hé serem ensignes e grandissimas feiticeiras, porque qualquer pessoa que dezeja saude, riqueza, bom parto, victoria, achar couzas perdidas, etc., vai-se a estas micos que lhe faça cangura, e vem alguns xanis com tambor e outros instrumentos e ellas com outros: e huma dellas com hum paozinho na mão, com muitos papeis cortados ao comprido alli postos, balha diante do pagode com tanta vehemencia, e a muzica dos instrumentos tão picada e acelerada, como gritas e alaridos do inferno, athé que ella cai no chão como esmorecida. E então dizem que entra nella espirito do cami, e depois que se levanta, dá resposta ao que lhe veio pedir, e pagão-lhe por isso mil e duzentas caxas, às vezes mais e outras menos, segundo a devoção que trazem os que vem alugá-las; e depois ellas repartem esta esmola entre sy e com os bonzos que tangerão emquanto ella balhava. Tem tambem por officio dar de beber chá ou agua quente aos peregrinos que alli vem, que são continuos sem nunca faltarem¹⁷⁹.

Primeiramente ressaltamos a nomenclatura usada: dentro do termo genérico “bonzos” há outros usados especificamente para os membros do clero shintoísta, o de *Xani* para os homens e de *Mico* (巫女-Miko) para as mulheres. Contudo, não encontramos nenhuma referencia ao termo *Xani* nas obras de referência utilizadas. Em uma nota de rodapé escrita pelo padre José Wicki, presente na *Historia de Japam*, encontramos o termo *Siannin*, cujo significado é “gente que serve nos templos

¹⁷⁸ Como citado no capítulo anterior: O *tatema* seria basicamente a face que a pessoa apresenta ao mundo externo, seu prestígio; enquanto *Ie* seria sua “família extensiva”, que incluiria ancestrais e mesmo sua comunidade. Cf. p. 31 deste trabalho.

¹⁷⁹ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol. 2. Op. Cit., p. 50.

Shinto”¹⁸⁰; podemos inferir que talvez esses homens não fossem efetivamente monges, mas sim servos dentro destes templos. O termo usado para se referir aos monges Shinto, segundo o site “Encyclopedia of Shinto”, é *Kannushi* (神主), sendo este um termo genérico para se referir aos monges shintoístas em geral independente de sua hierarquia ou função¹⁸¹. Podemos então pensar que os missionários jesuítas entraram em contato apenas com os tais *Siannins* e generalizaram esse termo para se referir a qualquer monge shintoísta. Isso pode ser confirmado pelo *Vocabulario da lingoa de Japão*, que define os *Xani* como: “*Certos homens que servem aos Camis*”¹⁸². “Servos dos Kami” pode se referir também a monges em geral, ao contrário de “servos do templo”, que acaba remetendo a uma servidão ao prédio do templo e não aos personagens cultuados dentro deste. Fróis, porém, observa que: “*estes xanis, que servem aos camis, não são tidos em muita veneração diante dos principes, nem têm conceito delles propriamente como de bonzos, porque o não são, mas somente como criados dos camis*”¹⁸³. Confirma-se a hipótese de que os *Xani* eram efetivamente serviçais do templo, não tendo muito prestígio dentro da sociedade nipônica.

Há uma divisão entre as funções masculinas e femininas dentro do clero nipônico, sendo que neste ultimo caso o “*officio dellas hé serem ensignes e grandissimas feiticeiras*”. Dentro do contexto do ritual narrado, cabe aos homens a função secundaria de tocar os instrumentos enquanto a protagonista do ritual, a *Miko*, entra em uma espécie de transe. O nome desse ritual é *Kagura* (神楽) e, na visão de Fróis, ele tem inúmeras funções, afinal, o indivíduo que solicita sua execução muitas vezes pretende receber “*saude, riqueza, bom parto, victoria, achar couzas perdidas, etc.*; porém, o *Kagura* também tem função de oráculo, pois em seu final a *Miko* “*dá resposta*”, e se temos uma resposta é porque havia uma pergunta.

Massimo Raveri afirma que as *Miko* eram mulheres com poderes mediúnicos que se comunicavam com os *Kami*. Ele ainda afirma que hoje em dia elas são mulheres jovens que executam uma dança chamada *Kagura*, sendo esta muito provavelmente o tal ritual narrado por Fróis, ou uma nova versão inspirada neste. Para se tornar uma *Miko*, a pessoa deveria ter o que Raveri chamou de sonhos iniciáticos ou então ser possuída violentamente por algum *Kami*. Após ela ser apontada como uma candidata a

¹⁸⁰ Idem. Ibidem.

¹⁸¹ O site “Encyclopedia of Shinto” pode ser localizado no endereço eletrônico: <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/>.

¹⁸² *Vocabulario da lingoa de Japão*, Nagasaki 1603-04. In: FRÓIS. Op. Cit., p. 50, Nota 20.

¹⁸³ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.2. Op. Cit., p. 51.

Miko, a pessoa passaria por um longo período de treinamento dado por uma *Miko* veterana, no qual ela aprenderia o repertório de danças, dos hinos e dos encantamentos entre outras coisas. Após esse período, a *Miko* passaria por uma cerimônia de matrimônio com o *Kami*¹⁸⁴.

No trecho retirado de Fróis, encontramos uma menção ao fato de que as *Miko* e os *Xanis* seriam casados e teriam filhos. O que Fróis talvez quisesse dizer com “casamento” seria mais referente às relações sexuais, o que demonstra que o celibato não era uma exigência dentro desta comunidade monástica, inclusive havendo filhos, mas sem o abandono da comunidade, pois vivem todos dentro *naquella grandissima cerca*.

Ao Shinto são atribuídas características demoníacas como as *gritas e alaridos do inferno*, e mesmo a possessão da *Miko*. Observa-se que o Shinto é efetivamente visto como tendo todas as características da idolatria. Evidencia-se a seguir mais uma caracterização de Fróis a respeito do Shinto:

E por este respeito e votos que fazem por suas necessidades, de plantar alli arvores à honra do cami (que com tal titulo se faz o demonio nomear), fica sendo todo o monte muito vistoso e fresco. E cada anno algumas vezes todos juntos com os officiaes, ou bonzos que servem nas couzas pertencentes ao cami, fazem festas a que chamão macçuri, comendo e bebendo, e gastando sobejamente o pouco que tem para suas necessidades e sustentação de suas familias¹⁸⁵.

Um dos rituais do Shinto, na visão de Fróis, consistia no plantio de árvores em honra do *Kami*, este ritual é feito também como agradecimento (*voto*) a alguma “benção” recebida, obviamente ligada ao mundo material. Na caracterização missionária da idolatria encontramos também o destaque à adoração de elementos naturais, como as árvores. Por outro lado, se as árvores foram plantadas em honra a determinado *Kami*, na visão shintoísta elas também se tornaram *Kami*. Fróis aponta também a esse respeito que as montanhas ficavam esteticamente mais bonitas e confortáveis: demonstrando assim que o padre considerava essa ritualidade um disfarce para esconder o interesse dos monges em transformar sua moradia em locais mais agradáveis.

Segundo Massimo Raveri, os santuários do Shinto geralmente eram construídos ao pé de montanhas imersas em florestas. Há um ponto na montanha que marca a fronteira entre o mundo humano e o extra-humano. Além das montanhas serem o espaço

¹⁸⁴ RAVERI. *India e extremo oriente*. Op. Cit., pp. 195-196.

¹⁸⁵ FRÓIS, Luis. *Historia de Japam*. Lisboa. Biblioteca Nacional de Lisboa. 1976-1984. Vol. 5. p.79.

dos *Yama no Kami* (山の神, *kami* da montanha), considerados protetores dos arrozais, as montanhas são também o reino dos mortos¹⁸⁶.

O tal *macçuri* ou *Matsuri* (祭) é, segundo Scott Littleton, o ritual de maior importância dentro do Shinto, sendo muitas vezes uma festa que acontece anualmente nos locais que apresentam um santuário shintoísta¹⁸⁷. Segundo Raveri, o *Matsuri* se baseia na oferta e na comunhão das ofertas entre uma comunidade e seu *Kami* tutelar, e a aproximação de sua data intensifica as regras de pureza do Shintoísmo e também os rituais de purificação. Esse ritual culmina na vinda do *Kami* para o mundo dos homens que acaba possuindo o corpo de alguma *Miko* ou então algum objeto. O *Matsuri* apresenta em seu desenrolar inúmeras atividades como teatro, danças, música e variadas competições. Essa grande festa serve para definir e fortalecer a identidade comunitária do local onde é realizada¹⁸⁸.

Ligado à ideia de idolatria, o trecho acima nos mostra um detalhe que manifesta o conjunto de como os padres jesuítas julgavam o que seria de fato um *Kami*: *cami* (*que com tal titulo se faz o demonio nomear*). Os *Kami* seriam efetivamente o demônio, ou uma das formas que o demônio assumiu para enganar as pessoas. A questão, porém, é que não vemos em Fróis nenhuma menção de tentar “reconduzir/reduzir” essa *superstitio* nipônica ao Cristianismo, seja essa redução a partir da tradução linguística como vimos na malfadada experiência com o *Shingon* ou mesmo a incorporação da etiqueta monástica *Zen* budista, como veremos nos próximos capítulos.

Essa impossibilidade de “reconduzir” o outro a partir do Shinto pode ser observada primeiro como precaução de não repetir o mesmo erro que Xavier cometeu em seu contato com os monges *Shingon*. Mas também pode ser vista como uma efetiva incompatibilidade dos dois sistemas culturais: o cristão e o shintoísta. No trecho a seguir, veremos como o Shinto era deveras diferente, um oposto do Cristianismo. É preciso ressaltar que este trecho foi retirado da obra de Fróis, apesar de ter sido editado e publicado na *Historia de Japam* por José Wicki. O trecho em questão é parte de um catecismo escrito na segunda metade do século XVI, de autoria desconhecida:

Daqi fica daro que porem as leis dos camis este nome de contaminação e inmundicia aos que matão aves e animais, hé puramente por ser lei do demonio que somente pretende emganar e destruir aos homens, pondo-lhe terror e espanto [17r] e grandes

¹⁸⁶ RAVERI. *India e extreme oriente*. Op.Cit. p., 197.

¹⁸⁷ LITTLETON. *Conhecendo o Xintoísmo*. Op.Cit., P. 74.

¹⁸⁸ RAVERI. *India e extremo oriente*. Op. Cit., pp. 198-199.

proibições naquilo em que não vai nada, e muita facilidade em humicid[i]os e pecados gravissimos¹⁸⁹.

O trecho explicita que o grande problema do Shintoísmo é trazer uma ideia de impureza ou poluição ao indivíduo que mata animais, enquanto haveria permissividade em relação a ações mais graves como o homicídio. Através desse binômio “vida humana” e “vida animal” ressaltado acima, podemos inferir que, na visão cristã, o Shintoísmo poderia ser considerado algo tão diferente a ponto de lhe contrapor. Se de um lado, no Shinto, temos a valorização da “vida animal” em detrimento da “vida humana”, do outro, no Cristianismo, temos justamente a situação oposta.

O Shinto e os sistemas de Budismo tratados até agora não foram trabalhados pelos jesuítas com o intuito de “reduzi-los/reconduzi-los” ao Cristianismo. Foi a corrente budista *Zen* que acabou sendo utilizada como modelo para a adaptação engendrada por Valignano¹⁹⁰. Trataremos deste tema a seguir.

No trecho a seguir, extraído do capítulo 2 da obra de Luís Fróis, *Historia de Japam*, referente ao ano de 1549, Fróis nos conta do encontro entre Francisco Xavier e um monge *Zen* budista, Ninshitsu, nos dando a primeira impressão causada pelo *Zen* Budismo nos missionários:

Estava naquella cidade de Cangoxima hum mosteiro que, entre todos, era o principal do reino, que el-rey tem como couza sua propria, aonde havia 100 e tantos bonzos, com grande renda; é o superior d'elle em extremo venerado d'el-rey e de todos os senhores, cuja dignidade em Japão se chama «tôdô», que então era hum velho chamado Ninjit, naturalmente homem affavel, benigno e inclinado a obras de piedade, e tinha outras boas partes naturaes; pelas quaes o P.^e Mestre Francisco frequentava muito conversá-lo, e elle folgava de ouvir nossas couzas e lhe parecia mui conformes à rezão. Era aquelle mosteiro da seita dos jexus, que tem para sy não haver mais que nascer e morrer, e que não há outra vida, nem castigo de males, nem remuneração dos bens, nem autor que governe o universo.

Entre outras muitas couzas, que o P.^e Mestre [5r] Francisco passou com este Ninjit, forão duas: a primeira hé que tem por costume aquelles bonzos, dentro em hum anno, meditem - cem dias huma ou duas horas determinadas, a que chamão zagen - sobre este não haver nada, para melhor extinguirem o remorcio da consciencia; e na compostura do corpo estavão com tanta modestia, recolhimento e tranquillidade, como se estivessem arrebatados em huma contemplação divina.¹⁹¹

Na obra de Luis Fróis (*Historia de Japam*) encontramos o que seria uma primeira tentativa de análise que os cristãos fizeram sobre o *Zen* Budismo. Fróis relata a

¹⁸⁹ FRÓIS, Luis. *Historia de Japam*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984. Vol. 4, p. 561.

¹⁹⁰ Como veremos no próximo capítulo.

¹⁹¹ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.1. Op. Cit., pp. 26-27.

tentativa de Francisco Xavier para entender o Budismo através de uma chave de leitura religiosa: “*Era aquella mosteiro da seita dos jenzus (Zenshu), que tem para sy não haver mais que nascer e morrer, e que não há outra vida, nem castigo de males, nem remuneração dos bens, nem autor que governe o universo*”. As características principais ressaltadas por Fróis são baseadas na comparação com o catolicismo, avaliando de quais elementos o Budismo carecia: a falta de um Deus, de uma vida após a morte e da punição ou premiação pelos pecados e virtudes do indivíduo. É importante ressaltar que essa descrição dada ao Zen Budismo de que “*tem para sy não haver mais que nascer e morrer, e que não há outra vida...*” é repetida inúmeras vezes dentro da obra de Fróis: quando esse autor cita o Zen, sempre se utiliza dessa descrição.

Contudo, o missionário encontra um patamar dentro do Budismo que lhe permitiria estabelecer uma comparação com o Cristianismo, quando ele nos falou a respeito das duas *couzas* principais que Xavier passou com o monge *Ninjit (ninshitsu)*. Fróis avaliou as práticas meditativas Zen budistas como algo positivo dentro da visão católica. O primeiro elemento, o *zagen* (坐禪-zazen), ou seja, a meditação em si, foi vista como uma prática para “*melhor extinguirem o remorcio da consciencia*”. A questão do esvaziamento da mente durante esse processo acabou sendo considerada sob uma ótica cristã como ligada à ideia da culpa e, conseqüentemente, dos métodos para purgá-la. O segundo elemento estaria relacionado com a *compostura do corpo*, o qual demonstrava um estado considerado como de *contemplação divina*. Podemos inclusive observar certa aproximação dessa ideia do *zagen*, na ótica do missionário, com os *exercícios espirituais* de Inácio de Loyola.

O indivíduo que estivesse praticando os *exercícios espirituais* deveria, durante essa prática, contemplar o pecado recorrendo a toda sua memória, razão e vontade para se aproximar da graça divina em seu contraste a todo pecado. Deveria contemplar todo o pecado cometido pelo ser humano até que pudesse sentir em todo o seu ser toda a clareza da culpa. Apesar do peso dessa experiência, o indivíduo sairia em um estado de profundo maravilhamento, porque o conhecimento da profundidade de seu pecado o levaria também ao verdadeiro significado da misericórdia divina, que o perdoaria¹⁹².

Na visão de Fróis pode-se traçar um grande paralelo entre essas duas práticas, jesuíta e Zen: em ambas o indivíduo estaria sozinho, consultando sua consciência e tentando, através disso, obter alguma graça divina. O estado de *contemplação* e a

¹⁹² SPENCE, Jonathan. *O palácio da memória de Matteo Ricci*. São Paulo: Cia das letras, 1986, p. 244.

aparente *compostura* adotada nesse processo pelos budistas estariam claramente relacionados com o esforço mental e espiritual que estariam fazendo para obter essa graça.

Nessa chave de leitura religiosa da cultura budista, Fróis procura observar similitudes (mesmo que apenas analógicas e formais) entre o Cristianismo e o Budismo, tentando demonstrar que este seria o fruto de algum Cristianismo primitivo que, em tenras eras alcançou o Japão e, com o passar dos anos (ou séculos), se deformou. A busca da extinção do remorso na consciência dos budistas seria então um dos poucos elementos sobreviventes desse Cristianismo primitivo na cultura budista do século XVI¹⁹³.

No trecho acima, Fróis colocou o monge Ninshitsu como “(...) *o superior delle em extremo venerado d'el-rey e de todos os senhores, cuja dignidade em Japão se chama «tôdô» (...)*”. “*Todo*” é um nível hierárquico dentro do Zen. O padre Josef Shutte, em sua introdução ao *Cerimoniale* de Valignano, explicitou todos os níveis hierárquicos dentro do Zen Budismo elencados pelo próprio Padre Visitador em sua obra. Porém, destes (que são sete ao todo) ressaltou apenas o grau de *Osho* (和尚, Uoxo na grafia portuguesa) ou *Choro* (長老), pois é justamente esse o grau que será emulado pelos padres dentro projeto de adaptação do Visitador. Este representa um grau muito elevado da hierarquia¹⁹⁴ e também pode ser chamado como *Seito* (西堂) ou *Todo* (東堂), como vimos acima. Esta posição seria dos mestres ou doutores no Zen Budismo¹⁹⁵. Encontramos outra referência a esse nível hierárquico presente em Fróis: “[...] *sustentava em sua terra dous chôrós, que são prelados doutos e de muita autoridade [...]*”¹⁹⁶.

É interessante observar que, dentro desta categoria citada acima, existem dois termos que acabam remetendo às categorias de intendentes do leste e do oeste,

¹⁹³ A partir do artigo de Adone Agnolin sobre a política de Roberto de Nobili em adaptar culturalmente a missão jesuíta à cultura de Madurai, encontramos indícios que este padre observava a possível existência de fragmentos de um Cristianismo oriundo de um longínquo passado. AGNOLIN. “Religião e Política nos Ritos do Malabar”. Op. Cit., p. 228. Acredito que essa ideia, junto aos dois processos missionários, possa revelar uma profunda conexão com o contexto da missão nipônica e, em específico, a essa ideia sobre a meditação.

¹⁹⁴ Sendo mais baixo apenas que o nível de *Kokushi*, que seria atribuído apenas àqueles que fundaram um monastério.

¹⁹⁵ SCHUTTE, Josef. “Introduzione”. In: VALIGNANO, Alessandro. *Cerimoniale per i missionari del Giappone : Avvertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão : importante documento circa i metodi di adattamento nella missione giapponese del secolo XVI : testo portoghese del manoscritto originale*, vers. Roma: Edizioni di Storia e letterature, 1946, pp. 87-89.

¹⁹⁶ FRÓIS, Luis. *Historia de Japam*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984. Vol.3, p. 327

conforme vimos no capítulo anterior¹⁹⁷, com os nomes de *Choshu* e *Chiji*, respectivamente. Estes seriam o *Seito* (西堂) e o *Todo* (東堂): os ideogramas 西 e 東 significam respectivamente oeste e leste, enquanto o ideograma 堂 pode ser traduzido como templo ou edifício, ou seja, um seria responsável pelo edifício de leste e o outro do oeste.

Um dos métodos (além daqueles já citados no capítulo anterior) para o indivíduo subir na hierarquia monástica *Zen* budista seria alcançar a iluminação (悟り-*satori*). O *Satori* é o estado buscado por todo o praticante do Budismo:

Hum bonzo, chamado Quenxu, que tinha gastado 30 annos nas meditações dos jenxus e estava agraduado, por dous principaes letrados de Japão, por homem que tinha satorado, id est, feito consumado entendimento naquella seita, a qual aprovação elles estimão por ser rara, como se os canonizassem por santos; e quando [74v] desta maneira os aprovão os assentão em huma cadeira, e alli lhe fazem reverencia como adoração, e elle fica dalli por diante habilitado para poder dar a outros meditações¹⁹⁸.

Ao monge Quenxu foi atribuída a possível chegada ao estado de *Satori* que, na visão de Fróis, sem entrar muito em detalhes, significa basicamente ter *consumado entendimento naquella seita*. O missionário português explicita que o alcance desse estado seria uma espécie de canonização em vida. Mas esse *Satori* citado por Fróis não representa necessariamente a chegada efetiva ao *Nirvana*, pois o padre ressaltou que o monge Quenxu chegara a esse nível pela intercessão de *dous principaes letrados de Japão*. Não houve nenhuma alteração no comportamento ou alguma sabedoria diferente, apenas a indicação de alguém hierarquicamente superior. Obviamente que a chegada ao *Nirvana* não deve ter sido uma preocupação de Fróis, que, como cristão, considerava isso como um engano do demônio.

Dentre as hierarquias supracitadas podemos considerar que o monge Quenxu se tornou um *Shuso*, por ser um diretor de meditação, ou um *Osho*, por ser um superior deste. É interessante lembrar que Otomo Yoshishige teve uma altíssima patente dentro do *Zen* e não era monge, não teve uma dedicação tão árdua à meditação e ainda foi um grande apoiador da missão cristã, sempre demonstrando forte interesse em se converter.

Na explicação do que seria um indivíduo que alcançou a iluminação, Fróis se utilizou da categoria religiosa cristã de *santo*. Houve, portanto, uma evidente tentativa de usar um conceito religioso ocidental para explicar analogicamente a posição que o

¹⁹⁷ Como vimos na página 45.

¹⁹⁸ O trecho foi retirado de um capítulo que retrata o ano de 1560. FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol. 1. Op. Cit., p. 179.

indivíduo “satorado” teria na sociedade nipônica. Alcançar a iluminação seria o mesmo que ser canonizado em vida.

Em se tratando de iluminação e mesmo de vida após a morte, o trecho a seguir mostra uma visão um pouco mais aprofundada que Fróis adquiriu progressivamente sobre a doutrina do *Zen* Budismo. Esse parágrafo foi retirado de um capítulo que retrata o ano de 1587:

[...] que o espirito do homem depoes de apartado do corpo se vai unir e ajuntar com hum chaos, a que chamão Fonbun(primeiro principio), aonde não há vida, nem morte, pena, nem gloria, mal nem bem, mas huma insensibili[d]ade e privação de todos os sentidos exteriores e potencias interiores). E como os jénxus são mui ardilozos, rethoricos e graves, vendem mui cara sua doutrina e trazem huma pessoa em muito poucos pontos dez e quinze e vinte annos, e vão-lhe dando estes exercicios muito devagar e em secreto, uzando de muitas parabulas, figuras e circunloquios e abuzoens, para hir de propozito dilatando o processo de seos exercicios; porque tambem neste tempo vão sempre desentranhando os discipulos e tirando delles o com que se hão de sustentar. E como isto hé couza tão prolongada e difficultoza, e acompanhada de gastos, não podem continuar com estas meditaçoens senão fidalgos e gente que tem possibilidade¹⁹⁹.

No início do excerto, nosso missionário encontra uma ideia de “vida após a morte” dentro do *Zen* Budismo, o *Fonbun* (*honbun*). Essa ideia de um “caos” como local de morada do espírito do morto pode nos remeter à corrente *Tendai* do Budismo japonês²⁰⁰. É preciso lembrar que uma das grandes críticas que os monges do *Soto-zen* tinham em relação ao *Rinzai-zen*, é o fato deste segundo ter em seu corpo doutrinal muitos elementos vindos do Budismo *Tendai*.

A escola *Tendai* mostra uma forte influência na escola *Rinzai* do *Zen* Budismo²⁰¹. Segundo Masaharu Anesaki, esta escola afirma que todos os seres fazem parte do que foi chamado de “alma búdica universal”²⁰². Podemos inferir que esse conceito presente no *Tendai* pode ser o tal *honbun* que Fróis observou como sendo uma “vida após a morte”, na qual o indivíduo se integraria ou se reintegraria a essa “Alma búdica universal”.

O termo utilizado para se remeter aos ensinamentos budistas é o de “exercícios”, o que nos permite reiterar a bem provável analogia proposta, conforme vimos anteriormente, entre a meditação *Zen* budista e os “exercícios espirituais” de Inácio de

¹⁹⁹ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.4. Op. Cit., pp. 484-485.

²⁰⁰ Como vimos nas páginas 39 e 40.

²⁰¹ Como vimos na página 44.

²⁰² ANESAKI. *History of japanese religion*. Op. Cit., p. 117.

Loyola, e confirmar que efetivamente os “exercícios espirituais” configuraram-se como instrumento analógico de entendimento das práticas meditativas orientais.

Fróis coloca também que o *Zen* tem uma clara função ligada à esfera civil: o objetivo dos monges *Zen* não seria apenas cultivar o demônio ou seus enganos, mas sim explorar financeiramente seus discípulos. Afinal, esses monges não só *vendem mui caro sua doutrina* como também, por serem *ardilosos*, *vão dando estes ejercicios muito devagar*, para poder extrair um lucro exorbitante de cada discípulo. Fróis chegou a utilizar o termo “desentranhar”²⁰³, demonstrando claramente a acusação que o padre fez à doutrina *Zen*.

É preciso estar atento ao termo “discípulos”, utilizado no trecho acima, e distingui-lo de outro termo usado, “bonzos”. Se os “bonzos” são aqueles que fazem parte efetivamente de uma comunidade monástica, os “discípulos” provavelmente são os praticantes “laicos” do *Zen*, seus “fiéis”. Aqueles que, na citada visão de Gaspar Vilela, seriam os *gentiles* que aprendiam *las cegueiras* ensinadas pelos bonzos²⁰⁴. Porém, aprendiam de forma homeopática e a custos exorbitantes.

Valignano mostrou-se um grande observador dos ritos sociais e, de certa forma, observou o *Zen* Budismo através de uma ótica diferente. Dois trechos selecionados e apresentados a seguir remetem a essa ótica na qual temos uma divisão entre os ritos tidos como sociais e os ritos tidos como “religiosos” no Budismo em geral, também aplicável ao *Zen* Budismo, mostrando bem sua atenção:

Tuvieron tambien estos bonzos tan grande aparato em sus cosas, instituyendo tantas ceremonias y viviendo quanto a este culto exterior con tanta modestia e limpeza y procedendo con tanto orden y madurez em sus cosas, que no es de maravillar si alcanzaron tan grande reputacion entre los japonês. [...] y hacen sus fiestas y sus enterramientos con tanta solemnidad y pompa, quando los hacen solemnnes (que es pocas veces por lo mucho que han de gastar los herederos del difunto), que parece que de certa manera el demônio los enseña a remendar nuestras cosas, porque em muchas se conforman com lo que nosotros decimos [...].²⁰⁵

Em páginas anteriores verificamos a visão de Valignano sobre a doutrina budista; aqui, por outro lado, encontra-se sua visão sobre os ritos sociais ligados a essa doutrina. No trecho acima aparecem alguns conceitos-chave que o Visitador trabalha em seu *Cerimoial: modestia e limpeza*, complementados pela *ordem* e pela *madureza*,

²⁰³ Segundo o dicionário Bluteau, “desentranhar” tem como um de seus significados “tirar todo o dinheiro de uma bolsa”. BLUTEAU, Raphael. *VOCABULARIO PORTUGUEZ & LATINO*. Coimbra, 1712-1728, p. 136.

²⁰⁴ Conforme vimos na página 51.

²⁰⁵ VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., p. 64

sendo que este pode ser traduzido como maturidade no sentido de sobriedade²⁰⁶. Estas características foram, segundo Valignano, as causas da grande reputação de que os monges budistas gozavam no Japão.

O trecho ainda nos mostra outro tipo de ritos sociais, as festas e os enterros: nestes, os monges se apresentavam solenes e demonstrando grande pompa. A partir da frase: “*quando los hacen solemnes (que es pocas veces por lo mucho que han de gastar los herederos del difunto)*” podemos inferir que os monges demonstravam duas facetas públicas, sendo a primeira retratada no início do trecho no qual os monges são limpos e modestos; e a segunda é a faceta das solenidades em que os monges trocam sua modéstia pela pompa²⁰⁷. Mas esses acontecimentos não são muito comuns devido a seu alto custo. Assim como Fróis, Valignano destaca os monges budistas como cultivando um grande interesse monetário.

É preciso destacar, ainda, a citada ideia de que os cultos nipônicos seriam criações demoníacas para desviar os japoneses do caminho do Cristianismo. Porém, na avaliação do Padre Visitador, o demônio estaria ensinando aos monges budistas conteúdos muito parecidos com o que diz o Catolicismo, porque *em muchas se conforman com lo que nosotros decimos*. Como este trecho se refere aos ritos sociais, podemos pensar que Valignano queria dizer que talvez, nessa questão os budistas (provavelmente os *Zen* budistas) tinham muitas similitudes com os cristãos como justificativa para seu projeto de adaptação à etiqueta social *Zen* budista²⁰⁸.

Podemos também pensar que talvez o visitador estivesse querendo reavivar a ideia trabalhada por Fróis ao relatar o primeiro contato de Xavier com o *Zen* sobre a meditação ser um método para extinguir o *remorcio da consciência*, o que não só ligaria o Budismo à influência de alguma forma de Cristianismo primitivo, como também remete àquela plausível comparação que se estabeleceria com os próprios *exercícios espirituais* de Inácio de Loyola.

A seguir, veremos como o Padre Visitador estabelece uma comparação entre a antiga religião romana e o Budismo. A princípio, tal comparação parece estranha, pois a relação mais lógica teria sido aquela estabelecida com o Shinto, pela grande quantidade de seres extra-humanos que poderiam ser comparados aos deuses romanos. Mas a

²⁰⁶ Busquei em dicionários comuns de língua espanhola (Michaelis e Google translator) não encontrando diretamente a palavra “madureza” e sim “Madurez” cujo sentido era de maturidade ou mesmo de bom senso e bom juízo, por isso decidi utilizar sobriedade como possível tradução.

²⁰⁷ Veremos mais a respeito dessa ideia de pompa e modéstia no próximo capítulo quando falarmos sobre o projeto catequético de Valignano.

²⁰⁸ Reiterando o que foi dito na nota anterior.

questão é logo respondida no início do trecho: afinal, se Valignano comparou os *Hotoke* com os deuses romanos seria porque ele também avaliou que os *Hotoke* eram deuses. Assim ele desenvolve a comparação:

[...] ni las sectas de los bonzos cuentan de sus de sus hotoke las deshonestidades de Júpiter, de Venus, y de Cupido y de otras dioses bien deshonestos que adoraban aun los Romanos; porque aunque digan muchas fabulas de ellos, todavia son de virtude y de honestidade, y ellos encomiendan mucho em sus sectas el apartarse de los sentidos y de las cosas de este mundo y dan tambien muy Buenos preceptos morales. Allende de esto no hacen ninguna manera de fiestas ni de otras cosas em publico que parezcan deshonestas, como hacian los romanos la fiesta de Flora, su diosa, de Venus, de Priapo, de Baco y de otros demônios torpes; porque en Japón todas sus fiestas son modestas y honestas em lo exterior.²⁰⁹

A passagem ressalta uma característica do Budismo que pode estar relacionada com aquela ideia de que a meditação *Zen* poderia ser comparada com os *exercícios espirituais*: “*encomiendan mucho em sus sectas el apartarse de los sentidos y de las cosas de este mundo*”. A separação dos sentidos e das coisas deste mundo é uma clara referência ao estado de concentração que é buscado na meditação, sendo assim, podemos pensar que a visão de Valignano sobre essas práticas seja mais próxima daquela levantada por Fróis ao falar da primeira impressão que Xavier teve dos *Zen* budistas, pela qual a ideia de esvaziamento da mente pode ser vista como um método para limpá-la do pecado. De qualquer maneira, Valignano não propõe, todavia, o mesmo tipo de crítica que Fróis fez em relatos posteriores sobre a meditação: isto é, considera-la um caminho mais fácil para esse tipo de limpeza da consciência e, por isso, causa do fato de os nipônicos não se importarem de viver de forma pecaminosa.

A visão de Valignano sobre as doutrinas nipônicas deve ser considerada fruto do pensamento renascentista. Como característica marcante deste período tivemos a redescoberta da Antiguidade Clássica através da releitura das obras Greco-romanas. Em relação às missões, o conhecimento adquirido com essa releitura se apresentou como um bom método para interpretar e mesmo possibilitar um mínimo de compreensão para os europeus em relação às novas civilizações “descobertas”²¹⁰. Como sublinhado pelo professor Agnolin em *Jesuítas e selvagens*:

A redescoberta e a investigação do mundo Clássico (paralelamente à formulação de um determinado ideal e mito humano) preparam, condicionam e estruturam um caminho para percepção e a

²⁰⁹ VALIGNANO. *Principio*. Apud: VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., p. 59, Nota 7.

²¹⁰ AGNOLIN. *Jesuítas e selvagens*. Op. Cit., pp. 488-489.

conceituação de uma inesperada “nova humanidade” apresentada, finalmente, pelas descobertas americanas²¹¹.

Apesar do contexto referido pelo professor ser o americano, é possível observar a influência dos Clássicos na comparação feita por Valignano entre as doutrinas nipônicas e a religião Romana da Antiguidade. O Visitador fez fortes elogios aos “deuses” do Budismo, colocando-os como possuidores de grande virtude e honestidade, ao contrário dos deuses romanos, que são desonestos. Isso também refletia-se nos ritos e nas festas. Valignano considera que o Budismo trouxe bons preceitos morais aos nipônicos. Talvez fosse isso o que ele queria dizer no trecho anterior, quando afirmou que os japoneses *em muchas se conforman con lo que nosotros decimos*. Ou, talvez, isto não represente uma similitude com o Cristianismo, mas sim uma ideia de que os nipônicos eram deveras civilizados e, por isso mesmo, caberia ao Visitador realizar uma comparação entre o Budismo e a religião do Império Romano: berço e grande exemplo da civilização do Ocidente. Ao que tudo indica, Valignano tinha uma grande admiração para a cultura nipônica: ela seria tão civilizada quanto Roma, com a vantagem de não ter a influência de deuses tão cheios de *deshonestidades*. Obviamente que as doutrinas difundidas no Japão também seriam, todavia, consideradas fruto do Demônio na visão do Visitador.

²¹¹ Idem. Ibidem, pp. 477-478.

Capítulo IV

O projeto catequético nipônico: de Xavier a Valignano

Em seu livro publicado em 1951, *The Christian Century in Japan*, Charles Boxer aponta como, no Japão, a partir de 1580, inicia-se uma nova fase na missão jesuítica, representada pela atuação do padre Alessandro Valignano (1539-1606), cujo principal objetivo foi estimular a criação de um clero nativo para a missão japonesa tornar-se auto-sustentável.²¹² Valignano fora enviado pelo Geral da Ordem como Padre Visitador e também Vigário Geral da Ásia²¹³. Boxer afirma que o Japão era um dos poucos países que realmente poderia cumprir essa expectativa, sendo considerado a “Roma do Extremo Oriente”.²¹⁴

O historiador Adriano Prosperi observou, por sua vez, que no Extremo Oriente, ao contrário do que ocorreu na América (onde se realizou a conquista territorial pelos impérios Ibéricos), os missionários teriam se encontrado na necessidade de valer-se de métodos mais pedagógicos para a catequização das populações. O estudioso assinala a grande polêmica em torno dos métodos de conversão, consubstanciada nas posições antagônicas do Padre Alessandro Valignano e do Padre Francisco Cabral (1528-1609)²¹⁵. Este último era o superior da Ordem no Japão, tendo sido substituído, na década de 1580, por Gaspar Coelho (1531-1590). Cabral desprezava a cultura japonesa, era contrário à criação de um clero nativo, achava que o aprendizado dos japoneses deveria apenas se limitar ao latim e temia que o conhecimento da doutrina religiosa acabasse ocasionando a divisão do catolicismo japonês em varias seitas hereges²¹⁶.

Conforme a opinião do Padre Visitador, a fim de viabilizar o projeto evangelizador, era necessário, todavia, “conquistar a autoridade”, e para isso era preciso adaptar-se ao modelo da cultura e da etiqueta local. Ele advogava para a necessidade de converter as elites, prioritariamente. Outra estratégia adotada foi a de criar colégios para os filhos da classe dominante. Os padres começaram a frequentar as Cerimônias do Chá,

²¹² BOXER. *The Christian Century in Japan*. Op. Cit., p. 73.

²¹³ Ele não seria apenas o encarregado de implementar os projetos que o Geral da ordem tinha para aquela região, mas também poderia impor os seus próprios. MORAN, J.F. *The Japanese and the Jesuits*. Op. Cit., p. 24.

²¹⁴ BOXER. *The Christian Century in Japan*. Op. Cit., p. 187.

²¹⁵ PROSPERI, Adriano. “O Missionário”. In: VILLARI, Rosário. *O Homem Barroco*. Lisboa: Presença, 1995, pp. 151-152.

²¹⁶ BOXER. *The Christian Century in Japan*. Op. cit., p. 86.

observando atentamente às regras de etiqueta japonesa e evitando, a todo o custo, as descortesias²¹⁷.

As diretrizes para a adaptação aos modelos culturais nipônicos foram escritas segundo a sugestão de Valignano em um livro de regras que serviria para a uniformização da política de conversão na região: *O Cerimonial*, como é conhecido, que é um dos documentos analisados nessa pesquisa. Quando este livro chegou à Europa para aprovação de sua utilização, causou certo escândalo ao Geral da Ordem, que passou a acreditar por um tempo que seria melhor retornar à pregação religiosa exaltando os heróis da fé sem se adaptar ao “outro”. Todavia, a utilização do livro foi oficialmente aprovada e entrou em vigor no ano de 1592, porém com drásticas alterações.

A análise do conturbado percurso e da complexa e difícil construção da nova estratégia missionária aponta como o retorno aos antigos métodos de pregação religiosa na Ásia se revelou, aos poucos, um método ilusório. Em lugares onde a hegemonia cultural e a supremacia militar não estavam do lado dos europeus, pareceu emergir o fato de que a única opção era insistir na política de adaptação. Primeiro, era preciso integrar-se às elites para, depois, ter a oportunidade de converter a população²¹⁸.

A partir de 1581, o Visitador Valignano passou, enfim, a implementar o projeto de formação de um clero nativo. A necessidade de estimular um clero nipônico veio da constatação de que os japoneses, enquanto “povo orgulhoso e beligerante”, não tolerariam ser controlados por estrangeiros, portanto, seria preciso que tanto os japoneses quanto os europeus fossem considerados, pelo menos, com o mesmo grau de importância e dignidade social. Contudo, isso não acontecia de fato, pois somente os europeus ocupavam posições de liderança dentro da missão, enquanto os japoneses alcançavam no máximo a categoria de “irmão laico”, o que em hipótese alguma poderia ser considerado como membro do clero²¹⁹.

A política de Francisco Xavier

A posição de Charles Boxer, se comparada com a de Prosperi, sustenta que a política de assimilação da cultura local já era presente desde os primórdios da missão,

²¹⁷ PROSPERI. “O Missionário”. Op. Cit., pp. 156-166.

²¹⁸ Idem. Ibidem, pp. 152-159.

²¹⁹ BOXER. *The Christian Century in Japan*. Op. Cit., p. 218.

quando esta era encabeçada por Francisco Xavier²²⁰, portanto, anterior à chegada de Valignano. Entretanto, o padre Francisco Xavier havia iniciado o seu proselitismo adotando práticas que eram utilizadas pelos franciscanos, envolvendo a demonstração explícita das virtudes da pobreza, caridade e humildade. Todavia, tais práticas não teriam sido eficazes para conquistar as elites locais, uma vez que os aristocratas nipônicos valorizavam o uso da pompa, dos ritos de etiqueta e a demonstração de refinamento, inclusive na aparência. Por exemplo, nos rituais de hospitalidade era imprescindível oferecer presentes e dádivas especiais aos *Daimyo*²²¹.

Na obra *Historia de Japam*, escrita pelo Padre Luis Fróis, encontramos a descrição dessa mudança de metodologia e suas motivações. Após a tentativa malsucedida de visitar o Imperador do Japão, Xavier percebeu que, ao manter um semblante humilde, não só o Imperador se recusou a vê-lo, como em todo caminho que trilhou até chegar à capital foi ofendido e humilhado por muitas pessoas. “[...] *Naquelle caminho, os mossos e a gente baxa, que os topavão, lhe davão gritas e lhe dizião muitas injurias; e, sahindo os meninos às ruas, fazião o mesmo, escarnecendo delles [...]*”.²²² Xavier havia se dado conta de que, vestidos humildemente, os missionários não só não conseguiriam entrar em contato com as elites, como também não conseguiriam se relacionar com as pessoas de baixos níveis sociais.

É importante ressaltar o que Jurgis Elissonas denominou de estratégia de *busca por patronos seguros*, em que a percepção da crescente oposição dos grupos “religiosos” nativos trazia a necessidade de a missão procurar a proteção de senhores poderosos. Nesse caso, nada melhor do que buscar essa proteção sob a maior autoridade nipônica: o Imperador. Mas, além de proteção, Xavier pretendia obter a autorização deste para pregar o cristianismo pelo Japão, ele tinha a esperança de que o Imperador usasse seu prestígio para auxiliar o missionário a introduzir o Cristianismo nas maiores instituições de ensino do país: as universidades budistas²²³.

²²⁰ A questão do malsucedido encontro entre Xavier e a seita *Shingon*, tratada no capítulo terceiro deste trabalho, é um acontecimento anterior aos que serão tratados no capítulo atual.

²²¹ BOXER. *Christian Century*. Op. Cit., p. 210. Vale ressaltar, a esse respeito, que justamente em seu *Tratado em que se contem muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta província de Japão...*, o padre Luis Fróis afirma que, ao contrário dos europeus, entre os japoneses era costume levar presentes a seu anfitrião durante uma visita. Cf. FROIS, Luis. *Europa/Japão Um diálogo civilizacional*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993, p. 167.

²²² FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.1. Op. Cit., p. 36.

²²³ ELISSONAS. *Christianity and the Daimyo*. Op. Cit., pp. 310-312.

Ao fazer a segunda visita ao senhor de Suwo (周防)²²⁴, Xavier decidiu então mudar sua atitude adquirindo um traje pomposo e carregando presentes:

[...] Tornado o P.^e Mestre Francisco com seos companheiros para o reino de Suwo e cidade de Yamanguchi, aonde el-rey rezid[i]a com sua corte, determinou o Padre, para o ter benevolo e propicio, pois era rey natural e não podião alli rezidir sem seo consentimento e favor, de o vizitar de propozito. [...]²²⁵

O trecho nos mostra já uma percepção diferente de Xavier em relação à cultura política nipônica, para evitar conflitos com o “rei”²²⁶, ou seja, para tê-lo “benévolo” com os cristãos, o padre decide fazer-lhe uma visita, já que residiria em suas terras. As regras de etiqueta nipônicas exigem que o visitante leve um presente para seu anfitrião, coisa que Xavier fez, levando não só coisas de valor como também objetos desconhecidos naquela região:

[...] E para isto consertou treze peças ricas que lhe havia de offerecer, as quaes erão hum relógio de horas de grande artificio, huma espingarda rica de pederneira de tres canos, borcado, vidros cristalinos mui formozos, espelhos, oculos, etc., e duas cartas escrittas em purgaminho, huma [10v] do bispo Dom João de Albuquerque, primeiro bispo da India, e outra do governador Garcia de Sá. [...]²²⁷.

A etiqueta exige reciprocidade, o que significa que essa embaixada e estes presentes entregues por Xavier deveriam ter uma resposta à altura: “[...] *Dezejava el-rey mandar à India hum embaixador, bonzo ou secular, com o retorno do presente*”. Com toda essa demonstração de pompa e etiqueta, Xavier não só obteve a autorização para pregar o evangelho como até recebeu um templo para utilizar como igreja “[...] *e deo-lhes huma varela*²²⁸ *em que se recolhessem elle com seos companheiros [...]*”. A partir dessa ideia de reciprocidade de presentes, de que uma dádiva exige uma contra-dádiva, podemos pensar na teoria de Marcel Mauss, segundo o qual em muitas sociedades não-ocidentais (mas também em determinados âmbitos históricos e geográficos do próprio Ocidente) os contratos eram firmados em forma de presentes. Se o presente é, claramente, voluntário, por outro lado, a contra-dádiva torna-se uma exigência desencadeada pela oferta e, portanto, perde seu caráter de “voluntariedade”.

²²⁴ Feudo na região oeste da ilha principal do Japão (Honshu-本州). Xavier já havia feito uma visita antes a este senhor feudal, mas acabou sendo expulso. Idem. Ibidem, p. 313

²²⁵ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.1. Op. Cit., pp. 39-40.

²²⁶ Devido ao estado de guerra civil e de descentralização do poder, muitos senhores feudais eram vistos como reis pelos europeus, devido ao grande poder que exerciam dentro de seus feudos e à falta de interferência do poder central nipônico. Cf. JANEIRA. *O impacto português no Japão*. Op. Cit., p. 132.

²²⁷ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.1. Op. Cit., pp. 39-40

²²⁸ Segundo uma das notas na obra de Fróis, “varela” seria um termo de origem malaia para designar os templos budistas. FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.1. Op. Cit., pp. 39-40.

No final das contas, todo o presente cria uma cadeia de eventos, pois exige reciprocidade.²²⁹

Seguindo ainda esse raciocínio de que a dádiva exige a reciprocidade, é interessante observar que essa ideia se confirma em outros documentos. Como vemos no trecho a seguir extraído do *Sumario* de Valignano quando este fala das fontes de gastos da missão:

[...] Y a esto se añaden las muchas y grandes dádivas, presentes que es necesario hacer todos los años a diversos señores gentiles: a unos para que nos ayuden, y a otros para que no nos estorben en sus tierras; [...] ²³⁰.

Aqui, a reciprocidade não era exatamente um objeto presenteado como contrapartida ao que havia sido dado, mas um auxílio, como a permissão para pregar o Cristianismo no território do senhor gentio. O presente funcionava então como método para se evitar maiores problemas com as autoridades locais de um feudo gentio.

Antes de representar a emergência de um primeiro momento nas estratégias de adaptação, esta visita de Xavier também apresenta uma mais sensível percepção da realidade política japonesa, como vemos no trecho que mostra a reação do padre ao ser impedido de se encontrar com o imperador em Kyoto:

[...] Assim que, entendendo o Padre que o maior senhor, que então se dizia florescer em Japão, era, como temos dito, o rey de Yamanguchi, determinou de se tornar logo, já que a terra não estava disposta para a semente divina. [...] ²³¹.

Dessa forma, Xavier aprendeu outra grande lição de como proceder com a missão japonesa: a de prestar atenção às autoridades emergentes, afinal, o *rey de Yamanguchi* estava “*florecendo*”. No Japão, este foi o citado período do *Sengoku-jidai* (guerra civil). O poder estava nas mãos dos numerosos *Daimyo*, fazendo do Japão praticamente uma colcha de retalhos²³², por isso alguns senhores feudais poderiam estar em ascensão enquanto outros estariam em decadência.

Também a prática da entrega das cartas pode ser entendida no interior da perspectiva maussiana da dádiva e contra-dádiva, tendo em vista, por exemplo, as implicações decorrentes de duas delas vindas da Índia portuguesa e entregues por Xavier ao senhor feudal de Suwo. Uma delas quais nos chama atenção: trata-se da carta do governador Garcia de Sá. Nesta direção, Armando Martins Janeira em seu livro, *O*

²²⁹ MAUSS, Marcel. Apud: DAVIS, Natalie Zemon. *The Gift is Sixteenth-Century France*. Madison, EUA: The University Of Wisconsin Press, 2000, pp. 3-4.

²³⁰ VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., p. 310.

²³¹ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.1. Op. Cit., p. 37.

²³² BOXER, Charles. *The Christian century in Japan*. Op. Cit., p. 42-43.

impacto português no Japão, afirma que, com esta específica dádiva, Xavier pode ser considerado aquele que se tornou o primeiro embaixador português no Japão²³³, principalmente se observarmos que sua atuação foi também a de intermediário entre o vice-rei do estado da Índia e o senhor de Yamaguchi.

Essa atuação de Xavier está relacionada ao chamado Padroado Português. Este seria um regime em que a coroa portuguesa teria a jurisdição espiritual sobre todos os territórios descobertos por Portugal. O rei português seria então o patrono das missões e de suas subsequentes instituições nesses novos territórios. Por causa do Padroado, o rei também teria autoridade sobre todos os postos, cargos, benefícios e funções eclesiásticas nos territórios ultramarinos, devendo também recolher o dízimo e nomear prelados. Porém, em contrapartida, a coroa portuguesa teria que absorver alguns deveres, como financiar a missão, protegê-la, divulgar e manter o Catolicismo nos novos territórios. Sendo assim, através de toda essa relação intrincada entre Igreja e Coroa, Portugal fundamentou as bases jurídicas para legitimar suas conquistas²³⁴.

Portugal recebeu esses privilégios no século XV, pois estes haviam sido concedidos à Ordem de Cristo, fundada em 1319, pelo rei dom Dinis, substituindo a antiga Ordem dos Cavaleiros Templários. Em 1455-56, a Ordem receberia do Papado a jurisdição espiritual sobre todos os territórios “descobertos” por Portugal. A Ordem de Cristo deveria ser chefiada sempre por algum membro da família real portuguesa e, em 1451, foi formalmente incorporada à Coroa pela bula papal *Praeclara charissimi*.

Segundo Charles Boxer, os adeptos do Padroado afirmavam que o rei português era uma espécie de núncio do Papa e sua legislação eclesiástica teria a mesma força que os decretos canônicos. Muitos dos sucessivos reis portugueses agiam como se o clero ultramarino fosse composto por funcionários do Estado, dando-lhes ordens e controlando suas atividades sem consultar Roma. Muitas vezes chegavam a ignorar bulas ou disposições papais que interferissem na esfera do Padroado²³⁵.

²³³ JANEIRA. *O impacto Português Sobre a Civilização Japonesa*. Op. Cit., p. 132.

²³⁴ FEITLER, Bruno. “Padroado”. In: Paula Montero (Org.). *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, 2006, p. 481.

²³⁵ Esta política foi promulgada por uma série de bulas e breves pontificiais, sendo a primeira delas a *Inter caetera*, do Papa Calisto III, no ano de 1456, e a derradeira, *Praeclarae devotionis*, de 1514. Estes grandes poderes (e também deveres) foram entregues nas mãos dos portugueses porque os Papas da Renascença estavam mais preocupados com a ameaça dos Muçulmanos e posteriormente com o crescimento do Protestantismo, sendo assim, não foi um problema deixar que Portugal cuidasse da cristandade (ou futura cristandade) do ultramar. BOXER, Charles. *O Império Marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Cia das letras, 2002, pp.242-244. Para uma análise mais completa, atenta e atualizada relativa às bulas de doação papal, remetemos, também, ao trabalho de Giuseppe MARCOCCI. *L'invenzione di un impero. Politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*. Roma: Carocci, 2011.

Retomando a discussão sobre a missão nipônica depois de entreter-se com a experiência de Xavier, Fróis nos mostra um pouco do que seria um exemplo da “política de adaptação” anterior à chegada de Valignano. A esse respeito, resulta interessante um trecho que relata as qualidades do padre Cosme de Torres no contato com a população local:

Comunicou-lhe Deos Nosso Senhor grande prudencia, e mui alto conhecimento no modo de bem proceder na obra da conversão destas partes, dando-lhe particular intelligencia para saber conversar e adquirir os corações dos principes e senhores gentios; os quaes, por serem soberbos e terem innumeraveis pontualidades e cortezias em seos pontos da honra, se admiravão de o verem tão corrente e instruido no modo de os conversar, e em lhes guardar em tudo, a cada hum, seo decoro e pontualidades.²³⁶

Vemos que as habilidades desse padre foram entendidas como fruto da obra divina: seja sua *grande prudência* e o seu *alto conhecimento no modo de bem proceder na obra da conversão*. Mas não são habilidades nascidas com ele, já que Deus as *comunicou*. A habilidade inata desse padre é sua *particular intelligencia*, que lhe permite conversar e se aproximar dos príncipes, no caso, os aristocratas nipônicos. Outra grande vantagem obtida dessas habilidades é a de *adquirir os corações dos principes e senhores gentios*. Essa aquisição de corações seria basicamente a conquista de uma relação cordial entre os aristocratas nipônicos e os padres e, posteriormente, a tão esperada catequização desses membros da elite nipônica. Mas essas habilidades do padre estão ligadas justamente a seu conhecimento da cultura e etiqueta japonesa. O fato de ser um estrangeiro em um país cujos habitantes ele considera que não há outros *que os exceda em saber e em honra*²³⁷ faz com que estes aristocratas fiquem realmente fascinados pela polidez excepcional do padre.

Uma pesquisa anterior, que conduzimos em ocasião da Iniciação Científica²³⁸, tinha em vista a leitura da já citada obra *Historia de Japam*, do Pe. Luis Fróis, e a posterior análise e comparação entre dois períodos diferentes, segundo relatado em sua crônica sobre a missão jesuíta no Japão: o período anterior e o posterior à chegada do padre Alessandro Valignano e suas novas propostas de conversão. No artigo de Adriano

²³⁶ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.1. Op. Cit., pp. 124-125

²³⁷ Idem. Ibidem, pp. 47-48.

²³⁸ O trabalho se inseriu na linha de pesquisa desenvolvida pelos professores que fizeram parte do Núcleo “Religião e Evangelização”, do Projeto Temático FAPESP “Dimensões do Império Português”: Adone Agnolin, Marina de Mello e Souza, Maria Cristina Cortez Wissenbach e Carlos Alberto de Moura Zeron. O Núcleo, cujas discussões acompanhei desde 2005, procurou desvendar os diferentes contextos de tradução e adaptação cultural realizados pelos missionários nas diversas partes do Império português.

Prosperi, “O missionário”²³⁹, é defendida a ideia de que Valignano foi o grande artífice da adaptação no Japão. Nossa proposta de pesquisa era então confrontar essa teoria com o corpus documental de Fróis, para tentar avaliar de quem seria a autoria da adaptação no Japão. Pudemos constatar, enfim, pela obra de Fróis, que já havia a realização de uma adaptação cultural no período anterior à chegada do Visitador jesuíta. A presença de Valignano ocasionou finalmente a padronização dessas práticas que muitas vezes eram ignoradas por muitos padres que estavam no Japão.

A política de Francisco Cabral e a intensificação do apoio ao comércio

O historiador português João Paulo Oliveira e Costa defende a tese que, antes da chegada de Valignano, não havia uma definição clara do que deveria ser a política de adaptação, pois os sucessores de Xavier (Cosme Torres e, principalmente, Cabral) não conseguiram estabelecer um modelo de ação. Torres apoiou a adaptação sendo responsável por seu desenvolvimento e sistematização inicial. Cabral, por outro lado, sempre foi um ferrenho opositor desse tipo de política. Quando finalmente o visitador alcançou as terras nipônicas, já havia se estabelecido o combate entre duas propostas missionárias: a da adaptação aos costumes e à etiqueta nipônica; e a de Cabral, a favor da imposição dos costumes europeus aos japoneses. Valignano teria trazido a vitória da política de adaptação e também teria sido artífice de sua efetiva sistematização e padronização²⁴⁰.

Segundo Jack Hoey III, o período em que Cabral foi o superior da missão caracterizou-se pelo distanciamento da aplicação da adaptação cultural. Ao chegar ao cargo de superior do Japão, em 1570, Cabral proibiu a emulação dos hábitos culturais e da etiqueta social japonesa pelos padres jesuítas. Proibiu também a utilização das vestimentas locais, se recusou a aderir à dieta alimentícia nipônica e desencorajou o aprendizado da língua de forma veemente. Além disso, ignorou completamente os padres que consideravam que o retorno à adaptação seria mais salutar para a missão²⁴¹.

Um dos grandes defensores da manutenção da adaptação era o padre italiano Organtino Gnechi-Soldo, que atuou na região próxima à capital (Kyoto) conhecida

²³⁹ PROSPERI, Adriano. “O Missionário”. Op. Cit..

²⁴⁰ OLIVEIRA E COSTA, João Paulo. Apud: PINA, Isabel. “The Jesuit Missions in Japan and in China: Two Distinct Realities. Cultural Adaptation and the Assimilation of Natives”. In: *Bulletin of portuguese-japanese studies*. Vol 2. Lisboa, 2001, pp. 60-61.

²⁴¹ HOEY III, Jack B. “Alessandro Valignano and the restructuring of the jesuit mission in Japan, 1579-1582”. In: *Eleutheria*. Vol.1. Liberty Baptist Theological Seminary and Graduate School, 2010. Disponível em: <http://digitalcommons.liberty.edu/eleu/vol1/iss1/4> pp. 23-24, 33.

como Gokinai entre os anos de 1570 e 1588. Organtino continuou se aprimorando na língua nipônica e manteve a missão nessa região tentando sempre se adaptar aos costumes locais, abertamente desobedecendo às ordens de Cabral²⁴².

Para entender a política de Cabral e sua permanência no cargo de Superior da missão é preciso observar, todavia, que o principal fator de crescimento do catolicismo foi a relação entre os missionários e o comércio local. No fim do século XIV, o governo chinês proibiu qualquer tipo de comércio com os japoneses devido aos constantes ataques dos *Wakô*, os piratas nipônicos. A intermediação entre China e Japão passou então a ser feita pela Nau do Trato a partir de 1555²⁴³.

Os portugueses tinham acesso ao mercado chinês de seda, que era revendida anualmente ao Japão pela Nau do Trato. Apesar de variar o seu destino de chegada ao Japão, essa Nau tinha como porto de saída a cidade de Macau. Os portugueses foram expulsos de diversas áreas costeiras da China na década de 1550, pois o comércio que faziam estava fortemente ligado às práticas de contrabando e pirataria. O que mudou a situação portuguesa e permitiu uma melhor aceitação pelos chineses foi um acordo feito com o *Haitao* (basicamente o almirante da guarda costeira) de Kwantung (Cantão) em 1554, permitindo o acesso dos portugueses a seu mercado de seda. No ano de 1557, os portugueses conseguiram se fixar na baía de Amacao (que depois seria chamada de Macau), o que criou um entreposto sólido e possibilitou a oficialização de relações de comércio entre Portugal e China. Obviamente, o lucro advindo da intermediação com o Japão foi um dos grandes facilitadores para a oficialização dessas relações comerciais²⁴⁴.

Conforme os estudos de Luiz Filipe Thomaz, a Ásia portuguesa, chamada de Estado da Índia, aparece não como um território definido e sim como um conjunto de territórios, uma rede, ou seja, um sistema de comunicação entre vários espaços. A rede tinha como unificador ideológico o Cristianismo, e buscava promover a circulação de bens, e não sua produção, a qual era a atividade específica dos habitantes desses espaços²⁴⁵.

O cargo de Capitão-mor da Nau do Trato tinha grande rotatividade de pessoas, sendo que, em teoria, cada ano a Nau seria capitaneada por uma pessoa diferente.

²⁴² Idem. Ibidem, p. 27.

²⁴³ A Nau do Trato era a embarcação portuguesa que fazia a viagem de Goa a Nagasaki todo ano. Outro termo utilizado para nomeá-la é o Navio Negro, traduzido do japonês *Kurofune* (黒船).

²⁴⁴ BOXER. *The Christian century*. Op. Cit., pp. 7-8, 91-92.

²⁴⁵ THOMAZ, Luis Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994, pp. 207-210.

Originalmente este cargo era entregue pela Coroa portuguesa ou pelo Vice-rei da Índia, porém, com o passar do tempo, passou a ser leiloado anualmente em Goa. Um dado interessante é que, desde a fundação de Macau até o ano de 1623, o Capitão-mor também seria o governador interino da cidade, pelo menos enquanto nela permanecesse aguardando o fim do período das monções.

A autoridade que o Capitão-mor exercia no Japão estava ligada ao costume asiático de deixar as comunidades estrangeiras cuidarem de seus próprios problemas e administrar sua própria justiça, sendo assim, qualquer europeu que cometesse um crime nas terras nipônicas seria entregue ao capitão-mor para ser punido²⁴⁶. O Capitão-mor seria então o representante oficial do Império Português no Extremo Oriente.

Dentro da perspectiva da rede de comércio portuguesa no Japão, os jesuítas atuavam como tradutores linguísticos nos contatos entre os comerciantes portugueses e os nobres japoneses, sendo que já havia o prévio acerto da Nau do Trato ir somente para feudos onde houvesse jesuítas. Os senhores feudais da região de Kyushu competiam para atrair a Nau do Trato aos seus feudos durante sua visita anual, assim acabavam também disputando a presença dos jesuítas em suas terras²⁴⁷.

O Geral da Ordem havia se posicionado contra essa política, porém, acabou convencido de que o comércio seria provisório e necessário para a cristianização dos japoneses e proteção dos padres.²⁴⁸ Tanto Boxer quanto Jurgis Elisonas concordam que a conversão em Kyushu era feita pela intermediação dos jesuítas entre os senhores feudais e os mercadores portugueses. O interesse comercial desses senhores acabava então sendo usado como facilitador da conversão e, quando os senhores não eram convertidos, pelo menos davam aos jesuítas a permissão para converter a população de seu feudo (o que Elisonas designou de “simbiose tripartite”)²⁴⁹.

No capítulo 44 do primeiro volume da *Historia de Japam*, que retrata o ano de 1563, há uma importante referência a esse sistema de aproximação pelo comércio. Estranhamente, no volume 1 da obra de Fróis, as referências sobre esse sistema são escassas, apesar do trecho a seguir representar uma referência explícita à sua eficiência:

Foi grande a providencia divina em ordenar que cessasse o trato e comercio dos chinas, com seos juncos e somas [antiga embarcação de comércio e de guerra, na China e na Malásia, semelhante ao junco],

²⁴⁶ BOXER, Charles. *The great ship from Amacon: Annals of Macao and the old Japan trade, 1555-1640*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960, pp. 8-10.

²⁴⁷ Idem. Ibidem, pp. 96-97.

²⁴⁸ Idem. Ibidem, p. 102.

²⁴⁹ ELISONAS, Jurgis. “Christianity and the Daimyo”. Op. Cit., pp. 321-322.

com os japões, e que em seo logar socedesse vir esta só nao da China com o trato dos portuguezes huma vez cada anno, porque se forão daqui seguindo mui occazionadas comodidades para o nosso intento da conversão das almas. Porque como os fidalgos nobres destas partes do Ximo (Kyushu) não dava[m] de sy logar nem despozição para, nos primeiros principios, se poder entrar com elles somente pelas couzas da salvação e pregação do sacrado Evangelho, e mais sendo as nossas tão espirituaes e divinas, que em tudo são oppozitas às suas terrestres e humanas, sem fundamento de rezão nem verdade, era necessario que cevados primeiro no gosto e esperanças de seos intereces, se tivesse por este meio entrada com elles, para depois os reduzir e encaminhar a seo immediato e verdadeiro fim, que hé Deos N. Senhor, summo author de todo bem. E pelos portuguezes serem gente de nossa propria nação, tinham-se persuadido estes tonos que não estava em mais vir a nao a qualquer de seos portos, que na vontade e ordem dos Padres; e daqui lhes vinhão a ter mais respeito e acatamento, e dezejarem de os ter em suas terras, para com esta occasião virem os navios a seos portos²⁵⁰.

Vemos apontadas acima não apenas as referências às vantagens portuguesas do fim do comércio direto entre Japão e China, como também a grande justificativa para a aplicação do método de aproximação pelo comércio. Como a cultura local era extremamente diferente da cristã, o comércio acabou se tornando uma linguagem comum para a comunicação com os nobres nipônicos. Segundo o projeto jesuíta de conversão nipônica (anterior a Valignano), o comércio acabou constituindo uma fase inicial de contato entre os missionários e os nipônicos: principalmente se observarmos a já citada ideia de que a Nau do Trato iria para portos que tivessem missionários – algo que nem sempre era verdade, para desgosto dos padres.

A esfera de influência direta exercida por Cabral era a ilha de Kyushu. Segundo George Elison, mesmo com sua deliberada falta de etiqueta, que chegava a ser insultuosa, os senhores feudais dessa região acabavam tolerando Cabral devido ao fato de que este conseguia fazer os comerciantes portugueses irem a seus portos²⁵¹. Justamente por causa desse interesse comercial, o período de Cabral foi marcado pelo grande número de conversões de senhores feudais de Kyushu²⁵².

Como vimos acima, toda essa relação entre Cristianismo e comércio tinha como palco a região de Kyushu. A partir daí é possível entender a priorização estratégica que Valignano queria dedicar à região do Gokinai (五畿内): para ele, as relações de comércio entre os aristocratas nipônicos e a intermediação dos padres nestas atividades

²⁵⁰ FRÓIS. *História de Japam*. Vol.1. Op. Cit., pp. 298-299.

²⁵¹ ELISSON, George. Apud: HOEY III. “Alessandro Valignano and the restructuring of the jesuit mission in Japan”. Op. Cit., p. 26.

²⁵² HOEY III. “Alessandro Valignano and the restructuring of the jesuit mission in Japan”. Op. Cit., p. 30.

criavam uma dúvida sobre a sinceridade da conversão dos aristocratas dos feudos que ficavam em Kyushu²⁵³. Ao contrário do que acontecia nesta região, para o Visitador, os cristãos de Gokinai não tinham grande interesse nas vantagens comerciais, se convertendo mais propriamente por uma questão de fé²⁵⁴. Podemos avaliar que os cristãos do Gokinai seriam mais “sinceros” também porque foram convertidos através da aplicação da adaptação cultural empreendida inicialmente pelo padre Organtino.

A política de Valignano

Para analisar de forma mais coerente a política de Valignano é necessário entrar em contato com seus escritos. Além do já citado *Cerimonial*, a obra *Sumario de las cosas de Japon*, escrita em 1583, pode ser considerada como a síntese mais representativa de sua proposta missionária para o Japão. De fato, nesta última obra encontramos não só os modelos de adaptação cultural elaborados por ele, como também a descrição da organização política e financeira da Companhia de Jesus em terras nipônicas. Segundo o padre Alvares-Taladriz (que editou e publicou a versão que temos em mãos), o *Sumario* é um manual de estratégias para introduzir o Cristianismo, sem a ajuda temporal, em uma sociedade civilizada e com outros sistemas religiosos arraigados em sua população²⁵⁵.

Uma das bases do projeto caquético de Valignano foi a chamada “Consulta de Bungo”, em 1580. Essa “consulta”, como diz o nome, ocorreu no feudo de Bungo e consistiu em uma discussão entre os principais padres da missão nipônica a respeito de novos rumos que a política interna da Companhia no Japão deveria tomar; também teve em sua pauta os métodos de conversão dos nativos. Muitos dos capítulos do *Sumario* foram escritos a partir dos pontos de discussão desse evento.

Foi durante a “Consulta” que Valignano percebeu que a presença de Francisco Cabral como superior do Japão seria nociva para a manutenção e o crescimento da missão. Cabral, além de não concordar em muitos pontos com a política do visitador, governava a Companhia no Japão de forma autoritária, inclusive tomando decisões

²⁵³ Como se expressa nesta passagem: “[...] porque estas tierras donde se comienza la cristianidad com este ojo a la nave se hace menos fruto y más gasto [...]”. VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., p. 216.

²⁵⁴ Idem. Ibidem, p. 162-163. Vale a pena conferir também o que Charles Boxer falou sobre essa questão de preferência regional. BOXER. *The Christian Century*. Op. Cit., p. 79.

²⁵⁵ ALVARES-TALADRIZ. “Introdução”. In: VALIGNANO, Alessandro. *Sumario de las cosas de Japon (1583) Adiciones del Sumario de Japon (1592) Editados por José Luis Alvarez-Taladriz*. Tokyo: Sophia University, 1954, p. 1

importantes sem consultar os outros padres²⁵⁶. Porém, as questões referentes à disputa entre Valignano e Cabral trabalhadas nesta pesquisa estão mais ligadas à não concordância dos dois a respeito do retorno ao método de pregação sem a adaptação e das mudanças nesta política propostas pelo Visitador.

O que podemos considerar como inédito, mostrando assim a grande importância da nova política do Padre Visitador, refere-se à sua visão do relacionamento com a cultura nipônica. Para ele, a adaptação aos costumes nipônicos realizada no período anterior à sua chegada era insuficiente para fazer com que o cristianismo se inserisse efetivamente dentro da sociedade nipônica.

A obra de Valignano, *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*, é justamente o texto no qual se encontram as diretrizes para a política de adaptação a ser adotada. Seu título original em português é: *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*. Neste livro, o visitador trabalha com a ideia de que apenas com a correta assimilação e aplicação das regras de etiqueta é que a igreja poderá ter “autoridade” e “familiaridade” com os japoneses²⁵⁷. A autoridade buscada aqui por Valignano não é uma autoridade ligada a uma possível superioridade política de católicos sobre nipônicos, mas sim à obtenção da credibilidade dos católicos perante a sociedade nipônica.

O outro objetivo de Valignano, a “familiaridade”, pode ser explicado no trecho a seguir retirado do próprio *Cerimonial*:

Finalmente o fazer familiares os christãos não consiste tanto em os agasalhar de noite e dar-lhes de comer, como em mostrar-lhes amor e que folgam de tratar e conversar com eles com singeleza e com familiaridade, fazendo tudo de tal maneira que eles guardem sempre o devido acatamento e respeito e fazendo-lhes estes agasalhados quando hé tempo e da maneira que convem, porque, procedendo-se nisto com demasias e imprudências ficão danosos e sobejos estes mesmos agasalhados²⁵⁸.

Antes de prosseguir é interessante ressaltar que a definição do termo *familiaridade* pelo *vocabulário português e latino* do padre Raphael Bluteau é basicamente a “*confiança no trato sem invenção e sem cerimônia*”²⁵⁹. Sendo assim, podemos pensar que a *familiaridade* pode ser considerada como um processo de intimidade entre os padres e os cristãos nipônicos, quiçá permitindo futuramente a

²⁵⁶ Idem. Ibidem, pp. 132-134.

²⁵⁷ VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit., pp. 118-120.

²⁵⁸ Idem. Ibidem, p. 180.

²⁵⁹ BLUTEAU. *VOCABULARIO PORTUGUEZ & LATINO*. Op. Cit., p.29. A escolha deste texto para análise do termo se deve ao fato dele ser o dicionário, entre aqueles a que temos acesso, que mais se aproxima da época em que foi escrito o documento.

suspensão da aplicação das regras de etiqueta no convívio entre estes dois grupos. Porém, ao lermos o trecho destacado do *Cerimonial* percebemos que essa ideia de suspensão das regras de etiqueta não faz parte do projeto: nos parece, enfim, que a meta é fazer com que japoneses tornem-se íntimos²⁶⁰ da Companhia sem esta suspensão, como nas palavras do Visitador: “[...] *fazendo tudo de tal maneira que eles guardem sempre o devido acatamento e respeito [...]*”.

Mais uma observação em relação à citação acima: a utilização do termo *agasalhar* refere-se a qualquer tipo de recepção que os padres fazem para os nipônicos na casa da Companhia. Todas as cerimônias que explicitaremos mais à frente, como o *Sakazuki* (酒盃) ou a Cerimônia do Chá, são consideradas como métodos de *agasalhar* os convidados. O *agasalhar* deve ser aplicado para que estes convidados não se tornem *danosos*. Nesse sentido, o *Cerimonial* é uma obra dedicada ao ensino do método correto para que o *agasalhar* seja eficaz e efetivamente consiga fazer com que os cristãos nipônicos sejam mais íntimos da Companhia de Jesus e, com isso, tornar possível o fazer-se cristãos dos gentios.

Mas esta política de *familiaridade* tem um já esperado alvo prioritário, os aristocratas nipônicos, como veremos a seguir:

[...] 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 [...]²⁶¹.

Além da “busca por patronos seguros”, encontramos aqui um ponto em comum entre Cabral, Valignano, Cosme Torres e outros que tiveram posições de comando na missão: esse ponto em comum é apontado por Jurgis Elissonas com o conceito de “conversão universal”. Trata-se da ideia de que a conversão de um senhor feudal faria com que os outros membros da aristocracia deste feudo se convertessem. Mas é preciso ressaltar que parte dessa “conversão universal” era também feita através da oficialização do Cristianismo como religião “oficial” do feudo e a obrigatoriedade de todos os vassalos de se converterem²⁶².

Segundo o historiador português Pedro Lage Reis Correa, Alessandro Valignano teve boa parte de sua formação intelectual no Colégio Romano da Companhia de Jesus,

²⁶⁰ Em sua obra *Deus Destroyed*, George Elisson traduziu *familiaridade* por *confidence* (confiança); mas lendo atentamente o *Cerimonial*, o conceito de *familiaridade* ultrapassa a ideia de *confiança*, nos parecendo se referir à Intimidade efetivamente. Cf. ELISSON, George. *Deus Destroyed*. Harvard: Harvard University Press, 1991, p. 58.

²⁶¹ VALIGNANO. *Cerimonial*. Op. Cit., p. 168.

²⁶² ELISSONAS. *Christianity and the Daimyo*. Op. Cit., pp. 327-328.

onde foi fortemente influenciado pela reinterpretação dada ao Aristotelismo nessa instituição. Dentro da filosofia jesuíta, essa nova interpretação não nega o princípio aristotélico de que o homem naturalmente procura a perfeição no encontro com Deus, porém, condiciona esse encontro a outros fatores: basicamente à perspectiva do homem em questão, conforme seus meios e capacidades. Essa conceituação, chamada de natureza pura, permite determinar todos os aspectos particulares da natureza humana e de suas faculdades naturais.

Consequentemente, é possível dissociar o plano natural do plano sobrenatural, libertando a natureza, humana ou não, de um julgamento puramente religioso, reconhecendo as diferenças e diversidades presentes no mundo. Sendo assim, a natureza pura seria vista como uma realidade de fenômenos e leis autônomas em relação à religião. Essa ideia será de fundamental importância para a legitimação do conceito de adaptação cultural no processo de evangelização jesuíta. Para Valignano, a aceitação dessa natureza pura e também da diversidade presente no mundo faz com que o missionário tenha de usar seu conhecimento para aumentar a qualidade de sua evangelização, com a meta de proporcionar ao homem, que não tem os meios e a capacidade para o encontro com Deus, o desenvolvimento desses fatores²⁶³.

A partir dessa ideia podemos pensar que, antes de ser uma tradução da mensagem teológica, a missão opera como uma verdadeira recodificação que utiliza o conhecimento da cultura local num contexto prático de vida. A partir desse processo de recodificação, o historiador italiano Nicola Gasbarro afirma que para fazer propriamente uma história das missões é preciso inverter a ordem teórica “universalidade-comparação-história” para debruçar-se sobre a ordem cronológica “história-comparação-universalidade”. Isto é, é preciso historicizar os contextos “religiosos” desses povos para poder comparar sua cultura com a ocidental e, assim, poder inseri-los e compreendê-los na universalidade cristã²⁶⁴.

Nicola Gasbarro ainda defende a ideia de que os missionários de origem italiana, por não serem oriundos de um Império como o espanhol ou o português, estariam atrelados ao que o autor chama de “Império Simbólico”:

O cristianismo em ação dos missionários é, portanto, uma peregrinação no tempo e no espaço de um reino-império simbólico, de

²⁶³ CORREIA, Pedro Lage Reis. “Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts in evangelization in Japan (1587-1597)”. In: Bulletin of Portuguese /Japanese studies. Vol 2. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2001, pp. 93-95.

²⁶⁴ GASBARRO. *Missões: A Civilização Cristã em Ação*. Op.Cit., pp. 68-79.

cuja necessária universalidade somente o céu pode ser imagem visível: se a religião fala de “reino dos céus” futuro, não pode não falar da função simbólica do céu no presente do espaço e do tempo [...].

[...] Trata-se de uma economia simbólica que transcende as concepções e os interesses imediatos do Papado e do Império, codificados pela “republica cristã” medieval; aliás, os obriga a alargar o olhar e a procurar novos instrumentos de generalização simbólica e de compatibilidade da “catolicidade”²⁶⁵.

Nesta direção é possível inferir que a atuação de Cabral esteja mais ligada à manutenção de um império de “fato”, em contraposição a essa ideia de Império Simbólico: o império defendido por Cabral estaria ligado à manutenção das redes de comércio do Estado da Índia portuguesa e, de forma mais rígida, dentro da “linha” do Padroado Português.

Mas, dentro do contexto do Império Simbólico, é preciso observar que:

A noção filosófica de “universalidade” é aqui traduzida, historicamente, como processo concreto de generalização inclusiva e como prática de compatibilidade das diferenças, apesar dos pressupostos irredutíveis da ortodoxia religiosa e cultural²⁶⁶.

Nesse sentido, Nicola Gasbarro propõe a noção de *ortoprática* como conceito para analisar essa *compatibilidade das diferenças*. Esse termo nada mais é do que a soma dos termos ortodoxia e prática: o primeiro referido às normatizações católicas (rígidas, *a priori*), enquanto o segundo tratado conjunto de regras e práticas sociais conforme observadas pelos padres e aplicadas em seus métodos de evangelização. Assim, no contexto desse trabalho, apontamos para o projeto de Valignano enquanto uma operação *ortoprática*: de um lado temos um padre, alguém portador de toda essa ortodoxia católica; de outro, a inserção de sua obra de evangelização no interior de um contexto e uma cultura totalmente diferente da europeia²⁶⁷. A solução do padre é justamente a de privilegiar as regras rituais e as ações inclusivas e performativas da vida social para atrair novos fieis e apresentar a eles os conteúdos dessa ortodoxia²⁶⁸. Analisaremos este processo mais detalhadamente nas próximas páginas.

²⁶⁵ GASBARRO, Nicola. “O império simbólico”. In: AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro; WISSENBAACH, Maria Cristina Cortez; MELLO E SOUZA, Marina de (Orgs). *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. São Paulo: Hucitec, Fapesp, 2011, pp. 19-20.

²⁶⁶ Idem. Ibidem, p. 42.

²⁶⁷ Como vimos nos capítulos anteriores.

²⁶⁸ GASBARRO. *Missões: A Civilização Cristã em Ação*. Op. Cit., pp. 68-79.

a) *Emulação da Etiqueta dos Monges Zen-budistas*

Sendo assim, a análise da realidade social em que o missionário irá dedicar seus esforços de evangelização é deveras primordial. Não é por acaso que no *Sumário* de Valignano encontramos sua análise da estrutura social nipônica e uma comparação/compatibilização com a estrutura europeia:

Está todo Japón repartido en diversas suertes de gentes. La primera es de los señores que llaman “tono”, que son los que mandan y señorean la tierra; entre los cuales hay mucha diferencia de dignidades y preeminencias, como son nosotros los condes, marqueses y duques, aunque éstos tienen otros nombres y hay una variedad de grados. Y todos ellos viven con mucho estado conforme a su poder y preeminencia. La segunda suerte de gente es de religiosos que llaman bonzos, que son muchos en número y poderosos, porque allende de la reverencia que el pueblo les tiene por razón de su estado, hay entre ellos muchos que de su natural son nobles, Hermanos, parientes y hijos de los mayores señores, y gozan de todo lo mejor de la tierra, aunque de algunos años a esta parte van cayendo mucho de su poder. La tercera es de os soldados, que llaman “Buke”, y son los caballeros y hidalgos honrados de la tierra. La Cuarta es de mercaderes y otros oficiales que viven con su industria de comprar y vender y hacer otros oficios y artes mecánicas. [...] ²⁶⁹

Como podemos observar aqui, Valignano analisou a estrutura social nipônica e, na base da analogia com a sociedade europeia, constatou que a melhor maneira da Missão ter alguma credibilidade no Japão seria de ocupar o mesmo lugar da classe à qual ele atribuía a posição correspondente à dimensão de “religião”, no caso aquela representada pelos Bonzos. Sendo assim, a proposta de Valignano era fazer com que os missionários de Cristo se tornassem os “Bonzos de Cristo”, assumindo sua aparência e emulando seus hábitos²⁷⁰. Essa proposta também pode ser observada como uma resposta direta à política anterior do Padre Francisco Cabral que se apoiava unicamente na intermediação comercial, o que poderia atribuir aos jesuítas a imagem de mercadores e não bonzos perante a sociedade japonesa. Tal possibilidade com certeza tiraria qualquer credibilidade dos missionários, visto que, na interpretação de Valignano sobre os estratos sociais do Japão, os mercadores ocupavam um dos baixos estamentos.

²⁶⁹ VALIGNANO. *Sumário*. Op. Cit., pp. 8-9.

²⁷⁰ VALIGNANI. *Cerimoniale* Op. Cit., pp. 122-124. Essa ideia de ocupar a mesma posição que os bonzos está presente na resolução do Padre Visitador à decima oitava pergunta feita na Consulta de Bungo sobre a necessidade de se imitar os costumes e cerimonias usadas pelos bonzos: “*El [...] modo que habemos de tener en el tratamiento de nuestras casas y iglesias, que há de ser proporcionado a la profesión y lugar que tenemos en Japón: Como predicadores y prelados de la ley de Dios y de esta nueva Iglesia de Japón, conformando al modo de proceder que tienen los bonzos de todas las sectas de Japón*”. VALIGNANO *Consulta*. Apud: VALIGNANO. *Sumário*. Op. Cit., p. 245.

No entanto, é importante ressaltar que, para ocupar a posição social de Bonzo, seria necessário conhecer e aplicar as diferenças de protocolo de etiqueta que existem entre monges e seculares:

Porque, como está dito, pera fazer o devidos agasalhados em manter a gravidade e authoridade que convem, hé necessário saber os cumprimentos e cerimoniaes que se hão de ter, assi com os foresteiros como entre si e os de casa, trataremos alguma cousa disto.

Quanto ao que toca o primeiro, se á de saber que mui diferentemente se hão nas serimonias os bomzos e os seculares. Por omde, os Padres e Irmãos não am de ter comta com o que vem fazer aos seculares, pera eles seguirem daquela maneira, mas hão sempre de investigar o modo que tem os bomzos, porque nisto vay tanto que, fazendo se doutra maneira, se perverte toda a ordem e fique como zombaria crer que os Padres e Irmãos fazem serimonias de seculares: e por não terem este advertimento, se introduzirão entre os Padres costumes que dizer-lhes aguora que fação o contrario parece que hão de estranhar²⁷¹.

Novamente, vemos ressaltada a ideia de que na sociedade nipônica existem posições rígidas e que sua respectiva etiqueta deve ser seguida para não se perverter a ordem social. Se o projeto consiste em ocupar o lugar reservado aos estratos sociais ligados ao que, na visão dos padres, poderia ser considerado como a dimensão do religioso ocidental, a manutenção, ou mesmo obtenção, da credibilidade entre os nipônicos tem como pré-requisito a etiqueta: deve-se seguir as peculiaridades do protocolo de etiqueta desses “religiosos”. Mas, segundo Valignano, a “perversão” da ordem social por parte dos padres (manter uma etiqueta *de seculares*) os exporia ao “ridículo” (*zombaria*), obtendo, portanto, justamente o contrário da credibilidade.

A etiqueta monástica nipônica deve ser emulada mesmo no relacionamento entre os membros da Companhia: “*hé necessário saber os cumprimentos e cerimoniaes que se hão de ter, assi com os foresteiros como entre si e os de casa*”. Os forasteiros são os nipônicos que não são cristãos, enquanto os grupos “*entre si*” e “*de casa*” são referentes aos membros ordenados da Companhia e os outros membros (os irmãos laicos e os dógicos), respectivamente. Além da necessidade de se manter um rígido treinamento nestas cerimoniaes a ponto delas se tornarem naturais ao individuo que as emula, Valignano ressalta que, se um forasteiro perceber que existe descortesia entre os membros da Companhia, isso também fará perder a credibilidade da ordem perante os olhos nipônicos²⁷². Essa é uma questão de grande importância para o Visitador, tanto que ele dedica todo um capítulo em seu *Cerimonial* para tratar desse assunto.

²⁷¹ VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit., p. 182.

²⁷² Cf. VALIGNANO *Cerimoniale*. Op. Cit., p. 134.

Observemos o final do trecho selecionado: “[...] e por não terem este advertimemto, se introduzirão emtre os Padres costumes que dizer-lhes aguora que fação o contrario parece que hão de estranhar”. Ao que parece, os padres (na época em que o *Cerimonial* foi escrito) não aplicavam essa diferenciação entre os protocolos de etiqueta dos seculares e dos monges. O fato da emulação dos costumes monásticos ser algo *contrário* ao que os padres faziam antes significa que a política anterior, do Padre Cabral, realmente não levava em conta essa característica e provavelmente mantinha, quando muito, a emulação dos costumes seculares justamente para executarem a intermediação entre os mercadores portugueses e os aristocratas japoneses.

Em seu *Sumario de las Cosas de Japon*, escrito em 1583, Valignano defende algo totalmente contrário à política de Francisco Cabral:

Y en esto se ha de advertir que ahora no se debe en Japón lo que fue necesario hacer primero, conviene a saber: aceptar de algunos señores gentiles en las partes de Shimo la comodidad y licencia que ofrecieren de haber iglesia y cristianidad en algún puerto de mar, con la esperanza que tienen de que entren después los navíos de los portugueses en el dicho puerto, porque esto ahora no viene bien: lo primero porque la Compañía tiene, yéndose acreditando tanto como vemos, y por eso no conviene aceptar residencias ni casas si no es en los lugares y ciudades más principales, para entrar en los reinos y en las empresas que de nuevo se ofrecen con la reputación que conviene, porque hace mucho al caso el buen principio que se da en todas las cosas, y fuera mucho descredito comenzarlas ahora en los puertos de mar que en el Shimo de esta manera se ofrecen, por ser comúnmente habitados de gente baja, que ellos llaman *machijines*²⁷³, no nos queriendo dar lugar para hacer cristianidad y iglesia en sus principales fortalezas y lugares²⁷⁴.

O trecho se inicia com uma frase um pouco estranha para uma pessoa que estava querendo expandir o Cristianismo no Japão: não se deve aceitar de senhores gentios do Shimo (Kyushu) as facilidades que estes oferecem nas cidades portuárias, sendo essas facilidades o apoio de se cristianizar a população e mesmo a construção de igrejas. O fato é que todas essas facilidades só serviam para esconder o verdadeiro objetivo desses senhores: o comércio com os portugueses, interesse muito explorado dentro do projeto catequético do padre Cabral.

Mas não é só a questão do interesse comercial dos senhores gentios que preocupa o Visitador, principalmente se observamos o contexto de seu projeto de adaptação à cultura nipônica. A questão é que as cidades portuárias eram habitadas pelo

²⁷³ Burgueses plebeus, segundo ALVAREZ-TALLADRIZ. Cf. Nota 2 In: VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., p. 215.

²⁷⁴ VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., pp. 214-215.

que foi considerada (na interpretação de Valignano a partir de seus interlocutores nipônicos) como sendo a classe com menor prestígio dentro da hierarquia social, a classe dos *Machijin* (町人), cuja tradução literal é “homem da cidade”. Este termo acaba sendo comumente traduzido como “burgueses” por se se referir mercadores em geral.

Ora, como vimos anteriormente, o monges budistas acabavam agindo em embaixadas e mesmo intermediando empreitadas comerciais, porém, a manutenção da etiqueta “laica” fez com que os padres estivessem muito longe de ser identificados como os “Bonzos de Cristo”, correndo forte risco de serem vistos como esses comerciantes de hierarquia baixa. Essa proibição sugerida por Valignano de se fixar em cidades portuárias estava, portanto, ligada à ideia de que para serem vistos efetivamente como “bonzos” deveriam quebrar essa associação de imagem que tinham com os mercadores.

O ambiente ideal para a introdução do Cristianismo nos moldes propostos pelo padre Visitador é o das fortalezas e o das cidades principais do “feudo”: os espaços da aristocracia nipônica. Dentro da proposta de se obter *autoridade* (credibilidade) perante os aristocratas japoneses, introduzir o Cristianismo a partir de uma cidade habitada pelos *machijin* traria uma péssima reputação aos padres da Companhia. O ideal seria introduzir o Cristianismo nos espaços da aristocracia, seguindo a já citada ideia de se converter primeiro aqueles que estavam nos altos níveis hierárquicos, pois assim a conversão das pessoas dos outros níveis seria muito facilitada.

A proposta do Visitador poderia, de certa maneira, ser considerada contrária àquela do Padroado português, pois queria impor certa distância entre os jesuítas e a atividade comercial – a qual trazia grandes lucros à Coroa –, representando isso uma possível ameaça ao Império Português no Oriente. Porém, Valignano reconhecia a necessidade da manutenção do comércio para a sobrevivência financeira da missão nipônica:

Y para que esto se entienda mejor, se ha saber, como arriba dijimos, que no tiene otro modo ahí la Compañía para sustentar tantos gastos que el trato que cada año tiene en la nave de la China, en que envía hasta doce mil ducados, y faltando esto no tiene remedio ninguno, porque, como se ha dicho, no hay otra manera en Japón para sustentar los Padres²⁷⁵.

²⁷⁵ VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., p. 334.

A Companhia não tinha como se sustentar no Japão sem o comércio, por isso ele não poderia ser interrompido. Por outro lado, é significativo o fato que, nos últimos capítulos do *Sumario*, Valignano claramente pede a Roma que aumente o valor da doação para missão nipônica: ele cita a quantidade de gastos e também os métodos de arrecadação usados pelos jesuítas, afirmando que estes não eram suficientes. Uma das propostas financeiras do Visitador estava ligada a seu projeto de formação do clero nativo: basicamente ele constatou que as famílias dos monges budistas (principalmente os ricos aristocratas) faziam grandes doações aos templos que abrigavam seus parentes; sendo assim, Valignano pensava que, havendo padres japoneses, este comportamento das famílias podia se repetir. Porém, tratar-se-ia de um projeto a longo prazo²⁷⁶.

b) Emulação da Pompa budista:

Retomando a discussão sobre a adaptação cultural, no trecho a seguir vemos que a manutenção de um comportamento humilde por parte dos padres e a sua adequação ao nível da hierarquia que deveriam ocupar foi algo deveras danoso à reputação dos missionários:

[...] y no deben ni pueden los padres y los Hermanos ponerse a hacer po sí muchas cosas de las que acostumbrados a hacer en Europa, porque pierden con eso mucho la autoridad con los japonés, y los señores y caballeros lo toman muy a mal, porque tratándose los bonzos con tanta autoridad, como se tratan em todo, y no siendo capaces hasta ahora, ni aun los cristianos, de la ley y de ellos mismos tratarse bajamente los padres, y siempre hay muchas quejas acerca de esto, y de estos se me quejaron a mí los más principales señores y caballeros. Y dan entre otras esta esta razón: que tratándose los nuestros tan bajamente no pueden ellos correr con los Padres como deben y corrían con los bonzos, porque quedan ellos muy abatidos humillándose a tanto, y no lo haciendo entienden todos hacen descortesías a los padres, conforme las leyes de Japón [...].²⁷⁷

A manutenção de comportamento humilde faz com que os japoneses tratem *bajamente* os padres. Afinal, se os padres ocupam o mesmo espaço que os bonzos, devem demonstrar também autoridade – e neste caso não avaliamos essa autoridade apenas como credibilidade, mas também como superioridade. Devemos ressaltar que não só a posição social dos “religiosos” no Japão era de grande prestígio (“*tratándose los bonzos com tanta autoridade*”), como também era esperado que os membros desse estamento se comportassem enaltecendo este prestígio.

²⁷⁶ Estas questões financeiras não fazem parte da proposta desta dissertação. Cf. VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., pp. 309-345.

²⁷⁷ VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., p. 240.

Há um agravante, porém, que tornava mais importante ainda a necessidade dos padres abandonarem esse comportamento humilde: a humilhação que traziam para os aristocratas cristãos. Estes acabam vivendo um impasse: não poderiam tratar mal os padres porque esses ocupavam uma posição de destaque na hierarquia social nipônica, mas se os tratassem bem (ou da forma como deveriam ser tratados), os aristocratas acabariam se rebaixando perante alguém que ocupa, ou age como se ocupasse, uma posição hierárquica muito baixa segundo a etiqueta nipônica.

Esta ideia de humildade pode estar ligada também às obras de caridade feitas pelos jesuítas com as pessoas das classes mais pobres do Japão. Algo já apontado por Fróis em sua *Historia de Japam* em um trecho que se refere ao hospital montado pelo padre Luis de Almeida em Bungo:

Porem como os japões são naturalmente soberbos - ainda que convencidos da rezão e da verdade, e não podião negar ser esta obra de sy heroica, e exercicio fundado [47v] em grande mizericordia, amor e piedade dos proximos (couza tão peregrina e alheia de seos bonzos) - todavia teve tanta força e efficacia o desprezo e asco que disto tinha a gente nobre, que, posto que lhe parecia muito bem a ley de Deos quando algumas vezes ouvião pregação, a engrandecião e louvavão com muitas palavras, porem não se applicavão a se fazerem christãos, pelo terem por desprezo e couza baixa; e assim durou nelles este conceito e opinião mais de vinte annos, athé el-rey Francisco se fazer christão, com que se rompeo e quebrou aquelle encantamento [...].²⁷⁸

Mas essa caridade com os membros de estratos inferiores da sociedade não era bem vista pela aristocracia nipônica. *Desprezo e asco* os impediam de se converter ao Cristianismo, mesmo quando ouviam e elogiavam a pregação. Isso demonstra o caráter elitista da cultura dos aristocratas nipônicos, tanto é que muitos dos aristocratas de Bungo só começaram a se converter depois que o *Daimyo* daquele feudo, *el-rey Francisco*, o fez. É preciso lembrar que, dentro do Shintoísmo, a ideia de pureza era de vital importância²⁷⁹, por isso havia uma série de restrições ao convívio com os pobres, doentes em geral (principalmente leprosos) e mortos. O contato com os pobres e doentes impedia os fiéis de frequentarem os templos por um determinado tempo, havendo necessidade de rituais para purificação. Segundo Elisonas, sob a influência do Shintoísmo, a etiqueta nipônica não via com bons olhos o convívio e muito menos a

²⁷⁸ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.1. Op. Cit., p. 122.

²⁷⁹ Ver o capítulo 2 deste trabalho.

caridade com os menos afortunados²⁸⁰. Vemos, então, que nem mesmo os monges budistas praticavam algum tipo de caridade: “*couza tão peregrina e alheia de seos bonzos*”.

A proposta política de Valignano está ligada ao fato de que ele observa hábitos nipônicos separando-os de uma chave de leitura religiosa. Para ele, a incorporação e a emulação dos monges budistas não significaria que os católicos se tornariam budistas, mas apenas a sua aparência seria imitada. Verificamos isto na resposta dada por Valignano à décima oitava pergunta da “Consulta de Bungo”:

[...] esta gente de Japón es de muy grande entendimiento y metida en sus costumbres y ceremonias exteriores sobre todas las gentes que hay en el mundo y para esto tienen libros particulares y costumbres determinadas con los cuales ordenan y regulan el vestido, el comer, el servicio, el orden de la casa, el modo de agasajar y finalmente todas las acciones particulares que hicieron propias e convenientes a las personas y dignidades de cualquier estado. [...] ²⁸¹.

Por essa afirmação de Valignano estar situada em sua resposta à questão sobre a emulação dos costumes budistas, podemos observar que para ele toda essa etiqueta e aparência imitadas são “*cerimonias exteriores*”, mesmo tratando-se do caso daqueles que ocupam o espaço correspondente e análogo ao dos religiosos. Exemplo interessante em relação a esse processo pode ser encontrado no artigo “Religião e Política nos ritos do Malabar”, de Adone Agnolin, que nos fala sobre o percurso do padre Roberto de’ Nobili na missão do Madurai. Na tentativa de converter a casta brâmane, o que era extremamente difícil, Nobili abandonou o hábito jesuítico, parou de comer carne e passou adotar muitos dos hábitos bramânicos, rituais de etiqueta e vestimentas, ou seja, passou a viver como brâmane.

A polêmica se instaurou quando Nobili permitiu que os convertidos da casta brâmane ostentassem alguns sinais simbólicos de distinção hierárquica: o *kudumi* (um arranjo de cabelo), o *punul* (um cordão de algodão usado a tiracolo) e, por fim, o *Santal* (uma marca na testa feita com massa de sândalo). Enquanto seus críticos afirmavam que essas eram manifestações idolátricas, Nobili, de forma análoga a Valignano relativamente aos monges budistas, afirmava que os hábitos da casta brâmane não

²⁸⁰ ELISONAS, Jurgis. “The Jesuits, The Devil, and Pollution in Japan: The context of Syllabus error”. In: COSTA, João Paulo Oliveira e (Coord.). *Bulletin of Portuguese Japaneses Studies*. Lisboa, Portugal: Universidade Nova de Lisboa, 2000, pp. 23-25.

²⁸¹ VALIGNANO. *Consulta*. Apud: VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., pp. 245-246.

poderiam ser interpretados como manifestações idolátricas (religiosas), mas como práticas sociais.²⁸²

Nas palavras do próprio professor Agnolin:

Consequentemente, segundo a perspectiva do missionário italiano, os “sinais”, antes, e sucessivamente os “ritos do malabar” eram entendidos enquanto formas de identidade e costumes que permitiam abrir espaço, por um lado, à tolerância e à exoneração de códigos de identificação e dos rituais conexos a alguns sacramentos e, portanto, embasavam a aceitação de uma série de cerimônias e sinais protestativos tradicionais que, segundo os missionários, eram, unicamente, práticas sociais, isentas de qualquer forma de idolatria²⁸³.

O projeto de Valignano em relação à emulação dos bonzos também pode ser visto a partir da análise citada acima, mesmo, é claro, que com algumas ressalvas. A casta brâmane imitada por Nobili não era vista por ele como “religiosa”, sendo interpretada como uma hierarquia civil dentro da sociedade indiana. No contexto japonês, por sua vez, se o projeto do Visitador estrutura a sugestão de uma evangelização proposta em termos civis, conforme apontado pelo *Cerimonial*, por outro lado, ainda ele passa a emular uma classe vista como “religiosa”: significativo o fato de que, concretamente, o que foi emulado era justamente o aspecto civil dos bonzos e sua posição social, isenta de qualquer forma de idolatria.

c) Emulação da Hierarquia budista

Dentro da proposta de emulação dos costumes dos bonzos, encontramos também a incorporação da hierarquia interna das instituições *Zen* budistas²⁸⁴ na missão católica. Isso era de suma importância para a credibilidade dos católicos, pois a sociedade nipônica valorizava em demasia os diferentes níveis hierárquicos. Para cada um deles há um modo específico de se dirigir, e cada um destes deve se dirigir a membros de outros níveis por formas já estabelecidas. Se dirigir erradamente a alguém de estamento superior pode ser visto como descortesia, tratar alguém de estamento inferior com grande polidez pode expor os missionários ao desprezo perante a sociedade nipônica.²⁸⁵ Dentro de seu *Cerimonial*, Valignano coloca então que a primeira coisa a se aprender é

²⁸² AGNOLIN. “Religião e Política nos Ritos do Malabar”. Op. Cit., pp. 218-219.

²⁸³ Idem. Ibidem.

²⁸⁴ Vistas no capítulo terceiro deste trabalho.

²⁸⁵ VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit., p. 122.

como diferenciar os vários níveis hierárquicos dos nipônicos e também os níveis hierárquicos internos da Companhia aos quais os próprios padres pertencem²⁸⁶.

A pompa exigida para esses diferentes níveis hierárquicos também deveria ser imitada pelos padres:

Porquanto hé costume universal de “Choros” das sectas de Jappão irem em “Coxe”²⁸⁷ e não a cavalo, poderá o superior de Jappão, quando for por terra de gentios ou a visitar algum senhor gentio, ir também ele em “coxe”, e o mesmo poderão fazer os três Superiores Universaes do Ximo[Kyushu], de Bungo e do Meaco [capital], ainda que forem entre christãos irão comumente a cavalo²⁸⁸.

O termo *Choro*, usado para designar uma das altas hierarquias dentro do *Zen* Budismo, seria equiparada dentro do projeto de Valignano ao mesmo nível hierárquico de um padre. A utilização do palanquim é destinada apenas aos padres superiores das regiões, que, apesar de terem maiores atribuições que um padre comum, não deixam de ser padres. A ideia era imitar os budistas inclusive nesse detalhe, pois na estrutura de poder do *Zen* são os *Choros* quem governam, existindo, analogamente aos três padres superiores da missão, os *choros* dos cinco templos (*gozan* 五山) principais e também um *Choro* que governa todas as instituições *Zen* budista²⁸⁹.

Ao compararmos a hierarquia “clerical” budista com a hierarquia social nipônica é interessante, porém, ressaltar que os *choros* são equivalentes ao estamento dos *Yakata*, um dos mais altos na sociedade japonesa. *Yakata* é um nome através do qual antes eram designados os templos Shintoístas, sendo posteriormente utilizado para denominar a residência de pessoas muito importantes; no período da missão, foi um título usado por pessoas de destaque a serviço ou com alguma autorização do *Shogun*. Valignano considera que este título seria o mesmo que o de “rei” de algum feudo. Muitas vezes encontramos esse termo para designar os senhores maiores de um determinado feudo, como, por exemplo, Otomo Yoshishige (D. Francisco), que era o *Yakata* de Bungo²⁹⁰.

Se, no Japão, os membros da hierarquia *choro* são transportados em palanquins, os padres farão o mesmo, pois é isso que manda a etiqueta. Mas, como vemos ao final do trecho selecionado, “ainda que forem entre christãos irão comumente a cavalo”. O que denota a ideia da *familiaridade* na qual, contrariando o que havíamos dito antes, a intimidade que o cristão nipônico desenvolve com os padres da missão faz com que

²⁸⁶ Zenshus ou genxus na romanização portuguesa do século XVI

²⁸⁷ *Coxe*, ou *Koshi*, é um tipo de palanquim carregado por quatro pessoas.

²⁸⁸ Idem. Ibidem, pp. 146-148.

²⁸⁹ Idem. Ibidem, pp. 124-130.

²⁹⁰ VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., p. 12.

algumas regras da etiqueta possam ser suspensas. Outro trecho que ressalta esse tipo de prática:

Quando os Christãos forem pessoas de muito respeito e ainda não tão familiares, se pode acrescentar ao comer ordinário hum xiro ou hum sai ou outra cousa semelhante: e com os Christãos se não deve fazer profissão de fazer banquetes, mas, avendo-se de convidar algum senhor gentio, se há de proceder doutra maneira, conforme a sua qualidade²⁹¹.

A suspensão das cerimônias com pessoas já familiares aos padres é mostrada claramente quando Valignano nos fala da perda de alguns privilégios, como o banquete, o *Xiro* e o *Sai*. Antes de prosseguir é importante ressaltar que *Xiro* (*shiru*- 汁) é um caldo ou uma sopa²⁹²; o *Sai* (菜) já seria um acompanhamento do prato (Valignano não cita no que consistiria esse acompanhamento). Obviamente, essa suspensão das regras de etiqueta são elementos pequenos, não significando a adoção dos modos ocidentais no tratamento de pessoas já *familiares* à Companhia. O Visitador ressaltava que se deve observar a qualidade do indivíduo, onde por “qualidade” devemos entender o nível hierárquico dentro da sociedade nipônica. É justamente a partir dessa ideia de haver diferentes tratamentos conforme as diferentes hierarquias que percebemos a importância de se emular a hierarquia budista, pois é a partir dela que o membro da Companhia saberá qual protocolo seguir quando receber um convidado na Casa da Missão.

Em 1585, Claudio Acquaviva, o Geral da Ordem, leu as obras de Valignano e enviou uma carta sobre as propostas do Visitador e os pontos em que discordava desta. Ele concordou com a adaptação à etiqueta nipônica, mas manifestou uma crítica veemente contra proposta da utilização das categorias e hierarquias budistas pelos padres. Não concordava também com a pompa que cada hierarquia exigia, como por exemplo, o citado caso de um padre que ocupa um dos cargos de superioridade regional ter de ser transportado por um palanquim.

Apesar de saber que Valignano pretendia se utilizar dessas hierarquias para obter maior quantidade de conversões, e não por causa das honras que receberia ao emulá-las, Acquaviva percebia que virtudes cristãs como a paciência, humildade e a caridade estavam sendo ignoradas, quando deveriam ser exaltadas principalmente porque só as conseguem quem as pratica constantemente. Além do mais, o exercício dessas virtudes faz parte das regras da Companhia de Jesus e todo o noviço deveria ser formado

²⁹¹ VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit., p. 172.

²⁹² Pensemos naquela sopa servida em restaurantes de culinária Nipônica, o *Missoshiru*, basicamente a sopa feita com a pasta de soja chamada *misso*.

segundo essas regras. Sendo assim, no Japão, isso não deveria e não poderia ser diferente.

A manutenção deste tipo de honrarias poderia ser um problema para a ordem, globalmente falando, porque os futuros padres e missionários nipônicos poderiam se julgar superiores a todos os membros da Companhia originários de outros países. Acquaviva acreditava que o ideal seria ignorar esse “exagero” na adaptação e retornar aos métodos de conversão que exaltassem a pobreza e a humildade, obviamente sem perder de vista a etiqueta nipônica. A partir dessa conduta, Deus ajudaria os missionários a aumentar o número de conversões²⁹³.

A resposta de Valignano foi enviada no final de 1586: ele afirma que, independente de toda a correspondência, relatos e obras descritivas enviadas, os Europeus não faziam ideia de como era a realidade nipônica. Ele também justificava a proposta de adaptação às hierarquias budistas, afirmando que talvez o Geral da ordem não tivesse entendido sua proposta em virtude de seu texto (*O Cerimonial*) ter sido escrito às pressas, o que podia ter atrapalhado sua compreensão e criado esse mal-entendido. A emulação das hierarquias budistas, e de suas respectivas regalias, era de fundamental importância na adaptação à etiqueta nipônica, sua ausência seria considerada uma grande descortesia pelos nativos, praticamente um insulto²⁹⁴. Vejamos uma parte desta resposta a seguir.

El primero es porque quando yo hice el *Tratado acerca de las ceremonias y costumbres que los nuestros habían de guardar en Japón*²⁹⁵, estaba ya con el pie (como dicen) en el estribo para venir para acá; porque fue lá ultima cosa que yo hice, y en una noche y en un día se ordenó y escribió el dicho *Tratado* cuyo traslado también envié a Vuestra Paternidad con los más papeles, como fue hecha en tanta prisa algunas cosas no fueron tan bien declaradas que no diesen materia de quedar en alguna manera sospechosas. Y esto yo mismo lo dejé declarado en las *Resoluciones* que dí a la *Consulta* en la pregunta 17²⁹⁶, casi al cabo, en que porque se había hecho aquel *Tratado* tan apriesa procurasen todos los padres de investigar mejor las faltas de él y se declarase lo que estaba dudoso y se acomodase conforme a la verdad y necesidad, en lo que se hallase falta. Y así cometer yo en el principio de los dichos *Avisos*²⁹⁷ los grados y dignidades que tenían los bonzos en Japón, encomendado que los nuestros los supiesen para, conforme a ellos, se haber en el escribir, hablar y negociar con los japonés, pareció a algunos, conforme a lo

²⁹³ SCHUTTE. “Introdução”. In: VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit., pp. 31-41.

²⁹⁴ Idem. Ibidem, pp. 41-46.

²⁹⁵ VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit..

²⁹⁶ Na verdade, 18. Essa questão era sobre a necessidade de se emular os costumes dos monges. Foi uma das motivações para escrita do *Cerimonial*.

²⁹⁷ VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit..

que entendí después que yo me vine para acá, que queria dar grados y dignidades a los nuestros, conforme a lo que tenían los bonzos, y en todo yo las que ía entender y calificar conforme a lo que ellos hacían. Lo que cierto para mí y lo que entonces concebí es cosa para reír; porque bien promoviére yo la Compañía si pretendiera hacer de los nuestros padres bonzos e intitularlos a unos *choros* y a otros *shusa* y a los otros *zosu* y a los otros *jisha*, que son sus nombres. Mas lo que pretendía en esto fue que supiésemos proceder con buena crianza, conforme al estilo de Japón, y que supiésemos el modo que habemos de guardar así em el escribir como en el hablar y en las más cortesías que con los japonês se hacen. Porque como largamente se diese en el dicho *Tratado* y em el capítulo XXIII de *Tratado de Japón* y en las *Resoluciones* del dicho lugar de la *Consulta*, todas las cortesías, así en el escribir como en el hablar y en las más ceremonias que hay entre los eclesiásticos y seglares están como por reglas determinadas, de manera que pasando de sus límites y determinaciones, ahora de más ahora de menos, luego se hace descortesía y mala crianza o a sí mismo o los otros; ça cual aprehensión tarde han de los japonês de dejar. Y como esto es así, de una manera se tratan los Padres y ellos tratan con los japonês, y en otra manera los Hermanos y en otra los dogicos. Y como en esto se falte luego hay descortesía y *busata*²⁹⁸, como ellos dicen. Y porque las reglas que hemos de tener en este modo de escribir, hablar y tratar no las podemos tomar de lo que entre nosotros se usa, necesariamente se han de tomar de las usan los eclesiásticos con los seglares de Japón. Y por esto siguese también la diferencia de los nombres que ellos usan: no porque queramos dar a los nuestros dichos nombres, más porque conforme a lo que ellos usan en los dichos grados sepan cómo se han de haber en estas cosas los nuestros. Porque sin esta distinciones habrá siempre confusión y mala crianza en Japón. Y paréceme que también en Europa nosotros no estamos fuera de semejante uso-puesto que no tenemos las cosas tan limitadas y tan determinadas como en Japón-porque de otra manera tratará Vuestra Paternidad (verbi gratia) con un señor o prelado de lo que tratará otro Padre de la Compañía, y asimismo diferentemente será tratado de lo que será otro Padre. Y los mismos señores y cristianos son los que hacen esta instancia y dicen que se han de tratar de esta manera, y toman mucho mal lo contrario; y porque ellos me dijeron y se me quejaron fue necesario hacer los dichos *Avisos* así²⁹⁹.

Ao observarmos a resposta de Valignano, vemos que ele afirma que as acusações feitas a seu projeto são fruto da má interpretação de seus críticos, mas ainda justifica esses culpando a pressa com que teve de escrever e enviar o seu texto. Apesar de ter sido enviado para Roma, o texto do *Cerimonial* não era uma obra acabada, seja pelas inúmeras vezes em que encontramos em seu interior alguns pedidos para consultar os nativos sobre as questões de etiqueta ou mesmo pelo que Valignano disse no trecho

²⁹⁸ Falta nos cumprimentos e visitas. Cf. nota 16. In: VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., pp. 253-254.

²⁹⁹ VALIGNANO, Alessandro. "Carta do Padre Alexandro Valignano, Visitador, ao nosso reverendo Padre Claudio Acquaviva". In: VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., pp. 251-154.

acima sobre a necessidade de os padres da Companhia investigarem melhor o texto para aperfeiçoá-lo.

Claramente, o Visitador afirma que não pretendia criar uma nova categoria de padres com essa hierarquia exótica. Os padres do Japão não seriam bonzos, seriam padres que, dentro da estrutura social nipônica, ocupariam uma posição análoga à dos bonzos. A gênese desses graus encontra-se no interior dos cultos *Zen* budistas, espaço que Valignano pretendia fazer com que os Jesuítas ocupassem. A política do Visitador observa os costumes nipônicos sob a ótica dos costumes civis. A não emulação de costumes que faziam parte da etiqueta nipônica seria vista como descortesia e, por consequência, faria com que a Companhia perdesse, ou não obtivesse, credibilidade no Japão.

Apesar de toda a justificativa de Valignano, uma nova versão do *Cerimonial* foi adotada em 1592, o chamado *Libro delle regole*, e mostra em parte uma relativa derrota da proposta de Visitador. Nesta nova versão de sua proposta de adaptação não há menção alguma à emulação das hierarquias da seita *Zen* budista. Segundo J.F. Moran, Valignano não só teria cedido às críticas de Acquaviva devido à grande possibilidade de ser mal-interpretado na Europa, como também deve ser relevado o fato de que o senhor de Bungo, Francisco Otomo, que havia sido um dos conselheiros de Valignano na preparação de sua proposta missionária, já havia morrido³⁰⁰. Como não tivemos acesso a esse *Libro delle regole*, não sabemos como ficou a proposta do Visitador sem a ênfase num ponto tão importante como a emulação da hierarquia.

As peculiaridades do Cerimonial

a) Arquitetura

Antes de descrever as cerimônias apontadas por Valignano em seu tratado, acreditamos ser de salutar importância falar dos espaços em que essas cerimônias seriam realizadas:

Também se á de saber que as cousas primisipais que significam a dignidade dos bonzos estão mais no lugar do zaxiqi (sala ou lugar para recibir los que vienem a casa) e no sair a receber e acompanhar os hospedes e nas palavras e modo de falar mais ou menos homrrado e no escrever das cartas e nas mesas em que comem e outras semelhantes que não em tomar ou dar o sacanzuqi (vaso por onde beben) ou mostrar em outras cousas humildade: por onde em aquelas

³⁰⁰ MORAN. *The Japanese and the Jesuits*. Op. Cit., p. 57.

em que está propriamente o ser da dignidade se á de ter mais advertência que nas outras, da maneira que diremos em seu lugar³⁰¹.

Fig. 1: Três Zashiki separados por uma porta de correr, com uma pintura ao fundo³⁰².

O principal lugar ressaltado por Valignano, o tal *Zashiki*, não é um ambiente que poderia ser considerado na visão Ocidental como religioso. Não é uma capela e nem um local exclusivo de práticas Budistas ou Shintoístas. A palavra *Zashiki* (座敷) significa sala formal japonesa e apresenta o seu piso forrado com Tatame³⁰³ (como podemos ver acima na figura 1). É um espaço de convívio laico, tanto que o termo usado para designar as pessoas que visitariam a casa da Companhia é o de “hóspedes”. Não temos no trecho uma referência ao grau de proximidade que esses hóspedes teriam em relação ao Cristianismo, podendo ser fiéis ou quem sabe possíveis catecúmenos. Veremos mais adiante que os encontros dentro do *Zashiki* são usuais tanto em relação aos aristocratas gentios quanto àqueles que já se converteram.

Vejamos a seguir a importância que Valignano atribui à arquitetura das casas da Companhia para seu projeto missionário:

Asi como em todas as mais cousas hé necessário que nos saibamos acomodar ao modo de proceder e costumes dos japões, asi também nos aventos de acomodar na fabrica de nossas igrejas e casas, porque sem ter-se nisto conta com o modo de fabricar que os japões usão, nam se pode cumprir com as cortesias e a gasalhados que com eles se fazem, e na fabrica também parese que temos maa architectura e se segem muitos inconvenientes, asi pera o serviço como pera o recolhimento e outras cousas nesesarias.

³⁰¹ VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit., p. 130.

³⁰² Imagem retirada do site: www.japansheartandculture.blogspot.com

³⁰³ Esta definição se encontra no já citado dicionário eletrônico Denshi-jisho.

Pelo qual, daqui adiante, em qualquer casa que se ouver de fazer, primeiramente se há de tratar com bons mestres japões, fazendo que fação sua traça, porquanto, como também sua fabrica hé tão dyfferente da que nós outros usamos em Europa e hé tão diferente o trato e agasalhado que se há em outros por nós mesmos traça-las bem, asi como por experiensia o vemos nas que atégora se fizeram³⁰⁴.

Conforme o projeto do Visitador, as igrejas e as casas da Companhia devem ser construídas seguindo a arquitetura nipônica: não seguir essa estrutura na construção traz má reputação para os padres, vistos como tendo *maa architectura*, o que diminui a sua *autoridade*. Outro fator também ressaltado é que, sem um ambiente que apresentasse a arquitetura nipônica, não seria possível aplicar a adaptação à etiqueta nipônica. O *serviço* e o *recolhimento* citados no trecho podem ser referentes ao ritual do *Sakazuki* (que analisaremos mais à frente), e provavelmente a arquitetura europeia, ostentada pelas casas da Companhia, dificultava ou mesmo impedia seu desenrolar. Outra constatação é que os arquitetos europeus ainda não conseguiam reproduzir essa arquitetura, por isso a necessidade de se contratar construtores locais.

Portanto, em termos gerais, Valignano queria que as casas da Companhia fossem construídas da seguinte forma:

Assi mesmo, se há de procurar que as casas tenham sua portaria, chanoyu (pos de erva que botan em la aguoa que beben) e zaxiquis todos acomodados à chara japão da maneira que dirá tratando do modo que se há de ter em fazer as casas, porque, por não estarem os zaxiquis acomodados à chara japão, se fazem muitas indignidades e descortesias, assim aos hospedes que se recebem como aos padres³⁰⁵.

Aqui é reiterada a ideia de que, sem a arquitetura nipônica nas casas, a Companhia perderia *autoridade* (credibilidade): “*se fazem muitas indignidades e descortesias, assim aos hospedes que se recebem como aos padres*”. As descortesias afastam os nipônicos e trazem má reputação aos padres. Porém, o trecho também evidencia que já tínhamos a presença do *Zashiki* anteriormente à proposta de Valignano, só que esses modelos anteriores não estavam *acomodados à chara japão*. Ou seja, o *Zashiki*, sua configuração e localização dentro da casa também precisariam estar estruturados respeitando as regras da arquitetura nipônica. Por exemplo: quando receber os hóspedes, a casa dos padres deve ter um *zashiki* diante de outro e uma varanda. Dependendo do nível hierárquico do convidado ele será recebido no mesmo *zashiki* que o padre, no *zashiki* em frente ao do padre ou na varanda. Os padres não devem receber ninguém na varanda, fora pessoas muito íntimas da Companhia que, ali, devem ser

³⁰⁴ VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit., p. 270.

³⁰⁵ Idem. Ibidem, p. 134, 136.

recebidas rapidamente³⁰⁶. Para que esse tipo de etiqueta fosse posta em prática era necessário, portanto, ter o suporte da estrutura física citada de dois *zashiki* e uma varanda.

b) Cerimonia do Chá

A citação acima apresentada evidencia outros elementos que a casa devia ter: uma *portaria* e um *Chanoyu*. *Chanoyu* (茶の湯) nada mais é do que a cerimônia do chá, termo que aqui vem a significar tanto como espaço em que ocorreria esse tipo de cerimônia, como também as ervas secas usadas na preparação do chá (“*pos de erva que botan em la aguoa que beben*”). Mas, no trecho, o que é ressaltado é a importância de se ter uma sala para a prática deste ritual. Sobre essa cerimônia, Valignano destaca ainda:

Devem logo ter em todas as casas seu chanoyu limpo e bem concertado e hum Dogico ou outra pessoa que estê continuamente residindo nelle, que saiba chanoyu alguma couza, especialmente nos lugares aonde há concurso de gente honrada. E tenham duas ou três laias de cha (certa erva), huma do muito bom e outras do mais medíocre, pera conforme as pessoas que vierem fazer-lhes agasalhado: e este que tem conta com o Chanoyu não se deve ocupar ahi em obras de mãos, mas que em ler, escrever ou moer cha e fazer outras couzas pertencentes ao chanoyu, e logo que ahy chegar alguma pessoa de respeito ou algum recado o á de fazer saber ao Padre ou Irmão que tem cuidado de tratar com os Christãos, e logo há de deixar toda outra couza, pera agasallar e tratar os quem vem e levar seus recados sem fazer os esperar³⁰⁷.

Quanto acima nos mostra a importância dada à cerimonia do chá dentro do projeto de Valignano, propondo haver um encarregado apenas para cumprir as tarefas relacionadas ao chá, regra que deveria ser seguida principalmente em regiões com aristocratas. Segundo Kakuzo Okakura em sua obra do começo do século XX chamada *O Livro do Chá*, que visava introduzir a arte do chá aos ocidentais, o ambiente onde é realizada a cerimônia se chamaria *Sukiya* (好屋), sendo traduzido por este autor como “morada do gosto”. Atualmente, os ideogramas usados para designar esse ambiente são diferentes³⁰⁸, porém, a pronúncia continua igual. Okakura defende que “morada do

³⁰⁶ Idem. Ibidem, pp. 130-134.

³⁰⁷ Idem. Ibidem, pp. 160,162.

³⁰⁸ Hoje em dia *Sukiya* seria escrito como 数奇屋 o que poderíamos traduzir como “Casa das figuras curiosas” ou algo assim.

gosto” é o nome dado no século XVI por Sen-No-Rikyu (千利休), tido como o maior mestre na Cerimônia do Chá³⁰⁹.

O *Sukiya* seria basicamente um tipo de cabana pequena feita de madeira que ficaria fora da casa principal: ela seria constituída por uma antessala onde os instrumentos utilizados são preparados para a cerimônia, um alpendre onde os convidados aguardariam até serem chamados e, por fim, um pequeno jardim que ficaria entre o alpendre e o aposento da cerimônia. Sua porta de entrada é diminuta, obrigando o indivíduo a se curvar e mesmo rastejar para entrar na sala. Os convidados deveriam entrar um de cada vez e, ao fazê-lo, deveriam prestar homenagem ao arranjo floral ou pintura que estiver exposta na sala; o anfitrião seria o último a entrar, depois que os convidados já estivessem acomodados. Existiam também os aposentos de chá internos às residências, chamados de *Kakoi* (囲い)³¹⁰.

Podemos inferir que a sala de chá citada por Valignano seja efetivamente aquela que se localiza fora da casa, a *Sukiya*. Devemos pensar que o encarregado do chá deverá residir no “*chanoyu*”, e é justamente essa ideia de “residência” que permite a inferência de que ele estará em outro lugar fora da casa.

Segundo o *Livro do Chá*, a cerimônia ignora as diferenças hierárquicas entre as pessoas, podendo alguém de menor nível ocupar uma posição de maior destaque dentro do aposento³¹¹. Mas observamos que Valignano contornou esse possível processo de “democratização” dentro do *Sukiya* propondo uma divisão, ainda hierarquizadora, realizada através da qualidade da erva de chá servida: “*huma do muito bom e outras do mais medíocre, pera conforme as pessoas que vierem fazer-lhes agasalhado*”.

c) O ritual do Sakazuki

O que torna o *Cerimonial* uma obra que suscita grande curiosidade ao leitor é o fato desta ser um guia de etiqueta para os membros da Companhia de Jesus. Porém, boa parte das cerimônias explicitadas por Valignano são referentes a eventos ligados ao consumo de bebidas alcólicas que acontecem dentro do *Zashiki*. Além da Cerimônia do Chá, neste ambiente encontramos outro ritual que guiará todos os acontecimentos em seu interior: o oferecimento do *Sakazuki* (sacanzuque), o recipiente aonde se é colocado

³⁰⁹ OKAKURA, Kakuzo. *O Livro do Chá*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008, pp. 67-68.

³¹⁰ Idem. Ibidem, pp. 68-75.

³¹¹ HOUNSAI Genshistu Sen. “Posfácio”. In: OKAKURA. *O Livro do Chá*. Op. Cit., pp. 121-122.

e servido o *sake* (酒)³¹², um tipo de copo (como podemos ver abaixo na figura 2). Ou seja, oferecer o *Sakazuki* nada mais é do que oferecer um copo de *sake* ao visitante, seguindo as exigências que o protocolo nipônico faz a essa prática.

Fig.2. Sakazuki decorado com um desenho do monte Fuji³¹³.

Quando vier o sacanzuqui, a estes ham os Padres de mandar três vezes antes que o tomem, convidando-o a que tome primeiro, e se tomar, está bem e não vay nisso nada, mas se todavia aporfiar o hospede que o Padre o tome primeiro, depois de mandar a 3º vez, deve tomar sem mandar mais, e depois de o ter tomado, á de alevantar o sacanzuque athe a cabeça, como diremos tratando do modo que se á de ter em dar e tomar sacanzuque e sacana³¹⁴.

Trata-se de um procedimento padrão de como se deve oferecer o *Sakazuki*: o protocolo exige que ele seja mandado e oferecido três vezes para que o convidado beba primeiro e apenas se ele exigir é que os padres terão o privilegio do primeiro gole – nesse caso o padre deve fazer um tipo de mesura para agradecer a gentileza do convidado. Antes de continuar a análise é importante esclarecer que *sacana* (*Sakana*-肴) seria um tipo de comida para acompanhar a bebida, uma espécie de aperitivo.

Mas esse ritual não se resume apenas a um oferecimento de bebida: existe uma série de cumprimentos e mesmo de posições que o indivíduo deve assumir dentro do *Zashiki*, como apontados no trecho acima: o padre e os convidados parecem estar estáticos em diferentes lugares do *Zashiki*, tanto que o padre deve mandar o *Sakazuki* para seus convidados, o que remete à ideia de que deve haver uma espécie de “garçom” para servir as bebidas, ou pelos menos para carregar o *sakazuki* de uma parte para a outra do *Zashiki*. Este papel de “garçom” caberia a algum *Dojuku*³¹⁵.

³¹² A já conhecida bebida alcoólica nipônica.

³¹³ Imagem retirada do Site: www.hokkan-sake.com

³¹⁴ VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit., p. 190.

³¹⁵ *Dojuku*, ou dógico, é uma figura frequentemente encontrada nos relatos jesuítas da época. Basicamente, *Dojuku* é um termo advindo das organizações budistas para designar jovens aspirantes. Trata-se de um nível hierárquico baixo que denota esses aspirantes enquanto indivíduos que acabam servindo como servos em inúmeros tipos de serviço, porém, já têm a cabeça raspada em sinal de já fazerem parte da comunidade monástica. Cf. VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., p. 188.

Ao entrar no *zashiki* e se posicionar em seus respectivos lugares, ambos, padre e hóspede, deverão se cumprimentar. Na página 188, Valignano começa a chamar o cumprimento de *rey* (礼), cujo significado é o de um cumprimento em que se inclina o corpo para o outro: pode ser feito em pé ou de joelhos. No caso de estarem no *zashiki*, o *rey* do padre deverá ser feito com um joelho no chão e o outro levantado, deve-se inclinar o corpo abaixando a cabeça e tocando os dedos das mãos no chão. Observando os diferentes níveis hierárquicos, se o padre visitado for o superior do Japão, deverá colocar as mãos perto de suas vestes, se for outra categoria de padre deverá colocá-las mais adiante. Valignano fala que pode se fazer o *rey* de joelhos, porém, esta é uma prática pouco comum entre os monges e deve ser evitada³¹⁶.

Ao observar o ritual do *Sakazuki* e da Cerimônia do Chá pode ser interessante pensar no conceito de *ortoprática* assim como formulado por Nicola Gasbarro. Nesta perspectiva, a faceta de “privilegiar as regras rituais e ações inclusivas e performativas da vida social”³¹⁷ da *ortoprática* pode muito bem ser verificada nessas diversas situações, pois constatamos justamente o respeito e a emulação a “regras rituais” e “ações performativas da vida social”.

Na leitura da obra de Valignano, o *Cerimonial*, vemos que esses rituais, principalmente o *Sakazuki*, são explicados com grande detalhismo, podendo ser vistos como os elementos principais da proposta contida na obra. Os diferentes cumprimentos, as posições que devem ser assumidas, a ordem segundo a qual se deve ingerir a bebida, entre outros elementos, são explicados. Porém, Valignano ainda explicita as diferenças que esses rituais devem ter em relação aos diferentes níveis hierárquicos da aristocracia nipônica, demonstrando a importância da emulação dos níveis hierárquicos budistas para se saber como se posicionar e agir em relação aos diferentes níveis hierárquicos da aristocracia que o indivíduo da Companhia pode encontrar.

d) Como tratar os humildes

Dentro do projeto de Valignano de emular as etiquetas nipônicas encontramos também a já citada proibição da manutenção de um comportamento humilde: dentro desta proibição, dever-se-ia evitar o bom tratamento dispensado aos mais humildes. No interior do próprio *Cerimonial* encontramos algumas diretrizes deixadas por Valignano

³¹⁶ VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit., pp. 182-190

³¹⁷ GASBARRO. “Missões a civilização cristã em ação”. Op. Cit., p. 71.

explicitando o que os padres deveriam fazer em relação aos cristãos de baixa hierarquia social que fossem visitar a casa da Companhia:

Mas se os Chistãos forem pessoas baixas, com estes se há de ter mais conta de lhas não dar ocasião de fazer de nossas casas estalagens. Por honde hé necessário ter prudentia: porque, se for algum Christão conhecido e bom homem, hé bom agasalha-lo em casa de noite, mas se alguns forem itazuramonos (vadios), se ham de tratar como tais, não tendo nenhuma conta com eles³¹⁸.

Apesar de encontrarmos situações nas quais os aristocratas podem pernoitar na casa da Companhia, esta permissão nunca poderia ser aplicada às *peessoas baixas*. O certo “preconceito” demonstrado por Valignano em relação aos mais humildes pode ser visto como um método para que a casa da Companhia não se torne um ambiente habitado por pessoas de baixa hierarquia e, por isso, um local a ser evitado pelos aristocratas, comprometendo todo o projeto do Visitador.

Devemos lembrar que o interesse deste projeto era o de catequizar as altas hierarquias nipônicas, por isso, não se exigia dos membros da Companhia que ostentassem grande polidez com relação às baixas hierarquias. Porém, conforme notamos no excerto acima, alerta-se que se deve tomar certo cuidado, pois o cristão, mesmo sendo humilde, poderia ser alguém importante para a missão, como algum cristão antigo de alguma vila afastada.

Outro cuidado que os padres devem ter é o caso do cristão humilde ser *bom homem*, ou seja, esta precisão evidencia quanto parte-se de um pressuposto de que todos os membros das baixas hierarquias sejam “maus homens”, exceto alguns. Esse “*bom homem*” pode se referir também a cristãos humildes que não tivessem a pretensão de se aproveitar da boa vontade dos padres e usar as instalações da casa como uma *estalagem* gratuita. E, por fim, temos os *itazuramono* (悪戯者) que seriam vadios ou encrenqueiros, para com os quais Valignano afirma que não deveria ser usada nenhuma etiqueta e não se deveria ter nenhuma consideração.

e) Catequização, Batismo e outros Sacramentos

Já vimos até agora inúmeras modalidades de cerimônias ressaltadas por Valignano em seu Cerimonial, mas existe uma questão que o Visitador aborda pouco, e, todavia, é de fulcral importância para a missão, ou melhor, é a única motivação da existência de uma missão católica no Japão: a conversão. No trecho a seguir, Valignano

³¹⁸ VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit., p. 174.

ainda não fala efetivamente desta, porém, nos mostra o que deveria ser feito caso o indivíduo tivesse interesse em conhecer melhor o Cristianismo:

Quando algum gentio vier pera ouvir praegação ou se catequiza alguma pouca gente, se deve procurar, quanto se pode, que se não faça na igreja, assim polla distração dos que vão e vem, que há nos ouvintes, como também porque os bonzos acostumão fazer semelhantes cousas mais recolhidamente, dando com isto autoridade ao que praega e por isso deveria fazer algum zaxiqui mais recolhido e apartado³¹⁹.

Aqui constatamos que o *zashiki* também será usado na pregação ou na catequização do gentio: a catequização precisa ser algo discreto não só para o catecúmeno não ter distrações, o que ocorreria na igreja, como também essa discrição configura-se como um hábito dos monges budistas. Mas essa catequização em um lugar recluso é usual apenas para poucas pessoas, o que demonstraria que, quando o número de catecúmenos for grande, o local selecionado provavelmente seria a igreja. Porém, este trecho remete apenas à questão espacial de onde deve ocorrer a pregação e catequização.

Valignano não fala nada a respeito do batismo, sua referência sobre a catequização encontra-se lá onde cita os locais em que ela deveria ocorrer. Mas, em seguida, ele detém-se mais a respeito da conversão.

Ainda que o reduzir os Christãos a que se confessem e tomem e Sancto Sacramento do Altar hé o próprio meo pera os fazer verdadeiros Christãos, todavia, como estes Christãos são novos e que de novo se vão cada dia fazendo, não convem correr de preça com eles com estes meios, porque, como eles viverão tanto tempo com hábitos e costumes tão depravados e tenham tanta ignorância e falta de doutrina acerca das cousas de Deus, hé necessário primeiro faze-llos amorosos e familiares, pera que desta maneira pouco e pouco tomem gosto e vão entendendo as cousas de Deus, porque desta maneira se vão fazendo capazes, pera depois com proveito usar dos sacramentos. E quanto ao que toca ao sacramento do Altar, ainda que eles o peção muytas vezes, se lhes á de conceder mui devagar, de maneira que entendão todos que se não concede este divino sacramento senão aos que já forem bons Christãos e que se confessarão muytas vezes e fazem profição de veras de guardar a lei de Deus, e a estes mesmos, por muyto bons que sejam, não se lhes deve conceder mais de três ou quatro vezes no anno, por muitas rezoens que tem mostrado a experiência, ainda que, quando são bons, han de procurar que se confessem muitas vezes³²⁰.

Primeiramente notamos aqui a utilização do termo “*reduzir*”, o que nos remete à já citada ideia de que a idolatria seria um “excesso” demoníaco e por isso deveria ser

³¹⁹ VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit., p. 154.

³²⁰ Idem. Ibidem, pp. 168, 170.

“reduzida”³²¹. Porém, o texto nos fala de uma redução a cristãos, o que nos faz pensar que estes talvez não tenham sido efetivamente batizados, ou então, se o foram, talvez ainda mantenham muitos de seus hábitos antigos. O que nos faz pensar que esses cristãos já tivessem sido batizados é o fato de serem chamados de cristãos, porém, os tais *verdadeiros Cristãos* citados só alcançariam esse título se recebessem dois sacramentos, a confissão e o matrimônio, *Sancto Sacramento do Altar*.

No período da Contra-Reforma, os Sacramentos ganharam uma nova ênfase enquanto um tipo de graduação que representaria o nível de fé do indivíduo. Basicamente, o Sacramento seria a marca visível de uma graça espiritual enviada por Deus³²². Sendo o batismo o primeiro Sacramento recebido pelo indivíduo, podemos inferir que os tais cristãos citados por Valignano já tivessem sido batizados, e, obviamente, só depois desse sacramento é que o indivíduo poderia ter acesso a outros.

O Visitador destaca dois sacramentos que permitiriam ao cristão nipônico se tornar um verdadeiro cristão: a confissão e o matrimônio. O Sacramento da Confissão é dividido em três partes: a primeira é a contrição, na qual o indivíduo deve ter um arrependimento sincero de ter ofendido a Deus. Depois, o cristão não deve apenas se arrepender, ele deve também examinar suas memórias, avaliando o que o levou a pecar e reforçando seu arrependimento nesse exame. Aí então é que ele deverá confessar o pecado para o padre confessor e aceitar a penitência que este lhe impõe. Só assim poderá obter o perdão³²³.

É interessante observar que a confissão acabou se tornando a porta de entrada efetiva ao Catolicismo dentro do contexto das missões durante a Idade Moderna, principalmente depois do fracasso do método de batismo em massa, algo presente na primeira experiência missionária dos Franciscanos no México e também no próprio início da missão nipônica (quando esta fora encabeçada por Francisco Xavier³²⁴). Conforme apontado pelo professor Adone Agnolin, a confissão se configuraria, teologicamente, enquanto a “segunda tábua” de salvação (depois do batismo) para um cristão que estivesse se “afundando” em pecado: esta “segunda tábua” seria “arremessada” (ritualmente) ao cristão quantas vezes fosse necessário. Sendo assim, este seria o momento fundante da identidade cristã do convertido. Essa nova identidade

³²¹ Como vimos na página 49.

³²² AGNOLIN. *Jesuítas e Selvagens*. Op. Cit., pp. 163-164. Há sete sacramentos: o batismo, a confirmação ou crisma, a penitência ou confissão, a extrema unção, a ordem sagrada e o matrimônio.

³²³ Idem. Ibidem, pp. 180-181.

³²⁴ Os primeiros capítulos do primeiro volume da *Historia de Japam* nos mostram esse método aplicado por Xavier e a grande quantidade de “cristãos” recém batizados.

deveria ser construída a partir da identificação do passado do indivíduo (o período em que não era cristão) com o pecado, enquanto a confissão como essa “segunda tábua de salvação” permitiria a renovação da decisão de se afastar do passado não cristão. Isso não só fortaleceria essa identidade cristã, como também obrigaria o indivíduo a examinar sua consciência em busca de resquícios de sua vida pregressa e pecadora³²⁵.

Podemos pensar também que a confissão seria uma espécie de comprovação de que o indivíduo se cristianizou, afinal, se ele julgou que determinado ato (que em sua cultura poderia ser julgado como normal) feria as leis de Deus e teve um forte arrependimento disto, significa que já pensa como um cristão e efetivamente está se afastando de sua antiga vida. Por isso, na visão de Valignano, o cristão para ser considerado verdadeiro, deveria se confessar.

O segundo Sacramento exigido por Valignano para que o indivíduo se torne um *verdadeiro cristão* é o matrimônio. Ao contrario do que se fazia antes do Concílio de Trento, em decorrência deste último, no contexto europeu, o matrimônio obrigaria os noivos a firmarem um contrato conjugal dentro da igreja, tirando essa prática dos cenários familiares³²⁶. O contexto nipônico apresenta algumas similaridades com o contexto americano em relação à administração do matrimônio. Com os indígenas da América, o matrimônio foi usado para conter a forte sexualidade já enraizada em seus hábitos culturais³²⁷. A diferença, porém, é que os americanos são julgados como detentores de uma sexualidade descontrolada enquanto selvagem (isto é, num grau zero da civilização); por outro lado, sendo reconhecida aos nipônicos uma civilização avançada, o julgamento jesuítico acentua o caráter propriamente perverso de suas práticas sexuais.

O trecho nos resume todo o processo de catequização engendrado por Valignano, um indivíduo deve se tornar *familiar* em relação aos missionários, aí então deve começar a ser informado sobre os conteúdos do Catolicismo. Provavelmente nesse tempo ele será batizado, ao mesmo tempo em que é instruído nos conteúdos e vai se tornando mais familiar da Companhia; com certeza deverá se confessar inúmeras vezes, moldando assim seu caráter com as formas cristãs.

O matrimônio é uma espécie de “último nível” que o cristão nipônico deve alcançar, afinal, ele só terá acesso a este sacramento depois de ter se confessado

³²⁵ AGNOLIN. *Jesuitas e Selvagens*. Op. Cit., p. 311.

³²⁶ Idem. Ibidem, pp. 185-187.

³²⁷ Idem. Ibidem, p. 331.

inúmeras vezes e já ser muito “familiar” à Companhia. Esse é um processo que deve demandar muito esforço do praticante, principalmente se observarmos a drástica mudança que ele deve operar em seus hábitos. Ao que nos parece, Valignano pretendia testar os novos fiéis naquele ponto que considerou como o pior dos nipônicos, a sexualidade. Se dentro do catolicismo o sexo só é bem visto dentro do casamento, o nipônico deveria suportar um longo período de abstinência para alcançar esse sacramento. Provavelmente até o ponto em que resistiria às tentações e não cairia em nenhum pecado sensual, quando enfim poderia ter acesso ao matrimônio.

Ao falar sobre as más-qualidades do povo nipônico em seu *Sumario*, Valignano coloca os pecados sensuais como a pior e mais prejudicial.

Todavía la primera mala cualidad que tienen es ser dados a vicios y pecados sensuales, como fue siempre costumbre de la gentilidad, no teniendo en mucha cuenta lo que en esta parte hacen sus mujeres porque lo japonés confían mucho de ellas, aunque hay pena de muerte para las casadas, y los maridos y parientes las matan con los adúlteros sin ninguna pena. Y lo que peor es, mayor disolución hay en el pecado del cual no se puede hablar, el cual estiman tan poco, que así los muchachos como los que andan con ellos se precian de eso y lo dicen públicamente y no lo encubren, porque la doctrina que dieron los bonzos no solamente no lo tienen por pecado, más lo tienen por cosa natural y virtuosa [...]³²⁸

Destaca-se como a culpa desses pecados sensuais é atribuída à falta de controle exercida pelos homens nipônicos perante as mulheres, que não são controladas por seus pais, irmãos e mesmo maridos, que nelas depositam grande confiança. Com relação às mulheres solteiras não é citada nenhuma punição pelos pecados sensuais, mas o adultério é visto como uma ofensa grave punível com a morte, como observamos no trecho acima.

Outra questão levantada por Valignano é o “*pecado del cual no se puede hablar*”, sendo este a sodomia. Quando o Visitador fala que estimam pouco este pecado ele quer dizer que os nipônicos não consideram essa atividade enquanto pecado. Por outro lado, a culpa da sodomia representa uma atividade corriqueira, no Japão, atribuída aos bonzos.

Se os pecados sensuais foram destacados como a pior qualidade dos nipônicos, isto se deve ao fato ser uma prática deveras comum entre eles, incluindo a sodomia. Assim entendemos o porquê de Valignano insistir e exigir o matrimônio enquanto sacramento a ser permitido de forma homeopática entre os cristãos nipônicos. Esses

³²⁸ VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., pp. 27-28.

pecados deveriam ser difíceis de abandonar, por isso o indivíduo deveria passar por longo processo de catequização até se ter certeza de que já teria abandonado esses vícios, podendo assim se casar, mantendo a sensualidade dentro da esfera de controle cristão. Veremos, enfim, no próximo capítulo, que a permissão do matrimônio acabou se configurando enquanto muito mais flexível do que planejava Valignano.

O que se pode dizer finalmente desta situação é que o pecado da luxúria representa significativamente um dos limites da adaptação de Valignano: segundo ele, o indivíduo só seria um cristão de verdade quando tivesse eliminado qualquer possibilidade de cometer esse pecado. Por isso se torna significativa a observação de que, dentro dos sete pecados capitais, alguns são claramente ignorados pelo Visitador em seu projeto: significativo o caso do orgulho. Isto porque este pecado diz respeito, principalmente, à emulação dos costumes e à posição social dos bonzos, que exige, justamente, uma ostentação de orgulho e o mau tratamento das classes mais baixas. Tudo isto torna evidente, enfim, a utilização “estratégica” da teologia cristã por parte de Valignano, vinculada, evidentemente, ao seu projeto de adaptação missionária.

Capítulo V

Confronto e Cotejamento das Obras de Valignano e Fróis

Luis Fróis nasceu em Lisboa no ano de 1532; entrou para Companhia de Jesus em 1548, ano em que partiu para Goa, onde, no mesmo ano, teve a oportunidade de conhecer o Padre Francisco Xavier. Fróis demonstrava grande talento para escrita, tendo sido incumbido de redigir a carta ânua da missão a partir de 1554. Nessa mesma época, conheceu Fernão Mendes Pinto, o autor da *Peregrinaçam*, obra onde são relatadas suas viagens pelo Extremo Oriente. Junto com Mendes Pinto e outros membros da Ordem, Luis Fróis partiu para o Japão, destino que não pôde ser alcançado, pois recebeu ordens do vice-provincial para que permanecesse em Malaca, cuidando da igreja e da casa da missão. Em 1557, voltou a Goa para continuar seus estudos.

Em 1561, foi ordenado sacerdote, e em 1563, finalmente, chegou ao Japão e prontamente se iniciou no aprendizado da língua. No ano de 1564, partiu para a região conhecida como Gokinai, formada por cinco cidades, dentre elas a capital Kyoto, o destino original do Padre. No entanto, ele só conseguiu entrar na capital em 1569, depois da ocupação da cidade por Oda Nobunaga, que nessa época, além de ser um general proeminente, mantinha relações cordiais com os missionários cristãos. Em Kyoto fez contatos com autoridades políticas locais e serviu como tradutor entre estas e os superiores da Ordem. De 1577 até 1581, ocupou o cargo de superior da Ordem em Bungo (na região de Kyushu). Morreu em Nagasaki no ano de 1597³²⁹.

Por sua reconhecida habilidade na escrita, foi designado, em 1584, pelo Geral da Ordem, para redigir a história da missão jesuíta. Segundo o historiador da literatura portuguesa, Hernani Cidade, Fróis poderia ser encaixado no grupo dos “cronistas da expansão”, assim como Fernão Mendes Pinto. Enquanto os leigos narravam os fatos para adquirir notoriedade pessoal, receber mercês e algumas vezes exaltar o Reino de Portugal, os cronistas religiosos tinham como objetivo mostrar o crescimento da Fé no Oriente, o que, segundo Cidade, não interferiu em sua análise crítica da realidade vivida³³⁰.

³²⁹ Cf: WICKI, José, S.J. “Introdução”. In: FRÓIS, Luis. *Historia de Japam*. Vol 1. Op. Cit., pp. 4-10.

³³⁰ CIDADE, Hernani. *A Literatura Portuguesa e a Expansão Ultramarina*. 2ª Edição. Coimbra: Armênio Armando Editor, 1963, pp. 48-52.

Assim, entre os anos de 1584 e 1594, Fróis escreveu sua *Historia do Japam*, valendo-se de suas experiências pessoais e de relatos dos demais membros de sua Ordem. Utilizou também como fonte de pesquisa as cartas ânuas e outros documentos que circulavam entre os padres da Companhia de Jesus. Suas viagens pelo Japão, acompanhando o Vice-provincial Gaspar Coelho em 1586, também foram essenciais para coleta de material informativo.

Contudo, um dos principais críticos de sua obra foi seu superior, o padre Alessandro Valignano. O Visitador afirmava que as cartas ânuas de Fróis eram prolixas e que o autor não tinha a menor preocupação em verificar a veracidade das informações apresentadas. Valignano chegava ao ponto de cortar trechos dessas cartas e de inserir informações de outros cronistas, interferência da qual Fróis nunca chegou a tomar conhecimento. Segundo o padre José Wicki, na “Introdução” que fez para a obra *Historia de Japam*, em 1976, o mesmo teria ocorrido com a edição da própria *Historia*. Valignano teria sugerido que Luis Fróis reduzisse seu livro para no máximo 300 páginas.

Devido à influência de Valignano, a obra nunca chegou a Roma e, nem mesmo a Lisboa, ficando no Extremo Oriente. Valignano resolveu escrever sua própria história do Japão seguindo sua proposta de fazer um relato mais curto. Contudo, sua morte impediu a conclusão desta tarefa, que ficou com o padre e autor da primeira gramática da língua japonesa (*Arte da lingoa iapoa*), João Rodriguez Tçuzzu. Ambos os autores não colocaram em sua obra a riqueza de detalhes utilizada por Fróis.

A crônica de Fróis ficou em Macau até a metade do século XVIII, no chamado “Arquivo do Japão” do Colégio de São Paulo. Durante esse tempo, Fróis ficou conhecido apenas como um pregador e não como um cronista, sendo essa segunda faceta muito pouco citada. Havia boatos sobre a existência de sua obra, porém, não se sabia onde ela estava. Em 1742, o padre Franciscano José de Jesus Maria e o jesuíta José Montanha foram enviados pela Real Academia de História a Macau para buscar documentos em geral. Em meio a essa documentação acharam e enviaram partes da *Historia de Japam*, sem o devido destaque e muito menos a atribuição de sua autoria³³¹.

Somente em 1894, a obra de Fróis foi descoberta enquanto tal, quando o biógrafo de Francisco Xavier, Padre Cros, encontrou na Biblioteca Real da Ajuda (em Lisboa) uma das partes do livro, publicando alguns trechos dele na biografia de Xavier.

³³¹ WICKI. “Introdução”. Op. Cit., pp. 12-26.

Mas, na época, a descoberta teve pouca repercussão. Em 1923, o Padre Schurhammer encontrou na mesma Biblioteca esta parte do livro, considerada a primeira por narrar os anos iniciais da missão, e a publicou em alemão, atribuindo sua autoria a Luis Fróis. Em 1931, outro padre alemão, Schilling, descobriu o que seria a segunda parte do livro na coleção particular do bibliófilo Paul Sarda. Estranhamente, esta parte da obra era atribuída ao Padre Montanha, mal-entendido que o padre Schilling corrigiu. A morte de Paul Sarda fez com que a obra caísse novamente no esquecimento até o ano de 1957, quando foi comprada pela Biblioteca Nacional de Lisboa.

A obra de Fróis estava muito fragmentada: além dessas duas grandes partes, capítulos menores foram encontrados junto com alguns outros textos ou então junto com coletâneas sobre a história dos jesuítas na Ásia. Até hoje, porém, ainda não foi encontrado o que seria um prólogo desta obra, no qual Fróis relataria os aspectos físicos, populacionais e culturais do Japão, algo comum nos relatos jesuítas da época.

A partir de 1972, a Biblioteca Nacional de Lisboa iniciou um projeto de publicação da obra completa em português, com a organização e os comentários do padre jesuíta José Wicki. O fruto desse projeto é a edição usada nesse trabalho, dividida em cinco volumes e publicada entre os anos 1976 e 1984. No ano de 2001, enfim, a Comissão Nacional de Comemoração dos Descobrimentos Portugueses publicou uma versão digital em CD-ROM dos cinco volumes da obra de Luis Fróis.

Se a obra de Fróis não foi publicada devido à influência do padre Visitador, a comparação de ambas as obras (*Historia de Japão*, do primeiro, e *O Cerimonial*, do segundo) tornou-se necessária, não tanto para responder a essa questão, mas sim para tentar avaliar as divergências entre ambos os padres que remetem, como apontamos acima, supostamente, às diferentes orientações culturais do jesuitismo italiano (com seu *império simbólico*), em contraposição às orientações do jesuitismo português (com sua direta implicação com o império, efetivo e político).

Um dos instrumentos utilizados por Fróis para escrever sua obra foram as viagens que fez ao lado do padre Gaspar Coelho. Ao saber desse fato, podemos inferir que a proximidade de ambos pode ter projetado Fróis enquanto um seguidor do projeto militarista de Coelho: projeto este do qual Valignano era um opositor ferrenho. Podemos até pensar que este tipo de adesão a um projeto alheio possa ter ocasionado o não envio da obra à Europa. É por isso que acreditamos ser necessário definir não só qual foi o projeto que Fróis apoiou através de sua obra, como também observar a visão que tinha dos debates entre o Padre Visitador e o vice-provincial do Japão.

A segunda proposta deste capítulo é tentar detectar pontualmente na *Historia de Japam* de Pe. Fróis qualquer tipo de referência à política de adaptação cultural (do padre Valignano) que possa indicar, de forma preciosa para nosso trabalho, a visão deste padre relativa a esse ponto. Observemos, assim, o excerto a seguir, extraído da obra de Fróis que relata os acontecimentos do ano de 1580, no qual encontramos uma menção importante sobre a aplicação do projeto de Valignano:

Deixou mais o P.^e Vizitador ordenado o modo que havíamos de ter acerca dos costumes e cerimoniais, e maneira de proceder da terra, couza muito dezejada dos mesmos japões, para se guardar em nossas cazas e nos podermos melhor conformar com elles; e que não hé de pouca importancia para sermos bemquistos e tidos em boa opinião entre elles, porque, como os costumes e cerimoniais desta terra são tão differentes e contrarios dos que se uzão em Europa, e athé agora não tínhamos huma certa ordem que houvessemos de guardar acerca delles, alem de isto cauzar entre nós huma certa confusão, não sabendo como nos havíamos de haver nos costumes e modo de tratar com elles, se seguião outros inconvenientes mayores ficando muitas vezes os japões offendidos, e cauzando-se huma certa divizão de animos e perda de muito fructo pela contrariedade que havia dos nossos e dos seus costumes. Pelo qual se ordenou que em todo se procedesse em nossas cazas conforme ao modo proprio e acostumado de Japão, fazendo-se para este effeito huns avizos nos quaes podessem todos aprender os costumes e forma de proceder. E com isto e com os regimentos que deixou para se guardarem nas cazas e rezidencias para sermos todos uniformes, se entende que com a observação delles pode crescer muito entre os nossos a união dos animos e o fructo e reputação de nossa santa ley entre os jappoens.³³²

Observe-se a parte inicial do texto: “*Deixou mais o P.^e Vizitador ordenado o modo que havíamos de ter acerca dos costumes e cerimoniais, e maneira de proceder da terra, couza muito dezejada dos mesmos japões, [...]*”. Aqui é possível inferir que a adaptação cultural não estava sendo efetivada ou então era ineficiente em sua realização: afinal, esta operação era algo desejado pelos nipônicos. Ao mesmo tempo em que essa frase reflete os limites da já citada política instaurada por Francisco Cabral – isto é, de ignorar os costumes nipônicos –, ela também serve para justificar a aplicação da política de Valignano. Afinal, se os nipônicos desejavam que os jesuítas “tivessem” os *costumes e cerimoniais*, era justamente porque os padres não os tinham. Esse desejo também serve para justificar a política de Valignano, pois era advindo, justamente, daqueles que se queria converter.

Ao ler o excerto e tendo em vista o que já foi trabalhado a respeito da política de Valignano, vemos que os dois objetivos principais do *Cerimonial* são ressaltados: “*para*

³³² Fróis. *Historia de Japam*. Op. Cit., pp. 177-178.

sermos bemquistos e tidos em boa opinião entre eles”. Aqui constatamos, então, que a *familiaridade* e a *autoridade*, respectivamente, são claramente desejadas e se espera podê-las realizar.

Encontramos, então, a expressão não só do desejo de Valignano de que os padres da missão se adaptassem à cultura nipônica, mas também da necessidade de realizar uma sistematização de como essa adaptação deveria ser feita, como vemos quando se diz: “*e até agora não tínhamos uma certa ordem que houvessemos de guardar acerca deles*”. Isto, de fato, denota também que, de qualquer forma, já havia uma política de adaptação anterior, porém, esta não estava sistematizada, já que os padres careciam de “*uma certa ordem*”. E isso corrobora também a afirmação do historiador português João Paulo de Oliveira Costa que defende o fato de que antes da chegada de Valignano não havia uma definição clara do que deveria ser a política de adaptação, já que os sucessores de Xavier (Cosme Torres e, principalmente, Cabral) não conseguiram estabelecer um modelo, comum e orgânico, de ação conjunta. E, se Torres apoiou a adaptação, sendo responsável por seu desenvolvimento e sistematização inicial, por outro lado, Cabral sempre foi um ferrenho opositor desse tipo de política³³³.

Essa sistematização teria que se configurar em forma de regimentos, ou seja, somente enquanto tal podia tornar-se regra, visando uma uniformização dos procedimentos da missão. Se, portanto, manifestava-se essa necessidade, podemos imaginar que o procedimento da missão não era uniforme nas diferentes regiões nas quais ela atuava. “*E com isto e com os regimentos que deixou para se guardarem nas cazas e residencias para sermos todos uniformes*”: com isto, portanto, podemos inclusive e finalmente inferir que esses *regimentos* foram a base do que futuramente veio a ser o *Cerimonial*.

Encontramos dentro da *Historia de Japam* alguns outros trechos que remetem à aplicação do que foi proposto por Valignano em seu *Cerimonial* ou mesmo nos *regimentos* que foram sua base. Afinal, o uso do *Cerimonial* não foi aprovado pelo geral da ordem, como vimos no capítulo anterior, mas muitas de suas diretrizes foram utilizadas como a já citada busca por *Autoridade e Familiaridade*.

Há outra parte do texto de Fróis na qual pretendemos encontrar informações polêmicas a respeito da política de Valignano, algo referente a um dos objetivos da pesquisa. Neste caso, o trecho se refere especificamente ao problema do adiamento da

³³³ OLIVEIRA E COSTA, João Paulo. Apud: PINA, Isabel. “The Jesuit Missions in Japan and in China: Two Distinct Realities. Cultural Adaptation and the Assimilation of Natives”. Op. Cit., pp. 60-61.

conversão do *Daimyo* de Arima. A polêmica aqui instaurada está ligada ao fato óbvio de que temos alguém interessado em se converter ao Cristianismo, alguém inclusive pertencente a uma posição importante (um senhor feudal); contudo, mesmo no interior de sua peculiar ótica e exigência, o padre Valignano prefere condicionar, neste caso, tal conversão aos desdobramentos da política nipônica:

Mas como as couzas estavam tão perturbadas e inquietas em sua terra, e cada dia se lhe rebelavam fortalezas, não pareceo ao P.^e Visitador por então conveniente baptizá-lo, para que, perdendo-se como provavelmente parecia haver-se de perder, não dissessem depois os gentios que se perdera por se fazer christão, como elles costumão dizer quando acontecem semelhantes cazos a alguns senhores christãos nas guerras e mudanças que são tão continuas e inesperadas em Japão³³⁴.

A partir deste específico caso, vemos então que a possibilidade da derrota de um *Daimyo* recém-convertido colaboraria para atingir negativamente a imagem do Cristianismo no Japão. Fróis ressalta que a derrota de alguém recém-convertido permite fazer com que os budistas passem a afirmar que esta só ocorreu devido ao próprio processo de conversão. Não encontramos, todavia, nessa parte do texto uma crítica à atuação de Valignano: aqui Fróis não só a defende, como também a justifica.

No interior da perspectiva própria da política de adaptação, essa situação parece nos colocar perante a chamada busca por *autoridade* de que Valignano fala em suas obras e que ressaltamos no capítulo anterior. A *autoridade*, no caso, deriva justamente da credibilidade da missão perante o povo japonês. Se um *Daimyo* cai em desgraça depois de ter se convertido ao Cristianismo abre-se então o precedente para afirmar que que isso foi uma punição dos *Kami*, o que mancharia a imagem do Cristianismo, configurando-o como uma situação de mau-agouro: a ele seria atribuída uma péssima imagem que dificultaria outras conversões.

Sakazuki:

Dentro da crônica de Fróis é possível encontrar referências a rituais de etiqueta explicitados por Valignano como o *Sakazuki* e a Cerimônia do Chá, como vemos a seguir:

Depoes de tomar o sacanzuqui o deo de sua propria mão ao Padre Vice-Provincial, e pedindo outros dous sacanzuquis, tomando hum pouquinho de vinho por cada hum delles, o que lhe sobejou deitou dentro nos vazos; dizendo que, conforme ao costume de Japão, era o mesmo que dar a cada hum em particular seo sacanzuqui. E assim foi

³³⁴ FRÓIS. *História de Japam*. Vol.3. Op. Cit. pp. 137-138.

correndo pelos Padres e Irmãos e dogicos de caza. E trazendo-lhe diante a sacana, que hé a fruta que se dá por comprimento, tomou elle os faxis, que são os paozinhos com que se come, e com sua propria mão comessando pelo Padre Vice-Provincial, o foi continuando com todos os Padres e Irmãos³³⁵.

Temos aqui um exemplo da aplicação do ritual do *Sakazuki* explicitado por Fróis. Na situação acima, o ritual do *sakazuki* foi executado no palácio de Toyotomi Hideiyoshi e este, demonstrando grande consideração (ou tentando aparentar isso) pelos padres, serve não só o *sakazuki* como também o *sakana*. Ao que parece, Fróis demonstra desconhecer o ritual do *Sakazuki*, afinal, sua explicação vem da boca de Toyotomi. Devemos entender que a explicação de Toyotomi é em relação a essa modalidade de ritual com três *Sakazuki* sendo repartidos entre os participantes. Essa modalidade não consta do *Cerimonial* e provavelmente deveria ser inédita aos padres, por isso provavelmente a explicação não veio da boca de um desses.

Quem conduziu o ritual foi o próprio Toyotomi, o que não nos dá oportunidade de observar se as diretrizes do Visitador estavam sendo levadas em conta ou não. Outra questão é o fato da polêmica sobre o *Cerimonial* estar pautada na emulação da hierarquia e da pompa *Zen* budista, e, nesse caso em que os padres estavam fazendo esse ritual de etiqueta com aquele que era praticamente o senhor do Japão (estando abaixo apenas do Imperador), não havia lugar para qualquer demonstração que não fosse de humildade no comportamento.

No quinto volume da crônica de Fróis encontramos uma breve descrição do que seria efetivamente o ritual do *Sakazuki* narrado por este padre. No caso, refere-se a uma visita feita pelo Padre Visitador Valignano a Toyotomi Hideiyoshi no ano de 1592:

Veio logo com grandes ceremonias o sacanzuqui, conforme ao costume de Japão, e a sacana, que hé hum modo de cortezia e gazalhado dos principaes que elles uzão, com a qual se convida o hospede como por cerimonia a beber, dando-lhe alguma couza [195v] de appetite muito pequena por sua mão ou por outrem. E acerca de dar este sacanzuqui e sacana há entre os japões mui grandes ceremonias, e este sacanzuqui por mayor honra levava Faxegavadono, que tem dignidade de cunhe³³⁶ e hé senhor de hum reyno. O qual levando-o diante de Quambacudono, elle o tomou e bebeo hum pouquinho, e logo [o] mandou hum apoz o outro àquelles tres primeiros senhores que estavam no primeiro lugar; e apoz elle lhe trouxerão outro sacanzuqui, pelo qual tornou Quambacu a beber, e logo fizerão entrar o P.^e Vizitador no mesmo zaxiqui aonde elle estava para o convidar, mandando-lhe o ditto sacanzuqui. E começando a beber, o levarão por aquelles degraos arriba aonde estava Quambacu, o qual de sua propria

³³⁵ FRÓIS. *História de Japam*. Vol. 4. Op. Cit., p. 232.

³³⁶ Um título de quem era um aristocrata da corte imperial.

mão lhe deo a sacana, que foi hum dos maiores favores e honra que por elle se podia fazer em semelhante lugar, a qual não tinha dado a nenhum dos outros tres primeiros, fazendo-lhe o Padre assim no sobir dos degraos, como no descer e no tomar da sacana diversas mezuras a nosso modo, que acompanhadas e misturadas com algumas das suas ceremonias, forão mui bem recebidas e louvadas dos circunstantes. E tornando o Padre a tomar de novo o sacanzuqui para acabar de beber, como hé costume, aparecerão alli huns fidalgos que levavão dous grandes taboleiros, em cada hum dos quaes tinham cem barras de prata, e outro em que vinhão quatro vestidos de ceda, a que elles chamão coçondes, offerecendo as ditas couzas ao P.^e Visitador da parte de Quambacudono, o qual, dando-lhe com huma nova reverencia as graças, foi tornado a se assentar em seo primeiro lugar³³⁷.

Aqui Fróis explica o ritual do *Sakazuki* como “*hum modo de cortezia e gazalhado dos principaes que elles uzão, com a qual se convida o hospede como por cerimonia a beber, dando-lhe alguma couza de appetite muito pequena por sua mão ou por outrem*”. Não muito diferente das explicações dadas por Valignano em seu *Cerimonial*, e nem de sua preocupação em afirmar que este ritual não é tão simples quanto parece, afinal, “*acerca de dar este sacanzuqui e sacana há entre os japões mui grandes ceremonias [...]*”.

O trecho apresenta algumas referências aos tipos de etiqueta e mesmo à posição das pessoas, como o destaque de Toyotomi, que parecia estar em algum patamar muito acima dos convidados, com a presença de degraus a serem subidos e mesmo as medidas que foram feitas. Porém, a explicação dada por Fróis parece mais preocupada em enaltecer o Padre Visitador do que efetivamente explicar o ritual – no caso, observamos que Valignano é chamado para receber o *sakazuki* das mãos do próprio Toyotomi, além de receber variados presentes.

Os cinco volumes da obra de Fróis têm pouquíssimo espaço dedicado a esse ritual, que acaba sendo colocado como pano de fundo de alguma outra situação, sendo apenas citado. Por isso não foi possível encontrar pistas que pudessem corroborar com qualquer tipo de rivalidade ou diferença política entre Fróis e Valignano relacionado a este tipo de ritual de etiqueta. Mas existe um tipo de situação na qual o ritual do *sakazuki* pode ser usado e que Valignano não citou em seu *Cerimonial*:

Dahi a obra de hum mez ou dous, correndo já os de Sacçuma com a gente do Cami por aquella banda de Fiunga como amigos, e temendo Minodono que o capitão geral de Sacçuma, por nome Nacanzucasa, que era irmão d'el-rey e mui valerozo soldado e expedito capitão, maquinasse ao diante contra os do Cami algumas insidias, para extinguir este inconveniente deo-lhe hum banquete e no cabo d'elle lhe deo o sacanzuqui, conforme ao costume de Japão, e dentro no vinho

³³⁷ FRÓIS. *História de Japam*. Vol. 5. Op. Cit., pp. 304-305.

lhe mandou dar peçonha; a qual bebida, dahi a tres dias morreo com evidentes sinaes de ser effeito da peçonha fresca que lhe derão a beber, que não foi pequeno detrimento e menoscabo para as forças de Saçuma³³⁸.

O trecho fala por si, o *sakazuki* foi utilizado para envenenar um inimigo político. Bem, ao que nos parece não havia nenhum padre para testemunhar esse acontecimento, nem Fróis. Podendo ser um daqueles casos em que a veracidade da informação seja duvidosa, e já vimos que esse foi um dos motivos alegados por Valignano para cortar trechos das cartas de Fróis e mesmo impedir o envio da crônica à Europa.

De qualquer maneira, a possibilidade de que um ritual de etiqueta fosse utilizado como método de assassinato não é algo aventado por Valignano em seu *Cerimonial*, mesmo este sendo um risco que um padre poderia correr ao ser convidado para a casa de algum aristocrata não muito amigo da cristandade. Poder-se-ia considerar que a existência dessa passagem na obra de Fróis, significaria que o cronista estava fazendo algum tipo de denúncia aos métodos de Valignano, afirmando que estes poderiam ser perigosos aos missionários. Talvez esse seja o ponto de discordância entre Fróis e o Visitador e quiçá tenha motivado a “censura” da crônica.

Discordamos, todavia, dessa hipótese por um motivo simples: uma única passagem, perdida entre milhares de páginas, não seria uma força tão grande contra Valignano. Fróis também não nos fala diretamente que esse era um risco que um padre poderia correr; ou seja, observando de forma objetiva, não é possível afirmar que este trecho poderia ser um alerta sobre os riscos de ser um missionário no Japão. Outra questão é o fato de que o ritual do *Sakazuki* era um hábito deveras corriqueiro entre os aristocratas nipônicos, e não participar dele simplesmente fecharia o acesso dos padres a qualquer um que pertencesse a esse estamento, impossibilitando assim a existência de uma missão católica no Japão. Se havia esse risco, ele deveria ser ignorado.

Cerimônia do chá:

Além do *Sakazuki*, outro ritual é pouco explorado por Fróis, a Cerimônia do Chá, que também é colocado como pano de fundo para outras situações narradas pelo cronista. Observemos o trecho a seguir sobre a Cerimônia do Chá:

Depoes os levou ao seo chanoyú, que hé huma camara toda feita de laminas de ouro mociço, que Quambacudono mandou fazer os annos atraz com grandissimo custo para mayor ostentação de seo estado; aonde estando Quambaco fez que entrasse somente o Padre e o

³³⁸ FRÓIS. *História de Japam*. Vol. 4. Op. Cit., p. 325.

capitão e o interprete, e alli lhes deo a beber chá, que se faz de agua quente com os pós de huma certa herba muito medicinal e proveitosa para o estomago, da qual os japões uzão. E se deteve por hum grande espaço fallando diversas couzas com o Padre e com [o] capitão, posto que nunca fallou palavra nenhuma acerca dos Padres. E desta maneira os despedio ficando os gentios admirados, e os christãos todos summamente alegres por verem que Quambaco tinha recebido o Padre com tanto gazalhado: porque, conforme ao costume de Japão, quando hum senhor faz aparecer diante de sy hum desterrado, se entende, com fazer somente isto, que já lhe alevanta o desterro e o torna a receber em sua graça³³⁹.

Antes de prosseguir na análise é preciso ressaltar que esta parte do texto remete ao ano 1593, ou seja, depois do Editto de proibição. Apesar de que culturalmente, no Japão, “*quando hum senhor faz aparecer diante de sy hum desterrado, se entende, com fazer somente isto, que já lhe alevanta o desterro e o torna a receber em sua graça*”, não foi isso que aconteceu, pois o Editto de proibição continuou valendo. A única coisa explicada por Fróis sobre o ritual do chá é a respeito do próprio chá: “*agua quente com os pós de huma certa herba muito medicinal*”. Se observarmos o capítulo anterior encontraremos essa mesma explicação na obra de Valignano: ele também não detalha em como deveria ser conduzido este ritual, apenas cita que deveria haver alguém que ficaria encarregado exclusivamente dele³⁴⁰.

Ambos os padres não detalham em que consistiria esse ritual: no caso de Fróis o chá acabou recebendo o mesmo tratamento que o *sakazuki*, ou seja, o de pano de fundo para alguma outra situação, enquanto, para Valignano, este é um ritual de grande importância para os nipônicos e por isso deve ser emulado também pelos padres. O trecho de Fróis nos mostra essa importância, basta ver que a sala de chá em que o Padre Visitador foi recebido era feita de ouro maciço. Independentemente da importância deste ritual, não vemos na obra de Fróis nenhum indicativo de discordância com Valignano em relação a este tipo de ritual. Esta passagem é, assim como a do *Sakazuki*, como aquelas passagens em que o projeto do Visitador é, indiretamente, citado.

Sacramentos da confissão e do matrimônio.

Como vimos no capítulo anterior, um dos pontos ressaltados por Valignano foi aquele que diz respeito aos sacramentos do matrimônio e da confissão, sendo estes considerados a efetiva confirmação que o indivíduo seria um cristão. Mas a confissão era pré-requisito para o matrimônio e este sacramento não deveria ser aplicado apenas

³³⁹ FRÓIS. *História de Japam*. Vol. 5. Op. Cit., p. 452

³⁴⁰ Cf. p. 104.

uma vez, mas várias. Só assim o nipônico poderia se casar. Porém, encontramos no relato de Fróis uma situação bem diferente da projetada pelo Visitador:

O P.^e Organtino, (...), tomou o assumpto de confessar elle só todos os christãos daquella povoação sem ficar nenhum dos que tivessem idade e sufficiencia. E levantava-se para isto ante-manhã muito cedo e nas confissões gastava o dia todo, de maneira que confessou elle só tres mil e quinhentas almas, e deo a communhão a mil e quinhentas. Havia naquella povoação algumas mulheres mossas, que estavam em urgente perigo de se perder suas almas, pelas occaziões vehementes que para isso tinham. Destas trabalhou o Padre por cazar trinta, como fez com grande consolação de seos pays e parentes, que por sua pobreza difficultozamente as podião sustentar, ajudando assim a estas como a outras muitas com esmolas, [que] para remedio de suas necessidades, e por sua caridade e religioza industria, para este effeito solicitou³⁴¹.

Como podemos observar, o padre Organtino resolveu receber a confissão de todos os cristãos de Nagasaki. Mas o que chama atenção neste trecho é o sacramento dado a “*algumas mulheres mossas, que estavam em urgente perigo de se perder suas almas*”. Vemos aqui claramente a desobediência da diretriz deixada por Valignano: o matrimônio deveria ser dado a poucas pessoas e que tivessem se confessado várias vezes. Mas a passagem nos dá a entender que as pessoas de Nagasaki já estavam, havia certo tempo, sem fazer a confissão, o que fez com que o padre resolvesse encarar essa tarefa de ouvir a confissão de três mil e quinhentos indivíduos.

A observação da realidade imediata foi de grande importância para essa decisão de Organtino que, conhecendo a citada predisposição nipônica para cair em “vícios e pecados sexuais”³⁴², percebeu que essas moças iam acabar cometendo o pecado da luxúria e por isso achou melhor já casa-las. Mas esse tipo de situação não é um caso isolado, no quinto volume da *Historia de Japam* encontramos com muita frequência a visita de padres a regiões diferentes e administração destes dois sacramentos:

E como naturalmente os japões são mui inclinados ao sacramento da confissão, acodirão tantos que, ainda que o numero dos Padres fora muito maior, com diffcultade poderão satisfazer com todos. E a maior parte dos que vinhão a Canzusa erão pessoas que nunca se tinham confessado, havendo mais de dez ou doze annos que erão christãos. E por ser tanta a frequencia e concurso da gente, se achou huma mulher que, com ser serva de huma familia, continuou [a] vir de tres legoas à igreja de Canzusa por espaço de sete dias continuos, e alli se deixava estar desde pela manhã athé à tarde, e se tornava a horas que, em anoitecendo, podesse chegar a sua caza; e logo tornava pela manhã a continuar em seo dezejo athé que se lhe offereceo occazião e

³⁴¹ FRÓIS. *História de Japam*. Vol. 5. Op. Cit., pp. 142-143.

³⁴² Como vimos no capítulo anterior, na página 112.

lugar para se poder confessar. E depoes de confessada esta gente, se lhe ministrava o sacramento do matrimonio³⁴³.

Constatamos a atribuição de uma qualidade ao povo japonês: gostam de se confessar. A região de Kanzusa se tornou então um local de peregrinação de muitos cristãos para poder encontrar um padre, o que denota a falta destes em diversas regiões nipônicas, tanto que havia pessoas que já eram cristãs a mais de dez anos e nunca se confessaram. Retomando o raciocínio que havíamos iniciado acima, o que interessa para nós é o fato de que o binômio “confissão e matrimônio” se tornou o *modus operandi* quando os padres encontravam essas pessoas que não tinham acesso a eles: seja quando estas vinham ao encontro dos padres ou mesmo quando estes iam para regiões de difícil acesso no território japonês, o que reiteramos ser algo comum no quinto volume da *Historia de Japam*.

Mas, dentro da proposta deste trabalho de observar o que na obra de Fróis poderia ser visto como uma crítica, uma citação ou mesmo uma implementação do projeto de Valignano, podemos afirmar que a situação expressada nestes dois trechos selecionados são um relato de como esse projeto foi implementado. O caso é que o próprio projeto adaptativo do Visitador precisava se adaptar à realidade em relação ao sacramento do matrimônio: a ideia de ministrá-lo em doses “homeopáticas” simplesmente iria permitir que os nipônicos cristãos vivessem em pecado.

O sucesso de Valignano.

O texto a seguir é parte de um relato sobre a igreja jesuíta na cidade de Kyoto, e pode ser visto como a confirmação de Fróis de que a política do Visitador foi bem sucedida:

E como a igreja era a mais decente commodidade que se podia dar para os gentios alli virem ouvir pregação, comessarão logo a concorrer tantos que de noite e de dia não tinham tempo os Irmãos que lhes pregavam para poder satisfazer com tanto concurso. E sendo aquella cidade a principal corte de Japão, aonde concorrem os embaixadores de todos os reynos e aonde rezide ordinariamente grande numero de fidalgos e pessoas nobres, folgarão todos geralmente de frequentar nossa caza, huns por sua recreação, outros pela novidade da couza e utilidade da doutrina, athé que finalmente foi N. Senhor servido de dar principio à conversão daquella terra, fazendo se christãos pessoas muito nobres³⁴⁴.

³⁴³ FRÓIS. *História de Japam*. Vol. 5. Op. Cit., p. 148.

³⁴⁴ FRÓIS. *História de Japam*. Vol. 4. Op. Cit., p. 95. Cidade de Osaca.

A primeira coisa que observamos é que esta igreja foi construída com a aplicação da arquitetura japonesa e podemos inferir esse fato ao ler a seguinte frase: “*a igreja era a mais decente commodidade que se podia dar para os gentios*”. Se a arquitetura fosse europeia, a igreja não teria toda essa comodidade para os gentios. Não é possível inferir, todavia, se foi somente a arquitetura que atraiu os nipônicos.

A casa da Companhia também foi citada dizendo que muitos gentios a frequentavam, o que Fróis atribui a dois fatores: primeiro, à *recreação*, que pode significar a aplicação da etiqueta com as cerimônias do chá e do *sakazuki*; em segundo lugar, à novidade da doutrina cristã. Esse encadeamento remete à ideia de Valignano de aplicar primeiro as citadas cerimônias de etiqueta e depois iniciar o proselitismo religioso. Por fim, o projeto de Valignano em relação às cerimônias de etiqueta foi bem sucedido na conversão de certo número de aristocratas de Kyoto. Devemos apenas lembrar que este trecho remete ao período anterior à promulgação do edito de expulsão de 1587, depois disso, de fato os padres não puderam mais entrar em contato com os aristocratas publicamente.

Antes de concluir essa parte de comparação e confrontação entre as obras de Valignano e Fróis, acreditamos ser de salutar importância a análise de mais uma passagem. Esta relata uma conversa entre alguns padres da Companhia e Oda Nobunaga, que faz comparações entre o Cristianismo e o *Zen* Budismo. Há uma conclusão à qual chegou, compartilhada por ambos, a respeito dessa comparação:

[...] assim como o tem a seita dos jénxus, que pregão e mostram no exterior que há outra vida e salvação, e tem idolos em seos altares e fazem exequias pelos deffuntos, mas depois aos que melhor progresso fazem em suas meditações (porque para o dissuadir o contrario tem mil e setecentos pontos), dizem que as mostras e cerimonias exteriores são somente para se governar o povo e não se destruírem as republicas, mas que não há mais no homem que nascer e morrer, e que expirando se acaba tudo nelle sem haver outra vida nem outro mundo. E esta má e perversa seita seguem commumente os fidalgos para que, extinguído o remorcio da consciencia, vivão libertos e conforme a seos apetitos³⁴⁵.

Lá onde o texto diz: “*pregão e mostram no exterior que há outra vida e salvação, e tem idolos em seos altares e fazem exequias pelos deffuntos [...]*” observamos novamente a emergência de uma distinção entre a face pública e a face privada do *Zen* Budismo, sendo que a face pública apresentava inclusive uma vida após a morte. Podemos supor que esse *Zen* Budismo cheio de rituais é o *Rinzai*, que mantinha

³⁴⁵ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol.1. Op. Cit., p. 203.

fortes relações com o Budismo *Tendai*. Essa faceta do *Zen* desenvolvia, enfim, uma função e manifestava um caráter de controle social.

Ao falar da face privada do *Zen* correspondente à meditação, Fróis ignorou o que escrevera no primeiro volume³⁴⁶ a respeito dessa prática e ressaltou apenas aquilo que seria entendido como negativo segundo a visão cristã. A crítica de Fróis se baseia no fato do empenho à meditação ser totalmente diferente do Cristianismo por não apresentar a promessa de uma vida após a morte. O que significava que o indivíduo não precisaria se preocupar se iria para o inferno ou para o paraíso, pois ambos não existiriam, permitindo que seus praticantes “vivão libertos e conforme a seus apetitos”³⁴⁷.

Os praticantes do *Zen* Budismo poderiam viver em libertinagem devido ao fato de que a meditação extinguiu o “remorcio da consciência”. A ideia de Fróis sobre a meditação no primeiro volume de sua obra é reinterpretada para excluir os conteúdos que poderiam ser comparados positivamente com o Cristianismo. Portanto, a ideia de que a meditação poderia ser observada analogicamente aos *exercícios espirituais* de Inácio de Loyola não aparece mais em sua obra.

A crítica de Fróis parece dirigida a esta escola budista (*Zen*) pela grande quantidade de aristocratas que a guiavam, o que remeteria ao fato de que dificilmente uma pessoa com todas essas liberdades em sua vida seria convencida a abdicar delas por uma suposta salvação da alma, cuja existência também é uma suposição para quem não é um praticante do Cristianismo.

A clara diferenciação entre os ritos civis e religiosos dentro do *Zen*, na visão de Fróis, está presente na ideia de que todos os seus rituais são na verdade civis, inclusive com a função civil de governar “o povo e não se destruir as repúblicas”. O único aspecto efetivamente “religioso”, portanto, na visão de Fróis, seria a meditação. Essa ideia de uma “ritualidade civil” coincide com a interpretação de Valignano em relação à etiqueta ostentada pelos monges *Zen* budistas. Por isso, mais uma vez podemos concluir que Fróis não só não era um opositor, como também apoiava, chegando a apresentar relatos positivos sobre o projeto do Visitador.

Mas é preciso ressaltar que Fróis não tocou no principal foco de discórdia entre Valignano e seus críticos: a emulação dos níveis hierárquicos dos monges *Zen*. O que pode demonstrar duas coisas: ou este projeto estava esperando uma autorização do

³⁴⁶ Cf. pp. 64-65.

³⁴⁷ Sobre essa visão de Fróis sobre a meditação cf. capítulo 3, página 71.

Geral da Ordem para ser efetivamente implementado, mesmo que outros elementos do *Cerimonial* já estivessem em uso; ou então, Fróis simplesmente decidiu ignorar a aplicação dessa diretriz, ocultando uma informação que poderia ser prejudicial ao embate político travado pelo Visitador, afinal, não era um projeto aprovado pelo Geral da Ordem.

Luis Fróis e a política militarista de Gaspar Coelho.

Das perspectivas de sua opinião em relação aos cultos nipônicos e das estratégias de evangelização, o padre Fróis concordava com Valignano. Porém, existe uma área na qual a divergência dos dois foi marcadamente profunda: a interferência dos padres nas questões políticas nipônicas. Vamos primeiro a um trecho extraído do *Cerimonial* que expressa a opinião, ou melhor, as diretrizes do Visitador a respeito desta questão deveras delicada:

Assi mesmo, nos negócios que se han de tratar se há de olhar com muita prudência quanto importam e se os padres podem sayr com eles acerca do que pretendem, assi tratando os padres com os senhores gentios como com os senhores christãos: espicialmente devem ser muy cautos em tratar negócios pertencentes ao governo de suas terras e em ir-lhes à mão na justiça e castigos que fazem, não se movendo facilmente por qualquer razão a tractar deles nem ir-lhes logo à mão, porque como governo de Japão e seus costumes e catangues são tam diferentes do governo do[s] senhores e Christão de Europa, não podem os padres facilmente acertar em dar conselho nestas cousas e facilmente se podem enganar, perturbando-se grandemente os senhores e não podendo governar da maneira que eles querem suas terras. Por onde, não se han de mover facilmente nem de que outros lhe dizem nem do que a eles parece, guiando-se pollas leis e costumes de Europa, porque disto se seguem muy grandes enfadamentos e muita frieza e apartamento dos senhores³⁴⁸.

Quanto acima destaca muito claramente como deve se ter extremo cuidado ao interferir na política nipônica. Assim como seus costumes, sua política também é diferente da europeia, e conselhos na esfera política acabariam induzindo os senhores ao erro, o que já traria grande transtorno à missão. Mas o que se relaciona mais à faceta de Fróis, narrada a seguir, é que o Visitador ainda afirma que os senhores nipônicos não gostam deste tipo de interferência, e mesmo que ela possa se mostrar acertada, a missão ainda corre certo risco. Isso pode ser observado com o massacre de monges budistas do

³⁴⁸ VALIGNANO. *Cerimoniale*. Op. Cit., p. 148.

monte Hiei, executado por ordem de Oda Nobunaga, que os acusava de estar interferindo demais em seus planos³⁴⁹.

Ainda havia outro fator não levantado por Valignano, a ideia de que os padres estariam na verdade preparando o terreno nipônico para uma invasão de conquistadores europeus³⁵⁰. A constante interferência na política, portanto, acabaria fortalecendo essa hipótese, trazendo grandes problemas para a missão. De qualquer maneira, o Visitador estava alertando os missionários sobre como, apesar de não parecer, essa prática podia se revelar extremamente danosa à missão.

Por outro lado, em Fróis, não encontramos grandes referências a respeito das interferências na política nipônica feitas por jesuítas após a chegada de Valignano, o que poderia permitir facilmente a colocação de Fróis como alguém que concordava com o Visitador neste quesito. Mas ao ler os textos de Jurgis Elissonas³⁵¹ nos deparamos com uma versão completamente diferente sobre a atuação política de Fróis e principalmente de sua relação com o projeto militarista do Vice-provincial Gaspar Coelho³⁵².

Dentro do contexto da guerra civil nipônica, *Sengoku*, o ano de 1586 foi marcado por grandes reviravoltas, dentre elas o início da decadência do feudo de Bungo, isto é, do grande aliado dos jesuítas e cristão convertido, Francisco Otomo. Este feudo, que antes estava se saindo vitorioso em suas campanhas de expansão, agora amargava algumas derrotas e corria sério risco de ser conquistado pelo feudo de Satsuma do clã Shimazu, cujo poderio já dominava grande parte de Kyushu. Em maio daquele ano, Otomo foi a Osaka pedir auxílio militar a Hideiyoshi Toyotomi contra Satsuma. Junto a Otomo também estava o Vice-provincial Gaspar Coelho, que via em Shimazu um grande inimigo da cristandade, devido ao tratamento opressivo que dava aos cristãos nos territórios conquistados.

Durante a audiência com Toyotomi, Coelho pediu a este que intervisse militarmente em Kyushu contra Satsuma, o Vice-provincial ainda garantiu o apoio de todos os senhores feudais cristãos desta região (algo que ele efetivamente não tinha poder para fazer). Toyotomi assumiu momentaneamente então o papel de patrono da missão católica. Deu a Coelho o direito de circular e pregar por todo o Japão sem nenhum impedimento. Munido com essa carta, Coelho (bem como os missionários)

³⁴⁹ Cf. p. 13.

³⁵⁰ BOXER. *The Christian Century*. Op. Cit., p. 147.

³⁵¹ Também conhecido como George Elisson.

³⁵² Elissonas baseou sua análise no relato do padre Organtino sobre as reuniões entre Gaspar Coelho e Toyotomi Hideiyoshi no ano de 1586. Este relato se encontra no Arquivo Romano da Sociedade de Jesus (JapSin II 1, 70).

poderia entrar em feudos que antes não apresentaram nenhuma disposição em aceitar os padres³⁵³. Vejamos uma tradução desta carta feita por Fróis em sua *Historia de Japam*:

Treslado da patente de Quambacudono³⁵⁴

Acerca de morarem os Padres em todas as terras de Japão, dou licença para isso, e privilegios para ficarem livres de os soldados se agazalharem em suas cazas, e de todas as obrigações que há nos mosteiros dos bonzos. E acerca da propagação de sua ley não haja estorvo nem impedimento.

Aos quatro dias da quinta lua, aos quatorze annos da hera de Tenxo³⁵⁵
Findeyoxi(Hideiyoshi)³⁵⁶

Segue abaixo o relato de Fróis sobre qual seria o objetivo de Coelho com a audiência de Toyotomi:

A couza que o P.^e Vice-Provincial mais dezejava de Quambacu, e para cujo effeito se tinham ditas muitas missas e oraçoens, era ver se por alguma via seria possivel haver delle huma patente em que se incluíssem tres pontos.

O primeiro, dar licença para por todos seos reynos se poder livremente pregar a ley de Deos, sem a isso se fazer algum impedimento.

O segundo, que eximisse todas nossas cazas e igrejas desta universal obrigação, que está imposta sobre os bonzos e sobre seos templos e mosteiros, de se nam agazalharem em nossas cazas soldados, nem poderem ser tomadas de apouzentadaria. Porque, geralmente, as varellas dos bonzos são as primeiras estancias e apouzentadaria dos soldados, das quaes uzam [378v] com muita desoluição e liberdade.

O terceiro. Hé costume em Japão serem as ruas das villas e cidades todas sugeitas a muitas impoziçoens e obrigaçoens e serviços, que hé hum jugo mui grave, imposto universalmente pelos senhores das terras, de que por nenhum cazo se podem eximir os bonzos. Era logo o terceiro ponto pedir que, por estrangeiros, ficassemos de tudo isto desobrigados³⁵⁷.

Nesta carta, enfim, encontramos aquilo já havíamos constatado, isto é, a busca pela autorização de Toyotomi para pregar livremente dentro do território nipônico, e encontramos também o pedido de isentar as casas e igrejas de servirem de guarida e abrigo para soldados. Por fim, é declarada isenção dos padres dessas obrigações e serviços impostos pelos senhores feudais a templos budistas. Ressaltamos o fato do segundo tópico do pedido de Coelho estar ligado ao projeto de Valignano, presente no *Cerimonial*, de não aceitar a visita de qualquer pessoa à casa da Companhia.

Apesar da *Historia de Japam* não ter sido enviada para Europa, as cartas ânuas de Fróis o foram. Muitas vezes, ao escrever a *Historia*, Fróis simplesmente transcrevia

³⁵³ ELISSONAS. “Christianity and the Daimyo”. Op. Cit., pp. 347-349.

³⁵⁴ Kanpaku-dono, título que Toyotomi ostentava na época.

³⁵⁵ 20 de junho de 1586.

³⁵⁶ FRÓIS. *História de Japam*. Vol. 4. Op. Cit., p. 238.

³⁵⁷ FRÓIS. *História de Japam*. Vol. 4. Op. Cit., p. 236.

essas cartas. Em uma dessas está presente seu relato sobre esta audiência³⁵⁸. Nesta, Fróis não cita o outro objetivo de Coelho de angariar o apoio de Toyotomi contra o feudo de Satsuma, uma clara interferência na política nipônica e uma total desobediência ao projeto de Valignano. O relato que coloca essa pauta na conversa entre os padres e o *Quambacu* está presente em uma carta escrita pelo padre Organtino ao Geral da Ordem em 1589, um relato confidencial enviado ao Geral da Ordem.

Segundo Elissonas, a diferença entre os relatos está ligada ao fato de que as cartas de Fróis tinham como objetivo serem edificantes, pois seriam usadas como propaganda na Europa, enquanto que a carta de Organtino não precisava sê-lo³⁵⁹. De qualquer maneira, acreditamos que as cartas de Fróis omitiram esse outro objetivo para ocultá-lo, sobretudo, de Valignano. Este, ao saber do tipo de interferência que Coelho estava aprontando, com certeza iria intervir na missão nipônica e Coelho teria o mesmo destino de Cabral: seria sumariamente exonerado de seu cargo.

Fróis mostrou em sua *Historia de Japam* a concordância com a maioria dos projetos de Valignano e chegou a compartilhar com este a interpretação de uma característica civil dos ritos budistas. Poderíamos pensar que Fróis, como se vê em muitos de seus relatos, não quis tomar nenhum partido e por isso registrou apenas os eventos que seriam vistos como “edificantes”. Mas há um fato não observado que não podemos deixar passar: Fróis simplesmente foi o tradutor de Coelho nessa audiência, demonstrando não só o seu apoio ao projeto militarista dele, como também sua ativa participação neste.

O padre Organtino, que era um forte opositor desta política, se ofereceu como tradutor, mas Coelho recusou sua oferta mantendo Fróis nessa posição. Durante a audiência, tanto Organtino quanto o aristocrata cristão Takayama Ukon tentaram desviar o assunto sem, todavia, obter sucesso. Este aristocrata também havia percebido de fato o perigo que este tipo de abordagem traria à missão católica.

Outro fator que apenas agravou a desobediência às ordens de Valignano foi o oferecimento feito por Coelho de dois grandes navios à Toyotomi Hideiyoshi, quando este fosse colocar em prática o seu plano de invadir a China³⁶⁰ (projeto que só se concretizou na década seguinte). Luis Fróis destaca que essa ideia de empréstimo de dois navios partiu de Toyotomi, que os pediu a Gaspar Coelho. “[...] E que para sua

³⁵⁸ A carta anual que relata esta audiência data 4 de outubro de 1586.

³⁵⁹ ELISON. *Deus Destroyed*. Op. Cit., p. 112.

³⁶⁰ Idem. Ibidem, p. 114.

pessoa não queria outra ajuda dos Padres mais, que negociarem-lhe duas naos grandes bem aparelhadas [...]”³⁶¹.

De qualquer maneira, a posse da carta de Toyotomi permitiu que Coelho fosse a diversos lugares dentro do território nipônico. Segundo Elissonas, essas viagens não seriam apenas para pregar a fé cristã, elas tinham como objetivo a coordenação dos planos militares de Hideiyoshi na preparação da invasão de Kyushu. É importante lembrar que, nessas viagens, Coelho contou com Luis Fróis como seu tradutor³⁶². Em uma delas chegou a visitar o *Daimyo* cristão, Arima Harunobu, na tentativa de convencê-lo a abandonar sua lealdade para com Shimazu e lutar contra este durante a invasão de Toyotomi. Por dívidas de gratidão, Arima se recusou a fazer isso, e a reação de Coelho foi retirar todos os missionários e seminários dos territórios de Arima. Coelho efetivamente falhou em reconhecer que os *Daimyos* cristãos tivessem outros interesses além do cristianismo.

De qualquer maneira, toda essa intervenção de Coelho na política local teve um resultado bastante terrível e fortemente negativo para a missão cristã: o Edito de expulsão de Toyotomi Hideiyoshi promulgado em 1587. Apesar de não constar diretamente no Edito de expulsão, Toyotomi passou a comparar os jesuítas com os grupos budistas obliterados por Oda Nobunaga³⁶³, que se envolveram demais na política tornando-se praticamente uma oposição a seu governo³⁶⁴. Todavia, a partir de Charles Boxer, boa parte da historiografia hodierna afirma que a expulsão de 1587 não foi levada a sério por Toyotomi devido ao interesse deste no comércio. Os relatos de Fróis a respeito deste período demonstram, todavia, que este foi um duro golpe do qual a igreja não se recuperou, pelo menos até ao ano de 1595, data em que Fróis parou de escrever sua crônica. De qualquer maneira, o Edito de 1587 foi o marco inicial do fim do cristianismo no Japão, marco esse que eliminou qualquer marca de prestígio que a missão havia conquistado durante anos de trabalho.

³⁶¹ FRÓIS. *História de Japam*. Vol. 4. Op. Cit., pp. 228-229.

³⁶² ELISSONAS. “Christianity and Daimyo”. Op. Cit., p. 351.

³⁶³ Cf. p. 13.

³⁶⁴ ELISSONAS. “Christianity and Daimyo”. Op. Cit., pp. 352-353, 360-361.

Conclusão

Uma das justificativas dadas por Valignano quando proibiu o envio da *Historia de Japam* à Europa ou mesmo quando realizou alguma censura trechos das cartas de Luis Fróis era de que estas seriam deveras prolixas. Portanto, no início de nossa pesquisa, uma das grandes hipóteses que imaginamos em relação a essa proibição era a possibilidade de que a prolixidade do cronista poderia conter informações que o Padre Visitador não desejava que chegassem a Roma, independente do posicionamento de Fróis em relação ao projeto de Valignano.

Durante a pesquisa desenvolvida no contexto de nossa Iniciação Científica, foram encontrados alguns indícios que poderiam corroborar a hipótese levantada acima. Um desses indícios era um trecho que falava sobre um caso de aborto, como veremos a seguir:

Acertou huma mulher mossã christã e pobre por persuasão de sua mãy, que era ainda gentia, a fazer hum aborzio, couza muito corrente em Japão, maxime na gente pobre que não tem possibilidade para sustentar muitos filhos. Sabido isto pela congregação dos christãos [140r] que alli há, nunca a quizera[m] admitir que entrasse com elles a fazer oração em caza de hum christão dos antigos, aonde se ajuntavão aos domingos e santos, dizendo que se fosse primeiro confessar e fizesse penitencia daquelle peccado, e que depois a admitirião³⁶⁵.

A polêmica colocada pelo excerto pode ser vista com clareza: basicamente temos um padre justificando o fato de uma mulher ter feito um aborto e, somado a isto, o tipo de penitência que ela deveria fazer para ser perdoada deste pecado. Na nossa hipótese acreditávamos que esse tipo de informação, ou mesmo outras, ligadas pontualmente à proposta de Valignano, poderiam ser encontradas e facilmente justificariam a proibição que o Visitador perpetrou às obras de Fróis.

Podemos inferir que a mulher foi facilmente perdoada por não ser o que Valignano chamou em seu *Cerimonial* de “verdadeira cristã”, ou seja, alguém que ainda não interiorizou totalmente a doutrina cristã³⁶⁶. Se a mulher não é uma “verdadeira cristã” então pode se ter certa flexibilidade em relação a seus pecados. A questão do aborto, especificamente, é abordada por Valignano em seu *Sumario* no qual ele relata o fato de que esta era uma prática comum, porém, o Visitador tem uma visão a respeito disso muito diferente da do cronista, como vemos no trecho a seguir:

³⁶⁵ FRÓIS. *Historia de Japam*. Vol. 3. Op. Cit., p. 303.

³⁶⁶ Discussão presente entre as páginas 108 e 113 deste trabalho.

[...] y lo que aún más cruel y contra todo el orden de la naturaleza, las mismas madres muchas veces matan a sus hijos, en su vientre tomando cosas para mover o poniéndoles los pies en los pescuezos ahogándolos después de nacidos; y esto solamente por no tener trabajo en criarlos o por decir que son pobres y que no pueden sustentar a tantos hijos [...]³⁶⁷

A posição do Visitador é clara e totalmente oposta à do cronista: o aborto é uma crueldade e a justificação dessa prática pela pobreza é mera desculpa. Portanto, o Visitador está negando, neste caso grave, a possibilidade de que haja uma maior flexibilidade em relação aos pecados cometidos por cristãos recém-convertidos. A hipótese levantada no começo desta conclusão de que Fróis involuntariamente estaria contando detalhes negativos sobre a missão nipônica torna-se problemática, mas não é totalmente descartada, devido ao fato de que poucos trechos polêmicos, como o supracitado, são encontrados. Podemos inferir que Valignano não teria conhecimento desse fato ou então, outros graves problemas da missão, como a perseguição iniciada por Toyotomi Hideiyoshi em 1587, eclipsaram essas questões.

Durante a leitura da crônica de Fróis fomos percebendo que não só esses pontos polêmicos eram escassos, como também pouco se encontrava sobre a política interna da missão nipônica. Por isso, essa antiga hipótese foi sendo deixada de lado, e inclusive, aos poucos pudemos entender, de algum modo, a posição do Visitador de que Fróis era um autor muito prolixo. No entanto, se observarmos a discussão que foi evidenciada no último capítulo, podemos pensar que a proibição da obra de Fróis possa não ter sido por causa dessa prolixidade, mas justamente porque dentro desta prolixidade fatos importantíssimos foram omitidos, vide, por exemplo, todas as manobras políticas de Coelho e também a própria existência desta política. Essa omissão, somada à descrição da aplicação de muitas das diretrizes de Valignano, permitiria ao leitor europeu ver a obra de Fróis como o “atestado de incompetência” do Visitador, que teria produzido a derrota final de todo o seu projeto missionário.

A possível ideia de incompetência, que poder-se-ia atribuir a Valignano, resulta obviamente ligada, nesse caso, a uma ideia de eficiência do projeto de missão por ele proposto. O fato é que uma das metas do Visitador era de provar uma real eficiência de seu projeto de adaptação em detrimento do projeto quase falimentar de Francisco Cabral, contrário a qualquer tipo de adaptação cultural. Todavia, ao se deparar com o relato de Fróis, que omite todo jogo político engendrado por Gaspar Coelho (e que pode

³⁶⁷ VALIGNANO. *Sumario*. Op. Cit., p. 31.

representar o principal fator para o início da perseguição), o Geral da Ordem poderia chegar à simples conclusão de que a (mesmo que pequena) parcela do projeto de Valignano que foi aplicada na realidade da missão japonesa não só não foi eficiente como contribuiu para um resultado desastroso.

Por isso, podemos inferir que a proibição imposta por Valignano pode ter sido causada não pela prolixidade de Fróis e nem pelos poucos trechos polêmicos sobre a missão nipônica, mas pela omissão de informações a respeito de como a missão vinha sendo governada e seu relacionamento com a política local. Todavia, esta é uma hipótese que não é possível comprovar com os dados e os materiais que temos disponíveis atualmente.

No entanto, podemos pensar que a obra de Fróis, mesmo que apresentasse as informações sobre os acordos políticos de Gaspar Coelho, estaria fadada a ter a sua circulação proibida pelo Visitador. Pois, neste caso, a “incompetência” de Valignano não estaria ligada diretamente a seu projeto catequético, mas sim ao controle de seus subalternos (no caso Gaspar Coelho) que agiram de forma totalmente insubordinada, sendo que a esta insubordinação pode ser atribuída ao Edito de proibição de 1587.

Como vimos no capítulo anterior, o posicionamento do historiador Jurgis Elissonas é de que foi a interferência política engendrada por Gaspar Coelho que causou a primeira grande perseguição contra os cristãos. Esta posição pode entrar em discordância com aquela aventada por Neil Fujita sobre a ideologia do *Shinkoku*³⁶⁸ ressaltada no segundo capítulo deste trabalho. O *shinkoku*, por ser oriundo do Shintoísmo, pode ser considerado como uma motivação dependente de uma interpretação “religiosa” de alguns aspectos da cultura nipônica. O Cristianismo seria então perseguido por não se submeter ao que Fujita chamou de “universalismo Shintoísta”.

Essa discordância entre ambas as teorias seria baseada na ideia de contraposição entre o cívico e o religioso. No entanto, devemos nos lembrar do que disse Dario Sabbattuci³⁶⁹ de que essa separação seria algo peculiar ao Ocidente e que muitas das ideologias asiáticas consideradas como religiões podem ter características tanto cosmológicas e éticas (ligadas ao campo do que consideramos como religioso) como políticas (ligadas ao campo cívico). O que demonstra que essa discordância é ilusória, principalmente se observarmos (como ressaltado no segundo capítulo) o papel que o

³⁶⁸ Cf. pp. 32-33

³⁶⁹ Como citamos no segundo capítulo deste trabalho, nas páginas 24 e 25.

Shintoísmo teve na política nipônica, sendo inclusive o grande legitimador do poder (ou pelo menos da presença) de seu imperador.

Por isso acreditamos ser plausível a compatibilização das duas teorias sobre o início da perseguição, a questão “política” de Elissonas e a “religiosa” de Fujita. Se o Shinto, que era a justificativa de toda estrutura feudal japonesa, era totalmente negado pelo Cristianismo, então essa estrutura também seria negada e, com esta, o poder de Toyotomi também o seria. Somando-se a isso a percepção de que a lealdade dos cristãos para com os padres, e por consequência a Roma, seria maior do que seus deveres para com o imperador e o *Shogun*, Toyotomi decidiu que essa doutrina estrangeira deveria ser extirpada. No final, de fato, mesmo aquilo que chamamos de religião, no contexto japonês acaba resultando em fortes implicações políticas.

Os momentos finais da construção deste trabalho e a disposição final de seus capítulos se mostrou deveras intrigante, principalmente se observadas dentro desta perspectiva do binômio “religião/política”: o trabalho começa apontando ao leitor o panorama político do Japão dos séculos XVI e XVII; em seguida, emerge outro panorama, indo por um caminho que poderia ser considerado quase diametralmente oposto, que nos leva para aquilo que pode ser considerado como religioso na cultura nipônica; esse tom religioso se sustenta até o sucessivo capítulo, em que se evidencia a interpretação católica daquilo que foi considerado como religioso na cultura local; já o quarto capítulo nos apresenta o tom religioso entrelaçado com o político quando apresentamos os métodos utilizados nos diferentes períodos da missão, e também, o projeto de Valignano para tentar se aproximar das elites locais e aumentar o rebanho de cristãos nipônicos; por fim, então, o último capítulo apresenta o sobrepor-se do conteúdo político, emergente do contexto japonês, ao religioso, e como, de certa maneira, isso acarretou o fim da missão.

Intrigante, como dissemos acima, a perspectiva que pouco a pouco emerge do trabalho e que cada vez mais se estrutura ao redor do binômio – interpretativo e diferencial, tanto no contexto missionário coevo, assim como nos estudos historiográficos hodiernos – “religião/política”. Nesse sentido, acreditamos que seja significativo, também, o fato de termos nos utilizado, pelo menos parcialmente para o desenvolvimento dessa pesquisa, da metodologia da Escola Italiana de História das Religiões, isto é, de uma perspectiva de estudos que tem como um de seus pontos de partida, justamente, a historicização do conceito de “religião”: tanto dentro de seu contexto de origem (o Ocidente), assim como em diferentes contextos em que, ao

conceito, foi entregue a função de mediar e abarcar diferentes elementos culturais externos à cultura ocidental.

O século XVI foi marcado por diversas modalidades de encontros culturais do Ocidente: ou com povos até então desconhecidos, ou em uma nova e mais estreita dinâmica e relação com povos com os quais o Ocidente já havia tecido, anteriormente, uma longa, mas tênue e esporádica relação histórica. Ao longo dessas novas dinâmicas estabelecidas neste século, a função do missionário fixou-se conforme o objetivo de transformar esses novos povos em cristãos. O missionário então se constituiu enquanto a linha de frente desse relacionamento entre o “velho” e o(s) “novo(s) mundo(s)”, sendo obrigado a entender essa(s) “novidade(s)” para então tentar elaborar um método que possibilitasse sua cristianização. Portanto, muitos aspectos culturais, de natureza e funções diferentes, acabaram sendo lidos (quanto menos inicialmente) através das chaves interpretativas ocidentais, e dentre essas, a mais significativa foi, sem dúvida, aquela “religiosa”. No entanto, sobretudo o contexto do extremo Oriente manifestou sua extrema complexidade por não apresentar com muita clareza a simplificação (historicamente construída) tipicamente ocidental de uma nítida contraposição entre cívico e religioso, tendo em vista a estreita convivência que caracterizava, ao mesmo tempo, as dimensões política, civil, especulativa e moral da organização social do Oriente e de suas “doutrinas”.

Na tentativa de compreender essa complexidade e podê-la transmitir para o Ocidente, a “política missionária” de Valignano usa a indefinição “religião/política” para justificar seu projeto, ao mesmo tempo em que tenta dissociar os conteúdos tidos pelos católicos como inegavelmente “religiosos” dos conteúdos que ele e mesmo outros padres, no caso do Oriente, consideravam como pertencentes ao campo “civil”. Essa modalidade interpretativa e explicativa do Padre Visitador pode ser considerada conforme os termos usados pelo professor Adone Agnolin:

[...] forma inédita e peculiar de entendimento das outras culturas. E isso foi possível, justamente na medida em que, apesar de suas grandes diferenças, os missionários da Companhia puderam colher determinadas analogias em funções institucionais específicas que essas outras culturas estavam elaborando, paralelamente ou menos, todavia de forma analógica com relação a processos históricos passados na cultura ocidental³⁷⁰.

Conseguindo criar, de algum modo, instrumentos para introduzir (ou tentar introduzir) o Cristianismo no Japão, a partir desse entendimento do outro, portanto, o

³⁷⁰ AGNOLIN. *Jesuítas e Selvagens*. Op. Cit., p. 199.

Visitador desenvolveu um método que emularia justamente esses aspectos “civis”, colocando os missionários no interior de uma posição análoga àquela oferecida por instituições tidas pelos católicos como “religiosas”: mas, dentro desta roupagem asiática, a ressignificação de determinados aspectos “civis” trariam e traduziriam, de fato, conforme os objetivos do missionário, todo o conteúdo religioso cristão.

É finalmente interessante observar que, até nos dias de hoje, o resultado do processo de alargamento do termo “religião” para a realidade do Oriente é visto como algo tão natural que existe inclusive a dificuldade de se observar alguns grupos doutrinários sem classifica-los com este termo: é o caso do Budismo e do Shintoísmo dentre tantos outros. Portanto, apesar de Sabbatucci ter considerado que o conceito de religião é enganoso se aplicado a estas doutrinas asiáticas, devido a seu forte conteúdo político, falta realizar a devida contextualização dessas doutrinas à sua realidade histórica: processo necessário para o qual, esperamos, esse trabalho pode ter oferecido alguma contribuição.

Referências Bibliográficas

Fontes documentais:

Documentos impressos:

FRÓIS, Luis. *Historia de Japam*. 1ªEd. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984 (Cinco volumes).

VALIGNANO, Alessandro. *Cerimoniale per i missionari del Giappone : Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão : importante documento circa i metodi di adattamento nella missione giapponese del secolo XVI : testo portoghese del manoscritto originale, vers.* Roma: Edizioni di Storia e letterature, 1946.

VALIGNANO, Alessandro. *Sumario de las cosas de Japón (1583) Adiciones del Sumario de Japón (1592) Editados por José Luis Alvarez-Taladriz.* Tokyo: Sophia University, 1954.

Bibliografia

Bibliografia digital

BLUTEAU, Raphael. *VOCABULARIO PORTUGUEZ & LATINO*. Coimbra, 1712-1728. Disponível em: <http://www.ieb.usp.br/>

Dicionário de lingua japonesa, *Denshi Jisho*. Disponível em: <http://jisho.org/>

Encyclopedia of Shinto. Disponível em: <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/>

www.japansheartandculture.blogspot.com

www.hokkan-sake.com.

Bibliografia impressa

AGNOLIN, Adone. *O Apetite da Antropologia*. São Paulo: Humanitas, 2005.

AGNOLIN, Adone. “Catequese e Tradução: Gramática cultural, religiosa e lingüística do Encontro Catequético e Ritual nos séculos XVI-XVII”. In: Paula Montero (Org.). *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, 2006.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual dos séculos XVI-XVII*. São Paulo: Humanitas/FAPEPS, 2007.

AGNOLIN, Adone. “Religião e Política nos Ritos de Malabar (século XVII) Interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente”. In: *Clio - Revista de Pesquisa Histórica*. Número 27.1- ano 2009. Programa de Pós-graduação em História da UFPE. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2009.

ALVARES-TALADRIZ. “Introdução”. In: VALIGNANO, Alessandro. *Sumario de las cosas de Japón (1583) Adiciones del Sumario de Japón (1592)* Editados por José Luis Alvarez-Taladriz. Tokyo: Sophia University, 1954.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ANESAKI, Masaharu. *History of Japanese Religion*. Tokyo: Charles Tuttle Company, 1975.

BOXER, Charles. *The Christian Century in Japan*. Manchester; Inglaterra: Carcanet Press Limited, 1993 [1ª Edição: 1951].

BOXER, Charles. *The Great Ship from Amacon, Annals of Macao and the Old Japan trade, 1555-1640*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

BOXER, Charles. *Igreja e a expansão ibérica*. Lisboa: Edições 70, 1981.

BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização Material, Economia e Capitalismo: Séculos XV-XVIII*. São Paulo: Martins Fontes, 1995 (3 volumes).

CIDADE, Hernani. *A Literatura Portuguesa e a Expansão Ultramarina*. 2ª Edição. Coimbra: Armênio Armando Editor, 1963.

COLLCUTT, Martin. “Zen and the Gozan”. In: YAMAMURA, Kozo. *The Cambridge History of Japan. Volume 3: Medieval Japan*. Nova Iorque, EUA: Cambridge University Press, 1990.

CORREIA, Pedro Lage Reis. “Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts in evangelization in Japan (1587-1597)”. In: *Bulletin of Portuguese /Japanese studies*. Vol 2. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2001.

DAVIS, Natalie Zemon. *The Gift is Sixteenth-Century France*. Madison, EUA: The University Of Wisconsin Press, 2000.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

ELISON, George. *Deus Destroyed*. Harvard: Harvard University Press, 1991.

ELISONAS, Jurgis. “Christianity and the Daimyo”. In:

ELISONAS, Jurgis. “The Jesuits, The Devil, and Pollution in Japan: The context of Syllabus error”. In: COSTA, João Paulo de Oliveira e (Coord.). *Bulletin of Portuguese Japaneses Studies*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2000.

FEITLER, Bruno. “Padroado”. In: Paula Montero. (Org.). *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, 2006.

FUJITA, Neil. *Japan's encounter with christianity. The Catholic mission in pre-modern Japan*. Nova Jersey, EUA: Paulist Press, 1991.

GASBARRO, Nicola. “Missões: A Civilização Cristã em Ação”. In: Paula Montero. (Org.). *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, 2006.

GASBARRO, Nicola. “O império simbólico”. In. AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez; MELLO E SOUZA, Marina de (Orgs). *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2011.

HALL, John. *The Cambridge history of Japan. Volume 4*. Nova Iorque, EUA: Cambridge University Press, 1991, pp. 301-372.

HOEY III, Jack B. “Alessandro Valignano and the restructuring of the jesuit mission in Japan, 1579-1582”. In: *Eleutheria*. Vol.1. Liberty Baptist Theological Seminary and Graduate School, 2010. Disponível em:
<http://digitalcommons.liberty.edu/elevol1/iss1/4>

ISOMAE, Jun'ichirô. *Kindai Nihon no Shuuryoo gensetsu to sono keifu* (Discurso religioso e sua genealogia no Japão moderno). Tóquio: Iwanami shoten, 2003.

JANEIRA, Armando Martins. *O impacto Português Sobre a Civilização Japonesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1970.

KASAHARA, Kazuo. *The History of Japanese Religion*. Tokyo: Kosei publishing, 2004.

KIICHI, Matsuda. *The relations between Portugal and Japan*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965.

LITTLETON, C. Scott. *Conhecendo o Xintoísmo*. Petrópolis: Vozes, 2010.

MARCOCCI, *L'invenzione di un impero. Politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*. Roma: Carocci, 2011.

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

MUMFORD, Ethel Watts. *The Japanese Book of the Ancient Sword*. In: *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 26. Nova York: The American Oriental Society, 1905.

OKAKURA, Kakuzo. *O Livro do Chá*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

O'MALLEY, John. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004

PINA, Isabel. "The Jesuit Missions in Japan and in China: Two Distinct Realities. Cultural Adaptation and the Assimilation of Natives". In: *Bulletin of portuguese\japanese studies*. Vol 2. Lisboa, 2001.

POMPA, Cristina. "Para uma antropologia histórica das missões". In: Paula Montero. (Org.). *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, 2006.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução*. Bauru, SP: Edusc, 2003.

PROSPERI, Adriano. "O Missionário". In: VILARI, Rosário. *O Homem Barroco*. Lisboa: Presença, 1995.

RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via da libertação e da imortalidade*. São Paulo: Editora Hedra, 2005.

SANSOM, George. *The Western World in Japan - A Study in the Interaction of European and Asiatic Cultures*. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1977.

SANSOM, George. *A History of Japan : to 1334*. Tokyo: Charles Tuttle, 1990.

SANSOM, George. *A History of Japan 1334-1615*. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1990.

SANSOM, George. *A History of Japan 1615-1867*. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1990.

SHAHAR, Meir. *O mosteiro de Shaolin. História, religião e as artes marciais chinesas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

SCHUTTE. “Introdução”. In: VALIGNANO, Alessandro. *Cerimoniale per i missionari del Giappone: Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão: importante documento circa i metodi di adattamento nella missione giapponese del secolo XVI: testo portoghese del manoscritto originale, vers.* Roma: Edizioni di Storia e letterature, 1946.

SPENCE, Jonathan. *O palácio da memória de Matteo Ricci*. São Paulo: Cia das letras, 1986.

SUZUKI, Daizetz. *Zen and the Japanese culture*. Princeton: Princeton University Press, 1959.

THOMAZ, Luis Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

USARSKI, Frank. *O Budismo e as Outras*. Aparecida, SP: Editora Idéias & Letras, 2009.

VARLEY, H. Paul. *Japanese Culture*. 3ª edição. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1990 [1ª edição: 1984].

WICKI, José, S.J. “Introdução”. In: FRÓIS, Luis. *Historia de Japam*. 1ª Edição. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984 (Cinco volumes).