UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

MARIANA AMABILE BOSCARIOL

No que toca a língua e adaptação na metodologia de trabalho
jesuíta no Japão: Gaspar Vilela, Alessandro Valignano e João
Rodrigues *Tçuzu* (1549-1620)

São Paulo

2013

MARIANA AMABILE BOSCARIOL

No que toca a língua e adaptação na metodologia de trabalho
jesuíta no Japão: Gaspar Vilela, Alessandro Valignano e João
Rodrigues *Tçuzu* (1549-1620)

Dissertação apresentada ao
Departamento de Letras
Orientais da Universidade de
São Paulo para obtenção do
título de Mestre em Letras

Área de concentração: Língua
Japonesa

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Eliza
Atsuko Tashiro Perez

São Paulo

2013

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

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

B741q Boscariol, Mariana Amabile
 No que toca a língua e adaptação na metodologia de
trabalho jesuíta no Japão: Gaspar Vilela, Alessandro
Valignano e João Rodrigues Tçuzu (1549-1620) /
Mariana Amabile Boscariol ; orientador Eliza Atsuko
Tashiro. - São Paulo, 2013.
 167 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de
concentração: Língua, Literatura e Cultura Japonesa.

1. CH763.13.3.1.1.1.2.1.1. 2. CH781.12.2.2. 3.
CH792.4.4. I. Tashiro, Eliza Atsuko , orient. II.
Título.

Agradecimentos

À FAPESP, pelo financiamento da pesquisa de mestrado e igualmente da proposta de viagem a Portugal, ambos fundamentais não só para o enriquecimento da investigação, mas também para o meu amadurecimento pessoal enquanto pesquisadora.

À minha família e àqueles que me são queridos, por nunca terem me privado do seu incondicional apoio e terem me feito sentir segura o suficiente para não me deixar levar pelo cansaço e pela ansiedade.

A minha orientadora e aos professores envolvidos, pela paciência e prontidão sempre que necessário, sempre com amizade.

Ao professor João Paulo Oliveira e Costa e ao Centro de História de Além-Mar (CHAM), por toda a atenção e suporte despendidos a mim.

Resumo

BOSCARIOL, Mariana A. **No que toca a língua e adaptação na metodologia de trabalho jesuíta no Japão: Gaspar Vilela, Alessandro Valignano e João Rodrigues Tçuzu (1549-1620).** 2013. 167 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Na missão jesuíta fundada no Japão a partir de 1549, alguns padres conquistaram destaque em virtude do seu trabalho individual de catequização e educação. Com a chegada de um maior número de missionários, o método de ação em relação ao trabalho doutrinário tomou formas e abordagens diferentes, de acordo com o jesuíta que as empregava e da experiência que era vivenciada. Nesse contexto, buscamos analisar as questões que foram levantadas sobre a língua japonesa dentro da metodologia de trabalho compreendida como de acomodação cultural, a adaptação do religioso europeu à cultura local, que então se consolidava como opção viável para a missionação na região. Dessa maneira, selecionamos para análise relatos, cartas e tratados de três missionários jesuítas que representam diferentes fases da presença jesuítica em território japonês: Gaspar Vilela (1526-1572) e o primeiro momento da campanha, caracterizado pela experimentação, sendo que a missão ainda não estava consolidada e a cultura japonesa em geral causava estranheza aos missionários, que não conseguiam se comunicar com eficiência e recorriam a intérpretes, que tampouco eram exatos na tradução; Alessandro Valignano (1539-1606) e uma postura oficial quanto à adoção de uma política de adaptação cultural e o aprofundamento do caráter educacional, em um momento em que a compreensão do idioma japonês já era entendida como de vital importância para o sucesso na conversão e pregação, estando estritamente vinculada a essa inovação metodológica; e João Rodrigues Tçuzu (1561-1633), com a sistematização e compreensão da língua em gramáticas e dicionários, que auxiliariam no ensino e aprendizagem da língua japonesa. Centramos-nos, para tanto, na fundação da missão até 1620, com a publicação da **Arte Breve da Lingoa Iapoa**.

Palavras-chave: Jesuítas; Acomodação Cultural; História do Japão; Língua Japonesa.

Abstract

BOSCARIOL, Mariana A. **About the language and adaptation on the Jesuit methodology of work in Japan: Gaspar Vilela, Alessandro Valignano e João Rodrigues Tçuzu (1549-1620).** 2013. 167 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

In the Jesuit mission founded in Japan from 1549, some priests had prominence by their individual work of catechesis and education. With the arrival of a larger number of missionaries, the method of action regarding the doctrinal work has taken different forms and approaches, according to the Jesuit who took it and the experience that they were living. In this context, we analyzed the issues that were rising about the Japanese language, within the working methodology understood as cultural accommodation, the adaptation of the European religious to the local culture, which was consolidated as a viable option for this region. That way, we selected for analysis reports, letters and treatises of three Jesuit missionaries that represent different phases of the Jesuit presence in Japanese territory: Gaspar Vilela (1526-1572) and the first moment of the campaign, characterized by experimentation, when the mission was not consolidated yet and the Japanese culture in general caused strangeness to the missionaries, who were unable to communicate effectively and resorted to interpreters, which were not quite accurate in the translation; Alessandro Valignano (1539 -1606) and an official posture on the adoption of a cultural adaptation policy and development of the educational character, in a moment when the knowledge of the Japanese language was already seen as vital to the conversion and preaching success, being strictly linked to this methodological innovation; and João Rodrigues Tçuzu (1561-1633), with the systematization and understanding of the language in grammars and dictionaries, which would assist the teaching and learning of Japanese. We are focused here on the founding of the mission until 1620, with the publication of **Arte Breve da Lingoa Iapoa**.

Keywords: Jesuits; Cultural Accommodation; History of Japan; Japanese Language.

Lista de Abreviaturas

ASJ - VALIGNANO, Alessandro. Adiciones del Sumario de Japón. In: **Monumenta Nipponica Monographs**, v. 9. Tóquio: Sophia University, 1954 [1583/1592].

ART - Antigo Regime nos Trópicos: Centro de Estudos sobre a Dinâmica Imperial no Mundo Português.

BNP - Biblioteca Nacional de Portugal

CEDOPE - Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses dos séculos XV-XIX

CHAM - Centro de História de Além-Mar

GT - Grupo Temático

HISTEDBR - Grupo de Estudos e Pesquisas "História, Sociedade e Educação no Brasil", da Faculdade de Educação da UNICAMP

LEA - Laboratório de Estudos da Ásia

RAH - Real Academia de la Historia de Madrid

SCJ – VALIGNANO, Alessandro. Sumario de las Cosas del Japón. In: **Monumenta Nipponica Monographs**, v. 9. Tóquio: Sophia University, 1954 [1583/1592].

UFF - Universidade Federal Fluminense

UFPR - Universidade Federal do Paraná

UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNL - Universidade Nova de Lisboa

USP - Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

Apresentação	10
Introdução	18
Capítulo 1: No que toca a missão jesuíta no Oriente e as singularidades do caso japonês	30
<i>Da fundação da Ordem ao envio de missionários</i>	<i>30</i>
<i>Quanto aos estudos de línguas no século XVI</i>	<i>34</i>
<i>Quanto aos primeiros passos da missionação</i>	<i>38</i>
Capítulo 2: No que toca aos primeiros passos da missão: Gaspar Vilela e a experimentação	56
<i>Das experiências de Vilela.....</i>	<i>59</i>
<i>Rumo à capital</i>	<i>66</i>
<i>O fortalecimento da proposta e o idioma em si</i>	<i>72</i>
<i>Questões e tendências na e para a missão</i>	<i>78</i>
Capítulo 3: No que toca a postura oficial: Valignano	86
<i>Mesmo quadro, diferentes contextos</i>	<i>90</i>
<i>Impressões e apontamentos</i>	<i>93</i>
<i>A muitas léguas</i>	<i>98</i>
<i>Quanto aos japoneses</i>	<i>101</i>
<i>Obstáculos para o trabalho</i>	<i>105</i>
<i>O aprender a língua japonesa e o ensino nos seminários</i>	<i>108</i>
<i>Das últimas décadas dos seiscentos</i>	<i>121</i>
Capítulo 4: No que toca a formulação das gramáticas: O intérprete Rodrigues	125
<i>Do seu posicionamento</i>	<i>131</i>
<i>De suas “Artes”</i>	<i>134</i>
CONCLUSÃO	151
Glossário	155
Bibliografia	157
Fontes primárias, catálogos e fundos documentais:	157
Fontes secundárias:	158

Índice de ilustrações

Figura 1 Mapa do Japão no século XVI e sua divisão territorial em diversos domínios.	29
Figura 2 Transcrição de alguns <i>Kanji</i> por Gaspar Vilela	77
Figura 3 Mapa do Império Português (1415-1999).....	91
Figura 4 Representação dos fonogramas silábicos em japonês, feita por João Rodrigues.....	145
Figura 5 Tabela com o silabário contemporâneo em <i>Kana</i>	146

Apresentação

A presente pesquisa surgiu como continuidade ao projeto anteriormente desenvolvido durante a graduação na modalidade de iniciação científica, que também contava com financiamento pela FAPESP e teve como proposta investigar de maneira panorâmica a influência dos missionários jesuítas sobre a língua e literatura japonesa no período de ocupação missionária no Japão (1549-1630). Apesar de ter cursado a Licenciatura Plena em História, essa pesquisa foi realizada junto ao Departamento de Letras da UNESP - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, com o qual estava vinculada enquanto “aluna especial” dos cursos de Língua e Literatura Japonesa, sob a orientação da Professora Doutora Neide Hissae Nagae.

A opção de manter-me ligada ao referido departamento não apenas advém do interesse pessoal pela língua e cultura japonesa como um todo, mas igualmente pela limitação que há dentro dos cursos de graduação em História quanto a um espaço destinado ao estudo do Extremo Oriente, que se restringe, grande parte, ao estudo da Ásia a partir da região compreendida como Oriente Próximo. Da mesma forma, nos departamentos de Letras – aqui me refiro especificamente aos cursos de Japonês - não há um espaço relevante ao estudo da História do Japão e tampouco para o entendimento das origens da formação do idioma moderno. Com a conclusão da graduação optei por dar continuidade à pesquisa no subsequente ingresso no mestrado pelo Programa de Língua, Literatura e Cultura Japonesa do Departamento de Letras Orientais, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).

As questões levantadas para investigação e análise foram direcionando-se às problemáticas que envolviam o ensino/aprendizagem da língua japonesa pelos missionários jesuítas na campanha evangelizadora conduzida no Japão, compreendidas principalmente dentro de um universo metodológico específico do trabalho eclesiástico que foi desenvolvido no país, onde reconhecemos a acomodação cultural - ou seja, um processo de “inculturação”, qualificado como o esforço em converter os nativos ao cristianismo partindo da adaptação do próprio missionário a essa outra cultura, valorizando sua peculiaridade ¹ - como método de trabalho ascendente.

É a partir de iniciativas individuais e da adaptação dos orientadores a essa

¹ Descrição do termo acomodação contida na Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa do Centro de História de Além-Mar (CHAM), disponibilizada no seguinte site: www.fcsh.unl.pt/cham/eve.

temática, ou seja, a presença jesuíta no Japão, que algumas pesquisas vêm sendo desenvolvidas. Algumas delas se concentram em desvendar as disputas metodológicas entre os membros da própria Ordem, cenário em que a acomodação obteve destaque. A seguir, destaco alguns dos núcleos de estudo que estão em atividade e que investigam assuntos relacionados à Idade Moderna e aos Estudos Orientais.

Dentro da Universidade de São Paulo (USP), no Departamento de História Social, se encontra o Laboratório de Estudos da Ásia (LEA), que reúne docentes, discentes e pesquisadores que estudam países e temas do continente asiático, promovendo a difusão desses estudos com palestras regulares abertas ao público em geral. Em sua divisão possui três Grupos de Trabalho (GTs) – que são o GT de Oriente Médio, o GT de Rússia e Ásia Central e o GT de Ásia em geral (exceto Rússia e Oriente Médio), que se dedicam à regiões distintas, tendo seus pesquisadores investigações próprias as quais estão vinculadas a esses referidos grupos. Em meio a suas atividades, o LEA edita o **Observatório da Ásia**, um boletim semestral que tem como foco tratar a conjuntura asiática a partir de uma perspectiva histórica. Entretanto, apesar da iniciativa desse grupo de trabalhar com o contexto asiático, no que diz respeito aos estudos relacionados à História Moderna, mais especificamente ao período de Expansão Ibérica no Extremo Oriente, ainda não há análises em desenvolvimento.

Na Cátedra Jaime Cortesão, um centro de pesquisa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP associado aos Departamentos de História e de Letras Clássicas e Vernáculas, há o projeto temático “Dimensões do Império português: investigação sobre as estruturas e dinâmicas do Antigo Sistema Colonial”, que parte de um conjunto variado de atividades de pesquisa no âmbito da problemática do Império português, desde a circunavegação da África no século XV até o primeiro quartel do século XIX, com o estabelecimento do Império luso-brasileiro no Rio de Janeiro, dando-se destaque à região com acesso ao Atlântico. A ênfase dominante incide sobre o período que se convencionou chamar de Época Moderna (séculos XVI-XVIII), privilegiando-se um ponto de vista da história socioeconômico e político-cultural, em especial das estruturas políticas nos quadros do “Antigo Sistema Colonial”, em que são investigadas as dinâmicas econômicas, sociais e culturais do Império português no Atlântico. Sendo assim, as pesquisas que abordam de alguma forma a presença jesuíta em território japonês são desenvolvidas a partir de iniciativas pessoais, com o suporte e orientação dos docentes que de alguma forma estudam assuntos relacionados ao período e que acolheram a proposta dentro dos programas de pós-graduação da Universidade.

Assim, em relação à ocupação missionária no Japão, estão sendo desenvolvidas as pesquisas dos colegas: Renata Cabral Bernabé, sobre a **A construção da missão no Japão no século XVI** e orientação do professor doutor Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron; de Mário Scigliano Carneiro, sobre **A Adaptação Jesuítica no Japão de final do séc. XVI: entre a História de Fróis e o Ceremonial de Valignano** e orientação do professor doutor Adone Agnolin; Daniel Guinsburg Mendes, intitulada **Historia de Japam: Modalidades de Escrita da História na Crônica do Padre Luís Fróis S.J.**, sob a orientação da professora doutora Iris Kantor; e de Paula Saito, **A tradução nos dicionários jesuíticos do século XVI no Japão**, sob a orientação da professora doutorado Eliza Atsuko Tashiro Perez ².

É uma tendência recente a retomada e desenvolvimento de projetos relacionados ao período de Expansão Ibérica, com especial destaque à relação do Brasil com Portugal a partir de suas diversas problemáticas. Destaco alguns dos grupos de estudo, vinculados a outras universidades brasileiras, que estão em atividade e que tem essa proposta como sua motivação. Caso da Universidade Federal Fluminense (UFF), onde foi fundado em 1998 a “Companhia das Índias - Núcleo de História Ibérica e Colonial na Época Moderna”, grupo de pesquisa formado por docentes e pós-graduandos que dialogam em torno da história do Brasil, de Portugal e outras regiões europeias, da América espanhola, África, e da Índia portuguesa. No contexto de valorização da pesquisa documental, a “Companhia das Índias” foi criada como núcleo que reúne pesquisadores do Programa de pós-graduação em História da UFF e de outras instituições do Brasil e de Portugal centrados em investigações sobre o mundo ibérico e colonial na Época Moderna, com linhas de pesquisas como as “Identidades culturais e religiosas nos séculos XVI e XVII” e as “Monarquias, movimentos sociais e rebeliões”.

O Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses dos séculos XV-XIX (CEDOPE), vinculado aos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR), foi formado em virtude da constatação por docentes da própria universidade de que havia uma lacuna na historiografia a respeito da história do Paraná no período colonial brasileiro. Na medida em que foi se solidificando, o foco foi ampliado para o desenvolvimento de

²Como é perceptível pelas propostas de pesquisa aqui destacadas, a principal preocupação é a compreensão e análise de questões ligadas à metodologia do trabalho jesuíta desenvolvido em território japonês, onde sobressaem as disputas entre as diferentes lideranças quanto à adoção ou não pelos missionários de uma postura favorável à adaptação cultural enquanto método viável para a pregação e conversão religiosa na região.

investigações que incluíssem outras regiões do Brasil e outros territórios de ocupação da coroa portuguesa ³. O CEDOPE se prontifica a desenvolver o que denominam de “Jornadas Setecentistas” que, a partir de 2003, tornaram-se internacionais, com a adesão não apenas de pesquisadores das diversas universidades brasileiras como também portuguesas. Os resultados de suas investigações são apresentados por meio de revistas nacionais e estrangeiras, tais como a **Estudos Ibero-americanos, Revista Brasileira de História, Revista Portuguesa de História, Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas, entre outras**, contando com financiamento do Centro de Estudios Hispánicos y Iberoamericanos da Fundación Carolina (Espanha).

O grupo de pesquisa fundado na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), “Antigo Regime nos Trópicos: Centro de Estudos sobre a Dinâmica Imperial no Mundo Português, séculos XVI-XIX” (ART), parte do princípio de que os impérios ultramarinos eram cortados e interligados por diversas redes – de cunho comercial, social e político -, o que em sua dimensão possibilitaria a reprodução de diferentes estruturas sociais em toda a sua profunda diversidade ⁴. Segundo o grupo, essa ligação se devia ao entrelaçamento da produção escravista brasileira com as sociedades africanas e a própria estrutura estamental no reino. Ainda segundo suas colocações, situação parecida pode ser verificada na forma em que a coroa portuguesa lidava com a administração e a governança no ultramar, onde seria perceptível a presença de redes capazes de estruturar o Império português tendo em vista a matriz do Antigo Regime, então vivenciado nos trópicos. Para tanto, há de se levar em consideração as características essenciais da sociedade portuguesa nos “Tempos Modernos”, assim como suas singularidades, caso do escravismo na América e das dinâmicas sócio-econômicas das regiões que então integravam o Império Ultramarino Português. A

³Segundo descrição do grupo, suas pesquisas abrangem o estudo do conjunto de colônias portuguesas. Uma das intenções da presente pesquisa é justamente demonstrar como a realidade da campanha oriental de expansão ibérica foi distinta daquelas desenvolvidas nas regiões do Atlântico, em especial o caso japonês. Compreendemos que as definições de “Colônia” e “Domínio / Dominação” não correspondem ao que fora mantido nessas regiões. Quando tratamos do Japão optamos por fugir da concepção de dominação portuguesa, passando a ideia de ocupação, tendo em vista que os ocidentais tiveram que respeitar e se infiltrar na sociedade japonesa a partir da adesão de alguns de seus costumes e de suas regras sociais, para que conseguissem um espaço de atuação e não recorressem à força ou à uma postura explícita de superioridade.

⁴Partindo principalmente de questões de ordem política, o grupo compreende essa possibilidade por parte da Coroa portuguesa de “reprodução social” nessas regiões sob sua interferência, o que compreendemos ser bem distante da realidade da ocupação japonesa. Em um primeiro momento essa intenção de reprodução da sociedade portuguesa poderia ser um fator estimulante para a atuação, mas a partir do relacionamento com a população japonesa se mostrou ineficaz e restrita pela sua dinâmica e rígida hierarquia social. Como opção, os missionários jesuítas, que lideraram a atuação ocidental-portuguesa no país, aderiram a abordagens distintas, como a metodologia de trabalho que vinha tomando força, a adaptação cultural do europeu à cultura local como forma de desenvolver suas atividades.

proposta de seus membros, diante dessas questões, é a de discutir as singularidades ultramarinas enfatizando a natureza e tessitura das redes mercantis, sociopolíticas e governativas no interior do Império Português do século XVI ao início do XIX, desenvolvendo suas pesquisas em várias linhas, dentre elas “A arte mercantil: comércio e comerciantes no Mundo português” e a “Administração, política, trajetórias e redes no reino e no ultramar português”.

Quanto às universidades estrangeiras destacamos, inclusive por algumas de suas produções fazerem parte da bibliografia selecionada para a presente pesquisa, as atividades desenvolvidas pelo Centro de História de Além-Mar (CHAM), centro de investigação que conta com a participação e apoio da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade dos Açores, com financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia. Seus pesquisadores desenvolvem investigações relacionadas a diversas temáticas da “História dos Descobrimentos e da Expansão”, como a presença portuguesa no mundo, especialmente sobre o período entre as origens da expansão portuguesa e a independência do Brasil (1822), numa perspectiva interdisciplinar e da história comparada, prestando particular atenção às histórias das regiões com que Portugal manteve contato. Esse Centro possui vasta produção e publicação sobre o tema, sendo referência no que diz respeito às investigações da História da Expansão Marítima do século XVI e suas ramificações. Suas atuais indagações versam sobre diferentes linhas de pesquisas, dentre elas citamos “As Artes e a Expansão Portuguesa”, as “Dimensões Religiosas da Expansão Portuguesa” e os “Intercâmbios Culturais e Globalização”. Utilizamos-nos tanto de ferramentas disponibilizadas pelo grupo desenvolvidas a partir de projetos como “EVE – Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa Séculos XVI-XVII”, como de publicações presentes na bibliografia, ou seja, o periódico *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, as teses **O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís de Cerqueira, A Arquitetura da Companhia de Jesus no Japão: A Criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII**, entre outros. Por se tratarem de textos elaborados por portugueses, que tem uma aproximação aos atores da expansão e colonização, diferente da posição dos brasileiros, que possuem a memória de ex-colônia portuguesa, eles contribuem para o enriquecimento e a diversificação das pesquisas desenvolvidas no Brasil, deixando-se de lado a unilateralidade, fruto do ouvir a história a partir de um só interlocutor.

Esses grupos de estudo e recentes projetos individuais ampliam a perspectiva da

área, fugindo de generalizações ou associações insatisfatórias e insuficientes que são comomunmente feitas a outras regiões que sofreram a interferência da Coroa portuguesa e que foram de interesse para a consolidação do almejado Império Ultramarino Português. Toda essa produção faz parte de um fluxo recente de retomada dos estudos voltados para o período de expansão marítima, em especial do século XVI, que vêm renovar uma historiografia que em muitos sentidos é restrita e não se sustenta. Quando se trata da bibliografia referente à História do Japão, há autores que, pela sua contribuição e relevância em virtude do pioneirismo ou da singularidade do seu estudo, são pilares para a pesquisa do tema, mas que devem ser levados em conta dentro de sua proposta e contexto.

Além dos próprios missionários jesuítas que se dedicaram a escrita de uma História japonesa a partir de sua vivência individual, caso do padre Luís Fróis (1532-1597) e sua extensa e monumental obra **História do Japão**, e do padre João Rodrigues e sua **História da Igreja do Japão**, alguns autores contemporâneos desenvolveram sua narrativa de forma romântica, fruto da experiência e ligação que tiveram com o Japão e os japoneses. Armando Martins Janeira (1914-1988), português de nascimento, atuou no país enquanto diplomata em duas ocasiões, de 1952 a 1955 como Primeiro Secretário de Legação de Tóquio e, de 1964 a 1971, como Embaixador de Portugal em Tóquio. Homem letrado, após sua carreira diplomática voltou a lecionar, atividade que desenvolvera no início de sua carreira, ministrando na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa o curso de História Contemporânea das Civilizações Orientais, tendo sido um dos fundadores do Instituto de Estudos Orientais, integrado enquanto Instituto Oriental a essa mesma universidade. Pelos cargos por ele ocupados e pela sua atividade intelectual, Janeira ⁵ escreveu diversos livros, a maioria deles sobre temáticas relacionadas ao Japão e aos japoneses. Falou sobre o teatro *Nô*, a literatura japonesa e o Japão contemporâneo ao seu tempo. Entretanto, os textos que nos interessam pela contribuição aos estudos do período de manutenção da missão jesuíta no Japão são **O Impacto Português sobre a Civilização Japonesa**, de 1970, e **Figuras de Silêncio – A Tradição Cultural Portuguesa no Japão de Hoje**, de 1981. Como o próprio autor definiu, na relação estabelecida entre orientais e ocidentais houve um impacto do português e de sua carga cultural, política e econômica sobre a existente no Japão, como se esta tivesse sido uma situação unilateral de força desproporcional e de

⁵ Seu sobrenome original era grafado Janeiro, mas tendo durante sua estadia no Japão sido chamado de Janeira, assumiu-o dessa forma.

superioridade portuguesa. Não que ele tenha desmerecido a cultura e a sociedade japonesa, muito pelo contrário, já que por lá viveu muitos anos, criando laços afetivos e admiração pessoal. Como colocou: “Amei, e amo, o Japão – porque, no Japão, aumentei Portugal” (JANEIRA, 1981, p. 18). O autor demonstra a tendência de sua abordagem, a qual por meio de uma visão romântica da presença portuguesa no Japão engrandece seus feitos e trata os portugueses como heróis e desbravadores, ressaltando sua amizade com o povo japonês. Seu relato é esclarecedor em muitos sentidos justamente por ser tendencioso e representativo da época por ele vivida, o Japão após a Segunda Guerra Mundial, que buscava se reerguer e se posicionar em relação ao resto do mundo.

Outro autor basilar quando se trata do estudo sobre o período dos “descobrimentos portugueses”, Charles Ralph Boxer (1904-2000) iniciou sua carreira de pesquisador tardiamente, com mais de 40 anos de idade. Militar por 24 anos, ele chegou a assumir a função oficial de interprete no Japão, devido à facilidade que tinha no aprendizado de idiomas estrangeiros, e a participar de outras operações no Oriente. Alcançou renome e prestígio pela sua vasta contribuição aos estudos das ordens religiosas nos diversos territórios onde se estabeleceram. Tornou-se professor em 1953 de “História do Extremo Oriente” na Escola de Estudos Orientais e Africanos da Universidade de Londres, recebendo inúmeros títulos de honra e mérito. Em meio a sua vasta produção bibliográfica, destacam-se *The Christian Century in Japan* (1951) e *The Portuguese Seaborne Empire* (1969), pela análise da ocupação jesuíta no Japão. Apesar da indiscutível relevância de suas obras, inclusive no que diz respeito aos questionamentos sobre o período colonial brasileiro – tendo exercido influência para diversos autores que tratam da temática, como Laura de Mello e Souza, Evaldo Cabral de Mello, Ronaldo Vainfas, João Fragoso e Luiz Felipe de Alencastro –, elas se concentram primordialmente nas décadas de 60 e 70, tendo como característica uma história total do período, quadros gerais desse império português. Atualmente há um movimento reverso, de fragmentação dessa história, proposta inclusive dessa pesquisa, onde foi selecionado um quadro específico da missão jesuíta no Japão a partir de determinados personagens e questionamentos.

No Brasil, quando se trata de uma História do Japão, é recorrente a referência às obras de José Yamashiro, jornalista de profissão que por muito tempo foi o único autor a se dedicar à pesquisa do assunto no Brasil. Entre seus livros se destacam: **Pequena História do Japão** (1950), **História da Cultura Japonesa** (1986), **Japão: Passado e presente** (1986) e **Choque Luso no Japão dos Séculos XVI e XVII** (1989). A

contribuição de seus textos para o estudo da História do Japão no Brasil é inquestionável, não apenas pelo pioneirismo como também por todo seu trabalho de levantamento de dados e análise de conteúdo. O autor declarou sobre a confecção do seu livro, em 1950:

Sempre me interessei por assuntos sobre o Japão, principalmente durante o período em que era estudante. Porém, naquela época havia muito pouca referência para ser consultada, os trabalhos eram todos em japonês e inglês [...] ⁶.

Levando em consideração todo esse panorama das investigações que vêm sendo desenvolvidos e da relação de alguns dos estudos basilares para o estudo da História do Japão no geral e do período de ocupação missionária no Japão em específico, fica claro que há uma necessidade de renovação, não restrita aos departamentos de História, mas principalmente contando cada vez mais com propostas interdisciplinares que contribuam para o aprofundamento das pesquisas e sua diversificação. Nossa proposta se objetivou não apenas em trazer reforços ao estudo da História do período, mas também ao Departamento de Japonês e aos Estudos Orientais no geral, que muitas vezes carecem de iniciativas nesse sentido.

⁶Entrevista disponível em: <http://www.okinawa.com.br/enrevistas/joseyamashiro.htm>. Acesso em 10 jan. 2012.

Introdução

No que diz respeito ao universo da pesquisa, esse trabalho abrangeu praticamente o período integral da ocupação missionária no Japão, que recebeu os primeiros padres a partir de 1549 e foi encerrada completamente na década de 1630, com o fechamento do país para a presença de estrangeiros - com a excessão de chineses e holandeses, para fins exclusivamente comerciais. Nossa data limite se concentra no ano de 1620, com a publicação de **Arte Breve da Lingoa Iapoa** do padre João Rodrigues *Tçuzu* (1561-1633), um dos missionários que elegemos para análise. Mesmo reconhecendo se tratar de um período extenso, nossa opção se deveu ao fato de termos selecionado a documentação de três padres que atuaram na missão japonesa e que, de alguma forma, contribuíram para a problemática dessa investigação, ou seja, os pensamentos e recursos que esses indivíduos nutriram em relação ao idioma japonês enquanto parte da metodologia de trabalho para a evangelização, que se denominou nessa região como acomodação cultural.

Já no final do século XVI os europeus receberam demonstrações de hostilidade por parte das lideranças japonesas, que chegaram a tomar medidas oficiais no sentido de restringir suas atividades e até mesmo de expulsá-los do país. Grande parte dessa agressividade pode ser compreendida como uma resposta para a difusão da religião cristã, a influência que os missionários estavam conquistando sobre a população convertida e sua infiltração e participação em diversos espaços da vida japonesa, não só estritamente religiosa, mas também comercial, política, educacional.

O xogunato ⁷ Tokugawa, que assumiu o poder em 1603, marcando a reunificação do país, promulgou diferentes decretos a fim de reprimir a atuação dos ocidentais e limitar as atividades comerciais por estrangeiros. Missionários e convertidos ao cristianismo em geral foram expulsos, perseguidos e executados, até que em 1635 foi proibida a viagem de japoneses para fora do Japão e o eventual retorno dos que

⁷ Governo do Xogum, líder de caráter militar que, quando assumia a governança, possuía por vezes poder inclusive superior ao do imperador. Também denominado *Bakufu*, denota a característica militar desse tipo de governo. Na história japonesa a manutenção dos xogunatos é marcante, possuindo maior destaque do que a própria família imperial. No período da presença missionária no Japão - caracterizado por conflitos, instabilidade e descentralização política -, dois xogunatos ocuparam o poder, o *Ashikaga Bakufu* durou até 1573 e o *Tokugawa Bakufu*, que só assumiu o poder em 1603, permaneceu no governo do país até 1868.

estivessem no exterior. Em meio a essas medidas, os documentos e objetos em geral, que faziam referência ou tinham relação com o culto cristão, foram destruídos. Assim, a análise e investigação do período ficam quase que totalmente restritas ao ponto de vista dos missionários, principais responsáveis pelos registros existentes do período, já que era um costume no sistema de comunicação da Ordem não só o regular remetimento de cartas e relatórios para a sede na Europa, como também para as outras instalações da Companhia na Ásia, em Goa e em Macau, onde eram confeccionadas cópias por prevenção a um possível extravio ou naufrágio do navio durante o percurso. Pouco dos documentos e objetos que permaneceram no Japão sobreviveu às incursões do xogum⁸.

A Companhia de Jesus incentivava os padres a reunir registros daquilo que observavam nessas regiões longínquas e a trocar as informações relatadas, o que possibilitaria um acordo sobre alguma medida administrativa a ser tomada. Por meio da descrição do que ocorria na missão - as eventuais dificuldades, sucessos e promessas de prosperidade para a região -, os religiosos buscavam a proteção e o apoio por parte da Coroa portuguesa e da Igreja, além de um maior financiamento, proveniente grande parte de doações de nobres e homens de posses interessados na manutenção desses entrepostos (LONDOÑO, 2002, p. 18). O que mais almejavam, em virtude, principalmente, do aprofundamento do caráter educacional que a missão tomou no Oriente, e especialmente no Japão, era a construção de seminários e o envio de um maior número de padres, para que estes auxiliassem na catequização.

Era uma grande preocupação de Ignacio de Loyola (1491-1556), principal nome da fundação da Companhia de Jesus, estruturar uma rede de informações que possibilitasse sanar a curiosidade e a expectativa daqueles que faziam parte desse projeto e, assim, serem tomadas as medidas e decisões cabíveis (LONDOÑO, 2002, p. 30). Essas medidas não visavam apenas fortalecer e ampliar o território da Ordem, nem somente levar a Companhia de Jesus em primeiro plano no que diz respeito à retomada de um projeto católico missionário. Correspondia também à ambição de um projeto de expansão política e administrativa da Coroa, principalmente portuguesa, a maior financiadora da campanha jesuíta no Extremo Oriente. As cartas, relatórios e livros são relevantes não apenas por causa das informações que contêm, mas também por terem um valor impar devido ao autor ser contemporâneo àquilo que é narrado, no qual era colocada sua opinião e o relato de suas experiências, ideias e reflexões.

Como já colocado, definiu-se como objetivo principal para a atual pesquisa a

⁸ Vide nota 7, p. 18.

identificação e análise do pensamento sobre a língua, relacionadas à adaptação cultural, a partir de determinados missionários. São eles: Gaspar Vilela (1526-1572), Alessandro Valignano (1539-1606) e João Rodrigues *Tçuzu* (1561-1633) ⁹. Cada um representa dentro do contexto da missionação jesuíta em território japonês o que denominaremos aqui como fases do processo de desenvolvimento e de atuação da Companhia de Jesus no Japão. Sendo assim, Gaspar Vilela representa a fase inicial da missão, os primeiros passos do trabalho de evangelização, marcada pelo estranhamento entre japoneses e europeus, pelo desconhecimento das regras sociais e das especificidades culturais, o experimentalismo por parte de alguns padres na abordagem da população e as consequentes confusões que essa situação gerava. No segundo momento, na figura de Valignano, houve uma defesa em âmbito oficial pela adoção da adaptação cultural do missionário europeu como forma de se trabalhar a catequização na região. E, em um terceiro lugar, após esse apoio e incentivo oficial pela adaptação dos eclesiásticos, buscou-se a sistematização das informações e a produção de materiais que dessem suporte para o ensino / aprendizagem do idioma japonês, tanto para aqueles que começavam a aprendê-lo como àqueles que precisavam elevar o seu nível de proficiência. Fase encabeçada pelo padre João Rodrigues.

Trabalhamos com a ideia de fases não empregada ao desenvolvimento da missão de forma geral, já que pode carregar uma conotação de evolução ou mesmo superação ¹⁰, mas sim com respeito especificamente ao aprimoramento das habilidades linguísticas e ao acúmulo de conhecimento pelos missionários quanto às regras de etiqueta e aos costumes locais, a fim de pensá-los dentro da proposta de adaptação cultural que se fortalecia na realidade da missionação no Japão. Buscamos, assim, compreender qual

⁹ Não necessariamente os três tinham uma consciência no sentido de defender a acomodação cultural enquanto forma de ação a ser empregada em todas as suas instancias, como é o caso da postura oficial de Valignano, mas cada um deles, de alguma forma, com suas atitudes e pensamentos, foram favoráveis a uma postura de aproximação dos missionários à cultura local, mesmo que talvez não de forma ideológica, mas sim prática, a fim de conseguir os resultados pretendidos.

¹⁰ De forma geral, a missão no Japão passou do período inicial onde caminhavam a passos curtos e sem muitos resultados positivos à outro de sucesso e prosperidade da missão, onde houve um número expressivo de conversões e conseguiram uma aproximação com a população japonesa, para depois o rápido declínio e repressão de suas atividades. No caso do aprimoramento linguístico e do acúmulo de conhecimento pelos missionários jesuítas, compreendemos que os momentos destacados representam sim fases distintas, a superação da anterior. Se em um momento a defesa da adaptação do missionário, e por consequência o conhecimento da língua local pelo mesmo, era uma iniciativa individual e sofria com a falta de suporte e por equívocos e mal entendimentos - pela falta de entendimento de suas representações e funcionamento -, em um segundo momento, já com uma maior compreensão e um relacionamento estabelecido, havia uma noção de como deveriam agir, sendo possível uma postura oficial e um maior incentivo nesse sentido, e, com isso, a posterior confecção dos manuais e textos que facilitariam uma melhor desenvoltura e autonomia no idioma japonês por aqueles que já atuavam na região e que se juntariam a eles.

sua linha de raciocínio e o que levou que esses indivíduos em especial defendessem essa iniciativa, em um momento em que a forma de ação e o pensamento eclesiástico seguiam o que era até então oficialmente defendido pela Igreja Católica, com um ponto de vista ainda muito ortodoxo.

Estão relacionadas às questões do relacionamento com a cultura local e a prática de outra proposta metodológica pelos jesuítas as disputas e divergências dentro do próprio quadro de missionários que faziam parte da missão japonesa, por atuarem segundo princípios distintos e não concordarem quanto ao rumo que a Ordem devia seguir.

Selecionamos o padre Gaspar Vilela (1526-1572), que fazia parte dos primeiros grupos de missionários que foram realocados para desenvolver o trabalho de catequização na missão fundada em 1549 no Japão, por Francisco Xavier (1506-1552). Sua atuação caracterizou-se pelo pioneirismo, tanto por ter iniciado a expansão da missão para o centro do país saindo do eixo litorâneo meridional, onde estavam anteriormente limitadas as atividades dos missionários, como pela iniciativa de experimentações culturais, por buscar na adaptação cultural uma aproximação com a população local e, conseqüentemente, a conquista de um maior número de conversões e batismos. Fez parte de um momento fundamental da missão japonesa já que esta passava a figurar como uma grande promessa para a Companhia de Jesus e o cristianismo em geral, além de ser o momento onde essa inovação metodológica começou a ser mais largamente difundida e as informações sobre a região coletadas. Gaspar Vilela escreveu um número considerável de cartas, como pode ser notado na compilação **Cartas que os Padres da Companhia de Iesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580 (1997)**, organizada em dois volumes, em que boa parte é de sua autoria. Ao todo são quatorze cartas escritas na Índia e no “Japam”, datadas de 1554 a 1571. Remeteu-as, em sua maioria, aos irmãos da Companhia de Jesus em Portugal e Índia.

Alessandro Valignano (1539-1606), já em um momento posterior da missão, polariza outro lado da experimentação. Na função de Visitador Geral das Índias, possuindo autoridade sobre todas as ocupações asiáticas da Companhia de Jesus, tinha influência e força suficientes para assumir uma nova forma de ação da Companhia nessa região. Tendo como maiores preocupações a questão educacional enquanto projeto doutrinário, o controle na qualidade da informação quanto ao que acontecia no

Japão e a comunicação entre as várias regiões, oficializou a adaptação cultural como modelo a ser seguido pelos missionários nessa missão em específico. Valignano, devido ao alto cargo que ocupava, escreveu importantes textos, marcados por uma reflexão a partir do estabelecimento de uma comparação civilizacional entre aqueles da Europa e os japoneses. Além das diversas cartas que produziu, entre elas as quatro encontradas na antologia citada anteriormente, escritas entre 1580 e 1597, é de sua autoria o **Sumario de Las Cosas del Japon**, obra que escreveu quando da sua primeira visita ao Japão entre os anos de 1579 e 1582, em que buscou descrever a região e sua população defendendo um método de evangelização distinto para a missão japonesa. Foi a partir dessa sua primeira visita, e do seu posicionamento em relação ao tipo de ação que considerava ideal, que se ampliaram as discussões sobre a questão da metodologia do trabalho jesuíta no Oriente.

O padre João Rodrigues *Tçuzu* (1561-1633), renomado pelo seu profundo conhecimento do idioma japonês, se inclui nesse processo de oficialização da adaptação enquanto metodologia a ser seguida, tendo contribuído com a sistematização e a elaboração de gramáticas sobre a língua japonesa, que serviriam de auxílio para aquele que se prontificasse a aprofundar o conhecimento do idioma, partindo também de uma descrição e entendimento da cultura dessa população. Não que Rodrigues fosse adepto ou a favor desse tipo de proposta, mas, mesmo que indiretamente, foi uma personagem importante desse cenário pela característica de sua produção e o papel que desempenhou para o aprofundamento do conhecimento do idioma japonês pelos missionários. O padre João Rodrigues elaborou textos de análise da língua que se transformaram em base para o estudo do japonês na Europa, a **Arte da Lingoa de Iapam** (1608) e a **Arte Breve da Lingoa Iapoa** (1620).

Por se tratar a língua de um ponto chave para a adaptação dos missionários, faz sentido que boa parte de sua atenção se voltasse para a compreensão do japonês, que não tinha semelhanças com os idiomas conhecidos até então. Buscamos, como resultado do desenvolvimento do projeto de pesquisa, o posicionamento de Vilela, Valignano e Rodrigues sobre as questões expostas, confirmando a hipótese de que eles teriam feito parte do grupo de missionários que aderiu a essa concepção metodológica, ou que a afetaram ou foram afetados por ela direta ou indiretamente, alcançando, assim, a compreensão do processo pelo qual a língua japonesa passou aos olhos desses religiosos no decorrer da missão.

Por meio de uma comparação entre essas três fases, podemos ter uma

compreensão diferenciada das ações colocadas em prática diante da consolidação da adaptação dos missionários enquanto recurso para a evangelização dessa população, que tinha como finalidade a completa autonomia na comunicação. Estas eram desde atitudes individuais até as tendências da época, como a transcrição do idioma em alfabeto romano e a preocupação primordial na comunicação oral, etc.

Dentro desse ambiente, nossa opção não é trabalhar com a doutrina católica divulgada no Japão ou com a análise das disputas entre os membros da ordem sobre as diferentes metodologias. Logo nos primeiros contatos entre os missionários jesuítas e algumas lideranças japonesas os padres identificaram sua rígida hierarquia, que fundamentava sua estrutura e dinâmica social. Diante de alguns episódios de insucesso, como nos casos de aproximação dos padres com a população comum, em que acabavam sendo rechaçados pelos superiores, perceberam que, para terem resultados positivos, precisariam se aproximar da aristocracia japonesa e, por conseguinte, alcançar a população sob sua tutela.

Era necessária, para tanto, a noção de como se portar em relação a pessoa com que se comunicavam ou a quem se referiam. Sendo assim, a análise e compreensão das suas cátedras dão luz à um mais claro e rico entendimento de como era aquela sociedade e, principalmente, de como se dava o relacionamento entre esses dois grupos: os missionários europeus e os japoneses. Querer transformá-los em europeus se mostrou uma atitude equivocada, fazendo parte do sucesso nesse processo de conversão a compreensão e tolerância das suas especificidades culturais. Denominando, com o tempo, a acomodação cultural como fator indissociável da Companhia de Jesus e em especial da ocupação asiático-japonesa (DINIZ, 2007, p. 24).

Considerando a missão japonesa em uma posição de ocupação e não de dominação, os padres tiveram a sensibilidade de compreender que deveriam seguir os costumes locais na medida em que a imposição dos seus próprios não era uma opção. Entenderam que a língua era uma das marcas fundamentais do estilo de vida japonês, sendo-lhes notáveis as expressões de tratamento, compreendidas enquanto de respeito (*sonkeigo*) e de modéstia (*kenjôgo*) (SUZUKI, 1995, p. 15), que não se restringiam aos pronomes de tratamento.

Como colocado por Suzuki, na língua japonesa o tratamento vai além da utilização de determinados pronomes e comporta mais situações do que apenas as compreendidas enquanto de respeito, a qual se dirige a uma pessoa tida como superior (1995, p. 15). No português utilizamos alguns recursos para tornar nossa fala mais

formal, mas que não têm comparação com as regras de polidez do idioma japonês. Normalmente, recorremos aos pronomes específicos e palavras menos coloquiais. Já na língua japonesa, em que um dos recursos de polidez é a utilização de um complemento de respeito ao nome, ou mais frequentemente ao sobrenome da pessoa (*san, sama, kun*), há, além da opção pelo vocabulário menos informal, uma variação na forma de conjugação do verbo e de utilização das palavras. Segue um exemplo da frase “seu pai já recebeu alta?” em situações distintas, cuja estrutura da sentença muda completamente dependendo do tipo de relação e de intimidade entre os envolvidos ¹¹:

Situação 1: Um aluno faz a pergunta ao professor.

Otôsan-wa mô gotaiinnnasaimashitaka.

Onde: Otôsan – forma de respeito para pai do professor (Quando falo do próprio pai pode-se usar a expressão Chichi)

Mô – já

Gotaiinnnasaimashitaka. – recebeu alta? Sendo o *nasaru...* expressão de maior respeito, em se tratando da ação do pai do professor.

Situação 2: Um marido para a esposa.

Kimi-no oyaji-wa taiinshitaka.

Onde: Kimi – pronome de intimidade em 2ª pessoa.

Oyaji – em princípio forma de chamar seu próprio pai, podendo o ser para falar do pai de pessoas íntimas

Taiinshitaka – grau de tratamento zero

Ou seja, esses recursos de polidez e formalidade não apenas dependem do grau de relação dos envolvidos, onde quando há maior intimidade pode-se utilizar de um tom mais descontraído e desprovido de distanciamento entre as partes, mas também àqueles a quem se referem. No caso citado, pelo aluno estar perguntado sobre o pai do professor o sinal de respeito deve ser maior, o que seria diferente no caso de fazer a mesma pergunta sobre seu filho.

Assim, quando nos referimos às expressões de tratamento, não seria simplesmente o caso de usar da honra para engrandecer alguém superior. Os missionários reconheceram, com o tempo, que havia situações distintas que deveriam ser levadas em consideração ao formular uma frase na língua japonesa, respeitando sempre “quem fala, a quem se fala, diante de quem, & de que coufas” ¹². Por serem regras gramaticais tão específicas e sem correspondentes nos idiomas europeus, que eram utilizados para

¹¹ Ambos os exemplos foram retirado de: SUZUKI, Tae. As expressões de tratamento da Língua Japonesa. São Paulo: EDUSP, 1995. p. 46

¹² RODRIGUES, João. **Arte da Lingoa de Iapam**. Edição facsimilar. Tóquio [Nagasaki]: Benseisha [Companhia de Jesus], 1977 [1604/1608]. p. 319

comparação e a sistematização das gramáticas, havia uma grande dificuldade na designação e na definição de uma terminologia para tal.

Pelo intento de se aproximarem dos japoneses ao ponto de compartilhar seus símbolos e estilo de vida, conquistando por parte destes a sensibilidade do que representavam os preceitos que pregavam e as categorias da religião católica, o aperfeiçoamento da habilidade de comunicação pelos missionários era primordial. O “acordo” em relação aos signos adotados “poderia ser construído no espaço de interação, no processo de ajuste e expansão da experiência comum e no exercício comum da linguagem” (MONTERO, 2006, p. 26)¹³.

Com a posterior posição favorável dos líderes da missão japonesa à acomodação cultural enquanto metodologia a ser seguida, e consequentemente com a fundação de colégios e seminários, o caráter educacional do trabalho jesuíta se aprofundou e tomou uma dimensão surpreendente. Com a introdução do alfabeto romano como opção de grafia para o japonês e a elaboração de um vasto material, que buscava de forma didática sua comparação com alguns dos idiomas da Europa (latim, francês, castelhano, italiano), o aprendizado da língua nipônica se tornou cada vez mais rápido e menos dificultoso, principalmente aos novos padres que se juntariam ao contingente que então atuava no Japão, tendo alguns deles alcançado níveis avançados de fluência.

Com já mencionamos, boa parte da documentação foi destruída em virtude da repressão empreendida pelo xogunato instituído no início do século XVII. Esses textos poderiam de alguma forma elucidar as lacunas sobre a experiência japonesa, não ficando restrita ao ponto de vista jesuíta. A análise do período unicamente a partir dos registros dos padres deve ser compreendida levando em conta muitos outros aspectos que a complementam. A documentação missionária se baseia por inteiro nas impressões e observações pessoais de determinados padres jesuítas, sendo assim, deve-se levá-la em conta com uma apreensão maior, não podendo seu conteúdo ser tomado como um dado objetivo, uma verdade inviolável. Esses indivíduos eram influenciados por seu meio e pelo seu histórico de vida. Cada um deles tomou, da sua maneira e diante da sua realidade, um posicionamento favorável no que diz respeito à adaptação cultural enquanto alternativa viável para o trabalho de catequização. Não são apenas opiniões

¹³ Apesar da proposta de “**Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**” ser trabalhar, como descrito no livro, com “as atividades missionárias do Brasil e os problemas interculturais que produz esse encontro”, muito do que se aborda pode ser empregado para a realidade japonesa, fazendo-se ressalvas, principalmente no que tange a preocupação quanto à língua e a comunicação. Sua leitura possibilita a comparação entre os dois casos, ressaltando suas diferenças, como em relação a tradição escrita japonesa e ao projeto educacional diferenciado desenvolvido no Japão.

desligadas de um contexto, vazias e isoladas, como coloca Montero (2006, p. 13):

O conjunto das fontes deve, pois, ser tratado como uma narrativa na qual se depositam inúmeras vozes, em contraponto ou em uníssono, e em diferentes tempos [...] Assim, as fontes devem ser transcritas de uma forma suficientemente ampla para devolver, ao mesmo tempo, o contexto em que se produziram determinados acontecimentos, o contexto narrativo em que se articulam as informações e o contexto cultural a partir do qual os relatos foram escritos e ao qual eram destinados.

Mesmo internamente, nesse mesmo espaço que era o da presença da Companhia de Jesus no Japão, havia diferenças pessoais entre os missionários, o que influenciava a experiência individual e a visão que tinham principalmente no que diz respeito às percepções diferenciadas e estratégias específicas de apreensão e transcrição do “outro” (MONTERO, 2006, p. 12).

Esse momento da história japonesa (e, diga-se de passagem, da história moderna ocidental) se encontra muitas vezes marginalizado pela historiografia em relação a outros episódios tidos como de maior relevância, como a Era *Meiji* e a rápida modernização do Japão na segunda metade do século XIX. O que talvez se deva ao fato de ter passado pelo sufocamento e destruição daquilo que havia sido produzido no período. No século XVI se deu o primeiro contato desse país com o ocidente e foram cambiados elementos de ambas as culturas, além do conhecimento científico da época. No que diz respeito aos estudos da língua e literários, é o período em que se encontram os primeiros registros de “outsiders”, estrangeiros (ocidentais / europeus especificamente).

Grande parte dos trabalhos e livros que abordam a história do Japão e, em especial, o período de interação luso-japonesa, costuma empregar definições com base em elementos europeus, como: o senhor feudal, feudalismo, feudo, etc. Por entender que são termos pertencentes a um período particular da história europeia, que possui características próprias e bem distintas, essas formas de nomenclatura não foram aqui empregadas. A nosso ver, esse tipo de recurso acaba por transportar e impor aos territórios que passaram pela interferência dos europeus elementos próprios de sua cultura, fortalecendo um caráter eurocêntrico de se contar a história. Isso pode acabar distorcendo em certa medida o teor peculiar de cada caso.

Até certo ponto os termos da historiografia europeia carregam uma conotação pejorativa, já que, para a Europa, o século XVI ficou marcado enquanto o século das luzes, do renascimento, a Idade Moderna, enquanto o mesmo período para o Japão foi

denominado comumente de Idade Média. Ou seja, transfere uma ideia de atraso ao país em relação aos países europeus, que já haviam superado essa fase. Essas definições utilizam como marcos acontecimentos da história europeia, como a queda do império romano e a revolução francesa, o que pode por um lado situar melhor temporalmente a pesquisa, mas que, segundo nossas reflexões, pode trazer forçadamente uma relação equivocada com esses quadros pré-moldados. Para a História do Japão é utilizada a divisão do tempo histórico em Período e Era (*Jidai*), termos estipulados após o período *Meiji*, sob influência da historiografia europeia, e que correspondem em sua maior parte ao tempo de centralização política por um clã, recebendo sua denominação pela então capital assumida pelo mesmo (período *Nara*, *Kamakura* e *Edo*). Talvez a opção pela utilização desses termos para designação das personagens do período, que em certo grau são correspondentes àquelas encontradas no Japão, seja feita por falta de outra melhor. Aqui as definiremos a partir das palavras japonesas *daimyo*¹⁴ e xogum, termo que já faz parte do vocabulário português, fazendo-se notas explicativas sobre suas definições e empregos. Desse modo, a referência a nomes, ou a palavras em japonês no geral, foi feita em seu original por meio da escala Hepburn¹⁵ de escrita, com exceção daquelas acima, que constam no dicionário de língua portuguesa.

Nossa preocupação, com essas colocações, é enriquecer as pesquisas que vêm sendo desenvolvidas sobre o período, contribuindo tanto para os estudos da História da Expansão Marítima, como da Língua Japonesa e dos Estudos Orientais, mantendo o vínculo entre os departamentos de Letras – Japonês e de História.

Grande parte das vezes o assunto é tido como inexpressivo e apenas é destacada a influência dos europeus sobre a cultura e a vida japonesa. Para George Samson, por

¹⁴ Líder de um território semi-autônomo. Comumente associado à figura do Senhor Feudal da História Medieval europeia. Como trabalharemos mais a frente, uma das principais preocupações dos missionários jesuítas se tornou a aproximação e estreitamento dos laços com os *daimyos*, ou seja, a elite local. A partir do *daimyo* tanto poderiam conquistar consequentemente a conversão da população residente no território de sua autoridade, como também conseguiriam a permissão para a evangelização.

¹⁵ A escala Hepburn, inventada por James Curtis Hepburn, é o mais popular sistema de transcrição do japonês para o alfabeto romano (*rōmaji*). O autor o formulou para escrever seu dicionário japonês-inglês (1867). Por representar os sons da língua japonesa a partir da representação da pronúncia do inglês, seguem esclarecimentos para o correspondente em língua portuguesa, conforme **Dicionário Michaelis Japonês-Português** (2003): "r" pronuncia-se como consoante vibrante alveolar, como em "caro", em português; "h" é pronunciado como aspirado, como em "hungry" em inglês; "e" e "o" são pronunciados com som fechado, como nas palavras "poema" e "onde"; "w" é uma semivogal e tem som equivalente ao "u" da palavra "mau"; "y" é uma semivogal e tem som equivalente ao "i" da palavra "mais"; "s" é pronunciado como sibilante, como "ss" e "ç" em português; "sh" tem som de "x" ou "ch", como em "chá". "ch" é pronunciado como "tch", como em "tchau"; "j" tem som de "dj", como em "adjetivo"; "ge" e "gi" pronunciam-se como "gue" e "gui", respectivamente.

exemplo, a história do Extremo Oriente sofre com a falta de diversidade e fica restrita a mesmices, como se fossem um todo uniforme, principalmente no que tange ao universo religioso. Para o autor, enquanto na Europa são marcados movimentos constantes da fé religiosa, o que afetava a maior parte dos elementos da vida europeia, no Japão eles seriam indiferentes e estáveis, sem grande expressividade (1960, p. 488-489). Compreendemos que a relação que se estabeleceu criou uma forma impar da ação jesuítica e de uma cristandade, fundida e cunhada pelas particularidades do contexto vivido e convivido, o que torna imprescindível o entendimento das medidas que foram tomadas, situação que só foi possível por terem sido agentes e personagens. Sendo os padres jesuítas os mediadores desse mundo ocidental ¹⁶, que se mostrava tão distante da realidade japonesa tão peculiar e distinta, nesse quase um século em que no Japão se encontraram, é de grande relevância a relação cultural que se estabeleceu.

¹⁶ Segundo Serge Gruzinski, o mediador cultural seria aquele indivíduo que conseguiu criar uma ponte entre diferentes mundos, povos e culturas através da sua própria passagem àquele outro universo (*passseurs culturels*, ou seja, passadores culturais). No caso aqui de ordem intelectual e religiosa, rompendo barreiras espaciais e temporais. Cf. GRUZINSKI, Serge. *Mélanges et métissages*. In: GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1997.

Figura 6 Mapa do Japão no século XVI e sua divisão territorial em diversos domínios. In: COSTA, João Paulo Oliveira e. *O Japão e o cristianismo no século XVI: Ensaio de História Luso-Nipônica*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

Capítulo 1: No que toca a missão jesuíta no Oriente e as singularidades do caso japonês

Da fundação da ordem ao envio de missionários

A criação da Companhia de Jesus (*Societas Iesu*) data de 1534 por iniciativa de um grupo de jovens estudantes da Universidade de Paris, dentre eles Ignácio de Loyola e Francisco Xavier, além de Pierre Fabre, Simão Rodrigues de Azevedo, Diego Laynez, Alfonso Salmeron e Nicolau Alonso y Perez, mais conhecido como Nicolau Bobadilha, tendo recebido a bula papal em 1540 enquanto "*Regimini militantis Ecclesiae*"¹⁷. Surgiu em pleno movimento de contrarreforma religiosa, sendo considerada uma das forças ascendentes para reaver a força do catolicismo, que vinha perdendo espaço diante das iniciativas de reforma em voga no continente europeu em virtude da efervescência renascentista. Desde a fundação da Ordem, foi marcante a diferenciada formação intelectual de seus membros, sendo que alguns deles foram professores versados em filosofia, letras, etc. A forma de agir do jesuíta passou a ter como grande inspiração o texto de Loyola, de 1548, intitulado *Exercitia Espiritualia*¹⁸, que foi formulado pelo padre como um roteiro para o crescimento espiritual do indivíduo a partir da reflexão de suas próprias experiências.

Na época em que Francisco Xavier frequentou o Colégio de Santa Bárbara, em Paris, o instituto era dirigido pelo humanista e pedagogo português Diogo de Gouveia (1471-1557). Gouveia posteriormente assumiu o cargo de reitor da Universidade de Paris, ambiente da criação da Companhia de Jesus e espaço em que Xavier entrou em contato com outros humanistas portugueses influentes no período em questão, como

¹⁷ Termo em latim que significa Governo da Igreja Militante. Essa bula foi promulgada pelo Papa Paulo III em 27 de setembro de 1540 dando a primeira aprovação da ordem, limitando o seu número de membros. Outras bulas expedidas posteriormente, mediante o seu fortalecimento e renome, derrubavam a imposição de restrição ao número de membros.

¹⁸ Ignácio de Loyola assim define os exercícios espirituais: *La primera anotación es, que por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales; por la mesma manera, todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales.* In: LOYOLA, 1990, 1ª anotação.

Jerônimo de Osório (1506-1580) (PINHO, 2000, p. 297) ¹⁹, com quem desempenhou papel importante na instalação e organização da Ordem em Portugal.

O intuito inicial do grupo, quando da fundação da Companhia, era o envio de seus membros a Jerusalém, o que não foi consolidado por essa região se encontrar em um momento de instabilidade política, repleto de conflitos. Em virtude disso, os jesuítas permaneceram em Roma, e em outras partes da Itália, a serviço do Papa. A Coroa portuguesa, nessa mesma conjuntura, vivia a euforia e as promessas do projeto de expansão marítima para a concretização do seu almejado Império Ultramarino, sendo parte intrínseca a ele sua tendência missionária / religiosa. Diante das notícias acerca das conversões de outros povos ao cristianismo, vindas dos territórios descobertos onde se mantinha alguma forma de atividade eclesiástica, o rei D. João III (1502-1557) se mostrou propenso ao envio de missionários, com o apoio da coroa portuguesa, às regiões em que os portugueses se estabeleceram: Brasil, África e Oriente (PINHO, 2000, p. 298). Nesse cenário, um dos indiretamente responsáveis pelo conhecimento da Companhia de Jesus pelo rei português teria sido Jerônimo de Osório, mencionado anteriormente.

A proximidade de Osório com as reduções portuguesas no Oriente se deveu a participação de alguns de seus familiares nas atividades por lá desenvolvidas. Logo em 1524, quando ainda criança, seu pai, Dr. João Osório da Fonseca, foi enviado à Índia juntamente com Vasco da Gama, quando da sua última viagem ao Oriente, na qualidade de ouvidor-geral do monarca português naquela região. No tempo que teve de convívio com seu pai, do seu regresso, teve a oportunidade de colher informações sobre a realidade indiana da ocupação portuguesa. Seu pai veio a falecer em pouco tempo e seu irmão foi enviado ao Estado da Índia com a função de provedor-geral, e, tendo se tornado capitão da fortaleza de Coullão nas costas do Malabar, permaneceu por lá cerca de cinquenta anos.

Criado em Portugal pela mãe, Jerônimo de Osório foi enviado aos 13 anos a Salamanca, na Espanha, respeitável centro científico e cultural da época, onde estudou latim, grego e, posteriormente, direito. Aos 19 anos foi para Paris, onde entrou em contato mais profundo com a filosofia, além de ter conhecido e se aproximado de Ignácio de Loyola e da Companhia de Jesus. Por volta de 1537, Osório se encontrava

¹⁹ Era característica do século XVI a formação da Universidade de Paris em colégios distintos. Sendo que o Colégio de Santa Bárbara fora comprado por volta de 1520, com fundos do rei e motivação de Diogo de Gouveia, e, posteriormente, anexado a essa universidade tendo Gouveia como reitor, constituindo-se como um verdadeiro colégio português em Paris.

em Lisboa, afastado por um tempo de Paris, e, como tinha proximidade com o universo da expansão portuguesa na Ásia, escreveu ao seu mestre e reitor, Dr. Diogo de Gouveia, sobre a informação que recebera do surpreendente número de 60.000 conversões que teriam sido atingidas em Malabar (PINHO, 2000, p. 299). Em relação ao assunto, o próprio Gouveia, em carta datada de 17 de fevereiro de 1538, escreveu que “[...] Vossa Alteza tem mais razam que nenhum outro pola grandíssima terra que tem descuberta e necessidade que as taes tem de letrados [...]”²⁰.

Diante dessa notícia, o doutor Gouveia entrou em contato com o rei D. João III, informando-o sobre a Ordem que havia sido fundada há pouco em Paris e do fato de que seus membros estavam espalhados pela Itália a serviço do Papa, com a já citada expectativa de desenvolver seu trabalho em Jerusalém. Ou seja, havia no seio da fundação da Companhia de Jesus a intenção de uma reconquista dos cristãos orientais, então limitados geograficamente ao Oriente Próximo, intenção esta que poderia ser dirigida para a Ásia oriental. Em sua descrição sobre a grande oportunidade que representava o envio desses jovens à Índia, Gouveia escreveu ao rei Dom João III sobre a disposição deles de atuar no estrangeiro:

Eu mandei a carta a mestre Simam Rodriguez que partio daqui com 6 outros pêra irem a Jerusalém. Elle e seus companheiros fazem grandíssimo fructo em Itália, e tal, que temos carta de Roma que o papa mandou chamar 2 deles a Roma. Outros 2 estão em Milão, 2 em Bolonha. La Grassa e um outro com certos outros italianos que se com eles ajuntaram estão em Ferrara. Ora, porque sua tenção era quando daqui partirom, vai em 2 anos, de irem a Jerusalém nom soo pola romaria mas pêra verem se podiam couerter mouros, e nom poderom passar por a armada do Turquo, fiquarom em Itália onde lhe fazem muito gasalhado e esmola.²¹

Ainda que o rei português tenha demonstrado em 1539 seu posicionamento favorável à viagem dos jesuítas para as reduções na Índia, a tomada de decisão sobre o envio dos missionários não foi rápida, tendo havido apenas em 1540 a permissão papal para a ida deles para Portugal. Apesar da vontade do rei de que fossem destacados todos os jovens membros da Ordem, só lhe foram disponibilizados dois deles: o Padre Simão Rodrigues, por ser de origem portuguesa e ter demonstrado grande motivação quanto à conversão de infiéis ao catolicismo, e o castelhano Francisco Xavier, selecionado no lugar de Nicolau Bobadilla (Alonso y Perez) que, por motivos de saúde, não pôde levar adiante sua participação.

²⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Corpo Cronológico, P. 1^o, maço 60, doc. 119.

²¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Corpo Cronológico, P. 1^o, maço 60, doc. 119.

Xavier, em carta escrita a Loyola em 23 de Julho de 1540, discorreu sobre a situação conflituosa entre aqueles que se manifestavam contrários ao envio dos missionários ao Oriente:

Procuran acá muchas personas conocidas nuestras de impedir nuestra partida para las índias, paresciéndoles que acá liaremos más fruto en confesiones, particulares conversationes, Exercícios Espirituales. en ministrar los sacramentos y exhortando las personas a las frequentes confesiones y comuniones, y en predicar, que si filássemos a las índias. Procura el confessor del Rey y el predicador que no vamos, sino que quedemos acá, diciendo que haremos más fruto (1944 apud PINHO, 2000, 307).²²

De fato, na Europa não havia uma posição unânime quanto ao envio e a permanência dos jesuítas no Oriente. Ainda mais por eles terem conquistado certo sucesso no tempo em que ficaram em Lisboa, onde procuraram atuar junto às populações locais. Enquanto alguns eram favoráveis ao projeto de evangelização e conversão dos povos estrangeiros, vendo essa oportunidade como uma grande chance para a revitalização da cristandade, outros compreendiam que esses padres deveriam se ocupar em pregar o catolicismo em Portugal, já que a Igreja vinha perdendo espaço em meio aos movimentos de reforma religiosa, inerentes ao renascimento. Diante desses conflitos, fora decidido pela divisão dos missionários em dois grupos e o envio de apenas um deles à Índia. Liderado por Francisco Xavier, este grupo contava com a participação do italiano Paulo de Camerino e o português Francisco de Mansilhas, que embarcaram em 7 de Abril de 1541 na armada que levava o vice-rei D. Martinho de Sousa. O outro grupo, encabeçado por Simão Rodrigues, permaneceu na sede da Companhia de Jesus criada em Portugal e no colégio jesuítico junto da Universidade de Coimbra (PINHO, 2000, p. 308).

Àqueles que permaneceram em território português foi cobrado o aprofundamento de seus conhecimentos não só teológicos, mas de outras instancias, incluindo-se nessa perspectiva as discussões filosóficas da época, o que os deixariam preparados na tomada de uma postura defensiva em relação às novas concepções que estavam sendo disseminadas. Uma das grandes preocupações levantadas foi a confecção de regras não só para a atuação do missionário jesuíta em geral, mas, principalmente, para o trabalho docente, ocupação destacadamente assumida por alguns padres²³. Mesmo com a

²² XAVIER, Francisco. *Epistolae S. FrancisciXaverii aliaque eins scripta [...], Tomus I (1535-1548)* [Edit. Georgius Schurhammer S. I. et Iosephus Wichi S.I.]. Roma, Apud Monumenta Histórica Soe. Iesu, v. 67, 1944, p. 42

²³ Exemplo de um padre que assumiu essa função, Jerônimo Nadal (1597-1580) recebeu a incumbência, a pedido do próprio Ignácio de Loyola, de formular aqueles que se tornariam os programas de ensino da

acentuação do caráter educacional das missões enquanto fundamento primordial do trabalho jesuítico, a atuação docente da Companhia de Jesus só teve uma regulamentação, uma sistematização de suas orientações pedagógicas, em 1599, com a publicação do *Ratio Studiorum* ²⁴.

Quanto aos estudos de línguas no século XVI

No período renascentista o estudo das línguas, que ainda não tinha a forma da linguística atual, mas sim era representado pela filologia, fora fortemente influenciado pelo apreço aos clássicos e línguas antigas, culminando em revisões pedagógicas e do tipo de produção que a circundava. Foi igualmente marcante no século XVI a ampliação do horizonte do universo linguístico, que não era mais restrito apenas ao latim (que não foi deixado de lado, muito pelo contrário, foi valorizado juntamente com o grego e o hebraico enquanto línguas privilegiadas, que estavam em um patamar diferenciado), fortalecendo-se as línguas faladas em cada região da Europa (que passaram a ser formalizadas e sistematizadas a partir de regras gramaticais padronizadas) e as línguas dos territórios com os quais entravam em contato por meio da atividade comercial e, posteriormente, religiosa. Isso pode, em parte, ser considerado como um movimento de cunho nacionalista que vinha tomando corpo e se estendendo por toda a Europa românica, por ser reivindicada por cada país a autonomia de sua língua em relação ao latim, sem que fosse renegada sua influência sobre as línguas vulgares (LABORINHO, 1994, p. 370).

Vigorava, no estudo de línguas, a formulação de gramáticas não só das línguas europeias e clássicas, como dessas outras provenientes dos territórios que passavam

ordem. Ocupou-se primeiramente do colégio em Roma, passando a definir e adaptar regras para os colégios em Portugal e Espanha.

²⁴ O padre Ignácio de Loyola falecera em 1556, sendo esse projeto novamente retomado pelo Padre Cláudio Acquaviva que, em 1584, assumiu o cargo de superior geral da Ordem, o quinto a assumi-lo. Uma de suas prerrogativas era a revisão e crítica do material acumulado sobre os colégios. Desenvolvida a forma definitiva desse documento, publicou-o a fim de torná-lo uma diretriz para os diversos colégios que faziam parte da rede educacional da Companhia de Jesus, padronizando-se a forma de agir e abordar as diversas temáticas como filosofia, letras, etc. Há uma versão disponibilizada do documento na internet, digitalização feita por Luciana Aparecida da Silva pelo grupo HISTEDBR - Grupo de Estudos e Pesquisas "História, Sociedade e Educação no Brasil" da Faculdade de Educação da UNICAMP, no seguinte endereço eletrônico:

http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/1_Jesuítico/ratio%20studiorum.htm

pela interferência dos europeus, tidas como exóticas. Nesse contexto, o latim foi utilizado enquanto modelo para a formulação de uma gramática universal, ditando a partir de suas características os valores e as qualidades para o estudo das outras línguas, para além das da Europa (LABORINHO, 1994, p. 370).

Segundo Aroux (1992, p. 35) essa gramaticalização constituiria, depois do advento da escrita, a segunda revolução técnicolinguística, o que gerara consideráveis consequências práticas para a organização das sociedades humanas, tendo em vista que não só a execução do projeto expansionista teve como resultado a superação das fronteiras territoriais, como, a partir do contato entre pessoas provenientes de diferentes regiões do mundo e do estabelecimento de um relacionamento próximo entre os mesmos, criou-se uma demanda por estudos e materiais que dissipassem as restrições de contato, possibilitando uma ampliação do conhecimento e das habilidades de intercomunicação.

Do mesmo modo que a valorização das línguas compreendidas como nacionais e clássicas foi marca intrínseca ao renascimento, momento em que havia uma exaltação da herança cultural da antiguidade, a iniciativa de aproximação, observação, compreensão e de gramaticalização das línguas faladas pelas populações dos territórios com que passaram a manter um convívio, foram inerentes ao desenvolvimento do trabalho missionário, em especial por iniciativa dos jesuítas. A noção de que a língua era um elemento representativo do império e o reconhecimento das suas singularidades no próprio ambiente ibérico tiveram espaço relevante dentro do ideal expansionista (LABORINHO, 1994, p. 371).

Que a maciça gramaticalização das línguas conhecidas até então tenha acontecido a partir da Europa, e que ela tenha tomado uma amplitude significativa numa época tão tardia, é um problema epistemológico e histórico de grande importância, ao qual não se consagrou ainda um estudo profundo (AROUX, 1992, p. 40). Ou seja, a sistematização a partir de gramáticas das diferentes línguas com as quais entravam em contato fazia parte de um mesmo processo latente na Europa, a busca de normatizações das línguas no próprio contexto europeu do século XVI. São situações distintas, mas contemporâneas.

O latim pairaria, em nível supra-nacional, como fator de unificação, ao lado de fenômenos de dispersão e fragmentação representados pelas línguas neolatinas e vernáculos. Essas eram faladas quotidianamente, mas somente o latim seria estudado nas escolas, de modo que “estudar gramática” significava “estudar latim”, para permitir

acesso à cultura escrita. A gramática torna-se “uma técnica geral de aprendizagem, aplicável a qualquer língua, aí compreendida a língua materna” (AUROUX, 1992, p. 42).

Houve com o tempo e a nova demanda uma diferenciação entre o latim utilizado nas atividades religiosas e o latim clássico, que gradativamente entrou em desuso a partir da prevalência das línguas de cada região na comunicação cotidiana. O aprofundamento das noções de fonética, fonologia e morfologia forneceram um mecanismo de descrição da língua falada, possibilitando associações entre as línguas estrangeiras, tão estranhas àquelas conhecidas, e as europeias. Até então, havia descrições dos sons das línguas, mas não existiam métodos e princípios para o estudo sistemático de sua estrutura em geral – que fossem aplicáveis a qualquer língua e considerados como propriedades de todas elas (HYMES, 1993, p. 432).

Para além da descrição fonética, as gramáticas e os estudos das línguas “exóticas” compreendiam não apenas a descrição e a explicação de seus mecanismos de funcionamento, incluindo como elementos articulados a observação e análise do aparato cultural da sociedade a qual pertencia, sua história, contexto político e tudo o que fazia parte da realidade local. A produção de textos sobre os idiomas locais pelos missionários jesuítas foi principalmente fundamentada a partir de uma perspectiva comparativa, que abrangia a descrição de determinado lugar e sociedade ao que era considerado como seu correspondente no contexto europeu (dentro da Europa os estudiosos se voltavam para uma comparação entre os diversos momentos da sua própria história e da formação de sua língua ²⁵). Essa comparação civilizacional foi característica de muitos dos textos jesuítas, que a usavam para a observação de determinado elemento da vida nativa estabelecendo um paralelo com o que era encontrado em território europeu, manifestando por vezes uma postura crítica negativa, de repúdio, de admiração ou mesmo anedótica ²⁶.

Como colocado por Bordieu, em respeito ao entendimento do linguista Ferdinand Saussure, enquanto “[...] sistema estruturado, a língua é fundamentalmente tratada como condição de inteligibilidade da palavra, como intermediário estruturado que se

²⁵ Questões levantadas como da origem comum no latim do italiano, francês, espanhol e português. Apesar de muitas das problemáticas da lingüística terem sido levantadas nesse período, o arsenal teórico e metodológico ainda era restrito, só se desenvolvendo e consolidando posteriormente.

²⁶ O padre Luís Fróis (1532-1597) desenvolveu um texto a partir de uma comparação entre costumes e curiosidades dos japoneses e dos europeus, partindo da repreensão, chacota e admiração, como em uma de suas colocações no capítulo III: “Os nossos meninos têm pouco assento e primor nos costumes; os de Japão são nisto estranhamente inteiros, em tanto que põem admiração. [...]”. Cf. FRÓIS, Luis. **Europa Japão: um diálogo civilizacional no século XVI**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993 [1597].

deve construir para se explicar a relação constante entre som e sentido” (2002, p. 9). Com isso, a busca pela produção de um material que sistematizasse e analisasse as línguas vernáculas e “exóticas” advinha tanto da necessidade de autoafirmação diante desse novo contexto mundial, onde se deparavam com culturas totalmente diversas das suas e que não poderiam ser enquadradas em uma mesma concepção de “outro”, como do problema latente aos países europeus quanto à constituição de uma identidade nacional ²⁷.

O projeto de um grande império ultramarino português despertou como uma das suas principais características, além da quebra dos limites geográficos, a superação das barreiras linguísticas. Isso influenciou uma das principais heranças jesuíticas: a produção de gramáticas das línguas nativas aos territórios com que mantiveram um relacionamento próximo, que tinham como finalidade servir melhor as suas intenções evangelizadoras (AGNOLIN, 2009, p. 222). Todas as questões que permeiam a discussão sobre os linguajares no período foram fundamentais para uma das principais preocupações do humanismo e peça primordial dentro da forma de ação jesuítica: sua vertente didática e pedagógica (LABORINHO, 1994, p. 374).

Foi indissociável ao trabalho da Companhia de Jesus, em praticamente todas as regiões em que atuou, a catequização voltada ao ensino das populações locais, não somente das línguas, como das artes no geral e em algumas circunstâncias outras formas de conhecimento científico. Existiram figuras icônicas dentro da Ordem, nas diversas regiões em que desenvolveram um trabalho sólido, no que diz respeito à proficiência no idioma local e a aproximação da população. A grande diferenciação entre as diversas missões fundadas se deu, grande parte, pela especificidade política e cultural vivenciada, as características individuais dos padres em que ali atuaram e a forma de administração daquela missão pela própria instituição e pela Coroa.

Duas tendências sobressaem dentro dessa perspectiva: ao mesmo tempo em que na Europa como um todo se buscava a valorização da diversidade e das singularidades individuais, privilegiando-se no debate as línguas vernáculas, a variedade e a distância cultural em relação às regiões com as quais se deparavam, e que a priori intencionavam

²⁷ Chabod levantou em seu livro *Carlos V y su Imperio* a problemática da formação de uma identidade nacional nos países europeus que estavam consolidando-se enquanto nação. Nesse espaço de ocupação fragmentada e de diversidade linguística dentro de um mesmo território se delineava os domínios de cada país, a religião se sobressaindo enquanto fator de identificação privilegiado. Acima de espanhóis e portugueses seriam eles cristão-católicos. Cf. CHABOD, F. *Carlos V y su Imperio*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

anexar ao seu próprio império, tornavam impertinente a condensação de apenas uma concepção de quem seria esse “outro”. Para aqueles que pensavam na problemática das línguas no geral, como a dificultosa convivência e comunicação entre os europeus com as diferentes populações, emergiu a necessidade de definir soluções e criar um método de linguagem e de comunicação universais (LABORINHO, 1994, p. 374), que suavizasse e facilitasse o seu relacionamento.

Quanto aos primeiros passos da missionação

Nesse contexto de expansão europeia ao Oriente, a Companhia de Jesus assumira seu caráter fundamentalmente missionário e educacional, valendo-se da linguagem, das artes e da cultura em geral, para alcançar seus objetivos de aproximação com a população local, primordialmente a fim de instruí-los e chegar à conversão religiosa. Levando em consideração a impressionante dimensão territorial onde a Ordem fundou missões e o total de padres que foram destinados a elas, é compreensível o fato de não ter havido uma unanimidade quanto ao método de trabalho no qual se embasavam.

Em um primeiro momento esses locais possibilitariam o investimento de um projeto de reprodução da sociedade europeia, não apenas a partir de seus princípios religiosos, como também cotidianos. Essa situação compreenderia a adaptação por parte dos nativos à cultura dos missionários, imperando um caráter eurocêntrico. A intenção desses representantes religiosos era tornar os convertidos civilizados aos moldes europeus, segundo o que compreendiam como civilização. O grande dilema, ocasionado pela constatação do requinte da cultura local e da complexidade das populações com as quais se depararam na Ásia, foi o fato de que esses indivíduos em nada lembravam aqueles que habitavam as Américas e a África, não se enquadrando na visão que nutriam do “outro” enquanto o “selvagem”. Como é perceptível nesse fragmento escrito por Ignácio de Loyola, seguindo essa ideia de tornar o nativo familiar a cultura europeia, o interesse primordial na execução das atividades missionárias, em um primeiro momento, era ensinar a língua latina e os costumes cristãos, para que com o tempo superassem os seus próprios:

[...] ayudaria mucho para la reducción entre de aquellos reinos, así para los principios

*como para todo tiempo, que Allá em Etiopia hiciesen muchas escuelas de leer y escribir, y otras letras y colégios para instituir la juventud y tambien los demas que lo habran menester em la lengua latina, y costumbres y doctrina Cristiana, que esto seria la salud de aquella nación; porque estos creciendo tendrian afición a lo que al principio hibiesen aprendido, y em lo que le pareceria escuder a suas mayores, y em breve caerian y se extinguirían los errores y abusos de los viejos*²⁸.

A ideia de superioridade europeia e de selvageria dos povos fora da Europa dava lugar a um sentimento conflituoso quando em contato com os asiáticos, já que esse outro era um “civil” oriental (AGNOLIN, 2009, p. 205), que trazia consigo toda uma gama de elementos culturais que despertavam a admiração dos padres pela sua magnificência e refinamento, não se enquadrando na conceituação de civilidade que sustentavam. Quando falamos da adaptação do missionário, a grande preocupação ao ceder e seguir certos costumes locais era justamente saber o limite do tolerável para não se chegar ao ponto de trair e corromper os preceitos do catolicismo. Além disso, havia o receio em transmitir de maneira equivocada determinada mensagem ou conceito da doutrina. Grande parte do empenho dos padres para o aprendizado do idioma nativo se deu em virtude da intenção de possuir uma melhor eloquência na pregação e uma maior aproximação da população, com a supressão dessas possíveis falhas na comunicação.

Em uma comparação entre as perspectivas da expansão do império português no “Novo Mundo” e nas Índias, podemos fazer uma distinção crucial: enquanto há muito se tinha conhecimento da região indiana, grande parte em virtude do comércio de seus produtos que chegavam ao mediterrâneo por outros povos, a primeira era completamente desconhecida até a descoberta de sua existência pelos europeus, permanecendo por muito tempo como uma completa incógnita. A própria viagem de Cristóvão Colombo (1451-1506) em 1492, por ordem da Coroa espanhola, teria como destino original as Índias, mas culminou na chegada dos navios espanhóis ao continente americano. Há muito tempo as narrativas de mercadores que iam negociar em outras regiões do mediterrâneo, além das de viajantes famosos, como Marco Pólo (1254-1324)²⁹, faziam alusão ao que se encontrava no Extremo Oriente.

O tipo de projeto expansionista dos impérios europeus desenvolvido na Ásia

²⁸ LOYOLA, San Ignacio de. **Obras Completas**. Madrid: BAC, 1963. p. 912

²⁹ Em pleno século XIII as memórias de Marco Polo – organizadas em um livro inicialmente intitulado **A Descrição do Mundo** e posteriormente **As Viagens de Marco Polo** – tratavam sobre histórias fantásticas de uma viagem que o mesmo teria feito com a família e que alcançara um lugar chamado Catai, correspondente a atual território chinês, um lugar de riquezas incalculáveis e civilizações não conhecidas. Em pouco tempo a sua obra se tornara popular na Europa, grande parte por causa da curiosidade crescente em relação ao imaginário que se alimentava sobre essas regiões distantes.

igualmente foi muito distante daquele destinado à América e à África. Nos territórios asiáticos se depararam com vários produtos que no comércio europeu eram requisitados, de grande valor. Assim, a grande intenção nessa região era o desenvolvimento de um comércio forte, com manutenção dos portos para o fluxo de mercadorias.

[...] no final do século XVI, os portugueses haviam majoritariamente abandonado às atitudes e a mentalidade de conquistadores que os inspiraram nas décadas iniciais de sua expansão na Ásia e estavam prioritariamente interessados no comércio pacífico e na conservação do que já haviam conseguido (BOXER, 2002, p. 93).

A fundação de uma colônia, aos moldes do que compreendemos como tal, caso, por exemplo, da colônia mantida na América Portuguesa, não pode ser constatada na Ásia. Levando em consideração que as ocupações no Oriente foram muito distintas umas das outras. Os europeus conseguiram se estabelecer no Oriente apenas o suficiente para desenvolver as atividades de cunho comercial e religioso, limitação proveniente, em grande parte, da organização e dinâmica das populações asiáticas que possuíam uma estrutura social sedimentada, com uma organização, administração e tradição religiosa e cultural arraigadas. Houve a manifestação de alguns discursos favoráveis a um maior investimento na presença portuguesa nessas partes, como os proferidos por Diogo do Couto (1542-1616), mas que isoladamente não tiveram tanta repercussão devido a tudo o que implicava sua execução, que era vista de certa forma como inviável (DORÉ, 2002, p. 328).

Coincidindo, *grosso modo*, com o Concílio de Trento, esse fluxo de missionação militante, que marcava a atividade das ordens católicas no geral, foi em grande medida encabeçado por um corpo eclesiástico que ainda sofria com o recente cisma protestante, pelo qual haviam perdido a quase exclusividade que antes tinham principalmente dentro dos reinos ibéricos, estando fechados nos seus próprios valores culturais, que, como já vimos, também passava por discussões internas (COSTA, 1999, p. 38).

No século XVI o gênero literário de manuais de civilidade - textos em que eram tratadas as boas maneiras e os bons costumes - ganhava espaço graças à busca pelas pessoas de um padrão de comportamento e postura estabelecidos como ideal, criando por meio dele uma imagem própria de si e uma avaliação dos outros. Segundo Elias, o conceito de “civilização” diz respeito a diversos elementos em conjunto, desde o desenvolvimento científico e tecnológico como aos elementos culturais, incluindo-se aí a religião. Nesse sentido, a civilização não é “razoável” nem “racional”, como também

não é irracional. É posta em movimento cegamente e mantida pela dinâmica autônoma de uma rede de relacionamentos e por mudanças específicas na maneira como as pessoas se vêm obrigadas a conviver (ELIAS, 1994, p. 195).

O europeu no século XVI alimentaria a sua imagem enquanto detentor da civilidade, não a reconhecendo naqueles que não correspondiam aos seus padrões culturais. Em relação às sociedades asiáticas havia uma grande dificuldade em julgá-los como não civilizados ou primitivos, já que tanto no que diz respeito a uma cultura refinada, como a construções majestosas e a uma tradição escrita - de línguas que não se enquadravam naquelas conhecidas até então, e que possuíam diversos outros recursos estilísticos -, geravam grande admiração.

Não seria apenas prerrogativa para a atividade catequética nessa região o entendimento de suas especificidades culturais e seus mecanismos de significação, mas também a criação de tantos outros símbolos que nessa dinâmica entre jesuítas e orientais possuiriam um sentido que incorporasse os elementos religiosos sem suprimir aqueles elementos indissociáveis a essas populações. Era preciso o estabelecimento de ícones que fariam sentido naquele universo, naquele momento, e que seriam inteligíveis em vez de deslocados, como algo inaplicável.

Antes da chegada da embarcação em que vinham Francisco Xavier e os outros missionários à Índia, ao dia 6 de maio de 1542, já haviam ocorrido diversos episódios de conflito entre os ocidentais e a população local, sendo inclusive anteriores ao reinado de Dom. João III (1502-1557) ³⁰. Muitos dos episódios considerados de responsabilidade da presença missionária jesuíta, como, por exemplo, a destruição de alguns templos hindus, são anteriores a sua chegada. A realidade sobre a ocupação portuguesa na Índia era a de um poder restrito pela hostilidade que a cercava. Os jesuítas limitaram-se nessa realidade a perpetuar a política vigente e a seguir as diretivas dos governos metropolitano e local (ZUPANOV, p. 17 ³¹).

Xavier se deparou não apenas com uma estrutura física construída para a estadia dos portugueses como com indianos que falavam o português, tendo em vista que a permanência dos portugueses já beirava os 50 anos. Por outro lado, constatou dois

³⁰ Dom Manuel I (1469-1521) foi o rei que, antes de Dom João III, havia investido em viagens às Índias, fundando a ocupação portuguesa nessa região a partir de 1498.

³¹ Texto que não foi publicado, mas foi traduzido por Margarida Vale de Gato e disponibilizado no endereço eletrônico da autora (Phd em História, pesquisadora do Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie Du, possui diversas publicações a respeito de estudos sobre o Oriente): <http://www.ineszupanov.com/publications/HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C3%20PORTUGUESA%202001.pdf>

grandes empecilhos para a real conversão dessas pessoas: a continuidade da prática de ritos hindus pelos convertidos e o comportamento tido como lamentável dos ocidentais cristãos nessa região, que teoricamente deveriam servir de exemplo. As autoridades eclesiásticas viam como perigo iminente o risco de degeneração da população masculina portuguesa, pela adoção dos costumes, principalmente religiosos, dessas regiões de origem não cristã, e pelo distanciamento de Deus (ZUPANOV, p. 11).

As investidas da Coroa na Índia contavam com a construção de fortalezas, a organização de armadas, a conversão religiosa e a definição de tratados de paz com os líderes locais. Era composta por um conjunto heterogêneo, inclusive de sujeitos sem respaldo político ou institucional, sendo que a ação oficial da coroa não era a única que atuava nesse espaço, convivendo simultaneamente iniciativas de terceiros que não tinham ligação com nenhuma de suas instituições e políticas.

Nem todos os indivíduos que foram enviados ao Oriente eram adeptos ou praticantes da religião, estando em boa parte dos casos apenas envolvidos com as atividades de cunho comercial. Segundo Charles Boxer, os homens que eram até então destinados às Índias embarcavam como missionários sob patrocínio do padroado português, mas a maioria dos leigos era enviada como soldados. Aqueles que se casavam e se fixavam na região assumiam comumente a função de comerciante, enquanto aos soldados restava "prestar o serviço militar até morrerem, casarem, desertarem ou ficarem incapacitados por feridas ou doenças" (1969, p. 283).

Quando da chegada dos missionários na Índia, Portugal não só possuía uma gama considerável de informações sobre seu território e sua população como os próprios indianos tiveram algumas décadas de experiência e convívio com os europeus. Podemos imaginar que houvera uma dificuldade para os jesuítas conquistarem seu espaço, já que a imagem da religião e dos religiosos estava, em algum sentido, corrompida.

Na forma de conversão empregada pelos religiosos de outras ordens era comum o uso da força, figurando como mecanismo legítimo de ação. Os jesuítas, em outra vertente, dariam privilégio, pelo menos em teoria, à conversão interior a partir do trabalho exaustivo de persuasão, na busca de uma sensibilidade espiritual por parte daquele que se intencionava converter (ZUPANOV, p. 20). Em um primeiro momento, o comportamento que os missionários jesuítas deram continuidade ao se deparar com a realidade indiana foi o de associação dos seus elementos culturais, especialmente religiosos, ao que consideravam como seus correspondentes na Europa, como ao

trataram os templos enquanto igrejas. Essas associações eram comuns dentro e fora do ambiente religioso, tendo sido feitas por alguns navegantes ao descreverem em seus relatos aquilo que encontravam na Índia a partir de uma simbologia / imagem conhecida na Europa. Esse comportamento não foi exclusivo de nenhum grupo, estando igualmente presente nos textos de italianos e portugueses principalmente nos primeiros anos de sua estadia na Índia, em que se nota um desejo constante de encontrar coisas familiares, "encontrar o *mesmo* no seio do *outro*" (DORÉ, 2002, p. 315).

O espírito expansionista não permitia a estagnação das atividades comerciais, assim, logo após seu estabelecimento na Índia, continuaram seguindo pela rota oriental. O primeiro contato de ocidentais com a China ocorreu por volta de 1513, na chegada do navio comandado por Jorge Álvares ³² (?-1521) na ilha de Cantão, que se consolidou enquanto base estratégica na rota ao Extremo Oriente - Álvares foi enviado de Malaca, que havia sido ocupada por Afonso de Albuquerque ³³ (1453-1515) em 1511. Apesar de a frota comandada por Diogo Lopes da Sequeira ³⁴ (1465-1530) ter chegado anteriormente, no ano de 1509, e essa ter sido realmente a primeira experiência de contato dos portugueses com os chineses em seu território, ela foi forçada a abandonar a região.

A China figurava como um grande desejo dos portugueses, não só sob o aspecto religioso, mas principalmente comercial, já que eram vindos de lá, via mercado indiano, produtos de grande valor no mercado europeu, como a seda. Os portugueses tiveram a oportunidade de conviver com alguns chineses que também se encontravam em Malaca, para negociar. Jorge Álvares regressou da China a Malaca em 1514, e em 1517 partiu outra frota a Cantão. Comandada por Fernão Peres de Andrade (?-1523), contava com a presença de Álvares e de Tomé Pires ³⁵ (1465-1540) como embaixador. A principal vontade dos portugueses era, e continuou sendo, o seu estabelecimento propriamente no território chinês. Nesse mesmo ano, conseguiram uma permissão para que Tomé Pires seguisse até Pequim, para que fosse recebido pelo então imperador. Mas, logo começaram conflitos sérios com os chineses, devido aos portugueses terem forçado a construção de fortalezas sem permissão, o que resultou em retaliações e

³² O primeiro português a se chegar ao sul da China, tendo estado sob o comando de Jorge de Albuquerque, sobrinho de Afonso de Albuquerque.

³³ Governador da Índia de 1509 a 1515, é reconhecido militar e politicamente pelo seu contributo para a consolidação da ocupação portuguesa na região.

³⁴ Foi posteriormente governador da Índia, entre 1518 e 1522.

³⁵ Foi um destacado botânico, reconhecido enquanto intelectual e letrado no seu tempo. Viveu boa parte de sua vida no Oriente e escreveu, em 1515, a partir de sua experiência em Malaca, a monumental **Suma Oriental**, sendo considerada a mais antiga descrição da Malásia e do Oriente.

aprisionamentos.

Em meio a essas conturbações, Pires partiu de Cantão com destino a capital em 1520, chegando nela em 1521. Havia certa indisposição do governo chinês em recebê-lo, com receios de que os portugueses agissem lá como haviam agido até então na Índia, mas, em meio aos arranjos, o imperador morreu. A partir desse episódio seguiram-se várias situações de animosidade a embaixada de Tomé Pires, que foi convidado, pelo novo imperador, a partir da China. Mas, tendo deixado Pequim e seguido para Cantão, ele e seus companheiros foram presos.

Os anos e décadas que se seguiram continuaram sendo de instabilidade e dificuldade no relacionamento entre os europeus com o governo chinês. O progresso de uma ocupação em seu território foi lento, passando-se décadas até que houvesse algum tipo de permissão para que religiosos desenvolvessem propriamente as atividades de catequização. Tendo acontecido frequentemente ao longo do século XVI hostilidades por parte das lideranças chinesas, que culminaram na retaliação e até morte de alguns navegadores, com a promulgação de editos no sentido de proibir o comércio com estrangeiros e ordens para o fechamento de seus portos ³⁶.

Apesar dessas proibições, alguns mercadores continuaram a se aventurar pelos portos chineses, em busca das mercadorias tão cobiçadas. Em 1543, em uma dessas viagens, aconteceu o desvio de um navio português por causa de uma tempestade, que da costa chinesa foi parar na região compreendida como estreito de Tanegashima, no Japão. Como o país era apenas conhecido por boatos, figurando como um total mistério, a notícia da sua descoberta rapidamente se espalhou, e possivelmente chegara aos ouvidos de Francisco Xavier. Este, em uma de suas viagens a Malaca, em 1547, conheceu Anjirô, japonês natural de Kagoshima, que havia fugido do país por ter sido acusado de assassinato, e que desempenhou um papel importante na ida de Xavier para a fundação da missão japonesa. Anjirô não apenas se converteu e foi batizado ao catolicismo, adotando o nome de Paulo da Santa Fé, o que por si só poderia servir de exemplo para os japoneses, como também assumiu a função de intérprete e mediador, ocupando-se em descrever ao padre os costumes e a cultura japonesa. Xavier e sua delegação, que contava com Cosme de Torres, que assumiu a função de superior da

³⁶ A cultura japonesa é impregnada por elementos absorvidas do seu relacionamento com a China. Também quanto a sua história política há similaridades. Enquanto o Japão passou por episódios de isolamento político, como após a expulsão dos europeus ainda no século XVII, por um período que se estendeu por mais de 200 anos, a China restringiu o comércio marítimo, prática contemporânea à presença dos missionários na região.

missão no Japão após a saída do padre do país, chegaram ao Japão em julho de 1549.

Na era de 1549 veyo da India o P^e. Mestre Francis[co] Xavier, que era proposito Provincial da[India Oriental], e foi hú dos Companheiros de Nosso P^e. Jgnacio de Loyola Preposto Geral da Comp^a. de S^{ta}. Memoria, trouxe o P^e. Mestre Francisco consigo p^a. Japam o P^e. Cosme de Torre[. Espanhol, q ainda era Noviço em Goa, e o jrmam Joam Fernand[Cordovez, viéram em húm junco de hum Ladram China p^a nome Ay não, e chegarão ao porto da Cidade de Cagoxima de Saccuma dia de No[as Senhor de Agosto do dito anno.

37

Francisco Xavier passou por algumas dificuldades iniciais por não ter conhecimento do idioma, dependendo dessa maneira de Anjirô para traduzi-lo. Por usar termos budistas que assimilou como correspondentes às designações cristãs, e que depois percebeu serem equivocados, não conseguia exprimir a essência e os conceitos do cristianismo a fim de conquistar a sensibilidade das pessoas. Com isso, ocupou-se em aprender japonês para que tivesse maior autonomia na pregação e assimilasse as especificidades dessa cultura, com o tempo passando a traduzir textos para a catequese.

Com a chegada em 1551 de outros missionários, Xavier partiu novamente para a Índia tendo como objetivo primordial a China, intencionando fundar ali outra missão. Em contato com os japoneses ouvira muito sobre esse país e sua importância, observando o estreito relacionamento cultural entre ambos. Mesmo tendo conhecimento da hostilidade do governo chinês, identificou na fundação de uma missão e na consequente conversão de sua população uma chance, inclusive, de chegar mais eficazmente aos japoneses. Francisco Xavier acabou falecendo no dia 3 de dezembro de 1552 próximo à costa chinesa, sem concretizar esse objetivo. Porém, deixou diretrizes para o trabalho de catequização a ser desenvolvido por aqueles que chegaram e que eventualmente chegariam ao Japão.

A situação das missões estabelecidas pela Companhia de Jesus na Ásia era distinta administrativamente daquelas das Américas, já que a distância em relação a sua sede era muito grande e a acessibilidade restrita, possuindo os missionários no continente asiático não só certa liberdade pelo isolamento geográfico, mas também a limitação de só poder contar com as próprias capacidades (AGNOLIN, 2009, p. 212). O isolamento em relação aos outros padres colaborava em grande medida para o desenvolvimento de experimentações culturais, já que dentro do próprio grupo que constituía a missão, não estando eles em grande número, se encontravam espalhados por

³⁷ Livro de diversas lembranças, e couzas q^{as} pertencem ao superior universal de Iapam, começou-se a escrever em Nangasaqui aos 13 de Novembro da era de 1585. In: **Jesuitas** (Legajos), pasta 21, nº1. p. 4

diferentes territórios, não sofrendo repreensão a partir de uma fiscalização constante e austera. Por um período relativamente longo alguns desses missionários permaneciam completamente sozinhos, tendo por vezes apenas mais um ou outro companheiro.

Esse isolamento, como coloca Ribeiro (2007), juntamente com a observação e estudo da religião e da cultura japonesa - a partir da visitação e entendimento de como era a pregação por parte dos *bonzos*, seu estilo de vida, o próprio budismo em si, os festejos, os costumes e a etiqueta -, possibilitava entender como agir e quais iniciativas tomar especificamente com essa população. Perceberam que não poderiam agir com os diferentes povos do Oriente de maneira uniforme, como se fossem todos iguais. Era necessária por parte do missionário a compreensão da realidade e das nuances da cultura e costumes locais. Nessa perspectiva, é compreensível que nos lugares onde havia uma presença massiva de autoridades ocidentais a tendência do trabalho jesuíta se direcionasse a uma ocidentalização da população convertida, enquanto nas regiões onde não estavam tão presentes havia uma maior liberdade pela não fiscalização, tendendo para uma abordagem de adaptação e valorização da cultura local, como foi o caso do Japão.

Com o passar dos anos e o progresso da missão no Japão, foram delineando-se os caminhos mais eficientes para se alcançar a tão desejada aproximação com os japoneses, e as atitudes que deveriam ser interrompidas por nessas terras não surtirem efeito. Deixava-se de lado a exaltação a pobreza e o desapego à vida material, discursos que não tinham repercussão, para ser valorizada a cultura própria da aristocracia japonesa, que abrangia os rituais de etiqueta, refinamento e elegância, demonstrados desde a maneira de falar (conteúdo, forma, intensidade, volume) até a aparência física. Essas duas sociedades, a europeia / ibérica e a japonesa, eram regidas por uma ritualização do espaço e uma simbologia dos gestos e do próprio corpo, que representava qual o seu papel nesse ambiente.

A questão da aproximação dos padres aos japoneses e seus costumes, cultura e língua, advinha principalmente da necessidade de uma eficiente comunicação e tradução sem equívocos dos preceitos da doutrina religiosa, principalmente após a constatação dos mal entendidos por parte de Francisco Xavier na utilização de determinada terminologia budista, incoerentes a categoria religiosa à qual se referia. O que teria ocasionado algumas indisposições³⁸. Foi prevalecendo na ação missionária jesuíta na

³⁸ Nas suas primeiras pregações se apropriou do termo “*Dainichi*” para descrever o Deus Cristão, crendo que fosse um correspondente sinônimo. Compreendendo que na verdade se tratava de uma divindade

Ásia a necessidade de inserção dos padres ao contexto no qual aquela população vivia, chegando a um acordo e ao desenvolvimento do trabalho em si diante dessa aproximação, para que se desenvolvesse um projeto evangelizador a partir de uma comunicação inteligível entre ambas as partes (AGNOLIN, 2009, p. 234).

Em um primeiro momento, diante dessas circunstâncias e agindo muitas das vezes de improviso, os jesuítas alcançaram o estatuto de precursores do novo espírito metódico (ZUPANOV, p. 19). Entretanto, apesar de vigorarem nesse momento grandes discussões acerca da aceitação e mesmo da execução de determinadas práticas religiosas orientais a partir da ação jesuítica na região, esse método de trabalho não seria uma novidade para a Igreja Católica e nem exclusividade da Companhia de Jesus (TAVARES, 2003, p. 174). De qualquer maneira, se tornou marca indissociável da presença jesuíta no Oriente, não havendo outra instituição que tenha atuado com a mesma proposta.

Na busca pela criação de símbolos comuns e inteligíveis, além de medidas para que o distanciamento e o estranhamento entre os diferentes discursos e culturas fossem dissolvidos, os jesuítas possibilitaram, enquanto grupo privilegiado dentro desse processo expansionista, especialmente luso, uma primeira experiência de relacionamento entre povos distantes em uma escala mundial, de maneira interligada. Como compreende Nicola Gasbarro:

As missões constroem a primeira globalização social e simbólica da modernidade [...]. Para incluir socialmente e compreender simbolicamente, elas são obrigadas a mudar a sua mensagem e perder alguns dos pressupostos iniciais: o cristianismo dos modernos não é o dos antigos e os missionários são os primeiros protagonistas dessa revolução cultural (2006, p. 75).

Os missionários jesuítas se encontravam como os principais interlocutores entre a sociedade japonesa do período e o mundo cristão ocidental. Apesar de o comércio ter sido o interesse primordial nessas ocupações europeias da rota asiática, que se mostravam tão lucrativas, o trabalho missionário se solidificou como característica indivisível da presença europeia na região. No Japão, em especial, os missionários jesuítas se mantiveram como as maiores influências, não tendo cedido espaço a outros grupos religiosos, como franciscanos e dominicanos. Eram eles que se ocuparam em descrever e analisar essa população, dando particular atenção para a compreensão e

budista e que não correspondia a categoria católica, em seu lugar passou a utilizar o termo “*Deusu*”, adaptado da palavra portuguesa “Deus”, o que causara estranhamento e confusão por parte dos japoneses.

decodificação dos seus costumes, já que era principalmente por meio deles que buscavam se infiltrar. Transcorridos os primeiros anos da missão no país, essa proposta foi adotada abertamente enquanto modelo de evangelização a ser seguido pelos membros da Ordem, até então sendo defendido por uma minoria que se sufocava em meio ao método tido como oficial da Igreja.

Agente de grande importância no contexto japonês, o padre Alessandro Valignano foi enviado para essa região com o título de Visitador das Índias Orientais, cargo pelo qual respondia diretamente ao Supervisor Geral da Companhia de Jesus, possuindo plenos poderes sobre todas as missões pertencentes à rota oriental. Tornou-se um dos maiores defensores da adoção de elementos culturais nipônicos por parte dos missionários. Segundo Lages Correia (2006, p. 2), já a partir da sua primeira visita ao Japão, que durou de 1579 a 1582, Valignano se ocupou em reformular a missão jesuíta estabelecida, que, em grande medida, se tornava a “menina dos olhos” da Companhia de Jesus, não apenas àqueles que estavam no Oriente, como aos da sede e dos colégios europeus, como demonstra a nota abaixo:

Abra dos años poco mas, o menos; que leyendo, y mirando con mas attention, que otras vezes solia, lo que nuestros padres hacen en las Indias orientales, specialmente en el Japon; y los trabajos, que pasan por Christo Nuestro Señor en la conversion de las animas; sentia en mi grandes deseos de imitarles en lo que tanto Nuestro Señor se sirv (1584 apud BARROS, M. L. de; MASSIMI, M., 2005, p. 198)³⁹

Valignano, tido como verdadeiro mentor da *accommodatio*, aprofundou o caráter educacional da Companhia, abrindo seminários e noviciados para a educação de padres japoneses, e combateu diretamente os jesuítas portugueses que, segundo ele, confundiam cristianização com a transformação dos convertidos em europeus (ZUPANOV, p. 54). No universo propriamente missionário, haviam enfrentado um trabalho lento e paciente que, ao invés do ardor religioso e da exemplaridade evangélica, buscava a partir dos saberes conquistar um espaço nessas sociedades complexas, caso do Japão. Não se pode negar que o exercício não violento da conquista passava pela construção de uma relação didática, de ensino, de afirmação da superioridade do próprio saber (apud AGNOLIN, 2006, p. 211).

Os esforços para a educação dos convertidos e a procura de um relacionamento com a elite política local foram privilegiados nas experiências de adaptação cultural.

³⁹ Balthasar de Torres, 1584, carta 13. Coleção de cartas de nome *Indipetae*, em que os missionários requisitavam se juntar às missões fora da Europa. **Indipetae** - Pedido às Índias.

Dessa maneira, houve o aprofundamento do conhecimento linguístico diante da preocupação crescente com o ensino / aprendizagem da língua, tanto daqueles que já estavam na missão como dos que futuramente ingressariam, contando para tanto com as primeiras iniciativas para a formulação de manuais, gramáticas e dicionários. Além disso, os padres se ocuparam com a escrita de catecismos, que eram adaptados ao idioma local, e de textos / tratados que descreviam e explicavam aos europeus a religião e os costumes locais.

Alguns autores consideram que foi o encontro com a complexa cultura e sociedade japonesa que provocou a mudança nas estratégias missionárias, que se voltou para a aplicação do método de acomodação cultural que, até então, não tivera uma base ou apoio oficial, nem uma utilização em maior escala. Inicialmente pensado para a realidade da missão japonesa, o método foi posteriormente exportado para as missões na China e na Índia. Na campanha jesuítica no extremo Oriente os três nomes que se destacam quanto à defesa de uma política de tolerância à cultura local, voltada para a adaptação dos missionários aos seus costumes e regras sociais como base numa perspectiva educacional, foram, além de Valignano no Japão, Matteo Ricci na China (1552-1610) e Roberto de Nobili (1577-1656) na Índia. Apesar da iniciativa de compreender e dominar o idioma local não ter sido uma postura exclusiva dos missionários que adotaram a adaptação cultural, mas sim característica do trabalho desenvolvido pela Ordem em praticamente todos os territórios em que atuava, no caso japonês a língua era compreendida de maneira articulada aos costumes, à etiqueta e a dinâmica social, sendo considerados indissociáveis.

Uma das diferenças entre a fundação da missão no Japão e na China foi o tipo de recepção que os jesuítas tiveram por parte do governo local. Enquanto o primeiro país passava por um momento de instabilidade política e deu espaço para a atuação dos missionários jesuítas, dentro dos limites aqui expostos, os líderes chineses não deram abertura para que eles atuassem em seu território, ficando quase que exclusivamente restritos a possessão de Macau, embora este fosse um importante entreposto comercial. Apesar de, por volta de 1552, o fluxo dos navegadores no mar da China ter aumentado e, em 1554, os comerciantes ocidentais terem retornado a Cantão, os primeiros missionários a dar início a missão jesuíta chinesa desembarcam apenas em 1579. Dentre eles se encontrava Michele Ruggieri (1543-1607), padre que se ocupava com o aprendizado do idioma chinês - Ricci chegara apenas em 1582. A partir de uma proposta educacional, na busca de compreender a língua e iniciar os procedimentos de

análise e sistematização de suas informações, Ricci se juntara a Ruggieri.

A intenção primordial, assim como o foi ao longo de todo o tempo da presença europeia, era o desenvolvimento das atividades na China, mas elas ocorreram principalmente no estabelecimento português em Macau ⁴⁰. Inspirados pelo que vinha sendo feito no Japão, além de passarem a se comunicar em chinês, os missionários aderiram a alguns dos seus hábitos, buscando conquistar uma imagem compatível a dos chineses letrados, descritos por Valignano abaixo:

[...] é verdade que andam vestidos à maneira dos letrados chineses e que trazem as barbas crescidas e também os cabelos até as orelhas [...]

[...] entendemos que fazendo os Padres profissão de homens letrados teriam entrada mais honesta com todos e poderiam melhor e com mais autoridade publicar a nossa santa lei para os chineses [...]. ⁴¹

Na realidade chinesa da missão houve uma disputa acirrada dentro da própria Igreja Católica no que dizia respeito a real natureza dos seus rituais, por, de um lado, serem considerados manifestações idólatras regadas por superstições e, por outro, um elemento arraigado à cultura local. Os jesuítas, nesse ambiente, defendiam a manutenção da prática desses ritos pelos chineses que seriam convertidos ao catolicismo, além da sua parcial adoção pelos próprios padres. As outras ordens, principalmente os dominicanos, se posicionaram contra sua aceitação, por compreenderem que eram conflitantes ao catolicismo. Essas discussões marcaram um período posterior da ocupação missionária na China, a partir da primeira metade do século XVII, ou seja, no momento em que no Japão já havia sido difundida a adaptação dos missionários e a valorização da cultura nativa como forma de atuação ideal na região, e em que a repressão as suas atividades já culminava na sua total expulsão do território japonês.

O trabalho jesuíta de tolerância e adaptação dos missionários à cultura local não foi assumido em definitivo, tendo a Igreja se posicionado contra seu exercício, em 1715, com o Papa Clemente XI, e, em 1742, com o Papa Bento XIV, enfraquecendo

⁴⁰ Após uma série de tentativas fracassadas de obter uma permissão para estabelecer uma missão permanente na China, tal permissão foi finalmente obtida em 1582. E, em 1583, Ricci e Ruggieri finalmente estabeleceram-se em Zhaoqing. Diante das dificuldades na conquista de maiores liberdades religiosas Ruggieri retorna a Itália em 1588 a fim de conseguir maior apoio da Igreja. Ricci se consolida como maior influência do trabalho que vinha sendo desenvolvido, conquistando posteriormente a autorização para atuar em Pequim (1601).

⁴¹ VALIGNANO, Alessandro. **Apologia en la qual se responde a diversas calumnias que se escrivieron contra los Padres de la Compañia de Japon y de la China**. Lisboa: Biblioteca da Ajuda, [1598] 1999. p. 88-89

assim a atuação missionária católica em território chinês. Para os jesuítas, os rituais eram como manifestações de ordem social e civil, não necessariamente tendo caráter e função religiosa. Ao se depararem com os cultos e as crenças locais, buscaram associações ao catolicismo que os tornassem aceitáveis.

Houve, assim como no Japão, certa proximidade entre os jesuítas e os chineses no que diz respeito a uma valorização da cultura letrada e a separação daqueles indivíduos tidos como comuns, não instruídos. Na constatação não apenas de uma cultura doura e uma tradição escrita, os portugueses teriam se deparado com a existência de tecnologia tipográfica mais avançada do que a existente na Europa, pois os caracteres em bronze há muito eram utilizados pelos chineses (TORRÃO, 1993, p. 454). Alguns padres se admiraram com o nível de instrução e a valorização do conhecimento pelo povo chinês, como expressado no fragmento a seguir:

E dizem que entre eles se dá tamanha importância à instrução que de modo algum é lícito confiar o supremo poder senão a quem tiver demonstrado possuir um domínio perfeito da cultura. E, na atribuição de cargos, não tomam em consideração o nascimento ou a fortuna, mas unicamente a instrução (apud. TORRÃO, 1993, p.459).

Na missão indiana, que já estava instalada há décadas, essa proposta de adaptação recebeu o investimento por iniciativa de alguns casos isolados. A Companhia de Jesus, em meio a realidade da ocupação ocidental na Índia, dividia o espaço e a atenção com outras instituições, em um ambiente cercado por conflitos e desentendimentos de longa data. Houve manifestações oficiais em território indiano, empreendidas pelos jesuítas e em seguida pelo Tribunal do Santo Ofício de Goa (criado em 1560), no sentido de proibir as práticas ligadas ao bramanismo e de forçá-los à conversão ao cristianismo, o que afugentou muitos hindus (principalmente os mercadores mais ricos e os brâmanes).

Apesar de o nome mais famoso quando se trata da postura de adaptação para o trabalho de catequização nesse território ser o de Roberto de Nobili, Henrique Henriques (1520-1600), missionário jesuíta que atuara especialmente na região denominada Costa da Pescaria, a partir de 1549 até sua morte em 1600, desempenhou papel importante no que diz respeito ao entendimento da língua nativa e de uma produção escrita sobre a mesma. Assim como vinha acontecendo nas outras missões asiáticas, os padres tiveram a percepção de que quanto mais afastados do centro, que era ocupado pelos ocidentais, mais liberdade teriam quanto ao modo de ação e de sociabilidade com os nativos (ZUPANOV, p. 19).

Aproveitando-se dessa liberdade, Henriques, com o passar do tempo, adquiriu certo conhecimento da língua local, não livre de erros, e, com a ajuda de locais, confeccionou uma gramática e um dicionário da língua tâmil. Formulou, dessa forma, livros próprios para a cristandade local que então se formava, tendo adotado termos portugueses para os conceitos do cristianismo intraduzíveis. Diferente do caso japonês, as suas atividades ficaram restritas a essa localidade, que não fazia parte da jurisdição da coroa portuguesa como era o caso de Goa. De tal modo, mais do que o suporte da Ordem para o sucesso de seu trabalho, foi necessário o seu bom relacionamento com os líderes locais, como forma de não haver entre eles empecilhos.

A grande preocupação dos missionários era, principalmente, se chegar a um domínio da fala, para que então não dependessem de intérpretes para a comunicação com os convertidos e possíveis candidatos à conversão. Posteriormente, motivados por esse desejo, ocuparam-se em produzir manuais e gramáticas não só para o aprofundamento do conhecimento do idioma, como também para a produção de textos de caráter religioso que seriam destinados àquela população. Com o tempo, o investimento no sentido de aprender e dominar a língua local ocasionou o desuso das línguas europeias na missão (TAVARES, 2003, p. 179).

Diferentemente de Henriques, Roberto de Nobili, destaque ao se tratar da adaptação cultural como forma de catequização na Índia, em vez de se aproximar da população comum buscou se infiltrar entre os brâmanes, casta mais influente socialmente. Ele entendia que a partir deles conseguiria mais facilmente chegar à conversão do resto da população, dedicando-se, dessa maneira, à compreensão de seus costumes (TAVARES, 2003, p. 180). Nobili teria embarcado com destino à Índia no ano de 1604, quando Henriques já havia falecido e a repressão aos missionários no Japão já era ostensiva, tendo chegado em 1605, ou seja, a missão no país já contava mais de meio século de existência e a presença portuguesa já havia completado um século.

Nobili decidiu assumir a postura dos brâmanes renunciando a tudo, renegando vínculos tanto com os outros missionários como com todos os ocidentais, com a intenção de, por meio da sua aproximação e aceitação por parte desse grupo, pregar sobre o cristianismo. A provável inspiração de Nobili teria sido a experiência de Matteo Ricci na China, que aderiu ao uso de vestimentas próprias dos sábios locais. Seu emprego da adaptação cultural compreendia a utilização de determinados símbolos, ícones valorizados na cultura hindu (da vestimenta até a reclusão), para, assim,

conquistar seu apreço, ter uma abertura e passar os conceitos cristãos. Para seus intentos, não fugiu da regra de aprimorar suas habilidades na língua local, chegando a traduzir orações e escrever por meio dela textos sobre o cristianismo.

A Coroa portuguesa repudiava e se opunha em certo sentido a insistência dos missionários jesuítas em estudar as línguas das regiões em que mantinham uma missão. A maior crítica era feita com fundamento no impedimento e na limitação que esta iniciativa traria para a situação contrária, o aprendizado do português pelos nativos (AGNOLIN, 2009, p. 227). Sendo a diversidade linguística um obstáculo, era incentivado pela Igreja o uso do latim, mantendo as línguas ditas “vulgares” para a comunicação com a população e em particular. Na tentativa fracassada de fazer os japoneses aprenderem o latim, houve outra investida, no sentido de exigir do missionário o domínio da língua formal e de melhor tratamento. No caso das regiões em que a língua não fornecia esse mecanismo de polidez, os missionários procuraram em meio a diversidade de dialetos, opções de línguas tidas pelos locais como de maior prestígio, a fim de serem utilizadas dentro do espaço religioso.

Em sua percepção do uso da língua comum e de uma linguagem mais elevada, Jerônimo Osório fez uma comparação com a língua grega e latina no universo europeu, buscando uma diferenciação da mesma em relação ao seu uso nos estudos e não com fins litúrgicos:

In studiis, genere antiquo sermonis utuntur, imperais ignoto, quemadmodum apud nos, qui artium maximarum disciplinis student, linguam Graecam aut Latinam perdiscunt.

Nos estudos usam uma linguagem antiga, desconhecida dos ignorantes, tal como entre nós aqueles que se dedicam às artes liberais têm que aprender a língua grega ou a latina. (apud. TORRÃO, 1993, p. 453)

Uma das grandes diferenças entre o sucesso da campanha jesuíta no Japão, entre aquelas que foram empreendidas na Índia e na China, foi o monopólio, a quase total exclusividade de atuação que os jesuítas tiveram no país do sol nascente. Ou seja, no território indiano os jesuítas disputavam espaço com outras ordens (como dominicanos e franciscanos) e lidavam com o fato de haver uma atuação catequética anterior a sua chegada, além da presença ocidental ter completado algumas décadas, enquanto na China os jesuítas demoraram a conseguir iniciar uma missão, contando com um histórico extenso de conflitos entre europeus e chineses e tendo passado a dividir esse espaço com essas mesmas ordens.

Os primeiros missionários chegaram ao Japão logo em seguida aos portugueses que descobriram sua existência (os navegantes aportaram pela primeira vez em 1543, e a vinda dos primeiros missionários data de 1549), e não deram espaço para a atuação de outras instituições religiosas. Esses outros grupos possuíam prerrogativas diferentes para a catequização e seguiam uma visão de certa forma mais ortodoxa do catolicismo, impondo obstáculos à manutenção da missão nos moldes em que ela vinha se delineando. Esses desentendimentos extrapolavam a simples não concordância quanto à forma de trabalho empregada – conflitos em parte provenientes do próprio território europeu, já que a Companhia de Jesus era em sua maior parte protegida e financiada por Portugal, apesar da origem de seus membros ser diversa, e os dominicanos estavam sob o respaldo da Coroa espanhola.

.....

Na opinião de George B. Sansom, a presença tanto da figura do comerciante português como dos padres jesuítas seria um episódio supervalorizado pela historiografia, não tendo grande relevância na História do Japão (1963, p. 263). Mas, se formos nos ater apenas às questões de ordem linguística, os frutos desse envolvimento entre japoneses e missionários já se mostra extremamente expressivo, tanto devido à adoção do alfabeto latino como opção de grafia da língua japonesa, como pela elaboração das gramáticas, dos dicionários, da compreensão do idioma japonês por falantes de uma língua totalmente distinta e sua tentativa de enquadramento e análise para a padronização das línguas europeias, que então vinha sendo definida. Em contrapartida, há visões distintas a desse autor, que compreendem a chegada dos navios portugueses e o contato entre ocidentais e japoneses como marca da modernidade na história japonesa. Apesar de haver nesse momento um imperador no Japão, ele apenas desempenhava um papel figurativo, não detendo o poder sobre as decisões de cunho político e econômico. Os portugueses tiveram a percepção disso e de que seria conveniente a aproximação deles, tanto para fins comerciais como religiosos, aos *daimyos*⁴². O interesse dos padres em manter uma relação próxima aos senhores locais não se deveu unicamente por sua intenção de conseguir a permissão para a pregação no território sob sua autoridade e a sua própria conversão, havendo uma relevância também econômica, já que grande parte dos missionários estava envolvida nas transações

⁴² Vide nota 14, p. 27.

comerciais, principalmente da seda chinesa. Por conta do conhecimento que haviam acumulado sobre sua língua e cultura, eram eles investidores e interpretes nas negociações entre os navegantes e os senhores locais.

A partir da colocação de um dos italianos selecionados por Andrea Doré, chamado Sassetti – em carta escrita a partir de Cochim para Pietro Spina, em 1584 -, de que “Desta terra posso eu dar pouca notícia a Vossa Senhoria, porque em poucos dias se vê pouco do pouco que têm os portugueses” (2002, p.333), a autora compreende a presença “[...] portuguesa na Ásia como limitada, frágil, em suma, muito menos importante e impactante do que a historiografia tradicional sobre o tema, sobretudo portuguesa, tendeu a demonstrar [...]”, indicando que deveriam ser determinados por quais critérios seria feita a avaliação sobre sua real importância. Optamos pelo critério linguístico como forma de analisar o método de acomodação cultural pensado, aplicado ou percebido pelos missionários escolhidos. Nesse sentido, compreendemos que a importância foi expressiva e em certo sentido permanente, não só da influência que os padres tiveram sobre a língua japonesa no geral, mas também a que receberam diante do contato estabelecido.

Capítulo 2: No que toca aos primeiros passos da missão: Gaspar Vilela e a experimentação

A mais gente que habita e[sta terra, he naturalmente inclinada ás letras, que [e]vie[sem] a [er Christaões, que vive][sem pacíficos, floreceria nella o saber [...] ⁴³

Foi no âmbito de uma efervescente renovação e, ao mesmo tempo, de certa obstinação, tendo em vista a não aceitação das mudanças dentro da Igreja por muitos, que o Cristianismo foi difundido pelo mundo. A resistência por parte de alguns religiosos inquestionavelmente cooperou para que o diálogo com as populações além-mar por vezes se restringisse. Com o Concílio de Trento ⁴⁴, que foi uma das respostas da Igreja católica à reforma protestante, ao mesmo tempo em que houve uma repaginação efetiva dentro da organização religiosa, com a busca pela retomada de força pela Igreja e a renovação dos votos de disciplina e dedicação a ela, o discurso religioso, a princípio, assumiu uma roupagem eurocêntrica.

Em um primeiro momento, as regiões em que passaram a ocupar, e que se tornaram parte da rota de interesse expansionista, possibilitavam o investimento de um projeto de reprodução da sociedade europeia, não apenas a partir de seus princípios religiosos, mas também cotidianos. Situação essa que se tratava de uma adaptação por parte dos nativos à cultura dos europeus, imperando o caráter eurocêntrico.

No espaço descontinuo de atuação que era o japonês, em uma perspectiva diferenciada, alguns missionários adotaram uma postura que exaltava justamente a cultura japonesa, como forma de encontrar um espaço de reconhecimento e aceitação por parte da população. Essa situação é entendida como de acomodação cultural, que, nas palavras de João Paulo Oliveira e Costa ⁴⁵, significa um processo de inculturação, ou seja, o esforço em converter esses indivíduos ao cristianismo partindo da adaptação do próprio missionário a essa outra cultura, valorizando sua peculiaridade. Decorrido

⁴³ Carta do padre Gaspar Vilela, de Iapão da cidade do Sacáy [...] a 17 de Ago[osto], de 1561. In: GARCIA, José Manuel (Ed.). **Cartas que os Padres da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580**, 2 volumes. Maia, Cotovia, 1997. p. 90

⁴⁴ Tendo se reunido de 1545 até 1563, o Concílio buscava discutir algumas das preocupações centrais da Igreja: a retomada dos espaços e territórios perdidos aos protestantes e um controle mais efetivo daqueles que ainda mantinham, para que não se deixassem infestar por essas outras correntes de pensamento então em voga, pertinentes a reforma.

⁴⁵ Vide explicação na página 10.

certo tempo de trabalho, quando alcançaram maior destaque e resultados mais significativos, esse modelo foi mais aberta e largamente adotado, sendo até então defendido por uma minoria de missionários que se sufocava em meio ao método oficial da Igreja e a resistência de alguns padres.

Quando se levanta a questão da adaptação desse missionário, europeu por excelência, mesmo tendo na maioria dos casos vivido a maior parte de sua vida nas missões do Oriente, há que se levar em conta que existia uma situação muito delicada, devido ao fato de muitos dos costumes e preceitos da vida japonesa não combinarem com o que era pregado pela doutrina católica. Sendo assim, era necessária a ponderação daquilo que seria passível de adaptação e aquilo que não seria aceitável quanto à conduta que deles era esperada enquanto religiosos.

O que gerava muita conturbação era justamente até que ponto essa adaptação, essa aceitação de um modelo japonês, não implicaria no desgaste e corrupção dos preceitos defendidos pelo cristianismo. A admiração dos missionários, que foi sendo demonstrada por meio de seus relatos, pelo rápido entendimento e compreensão dos japoneses, despertava grande interesse aos intentos de conversão de novos fiéis. Tendo as cartas a função de relatar a eficiência do trabalho realizado nessa região, o progresso que estava sendo conquistado, além de toda a gama de possibilidades que se mostravam para o futuro da missão e da Companhia de Jesus em geral.

A fundação da missão japonesa, após o fracasso preliminar da tentativa na China, foi o primeiro caso de sucesso desse tipo de trabalho religioso fora das regiões em que se fazia presente o aparato e a força bélica europeia, somando-se a também ausência de um corpo administrativo e regulador, tanto da Coroa como da Igreja. Foi definitivamente um “marco do início destes tempos modernos, em que o trabalho permanente entre gentios ganhava cada vez mais obreiros” (COSTA, 1998, p. 24), o que teve como uma de suas principais prerrogativas a necessidade de revisar e repensar a forma de ação missionária diante das diferentes pessoas com as quais se deparavam. A convivência mais intensa do europeu, principalmente o português, com o Oriente e os orientais, instigava a confrontação, sem intermediários, com outros sistemas religiosos, sociais e políticos, que exigia dos padres um empenho para avalia-los, analisa-los e defini-los a partir de uma maneira distinta das demais regiões em que a Ordem atuava (RADULET, 1993, p. 55).

A realidade política do Japão quando se deu o contato com os portugueses, em 1543, era a de um intenso conflito interno marcado pela disputa entre os principais

líderes que almejavam assumir o processo de conquista e consolidação da reunificação japonesa em um único governante. Esse conflito foi um dos elementos que possibilitou, da chegada até as primeiras décadas de contato, a realização do trabalho jesuíta com características distintas das outras regiões, e em uma dimensão incomparável. Por ser um momento conturbado, de instabilidade e sem uma centralização muito clara, foi possível a eficácia dos ocidentais em seus empreendimentos, que atingiram diversos elementos cotidianos da vida japonesa.

No Japão, esse período se refere ao denominado enquanto Sengoku (戦国時代, *Sengoku Jidai*), que transcorreu da segunda metade do século XVI ao início do século XVII, com a retomada do poder concentrado nas mãos de um xogum, Ieyasu Tokugawa. Foi caracterizado pela completa conturbação governamental e seus inúmeros combates, travados por líderes de territórios distintos que sobressaíam na disputa pela centralização e reunificação política do país. Após o enfraquecimento e queda do Xogunato Ashikaga ⁴⁶, que durou até o ano de 1573 ⁴⁷ contando com cerca de quatro séculos no poder, após sucumbir diante da pressão e mobilização de diferentes clãs, se destacaram nesse cenário algumas personagens chave da interação luso-japonesa (tendo importância nesse ambiente de guerra a introdução das armas de fogo no Japão pelos ocidentais). Oda Nobunaga (que inclusive é associado à queda dos Ashikaga) e Toyotomi Hideyoshi foram aqueles que encabeçaram o processo de reunificação política, além de terem atuado diretamente com os jesuítas. Nobunaga, e posteriormente Hideyoshi, teria sido favorável, ou pelo menos receptivo, aos missionários, mas, em meio ao jogo de interesses e aos conflitos entre eles mesmos (inclusive com o assassinato de Nobunaga), foram desencadeados inúmeros episódios que culminaram na perseguição aos cristãos e expulsão definitiva dos europeus.

A forma de ação da Companhia de Jesus possuía principalmente um caráter missionário e educacional, buscando na língua, nas artes e na cultura em geral uma forma de alcançar a aproximação da qual dependiam seus objetivos. Não sendo unânime o método no qual se embasavam, não houve entre os missionários que atuaram nessa missão uma política ideal que foi seguida rigorosamente por todos os seus membros.

⁴⁶ Vide nota 7, p. 18.

⁴⁷ O período de 1573, com a queda definitiva do Xogunato Ashikaga, até o ano de 1603, com a instauração do Xogunato Tokugawa, é denominado de Azuchi-Momoyama (安土桃山時代 *Azuchi-Momoyama jidai*, ainda em meio ao Sengoku Jidai). Engloba não apenas a queda e a ascensão dos referidos Xogunatos como o período de intensificação das disputas, de proeminência de alguns líderes (como Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi) e a promulgação dos primeiros editos de expulsão aos ocidentais.

Ressaltaram-se, nessa circunstância, questões pessoais de cada missionário, que, diante das adversidades ou das situações enfrentadas, desenvolveram métodos inovadores (COSTA, 1998, p. 75).

No Extremo Oriente, particularmente, os missionários desenvolveram seu trabalho em um ambiente completamente estranho. Contando basicamente com suas próprias forças e estando à mercê da própria sorte, frente inúmeras situações de hostilidade e de desentendimento, estavam desprovidos de um respaldo institucional que os assessorasse no trabalho ou diante dos seus próprios dilemas pessoais, já que não havia quem se colocasse à sua proteção ou apoio (COSTA, 1998, p. 81).

Das experiências de Vilela

A priori, o aclamado método de acomodação cultural teria sido pensado para o Japão por Francisco Xavier, conhecido como “Apóstolo do Oriente” primordialmente pela sua contribuição para a fundação da missão instalada em território japonês. Este padre teve a sensibilidade de perceber particularidades do país que, segundo ele, seriam propícias para que se seguisse esse tipo de abordagem pela atividade catequética. É compreensível que ao chegar ao Japão, em 1549, o padre nutrisse a intenção de seguir o método que estava sendo empregado nos outros territórios em que estivera na Ásia - sul da Índia e Molucas -, o que se mostrou impertinente logo em suas primeiras experiências.

Xavier protagonizou uma das cenas mais icônicas do relacionamento entre europeus e japoneses. Ao visitar em 1551 o *daimyo* de Suô, Ouchi Yoshitaka (1597-1551), líder de um dos principais domínios do período, além de não ter sido recebido, se deparou no trajeto com manifestações negativas por parte da população, em grande parte por ter adotado uma postura de humildade e simplicidade (o que não era louvável). Buscando êxito em uma segunda visita, tendo se dado conta de alguns dos seus valores, demonstrou uma postura de maior refinamento e levou consigo presentes, conseguindo dessa maneira o que desejava: a autorização para pregar o evangelho e um espaço físico para o mesmo. Para o professor João Paulo Oliveira e Costa (1999, p. 38) esse episódio marcaria, sem dúvida, o início do método de acomodação cultural no Japão.

Apesar de Francisco Xavier ser o pioneiro da missão no Japão no geral e da adoção de um posicionamento favorável à adaptação dos missionários a cultura japonesa em específico, permaneceu no país por pouquíssimo tempo, não tendo vivenciado o desenvolvimento da missionação a partir dos princípios que estipulava. Nossa proposta de analisar essa primeira fase, que compreendemos ser experimental e que apenas estava se delineando, fez com que buscássemos alguma outra personagem desse mesmo momento que não apenas fosse favorável a esse tipo de experiência, mas que também tenha agido de forma autônoma e ativa no seio da missão, colocando em prática aquilo que esse contexto requeria: sem apoio oficial e nem suporte por parte de um aparato maior da ordem, agir diretamente com a população, em uma ocasião em que o conhecimento sobre a cultura local era ainda escasso e onde os missionários continuavam desconhecidos pela maioria dos japoneses.

Talvez pudéssemos compreender o relacionamento entre missionários e japoneses de outra maneira, que não a partir do conceito de acomodação cultural, como a proposta de Juan Ruiz de Medina, que o trata enquanto “*interacción cultural, o si se prefiere el neologismo interculturación, (que) indica reciprocidad, intercambio de culturas*” (1994, p. 128). Mas, nossa proposta não é tratar da influência mútua e do que cada lado cedeu ou recebeu, e sim analisar e identificar as opções feitas por esses missionários jesuítas nas três fases que destacamos como sendo representativas da missão, que foram, de alguma forma, favoráveis ou ligadas à adaptação dos missionários à cultura local, entendendo a língua como elemento privilegiado dessa relação. O autor compreende que a denominação “acomodação cultural” seja um “*acercamiento unilateral, no recíproco*”, mas o que aqui nos interessa é a perspectiva de alguns missionários específicos que de alguma forma compreendemos serem representativos do fenômeno que sublinhamos.

Gaspar Vilela, apesar de não ter feito parte do primeiro grupo de missionários a chegar ao território japonês - desembarcou no arquipélago no ano de 1556, pouco tempo desde a chegada de seus antecessores em 1549 -, conviveu com os principais padres que se destacaram nesse primeiro estágio da missão. Francisco Xavier, o grande nome no que diz respeito à fundação da missão japonesa e ao incentivo da compreensão e adaptação por parte dos companheiros da Ordem à cultura local, tendo partido do Japão em pouco tempo, a caminho da China, não chegou a conviver com Vilela, já que o “Superior universal da India Oriental esteve dou[] anno[] em Japam, e depois tornando p^a.

entrar na China, faleceu na ilha de Sanchoan”⁴⁸. Entretanto, entre os outros nomes de grande relevância com quem dividiu espaço, estão os de Cosme de Torres, João Fernandez, Lourenço de Hizen, Luis Fróis e Fernão Mendes Pinto⁴⁹.

Vilela entrou para a Companhia de Jesus no ano de 1553, tendo nascido em 1526 no vilarejo alentejano de Avis, em Portugal. Não se sabe muito sobre sua vida particular, mas ele teria partido para o Estado Português da Índia no ano de 1551 e sido ordenado padre na cidade de Goa, antes de ter entrado na Companhia de Jesus (RIBEIRO, 2001, p. 11). Foi incluído no ano de 1554 na delegação que tinha como destino o Japão e que era liderada por Melchior Nunes Barreto (1520-1571), então Provincial da Índia⁵⁰. O trecho abaixo documenta a ida de Vilela e outros missionários ao Japão:

Na era de mil 554, veyo Dom Francisco Palha a Bungo, e em fua Companhia o P^e. Mestre Belchior Superior universal da India e o P^e. Gaspar Vilela, e os Irmãos Guilherme

⁴⁸ **Jesuitas** (legajos) 21, pasta n. 1, p. 11b. Fundo documental pertencente a Real Academia de La Historia de Madrid. Cf. SCHUTTE, Josef Franz (S.I.). **El "Archivo del Japón" : vicisitudes del archivo jesuítico del Extremo Oriente y descripción del fondo existente en la Real Academia de la Historia**. Madrid : R.A.H., 1964

⁴⁹ Cosme de Torres (1510-1570) foi o superior da missão jesuíta no Japão de 1551 até o ano de 1570. Substituiu de Francisco Xavier quando este deixou o país, Torres chegou na mesma delegação em ele no ano de 1549. Não só é importante por esse cargo assumido por ele mas por ter pessoalmente sido favorável a seguir os aconselhamentos de Xavier, favoráveis a políticas de adaptação, o que nos é especialmente interesse por se tratar do período em que Gaspar Vilela missionou na região. Também teve grande importância na fundação da cidade e do porto de Nagasaki.

João Fernandes (1526-1567) missionário que também estava presente na viagem junto com Torres e Xavier a caminho do Japão. Foi um dos primeiros a ter reconhecimento pelo seu alto nível de conhecimento do idioma japonês, podendo ter sido o primeiro europeu autor de uma gramática e dicionário da língua japonesa, material que teria se perdido em um acidente.

Lourenço de Hizen (1525-1592) foi um japonês batizado pelo próprio Francisco Xavier, se tornou um dos principais agentes da missão no Japão. Tendo sido admitido na Companhia de Jesus em 1556, ano da chegada de Gaspar Vilela, acompanhou esse de perto no início das atividades no centro do país. É um dos maiores exemplos de muitas faz especificidades desse período inicial da missão e das opções feitas pelos missionários para a evangelização, se tornou membro da Ordem e auxiliava os padres principalmente como interprete não só da língua, mas da própria sociedade japonesa em si, que em muitos pontos ainda era uma incógnita.

Luis Fróis (1532-1597) chegou ao Japão em 1563, depois de que já havia sido realizado o batismo do primeiro *daimyo*, Omura Sumitada. Não apenas vivenciou e participou de episódios importantíssimos nos muitos anos em que permaneceu no Japão, onde permaneceu até sua morte, mas se ocupou em escrever sobre a missão e tudo o que dizia respeito a ela. Suas obras são de fundamental importância para compreender o período e lhe renderam o título posterior de primeiro “japonólogo”. Além das suas inúmeras cartas, escritas com riqueza de detalhes é dele a autoria de *Historia de Iapam e Europa – Japão* (tratado das diferenças onde se contem...).

Fernão Mendes Pinto (1510-1583) fez parte da mesma delegação que Vilela rumo ao Japão. Tendo vivido em outras regiões da Ásia escreveu a obra *Peregrinação* onde narra de maneira um tanto quanto fantástica as experiências por ele vividas, o que lhe rendeu a brincadeira com seu nome: Fernão, mentes? Minto!

⁵⁰ A delegação contaria também com a presença de mais 4 irmãos jesuítas, alguns órfãos do Colégio de São Paulo em Goa e um japonês, que já no trajeto os ensinaria o idioma japonês. (RIBEIRO, 2007. p. 12).

Melchior Dia[ç], e Fernão Mendez.⁵¹

Antes mesmo de chegar ao território japonês, Vilela tinha recebido a informação de que se tratava de “[...] gente polida & de razão [...]”⁵². Tendo chegado em 1556 no Japão, permaneceu na região de Bungo até 1558, como relata:

Entrando pois como digo na Cõpanhia de Ie[us], e[st]ando hum anno na India, fui mandado, po[is]to q[ue] não com as partes q[ue] se requerião pera tão alta em pre[st]a a e[st]as terras de Iapão, & reinos remoti[sí]mos, depois da vinda dos primeiros padres há oito annos. E[st]ando com os padres que neste reino e[st]avão hum anno exercitandome na lingoa, e co[st]umes da terra, e aproveitandome com o exemplo de suas virtudes, dali fui mandado a hum reino chamado Firando, onde e[st]ive qua[si] hum anno fazendo muitos Christãos [...].⁵³

Depois de no[ss]a chegada a e[st]a terra ordenaraõ q[ue] ficasse eu em Bûngo cõ o padre Cosme de Torres, q[ue] por ser ja velho tinha nece[ss]idade de alguma ajuda para tantos, & tam grandes trabalhos, como sempre tem, & para que de[ss]e aprede[ss]e o modo, & o exercício que se tem com e[st]es Christãos, & co[st]umes da terra [...].⁵⁴

Neste ultimo trecho da carta destinada aos padres da Companhia na Índia e Europa, datada de 29 de outubro de 1557, está claro que já haviam sido definidas diretrizes para o início das atividades pelos missionários recém-chegados, grupo do qual fazia parte. Foram feitos principalmente apontamentos para que os padres se ocupassem em compreender qual era a especificidade daquela cristandade (já eram denominados assim, um público compreendido como cristão-japonês) e do estilo de vida desse lugar. Esse posicionamento é claramente herança de Francisco Xavier, que havia deixado seus fundamentos para o desenvolvimento do trabalho missionário em grande parte baseados nessa perspectiva.

Vilela trabalhou no inicio diretamente ligado ao então superior da missão, o padre Cosme de Torres, situação que pode tê-lo favorecido no sentido de ter tomado um conhecimento mais profundo sobre o modo de proceder da Ordem. Após Bungo, região onde se concentrava a maior parte das atividades missionárias e onde os jesuítas estavam alcançando relativo sucesso, permaneceu de 1558 a 1559 em Hirado, e daí

⁵¹ **Jesuítas** (legajos), 21, pasta n. 1, p. 4. Cf. SCHUTTE, Josef Franz (S.I.): **El "Archivo del Japón" : vicisitudes del archivo jesuítico del Extremo Oriente y descripción del fondo existente en la Real Academia de la Historia.Madrid**. Madrid: R.A.H., 1964.

⁵² De hũa que o Padre Ga[sp]ar Vilela e[sc]reueo [...] a 24 de Abril, de 1554 annos. In: **Cartas que os [...]**, 1997, p. 30.

⁵³ Carta do padre Ga[sp]ar Vilela, e[sc]rita em Imôry, ados dous de Ago[st]o, de mil & quinhêtos, & se[is]enta & cinco (1565) [...]. In: **Cartas que os [...]**, 1997, p. 194b.

⁵⁴ Carta do padre Ga[sp]ar Vilela de Iapão [...] a 29. de Outubro de 1557 [...].In: **Cartas que os [...]**, 1997, p. 54.

partiu para a região do Miyako (都) ⁵⁵. Intento de catequização que se mostrava distante e de grandes obstáculos, pela resistência dos japoneses responsáveis pelo controle da região. Centro do país e lugar estratégico, Miyako era a capital do império tanto política como culturalmente, “[...] porq a principal terra he o Miáco pera que a lei de Deos noſſo Señor ſeja ouvida em todo Iapão por cauſa dos muitos letrados, & a força de ſuas letras ali conſiſtir” ⁵⁶.

A forma de ação jesuítica foi esboçada perante a realidade peculiar e ímpar com que se encontraram no Japão, a qual fez com que os missionários tendessem e privilegiassem um relacionamento próximo à aristocracia local. O privilégio dado ao trabalho com os *daymios* na primeira fase de desenvolvimento das atividades missionárias teria se dado em virtude da intenção de certificar a anuência dos mesmos ao início da missionação junto à população comum (RIBEIRO, 2006, p. 16). Se inicialmente nutriam a preocupação de se aproximar da população no geral, cada vez mais figurava como vital o seu bom relacionamento com as lideranças locais. No fragmento a seguir, de 1557, Vilela atestou que a principal região para a missionação era Bungo, pois o “rei” mantinha um relacionamento amistoso com os padres e lhes concedia certos favores:

Tinhamos tres caſas da Companhia neſtas partes, em Yamánguchi hûa, onde avia muitos Chriſtãos; a qual ſe queimou, & a cidade juntamente, e os Chriſtãos ſe eſpalharão por diverſas terras, & a noſſa caſa foi dada a hû pagode, ou caſa de ídolos, mas agora tivemos por nova que eſtava por noſſa, porq algús Chriſtaõs que ficarão, o requererão ao que matou o Rei, e os meteo de poſſe do campo em que eſtava a noſſa caſa. Temos outra em Firando, onde há algús Chriſtãos: na qual eſtava o padre Balteſar Gago. A terceira, e mais principal, eſtá em Búngo, onde nos parece que permanecerá mais a Companhia com a graça divina, aſſi por ſer el Rei muito noſſo amigo, o q eſprementamos no favor, bõs conſelhos, que nos da com não ſer Chriſtão, como tambê por ſermos mais conhecidos e acreditados com os que governão a terra, & foldas el Rei que nela fe denuncie a lei evangélica. ⁵⁷

Os missionários mantiveram com alguns *daimyos* um relacionamento próximo, concentrando-se a fundação das missões em torno da circunscrição daqueles de quem

⁵⁵ Literalmente significa a capital. Correspondendo a atual cidade de Kyoto, permaneceu enquanto capital do Japão até o século XIX, sendo transferida para Edo, posteriormente Tokyô. Assim como no que diz respeito à designação de títulos, no século XIX várias cidades japonesas mudaram de nome. Assim, ao nos referimos aos séculos XVI temos como referência o nome por que eram conhecidas nessa época, como Miyako e não Kyôto, Edo em vez de Tôkyo, ou Funai no de Ôita (COSTA, 1998, p. 18).

⁵⁶ Carta do padre Gaſpar Vilela [...] aos 13 de Julho de 1564. In: **Cartas que os Padres [...]**, 1997, p. 142b

⁵⁷ Carta do padre Gaſpar Vilela de Iapaõ [...] a 29 de Outubro de 1557 [...]. In: **Cartas que os Padres [...]**, 1997, p. 59.

conseguiram certos privilégios, o que no início se restringia a ilha de Kyûshû. Na região de Bungo o principal *daimyo* foi Otomo Yoshishige (1530-1587). No centro da ilha um dos mais importantes nomes foi o de Oda Nobunaga (1534-1582), importantíssimo *daimyo* do período e que por um bom tempo encabeçou o processo de reunificação política no Japão. Nobunaga, um líder ambicioso e bem articulado, se aproximou dos jesuítas percebendo que com esse relacionamento poderia conseguir vantagens para aquilo que mais o havia interessado: a tecnologia bélica trazida pelos navios portugueses. Apesar de não ter se tornado adepto da religião, procurou com o passar do tempo proteger o trabalho dos missionários, se tornando um dos seus principais aliados. Assim se referiu Vilela a Nobunaga:

[...] porque elle he o principal Rei agora de todo o Iapão, & não há duvida, ſenão que ſe elle ſe fizer Chriſtaõ, que as ilhas do Iapam quaſi todas venhão em conhecimento de ſeu criador, & Sñor. Aquelle que o criou aja miſericordia co elle, & lhe dé graça pera q venha em conhecimento da verdade.⁵⁸

Até a fundação de Nagasaki, era característica a permanência dos missionários nas regiões portuárias, onde eram mais conhecidos pelos japoneses em geral, que entravam em contato com os navios que chegavam, e pelos seus líderes, que nutriam interesses diretos com a possibilidade de comércio (atividade na qual os missionários atuavam). Assim, a concentração dos religiosos nessas regiões era estratégica e de menor risco, já que era a partir deles que os japoneses sabiam dos comerciantes, o que os tornava valiosos. Nobunaga se deu conta da conjuntura pela qual o país estava passando, de retomada da centralização política em um governante, e o papel que os jesuítas poderiam representar nesse processo.

Quanto mais o tempo passava e se afastava daquele primeiro estranhamento, fruto do desconhecimento inicial, os missionários, e Vilela em específico, iam se apercebendo da vital importância que era manter uma boa comunicação com a população. Tarefa que não apenas serviria para a pregação e compreensão daquilo que queriam dizer, como também, a partir da ligação que buscavam com a aristocracia local, era imprescindível que soubessem se comunicar à altura, passando exatamente a mensagem que pretendiam.

⁵⁸ Carta do padre Gaſpar Vilela de Iapaõ [...] a 29 de Outubro de 1557 [...]. In: **Cartas que os Padres [...]**, 1997, p. 59b

Neste tempo virão outra vez de Yamánguchi pedir que os fôcorrefsê nos por ver o grande fruto que Je hia fazendo em Bûngo onde estavamos, e a falta q avia de fazer o irmão João Fernandez, que era o que avia de ir, por não aver então outra lingoa melhor, lhe escrevemos que vindo a Paícoa iríamos la [...].⁵⁹

Apesar de os missionários terem conseguido certo espaço em Bungo, para que se instalassem e iniciassem a catequização, a falta de indivíduos que compreendessem bem a língua japonesa começava a se intensificar. João Fernandez foi um exemplo de missionário que alcançou destaque por sua proficiência no idioma japonês, mas ia ficando urgente o desenvolvimento dessas mesmas habilidades por um maior número de padres. Tanto por aqueles que já se encontravam no Japão como pelos que para lá estavam sendo destinados. Em uma carta de 1558, o padre Nunes Barreto⁶⁰ (1520-1571) se referia à destreza de Vilela no idioma japonês:

Luego se puso mucha diligencia em llegando, de tener exercício de la lengua de Japon em casa. Porque sin ella poco podemos hazer. Y el padre Gaspar Vilela y los tres hermanos nuevos que allá quedaron se davan tanto a ella que estavan ya muy adelante [...](apud. RUIZ DE MEDINA, 1994, p. 134⁶¹)

A barreira linguística era uma das grandes lacunas a serem superadas para que os missionários tivessem um maior êxito no trabalho de catequização, já que não havia parâmetros conhecidos para a língua japonesa. Índia, China e Japão eram países distintos daqueles conhecidos até então quanto à ancestralidade de sua civilização, o que também compreendia a complexidade de sua tradição escrita. Na Índia, os padres penavam para conseguir se comunicar com a população em virtude da variedade de línguas e dialetos. Saber um idioma autóctone não garantiria, nesse caso, o contato com a população. Portanto, como forma de sanar esse tipo de dificuldade, que era compartilhada entre as ocupações portuguesas, os religiosos passaram a buscar a definição de uma língua para uso comum (RUIZ DE MEDINA, 1994, p. 129). Os dialetos indianos em nada lembravam o japonês, também por serem diversos e praticados por grupos distintos, e com os chineses, que na escrita são muito próximos aos japoneses, os missionários ainda não tinham conseguido manter um relacionamento próximo, tampouco a autorização para atuar em seu território. Ou seja, mesmo entre os

⁵⁹ Carta do padre Gaípar Vilela de Iapaõ [...] a 29 de Outubro de 1557 [...]. In: **Cartas que os Padres [...]**, 1997, p.56b

⁶⁰ Membro da Companhia de Jesus que atuou no Japão por uma breve passagem, enquanto provincial da Índia.

⁶¹ Melchior Nuñez Barreto, Cochín, 8 de enero 1558, se refiere a 1556 [ARSI, *Japsi* 4, 80]

países asiáticos havia uma dificuldade em estabelecer um padrão de sistematização uniforme, o que não era algo plausível.

Com o esforço de fazer da língua japonesa a língua da missão no Japão, os jesuítas deixavam as línguas ibéricas apenas para aqueles que não conseguiam se comunicar em japonês e para a correspondência que mantinham com as outras sedes da Companhia (RUIZ DE MEDINA, 1994, p. 134). Os primeiros missionários a residir no Japão, em meio a dificuldade em desenvolver uma completa autonomia no idioma local, optaram por socorrerem-se de nativos convertidos. Estes, tanto seriam úteis para a catequização das comunidades com que entravam em contato, por dominarem os seus trejeitos, como começariam a desenvolver propriamente um trabalho de evangelização, como porta vozes nas infindáveis discussões que os religiosos travavam com os *bonzos* budistas ⁶².

Rumo à capital

Desde o início, quando Francisco Xavier viajou ao Japão contando com a companhia de Anjirô, a participação de japoneses cristianizados foi de fundamental importância para o suporte das atividades missionárias. Essa constatação levou Cosme de Torres a receber logo em 1556 dois membros dessa categoria na Companhia. O irmão Lourenço foi um exemplo desse caso. Sendo um dos japoneses de maior destaque em todo o período da missão, auxiliou de perto o padre Gaspar Vilela, principalmente no objetivo de conquista de um espaço para atuação na região central do país. Como o padre informou em 1557, “Aos Iapões pregava hum Iapão Christão no]llo companheiro, homem mui virtuoso, a quê o Sñor comunicou muito por sua mi]ericordia [...]” ⁶³. O padre se referiu a Lourenço ainda numa carta de 1561, sobre os acontecimentos do ano de 1559, quando de sua partida junto com ele ao Miyako:

⁶² Os motivos que levavam os dois grupos à se enfrentarem em grandes discussões são óbvios. Os dois representavam basicamente o mesmo tipo de função, assim assumiram uma posição de rivalidade que perduraria ao longo do desenrolar da missão. Um dos exemplos registrados pelos missionários dessa indisposição que tinham em relação aos *bonzos* se encontra no aclamado *Europa-Japão* (Tratado em que se contem...) de Luís Fróis. Nessa sua obra Fróis se ocupa de organizar comparativamente características de europeus e japoneses e no geral manifesta grande admiração por esse povo principalmente quanto a disciplina e erudição, fazendo manifestando mais hostis apenas quando vai tratar da camada de religiosos:

⁶³ Carta do padre Gaspar Vilela de Iapão [...] a 29. de Outubro de 1557 [...]. In: **Cartas que os Padres** [...], 1997, p. 59b

O anno que diffe de 59 partimos de Búngo eu & hũ Iapão por nome Lourenço, que he como irmão nofso nas coufas da virtude: he boa lingua, & verjado nas coufas de Iapão, & embarcamonos em hũa embarcação de gentios, que hão pera a banda do Miaco.⁶⁴

Com a intenção de conseguir a fundação de uma missão nesse território, Vilela propôs como estratégia aquilo que Xavier já havia compreendido como viável: o esforço no sentido de conseguir a aproximação com a elite local. Foram acompanhados por mais dois japoneses *dojuku*⁶⁵, chegando a capital no ano de 1559.

A era de 1559 annos, aos quatro dias do mes de Novêbro, me mādou aparelhar a Janta obediência da cozinha onde andava, pera ir ao Miáco; o aparelho foi rapar a cabeça, & barba, & veſtirme em veſtidos dos Bonzos, que são ſeus padres, & ficado mudado do próprio veſtido, me mandarão com dous Iapões que em caſa eſtavão pera a dita cidade do Miáco que he (da cidade do Funai no reino de Búngo, dōde me parti) [...].⁶⁶

Ao contrário da região de Kyûshû⁶⁷, os padres não eram por ali conhecidos e nem tinham muitos dos seus atrativos materiais, como a imponência dos seus navios. Também não possuíam o respaldo de figuras importantes localmente, como o já citado estreito laço que vinham mantendo com o *daimyo* Yoshishige. Estavam, dessa maneira, isolados dos seus outros companheiros da ordem e contando única e exclusivamente com suas habilidades.

Durante os anos em que Gaspar Vilela atuou na capital do país, estando completamente isolado, mantinha uma comunicação com seus companheiros europeus da Ordem jesuíta basicamente por meio de cartas, que eram trocadas esporadicamente. Isso possibilitou a experimentação por ele de diferentes abordagens no que se trata a evangelização, iniciativa que se deve em grande parte a característica da formação jesuítica, voltada à observação e estudo da religião e cultura local, mas também ao perfil individual do padre.

Vilela se prontificou a conhecer os templos budistas e o estilo de vida de seus membros, além de todo o universo que os cercava (festividades, símbolos,

⁶⁴ Carta do padre Gaspar Vilela, de Iapão da cidade do Sacáy [...] a 17 de Agoſto, de 1561. In: **Cartas que os Padres [...]**, 1997, p. 89b

⁶⁵ Termo que designava primeiramente os noviços dentro da seita budista, foi apropriado a fim de denominar os japoneses convertidos ao cristianismo que atuavam junto aos missionários como seus auxiliares. Deles não era requisitado seguir o estilo de vida sacerdotal, mas, formados exclusivamente por homens, que fossem batizados, seguissem os estudos do catecismo e fossem versados em letras, já que a principal função que exerciam era a de interpretes e tradutores.

⁶⁶ Carta do padre Gaspar Vilela [...] aos 13 de Julho de 1564. In: **Cartas que os Padres [...]**, 1997, p. 140.

⁶⁷ Uma das principais ilhas do Japão, abrigava no século XVI importantes províncias, como Bungo, Hizen e Satsuma. Vide mapa na página 29.

comportamentos, etc). Uma tendência seguida por alguns padres que atuavam no contexto asiático, segundo a perspectiva de aproximação cultural, foi a opção de cristianizar determinados ritos gentílicos, arraigados ao estilo de vida cotidiano dessas populações. Buscavam mudar algumas de suas referências para que pudessem, dessa forma, ser aceitos dentro do que era compreendido como pertinente para a prática católica, o que obrigava um grau de desprendimento muito grande por parte dos missionários, tendo em vista que eram ritos, em essência, religiosos. Claro que essa era uma opção muitas vezes incompreendida por muitos dos setores do clero, na medida em que era uma questão que ultrapassava o mero aceitar a adoção de elementos cotidianos e corriqueiros para entrar em outra esfera, propriamente a de apropriação de determinada simbologia religiosa externa à cristã / católica. Em outras regiões, como posteriormente na China, esse debate foi extenso e gerou diversos tipos de problema aos seus praticantes, chegando ao ponto de ser vetado pelos superiores da Ordem e pela Igreja ⁶⁸.

A preocupação em se infiltrar na comunidade japonesa transpassava a simples compreensão e identificação dos seus costumes e elementos culturais. O que muito gerava reticências e desconforto nos eclesiásticos era o fato de que alguns padres começavam a optar por se caracterizar com vestes japonesas, agindo segundo a sua etiqueta e inclusive tolerando determinada concepção divergente da cristã / europeia, que no contexto europeu não seria aceita. Com essa atitude intencionavam amenizar o espanto inicial, fruto da diferença gritante que havia entre os dois grupos (fisicamente já eram completamente estranhos), para conseqüentemente serem mais facilmente aceitos.

Um dos motivos pelo quais Vilela teve dificuldade em receber uma autorização para ele e Lourenço se instalarem em Miyako, foi o fato de eles não terem coseguido uma abertura por parte das pessoas que viviam nessa localidade - mesmo tendo se ornamentado a caráter e contado com a companhia de um japonês -, já que seus moradores não estavam habituados com essas ainda estranhas figuras. Tiveram que trocar de casa algumas vezes, por sofrerem a hostilidade tanto por parte dos outros religiosos, como da população em geral. Apesar dessa conturbação, relatou ter havido um grande interesse e curiosidade pelos habitantes da região, principalmente a partir das discussões que foram travadas com os *bonzos* e letrados locais.

⁶⁸ Cf. AGNOLIN, Adone. Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente. In: Marília de Azambuja Ribeiro. (Org.). **CLIO Revista de Pesquisa Histórica - Dossiê Estudos Jesuíticos**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, v. 27-1, 2009. p. 203-256.

[...] pôdo comigo hum Iapaõ que me ferveia de interprete, pera que fosse melhor entendido, & assi abri a porta a toda a peçoia que quisesse vir a ouvir: & por ser coufa nnova, hús por verem, outros por ouvirem, foi o concurfo, que quasi não avia vagar pera mais nada. Acudiraõ muitos letrados, com os quaes ouve muitas disputas, & quis Sñor que sempre ficarão convencidos, & o demônio cõfundido. Foi logo a revolta tão grade por toda a cidade, que não avia rua, cafa, nem bairro, onde se não falasse nas coufas de Deos noſſo Senhor [...].⁶⁹

Por essa ser a capital política e administrativa do país, eram em Miyako canalizados diversos conflitos, provenientes da situação instável entre os *daimyos* que disputavam pelo poder. Mesmo sendo mais difícil a permanência dos padres na capital do que em Kyûshû, essa região continuava sendo uma grande promessa:

[...] porque se ate agora poſerão força com ſoſpiros & lagrimas, agora há muita mais neceſidade que nuca, por ser o lugar e Reino onde vou a cabeça deſta terra [...].⁷⁰

[...] q he cabeça de todos eſtes reinos de Iapão, & a cidade he outra Roma, assi na policia, como por ser cabeça de todas as ſuas leis [...].⁷¹

O trabalho de abordagem a população que estava sendo desenvolvido por Vilela e Lourenço era dividido em tarefas e etapas. Enquanto o segundo assumia a responsabilidade de fazer a primeira investida, principalmente em virtude da sua eloquência na língua, o primeiro, já tendo sido feita essa aproximação, se ocupava dos batismos e propriamente da doutrinação dos convertidos. As dificuldades que enfrentavam na capital os forçaram a recorrer às cidades ao seu entorno. No início, Lourenço auxiliaria Vilela no apoio às pequenas comunidades que começavam a ganhar destaque em relação a capital e a Sakai⁷², trabalhando essencialmente como seu intérprete.

Levo comigo hum irmão natural de Iapam, por nome Lourenço, para ser interprete nas disputas & praticas que tiver, e nas mais coufas do ſerviço do Senhor. Porque ainda q eu saiba a lingua, por derradeiro a mi he me madraſta, e a ele natural.⁷³

⁶⁹ Carta do padre Gaſpar Vilela [...] aos 13 de Julho de 1564. In: **Cartas que os [...]**, 1997, p.141.

⁷⁰ Carta do padre Gaſpar Vilela [...] ao primeiro de Setembro, de 1559. In: **Cartas que os Padres [...]**, 1997, p. 68b.

⁷¹ Carta do padre Gaſpar Vilela [...] mil & quinhêtos, & ſeſenta & cinco [...]. In: **Cartas que os Padres [...]**, 1997, p. 195.

⁷² Cidade próxima a Osaka, foi um importante centro comercial do período.

⁷³ Carta do padre Gaſpar Vilela [...] ao primeiro de Setembro, de 1559. In: **Cartas que os [...]**, 1997, p. 69.

Devido a sua rápida compreensão da doutrina cristã, Lourenço se tornou um indivíduo indispensável para a evangelização. Ele compreenderia o mais fielmente possível qual eram as concepções da religião e, sabendo as sutilezas da língua, conseguia burlar muitos dos desentendimentos que então eram cometidos com a adoção equivocada da terminologia budista⁷⁴. Francisco Xavier, ao iniciar a tradução de textos religiosos, orações e da explicação dos artigos da fé em japonês, recorria à *Anjirô*, já que não dominava o idioma. Por sua vez, Anjirô utilizava o vocabulário de determinada seita budista, buscando explicar as ideias cristãs. Com a limitação do seu conhecimento, tanto do Budismo como do Cristianismo, Anjirô não conseguiu êxito na criação de um léxico propriamente cristão japonês, assim como Xavier não tinha conhecimento da língua japonesa e os meandros do Budismo (PIRES, 1993, p. 50). Lourenço teria mais sucesso nessa empreitada.

A década de 60 que se iniciava, e especialmente o ano de 1563, ficou marcada como uma das mais representativas para o desenvolvimento da missão japonesa nos moldes que se pretendia. Estava em voga um intenso debate sobre toda a natureza do cristianismo, tido como corruptor dos princípios da filosofia e das religiões japonesas (o outro lado da preocupação da corrupção dos elementos culturais, não eram apenas os cristãos europeus que se preocupavam em manter sua integridade). Lourenço desempenhou um papel de destaque nesse ambiente, pelo seu domínio do idioma, profundo conhecimento da doutrina cristã e da organização e estrutura da religião local, incluindo suas especificidades linguísticas. Conseguindo se defender e responder à altura as ameaças e críticas a eles deflagradas, os eclesiásticos conseguiram a atenção e adesão de algumas lideranças (políticas e militares), o que resultou para a missão a conquista de importantes batismos. Consequente em alguns casos, depois de batizar esses líderes, suas famílias e a população que correspondia a sua autoridade / território também eram convertidos.

⁷⁴ Xavier recorreu por algum tempo ao termo *Dainichi*, designação pertence a uma seita budista e que correspondia a uma de suas divindades, como opção de tradução para Deus. A questão não é simplesmente o real significado do termo, mas sim que ao utilizá-lo o padre corria o risco, além de não conseguir passar a essência do representava aquela categoria, de ser confundido como mais uma variação de seita. Essa não foi a única terminologia utilizada de maneira incorreta, mas todas elas são de caráter religiosos, como inferno, paraíso e anjos, todos elementos básicos da doutrina católica. Com o tempo se deram conta da discrepância entre o que se pretendia e aquilo que realmente estavam conseguindo passar, optaram por utilizar os termos em sua versão ocidental, com o tempo adaptando-as a fonética do japonês, assim Deus passou a ser chamado de Deosu. Cf. PIRES, Benjamin Videira. Baltasar Gago, S.J. e a terminologia cristão do Japão. In: O SÉCULO CRISTÃO DO JAPÃO - COLÓQUIO INTERNACIONAL COMEMORATIVO DOS 450 ANOS DE AMIZADE PORTUGAL-JAPÃO (1543-1993). CARNEIRO, R.; MATOS, A. T. (Coord.). **O século Cristão do Japão** – Actas do colóquio [...]. Lisboa: CEPCEP/CHAM, 1994. p.49-54.

Depois do batismo de um *daymio*, caso algumas circunstâncias a tornasse possível, se conseguia a conversão das populações locais. Situação encontrada nos territórios de Ômura, de Arima, de Amakusa e, em menor escala, no de Bungo ⁷⁵. A situação contrária também reforçaria a teoria: em regiões onde não converteram ou receberam a simpatia de seus governantes, a missão sufocou, como aconteceu em Yamaguchi (província de Suô) e Kagoshima (Satsuma) (RIBEIRO, 2006, p. 17).

No Japão, fugindo de uma discussão sobre a real crença ou não dos conversos, a conversão de muitas dessas comunidades a partir de seus *daimyos* pode ser interpretada como resultado de sua submissão ao poder do senhor local. Para alguns senhores esse recurso era parte de uma estratégia política e econômica que permitia que eles fossem beneficiados por meio de um relacionamento privilegiado com os europeus (COSTA, 1999, p. 293). Em meados de 1563, Omura Sumitada (1533-1587) foi o primeiro *daimyo* batizado cristão, recebendo o nome de D. Bartolomeu. Sumitada concedia privilégios aos portugueses há certo tempo, mas foi sua conversão que ficou marcada como um dos principais indícios de que o cristianismo havia penetrado na camada aristocrática da sociedade japonesa. Essa situação estimularia que outros senhores também tomassem essa iniciativa.

O ano de 1563 foi decisivo para uma mudança significativa na história da evangelização no Japão. Era de vez deixado de lado o trabalho de catequização voltado para a “gente baixa”, ou seja, às pessoas comuns, para serem focados diretamente aos governantes e a elite local (COSTA, 1999, p. 93). Desde a capital até Kyûshû os missionários realizaram conversões de grande imponência, o que deu credibilidade à missão tanto em território japonês, pelos outros membros dessa mesma camada e pela população no geral, como pela própria Companhia de Jesus, que recebia a informação de resultados expressivos e positivos para o futuro dessa cristandade. Na missão, um dos principais problemas para os jesuítas era a restrição de financiamento, por isso, ter resultados animadores para apresentar à Igreja e à Coroa era algo primordial.

Em certo aspecto, Lourenço permaneceu limitado especificamente a difundir a doutrina cristã, sem veicular outros valores da civilização ocidental. Apesar de terem ocorrido trocas simbólicas entre japoneses e europeus em outras instâncias além da religiosa, nesse espaço eram os padres que se propuseram a adaptar-se ao estilo de vida da sociedade japonesa. Para isso dependiam muitas vezes do suporte de locais, que melhor compreendiam detalhes que a eles passavam despercebidos ou eram inteligíveis.

⁷⁵ Importante região de atividade missionária, fica na ilha de Kyûshû. Vide mapa na página 29.

Não foi imposta aos religiosos nativos a adoção de uma postura condizente àquilo que era concebido como ideal na Europa.

O fortalecimento da proposta e o idioma em si

Mesmo tendo se limitado ao universo religioso, os missionários podem, de certa maneira, ser considerados como agentes do expansionismo luso no geral (COSTA, 1999, p. 95), tendo em vista que a religião católica é um dos principais elementos identitários do europeu ibérico. Nessa cristandade foi desenvolvida e praticada uma das muitas formas que tomou o catolicismo. Era a versão que era possível, diante das opções que ali foram feitas, com a interação e o compartilhamento de uma simbologia compreensível por ambos, fazendo sentido nesse contexto em especial. A presença europeia no Japão, em especial jesuítica, deve ser interpretada como uma relação de trocas e não de dominação. Sendo assim, enquanto boa parte dos missionários adaptou-se aos hábitos quotidianos da civilização local e aprendeu a língua do país, em níveis diferentes, os japoneses que atuavam junto aos missionários teriam deles adotado só a religião, nem sequer a língua:

[...] O irmão Lourenço, japonês de cinquenta anos e mui insigne pregador, não sabe falar nenhuma cousa em português nem em latim, senão em japonês e há mais de vinte anos que é da Companhia [...] (SCHUTTE, 1975, p. 113).

Por representar riscos e uma quebra com antigos princípios, que compreendiam a superioridade europeia e cristã, a adoção desse tipo de metodologia não foi assumida unanimemente por todos os missionários. Um dos principais opositores ao seu emprego, e que posteriormente tomou posse de um alto cargo dentro da hierarquia eclesiástica, foi o padre Francisco Cabral (1533-1609), superior da missão no Japão dos anos de 1570 a 1580 e um dos missionários que resistiram a aprender o idioma japonês. Cabral foi contra a adoção de elementos culturais japoneses e a formação de um clero nativo, o que o colocaria posteriormente como um dos maiores opositores de Valignano, na fase seguinte em que essas opções foram feitas de maneira oficial e em maior escala.

Vilela, que foi “O primeiro Superior do Miaco, [...] que governou quatro annos

[...]”⁷⁶, retornou ao Sul do Japão por requisição do ainda superior Cosme de Torres, que pediu sua volta em virtude da preocupação que nutria em relação a dimensão que estavam tomando essas experimentações e a falta de unidade no que diz respeito ao método de trabalho empregado pelos padres. Torres, quando sucedeu Xavier como superior da missão japonesa, se mostrou desde o início favorável à adaptação como opção metodológica viável para o Japão, mas, em meio a diversos outros problemas, parecia temer a perda do controle. Sofrendo dificuldades consideráveis e com pouco sucesso apostólico, Vilela partiu da capital em 1566. Depois de uma investida forçada para que deixasse o Miyako, após os distúrbios desencadeados pela morte de Ahikaga Yoshiteru, em 1565, o padre português Luís Fróis fez outra tentativa de se fixar na capital e, em março 1569, lá conseguiu reestabelecer uma pequena missão (COOPER, 1974, p. 42).

Com isso, Gaspar Vilela retornou a Kyûshû, tendo Lourenço também deixado a missão do centro do país. Luís Fróis, que posteriormente passou a atuar na região, se deparou com uma pequena missão que contava com um número expressivo de conversões. Fróis foi estreitando laços com Oda Nobunaga, que a partir de 1568 proporcionou mais segurança e proteção aos padres, possibilitando a abertura de um maior número de casas e igrejas. Essa medida foi possível graças às conquistas dos anos anteriores, quando foram ultrapassadas as primeiras barreiras do estranhamento mútuo que ainda estavam sendo superadas.

Preguntoume polos trabalhos q nos princípios se tivera na propagação da Lei de Ds' no Meaco, e como la ſom o P. Gaspar Vilella q Ds' tem, e q lhe contaſse tudo muy meudame^{te}, e dos yrmãos Japões quem era o q mais sabia e o q melhor pregava [...].⁷⁷

Os missionários buscavam mecanismos alternativos que burlassem sua limitação, proveniente do isolamento e da falta de contato direto com outros europeus, sendo que apenas contavam com o contato esporádico com alguns comerciantes e se encontravam em pequeno número no Japão. Convivendo basicamente com os japoneses, não tinham ainda alcançado um nível de conhecimento suficiente da língua para que se comunicassem mais desprendidamente. Em carta de 1555, o padre Baltasar Gago (1515/20-1583)⁷⁸ discorreu sobre a questão da opção de palavras e termos ao se

⁷⁶ **Jesuitas** (legajos), 21, pasta nº1, p. 12b.

⁷⁷ Carta do P^e Luis froes que escrevéo de Bungo. In: Livro em que se escrevem as coisas notáveis que nas cartas da Índia, Japão e China [...], **Armário Jesuítico**, liv. 28, p. 100.

⁷⁸ Fundou juntamente com o padre João Fernandes a missão em Bungo. Tendo chegado ao Japão em

trabalhar a catequese com os japoneses ⁷⁹:

Tê estes Iapões algumas palauras por onde lhes pregauamos a verdade muyto têpo, as quaes elles vñam nas suas feytas, nas quaes depois q cay, logo as mudey; porq querer tratar a verdade com palauras de engano, e mêtira, fazião elles entendimêto falfo. De maneyra q em todas as palauras, q vejo, q lhe fãm perjudiciaes, lhes ensino as nollas, mefmas, porque ale das coufas, que fãm nouas, pera terem necefsidade de palauras nouas fãm as suas muyto defferentes no coração do q nos pretendemos, afsi como acabado de lhe declarar, que quer dizer Cruz, chamãolhe elles em sua lingoa Iumogi, que he letra sua em feyção de cruz, que quer dizer dez, e afsi parecelhes aos simples, que a cruz, e a sua letra, he o mefmo. De maneyra qye, ou hem que a cada pallõ, e fobre cada palaura fe lhe avia de dar a declaração della, ou que fe lhe avia de mudar a tal palaura, e desta maneyra mays de cincoenta palauras que poderãofazer dano: mas agora declarando lhes o fim daquellas palauras suas, e a peçonha que tem, e o coração das nollas vem a defferença que há, e que as suas palauras fãm fallas pera tratar as coufas de Deos, e desta maneyra faz~e muyto mais claro entendimento. Digo isto para q os que eftão entre gentios olhem como declarão as coufas de Deos, e pelem bem as palauras.

Além de recorrerem aos auxiliares nativos, desenvolveram textos sobre a vida dos santos, a doutrina cristã e temas espirituais no geral, que eram traduzidos para o japonês por meio do alfabeto romanizado do idioma (COSTA, 1999, p. 172). Com a leitura desses escritos os missionários conseguiam se comunicar diretamente com a população, mesmo que ainda não tendo muita eloquência e nem sendo capazes de desenvolver qualquer tipo de discussão mais aprofundada ou com maiores elucidações ao público. Como afirmou Vilela no trecho abaixo:

A lingoa não he muito difficultofa de entender, proque fendo eu rude fei muita parte della, ao menos no entender, & ainda que o folhe, temos muitos livros das coufas de Deos efcritas nella [...]. ⁸⁰

Com o tempo, além desse tipo de material, que ainda era restrito e escasso, foram elaborados outros livros para suporte da catequização, em especial traduzidos para o japonês. Esse fenômeno foi sendo consideravelmente ampliado na medida em que era incentivado e fortalecido o caráter educacional da missão. Na mesma medida em que deveria haver textos que conseguissem passar aquilo que era bom ou mal, para que quem estudasse se tornasse um bom cristão, seriam muito convenientes outros que tratassem de como os europeus deveriam agir sábia e discretamente, principalmente

1552, partiu em 1560 para a Índia, onde permaneceu até falecer.

⁷⁹ Carta do Padre Balfar Gago de Iapão pera os Imãos da Companhia de IESY, da India e Portugal, a 23. De Setembro, de 1555. In: **Cartas dos Jesuítas do Japão (1549-1566)**, p. 271-272.

⁸⁰ Carta do padre Galpãr Vilela, de Iapão da cidade do Sacáy [...] a 17 de Agofto, de 1561. In: **Cartas que os [...]**, 1997, p. 93b.

utilizando-se dos exemplos daqueles que atuaram nos anos anteriores da missão.

Vltra desto le dio el libre aluedrio para que conociendo lo malo y lo bueno huyese lo vno y abraçase y procuraſe lo outro, y para poder venir econocimiento destas dos partes que tan importantes ſon y dignas de conocerſe, eſ la mayor y mas principal la eſcriptura, y leccion de libros virtuoſos en los quales deſpues de aprender las coſas que tocan nuestra ſancta y catolica Religion, y lo que deuemos ſaber para cumplir com la obligacion que tenemos de Christianos: tambien podemos ſaber las que nos conuenie para bivar como hombres ſabia y diſcretamente : imitando las acciones de otros hombres ſabios y excelentes que nos na dexado exemplos maravilloſos de ſus vidas y coſtumbres , y la lecciõ que mas mueve a mi parecer es la Historia, en la qual ſe repruevan y abominan los malos, y ſe alaban y engrandecen los Buenos [...].⁸¹

Cada vez mais os missionários precisavam de material específico que desse aporte para a elevação do seu conhecimento sobre o idioma japonês, não mais sendo uma habilidade deste ou daquele missionário. A sistematização de gramáticas ainda era uma área nova e sem padrões solidamente estabelecidos, ainda mais se tratando o japonês de um idioma tão específico e com fundamentos tão distantes das línguas europeias. Não sendo uma tarefa de fácil execução, contava como referência anotações e observações fragmentadas e pouco articuladas. No prólogo do dicionário japonês-português impresso em Nagasaki no ano de 1603, intitulado **Vocabvlario da Lingoa de Iapam**, foi registrada a justificativa que os padres deram para a demora na elaboração de um trabalho desse porte, que servisse como um guia mais completo principalmente àqueles missionários que aprenderiam ou aperfeiçoariam o seu conhecimento na língua:

[...] pera isto se requeria muita noticia, experiẽcia do uso desta língua, e mais exacto exame dos vocábulos não se podia em breve tempo fazer tão grande obra, posto que ha annos havia alguns vocabulários e Artes de mão de que se ajudavão os que de novo aprendião [...].⁸²

Essa declaração está presente em uma obra do início do século XVII, ou seja, somavam-se a essa altura algumas décadas da atividade jesuítica na região. Vilela, muitos anos antes, não sendo ele um linguista, deu uma grande contribuição no sentido de registrar algumas das características as quais se apercebia e de suas impressões sobre o japonês. Fez, pela sua formação, tendência individual e preocupação em analisar e

⁸¹ Microfilme do acervo da BNP, referência RES 894 P: **Historia de Cosas Del Oriente** [...] Impresso en Cordoua : en casa de Diego Galuan Impressor de Libros : a costa de Miguel Rodriguez mercader de libros y se venden en su casa, 1595. p. 11

⁸² COMPANHIA DE JESUS. **Vocabulario da Lingoa de Iapam**. Organização e notas de Shigenobu Ôtsuka. Osaka [“Nangasaqui”]: Seibundô [Companhia de Jesus], 1993 [1603].

observar os elementos que estruturavam essa sociedade, registros sobre diversos detalhes que para outros padres poderiam não ter sido considerados suficientemente relevantes de nota. Particularidades não apenas interessantes para a identificação de qual foi à compreensão dos missionários sobre o assunto, mas também para uma investigação do japonês falado no período e das opções feitas pelos padres para representar a língua.

O primeiro principio delles foi hum homem chamado Combondaxi, & letrado, & Jegundo muitas coufas que delle ouvi, tinha algum demônio familiar. Efte enventou hum gênero de letra em Iapão mui vjada, a que xamão Cana [...].⁸³

[...] q há muitas letras, & de divaerfas maneiras être elles, ajsi do Jeu reino, como q receberão da China [...].⁸⁴

Inventou nova letra, de que nefta terra vjaõ, com outra que tem da China [...].⁸⁵

São singularidades da língua japonesa que permanecem na sua versão contemporânea e que em muito são elucidativas. Muitos elementos de sua cultura sofreram influência direta da China, o que cabe para a escrita, vestimenta, etc. O *Kana* é uma opção de silabário para escrita da língua japonesa que pode substituir o *Kanji*, de origem chinesa. Sendo mais simples e menos extenso, foi ao longo do tempo considerado como uma escrita de menor prestígio e requinte, primordialmente como a forma de escrita feminina, compreendida como inferior. Seguem registros, que Vilela fez em uma de suas primeiras cartas aos Companheiros da Índia e Europa, de alguns *Kanjis* e seus significados:

[...] Je pos aqui pera verem a maneira de fuas efcrituras, alvarás, & letra. E cada figura deltas significa o que vai sobre ella. [...].⁸⁶

⁸³ Carta do padre Ga[sp]ar Vilela de Iapão [...]e]crita no Anno de 1562. In: **Cartas que os [...]**, 1997, p. 114.

⁸⁴ Carta do padre Ga[sp]ar Vilela [...] mil & quinhêtos, & Je]fenta & cinco [...]. In: **Cartas que os Padres [...]**, 1997, p. 196.

⁸⁵ Carta do padre Ga[sp]ar Vilela, de Iapão da cidade do Sacáy [...] a 17 de Agofto, de 1561. In: **Cartas que os Padres [...]**, 1997, p. 93.

⁸⁶ Carta do padre Ga[sp]ar Vilela de Iapaõ [...] a 29 de Outubro de 1557 [...]. In: **Cartas que os Padres [...]**, 1997, p. 61.

Figura 7 Transcrição de alguns *Kanji* por Gaspar Vilela⁸⁷

É igualmente interessante observar que, apesar da grande admiração e apreço que os missionários tinham pela elegância e requinte da língua, com especial destaque à complexidade de sua escrita, comparativamente com as da Europa ela era por vezes

⁸⁷ Carta do padre Ga[sp]ar Vilela de Iapaõ [...] a 29 de Outubro de 1557 [...]. In: *Cartas que os [...]*, 1997, p. 61.

considerada de menor valor ou eficiência. Nesse outro fragmento de uma carta de 1555⁸⁸, o padre Baltasar Gago foi da opinião de que a escrita japonesa era imperfeita, já que não dava conta de escrever todas as palavras europeias em seus próprios caracteres, o que os ocidentais poderiam fazer com o alfabeto latino:

A fua efcritura he imperfeyta, porque lhe faltam letras pera algumas palauras noſſas, de maneyra, que as não podem pronunciar com a letra que pede: tem duas maneyras de letras, mas nos pronunciamos e efcrevemos todas as fuas palauras, o que elles não podem.

Questões e tendências na e para a missão

Nessas regiões do Japão onde os padres pioneiros se estabeleceram e conquistaram um espaço para a catequização, foram cada vez mais investidos recursos humanos e financeiros a fim de ampliar a área de atuação da Ordem e de solidificar aquilo que haviam conseguido até então. É certo que foi com a chegada de Alessandro Valignano enquanto Visitador que foram fundados efetivamente os colégios e seminários, que dariam o suporte necessário para esse projeto. Mas, as bases para que isso fosse possível haviam sido alcançadas a partir do trabalho desses primeiros padres que lá estiveram, que por meio do acerto e do erro, e correndo o risco iminente de retaliação por parte dos japoneses, definiram quais eram as formas mais eficientes de se dar continuidade à evangelização.

Valignano, pelo alto cargo que ocupava dentro da Companhia de Jesus, e na campanha Oriental em específico, tinha autoridade suficiente para assumir oficialmente em nome da missão japonesa uma postura favorável à proposta metodológica de acomodação. Reunindo todas as informações que haviam sido colhidas até então, antes mesmo de chegar ao Japão, pôde refletir e tomar decisões em cima de um vasto material que havia sido levantado por aqueles que o precederam, mas que não tinham qualquer tipo de autoridade além da autonomia, fruto do isolamento temporário ao qual estavam entregues, caso em que se enquadrava Gaspar Vilela.

A opção pela adaptação cultural no Japão foi uma demanda necessária da circunstância, desses lugares e dos agentes especificamente envolvidos. Praticamente

⁸⁸ Carta do Padre Baltasar Gago de Iapão para os Irmãos da Companhia de IESY, da Índia e Portugal, a 23. De Setembro, de 1555. In: **Cartas dos Jesuítas do Japão (1549-1566)**, p. 272.

todos os elementos da cultura europeia, desde as artes até a língua, receberam roupagens japonesas. Nesse espaço de convívio entre japoneses e religiosos católicos, esse era um comportamento que chamava a atenção e gerava certa correspondência por parte daqueles, que permitiam uma abertura para o contato.

Com o desenvolvimento de um trabalho de cunho educacional mais intenso e menos limitado, os jovens locais que ingressavam nessa missão recebiam o ensinamento do conhecimento europeu no geral. Dentro dessa perspectiva, não apenas foram elaborados manuais e estudos para melhor esclarecer quais eram as regras e as formas de uso do idioma japonês, como mecanismos que tinham a finalidade de compreender melhor a sua língua frente às outras, procedendo também o contrário. Ao se deparar com toda essa diversidade linguística e cultural, cada vez mais não era possível aceitar a interpretação de que os japoneses eram “não civilizados”.

Na medida em que a missão foi crescendo, o baixo quadro de missionários se tornou um problema de grande dificuldade para ser sanado. Mesmo para aqueles que já estavam desenvolvendo seu trabalho no Japão havia obstáculos quanto à falta de intérpretes que os auxiliassem, já que apenas poucos tinham completo domínio para se comunicar no idioma, como expôs Vilela nessa carta de 1557:

Vede irmãos q por eſtes dizia o Sñor ſer a meſſ muita, e os obreiros poucos, q não há duvida nenhũa ſegundo a experiência que deſta terra tenho, ſe não q em todas as patês de Iapão obraria a palavra de Deos, ſe ouveſſe quê a manifeſtaſſe. Até o preſente tivemos grade falta de interpretes, mas há falamos, & entendemos todos a lingoa, poſto q hũs mais q outros [...].⁸⁹

Boa parte dos missionários que eram destinados ao Oriente permanecia na ocupação indiana, tendo em vista que era onde se encontrava a maior concentração europeia e missionária. No Japão os saldos positivos ainda figuravam mais como promessas futuras do que dados concretos. No período que vai da fundação da missão até 1576, apenas nesse ultimo ano o número de religiosos, que formava o corpo de “obreiros” da missão, chegou a 20. Na seguinte década, entre 1577 e 1586, subiu cerca de seis vezes o contingente anterior, período um pouco posterior à primeira visita do padre Alessandro Valignano ao Japão, mantendo-se posteriormente próximo a centena (COSTA, 1999, p. 31)⁹⁰. Ou seja, foi apenas com a presença de uma figura de tamanha

⁸⁹Carta do padre Gaſpar Vilela de Iapão [...] a 29 de Outubro de 1557 [...]. In: **Cartas que os [...]**, 1997, p. 60b.

⁹⁰Para um levantamento estatístico das características dos missionários que atuaram ao longo de

importância dentro da Companhia de Jesus que o volume de recursos despendidos pela Coroa e pela Ordem se tornou maior. Diante dessa falta de agentes, os padres que lá se encontravam acumulavam funções e passavam a não dar conta de todo o público que era convertido, preocupação expressa no trecho abaixo:

[...] que lhes certifico irmãos, que he o tẽpo chegado da vindima. E[st]á e[st]a terra muito aparelhada pera [se] chegar a [seu] [salvador], [se] ouuer operários, & lingoas q os ajude [...].⁹¹

A distância geográfica do Japão em relação tanto à Índia como a Europa era, por si só, um grande empecilho. Somado a isso, a Companhia e os europeus tinham indisposições quanto ao envio de missionários treinados, que tinham uma formação à altura, ao Extremo Oriente. Para muitos, estes deveriam ou permanecer na Europa ou em outras regiões de presença missionária, apesar da necessidade de que para o Japão não só fosse enviado um número significativo de missionários, mas que estes fossem anteriormente bem instruídos, o que demandava um tempo relativamente longo.

É intrínseca à Companhia de Jesus a formação humanista de seus membros. Parte privilegiada dentro da sociedade a qual pertenciam, os jesuítas eram comumente versados em mais de uma língua. Apesar disso, era necessário para aqueles que atuariam nessas regiões um estudo específico para que da sua chegada já estivessem aptos a iniciar as atividades catequéticas. Cada vez mais se considerava prejudicial o envio desses novos companheiros com uma caracterização demasiadamente europeia, muito distante daqueles que já buscavam acomodar-se àquele universo.

Christãos, & igrejas. Con[fi]derê vo[st]ras reverencias o pe[so] dos trabalhos, q e[st]es padres terião, como tiverão em reinos e[st]ranhos, & tão alongados dos em q naceraõ, pregado lei tão nova a entendimentos de tantos gentios, & com tantas contratiedades como tiverão, por [se]r a gente muito em e[st]remo afeiçãoada a [seus] ídolos, e idolatrias [...].⁹²

Em um primeiro momento pode ser que eles tenham recorrido a soluções externas, como a consulta de teólogos que atuavam na Índia, mas, por ser uma atmosfera totalmente distinta daquela com a qual se deparavam no Japão, não eram

praticamente todo o período de existência da missão japonesa: Cf. COSTA, João Paulo Oliveira e. Os Jesuítas no Japão (1549-1598): Uma análise estatística. In: **O Japão e o Cristianismo no século XVI: Ensaios de História Luso-Nipônica**. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

⁹¹ Carta que e[sc]reueo o padre Ga[sp]ar Vilela de Miáco [...] a 17 de Julho, de 1564. In: **Cartas que os [...]**, 1997, p. 139b.

⁹² Carta do padre Ga[sp]ar Vilela [...] mil & quinhẽtos, & [se]fenta & cinco [...]. In: **Cartas que os [...]**, 1997, p. 194b.

discursos inteligíveis e aplicáveis localmente. Era esperado que do Colégio de Goa fossem enviados à missão japonesa os padres que tanto faziam falta, o que nunca foi completamente feito à altura (COSTA, 1999, p. 39). Dentro das opções disponíveis para o Japão, compreenderam que, não sendo possível o envio pela Companhia do número necessário de padres para o desenvolvimento e evolução da missionação, era plausível a utilização de um elenco formado pelos próprios japoneses convertidos (COSTA, 1999, p. 297). Mesmo que os primeiros tenham sido admitidos logo em 1566, o foram de maneira camuflada, sem isso ter sido explicitamente manifestado. Com o tempo, o volume de companheiros com esse perfil atingiu um número realmente expressivo, sendo mais uma das características singulares da missão japonesa: a formação de um clero que, em grande parte, era nativo (COSTA, 1999, p. 42).

Eram poucas as delegações de missionários enviadas ao Japão, e a chegada de navegadores e comerciantes portugueses tampouco era constante. Assim, o contato desses missionários com outros europeus era apenas esporádico e não usual.

Fazemos isto, porque acerta não vir ca navio de Portugueſes por ſer o mar trabalhoſo, como algũas vezes aconteceo eſtarem cá os padres tres annos ſem vir a eſta terra Portugues [...].⁹³

Basicamente, deixaram de conviver com o seu universo de origem - seus próprios rituais, seu cotidiano, sua maneira de falar e de se portar, essencialmente da Europa -, para a cada vez mais serem incluídos naquele ambiente ao qual tanto se esforçavam para compreender e se infiltrar. Administrativamente, não era apenas a Companhia de Jesus que não conseguia se fazer completamente presente no Japão, com controle e fiscalização total do que era ali desenvolvido, também a Coroa portuguesa, maior colaboradora e responsável pela missionação na região, não a acompanhava de maneira ostensiva. Os missionários dependiam, nesse contexto, da proteção dos senhores locais, que garantiriam a manutenção e a autorização para as atividades dos europeus de maneira geral, não apenas dos padres (COSTA, 1999, p. 130).

Na medida em que a missão jesuíta foi crescendo em território japonês, em meio a toda essa dificuldade administrativa que já não dava conta do corpo eclesiástico e do projeto ambicioso que estavam seguindo, entrou em pauta a necessidade de criação de um aparato administrativo próprio para a região. Era expressivo o número de

⁹³ Carta do padre Gaſpar Vilela de Iapaõ [...] a 29 de Outubro de 1557 [...]. In: **Cartas que os [...]**, 1997, p. 60.

convertidos no Japão em relação às outras ocupações asiáticas e não asiáticas das quais se tinha registro. A distância de Goa e a não presença de um aparelho fiscalizador possibilitaram essa postura mais autônoma por parte dos jesuítas, que puderam optar por manter um bom relacionamento com as autoridades locais (COSTA, 1999, p. 105). Estando fora da zona de controle militar das coroas ibéricas, os missionários viviam no Japão grandes promessas quanto ao futuro da missionação. Mas, ao mesmo tempo em que essa falta de interferência pelas forças militares e administrativas possibilitava uma maior liberdade para o desenvolvimento do seu trabalho, o insuficiente apoio e investimento faziam falta para a dissipação das inúmeras limitações pelas quais passavam.

A formação teológica e filosófica dos jesuítas, a partir do pensamento em voga no século XVI no contexto europeu-ocidental, contribuiu para que eles conseguissem analisar e identificar as concepções da vida japonesa e, por meio de releituras e aprimoramentos, em parte traduzir e adaptar alguns de seus próprios símbolos, com a finalidade de se tornarem inteligíveis nesse contexto. Não era uma opção recorrer, como aconteceu em outras regiões, à utilização de força como meio de persuasão. Desde o início os religiosos tiveram a percepção de que, com essa população, esse não seria um recurso que surtiria efeito, já que não tinham o respaldo de seus “iguais”, se tratando de uma ilha tão distante, e os japoneses eram voltados à vida militar / guerreira. O próprio Francisco Xavier teria se manifestado diretamente aos reis ibéricos, do Oriente, para que não fosse permitido o envio de forças armadas ao Japão (RUIZ DE MEDINA, 1994, pp. 128-129).

Em meio ao cenário de falta de controle da Igreja em relação ao que acontecia em território japonês e de insuficiência de apoio aos eclesiásticos, intensificou-se, com o tempo, a discussão sobre a instituição de um bispo próprio para a missão japonesa, tendo em vista o grande projeto evangelizador que se defendia. Se, por um lado, a presença de uma autoridade desse porte poderia engrandecer e consolidar a base que os religiosos já haviam construído até então, dando autonomia em determinados assuntos aos quais ainda dependiam do colégio em Goa, por outro não só poderia afetar a relativa liberdade que possuíam para trabalhar, como acentuar uma das principais preocupações dos jesuítas: a presença de outras ordens que até então não haviam conseguido espaço no Japão, mas que estavam em disputa com eles em outras regiões de ocupação missionária. Essa, porém, era uma preocupação existente nesse meio em que viviam. Fora dele, o mesmo discurso e apreensão não eram compartilhados pelos poderes civis e

eclesiásticos instalados majoritariamente em Roma, Lisboa e Goa. Para a Igreja, o envio de um representante com esse perfil, um bispo que não necessariamente era jesuíta e que pudesse controlar o que acontecia no Japão, seria uma medida lógica para se consolidar o crescimento da cristandade no Extremo Oriente (COSTA, 1999, p. 138).

Nam convem por agora Iapam fazer [e Provincia de todo a partada da India, ma] somente [eja Vice Provincia, tendo de baixo de Sy também a china: com tudo [e lhe concede q` po]a o P^e. Visitador quando ahi e]stiver, o não havendo Visitador o Padre Vice Provincial chamar a Congregação, alem dos Professos, e Superiores a fins universai], como particulare] [...].⁹⁴

Podemos compreender essa missão, considerando todo seu histórico nesse período de quase um século, inserida em dois contextos bem distintos. Primeiramente, os missionários tinham um conhecimento muito limitado sobre a vida no Japão e suas especificidades culturais e políticas, tendo descoberto um jeito de trabalhar por meio da ação direta e prática com um corpo missionário escasso, deixando diretrizes e exemplos das experiências que tiveram até então. No entanto, conseguiam ter maior autonomia de atuação, já que não sofriam uma rígida fiscalização e se encontravam algumas vezes completamente isolados; Administrativamente a situação do país era muito específica, onde o poder ainda se encontrava fragmentado e em plena disputa por diferentes líderes que buscavam se sobressair em relação aos outros, a fim de assumir para si a centralização governamental. Por último, mas não menos importante, a exclusividade da presença missionária jesuítica, que ainda não disputava seu público com outras ordens, e o controle da mesma pela Coroa portuguesa, então maior interessada na região.

Em um segundo momento, as diretrizes para o trabalho já haviam sido definidas e assumidas oficialmente (mesmo que ainda causando certos atritos e indisposições) e o material colhido pelos missionários era volumoso (ainda que desorganizado e insuficiente). Mesmo continuando a não ter um número muito grande de missionários, tendo em vista o volume de conversões que foi registrado em seus documentos, esse já era muitas vezes superior ao das primeiras décadas da missão, tendo sido preenchido em parte pela admissão de nativos. Começava a surgir um movimento para ampliar o controle da Igreja sobre as instituições ali fundadas, aparecendo pequenos focos de presença das ordens mendicantes, gerando grandes debates em torno da disputa entre seus representantes e os jesuítas. Com a conquista da reunificação política em um único governante, o jogo de interesses do qual os padres faziam parte se alterou, já que a

⁹⁴ **Jesuítas** (legajos), 21, pasta nº1, p. 14.

própria postura desse líder era mais forte e agressiva em relação a presença europeia, principalmente religiosa. Além disso, portugueses passavam a dividir religiosa e comercialmente seu espaço com espanhóis, e apenas comercialmente com holandeses e ingleses (COSTA, 1999, p. 159).

Dentro dessas considerações, apesar de o padre visitador Alessandro Valignano ser considerado o responsável pela instituição da acomodação cultural como prática a ser seguida pelos jesuítas no Japão, fica claro que a adaptação missionária na região foi assumida muito antes, logo nos primeiros passos que foram dados pelos missionários. Foi a priori percebida por Francisco Xavier como viável e necessária para evangelização dos japoneses, mas esse não teve a oportunidade de praticá-la, por ter permanecido pouco tempo no Japão. Mas, o padre Cosme de Torres, superior da missão em seu lugar, apoiado por um número um pouco maior de missionários, dispostos a trabalhar nesse lugar até então inóspito, se manifestou favorável a dar continuidade a esse tipo de metodologia.

Diante disso, Gaspar Vilela, apesar de não ter atingido o renome e muito menos o tipo de poder que Valignano possuiu dentro da missão japonesa, foi peça fundamental nessa fase inicial, tão peculiar e que deixou um expressivo legado para a posterior consolidação da presença jesuíta e o início de outras etapas para a evangelização por aqueles que a assumiram. Não estamos dizendo que tanto Alessandro Valignano, como Matteo Ricci na China e Roberto de Nobili na Índia não foram realmente figuras importantes dentro desse cenário, o de uma proposta diferenciada da Ordem para o Oriente voltada à acomodação cultural, mas sim que eles representam um estágio distinto das respectivas missões. Proposta que só foi possível graças a um trabalho que já vinha sendo realizado por aqueles que os precederam.

.....

O Japão a essa altura, final da década 70 e início da de 80, continuava sendo uma grande promessa. Segundo Vilela, no trecho abaixo, eram muitos territórios que, feito o devido investimento e tomando-se os cuidados necessários, se voltariam facilmente para o cristianismo.

He eſte Reino de Iapão grande, no qual há [...] ſeſenta e ſeis Reinos. Sendo tantos como ſão he tudo hũa lingoa ſem ſe miſturar outra algũa, i que he certo grade final que todos eſtes Reinos virão ao grêmio de ſanta madre igreja, & conhecerão ſeu Criador cedo. Quis o Senhor por ſua miſericordia q ſoubelſſe a ſua lingoa, em que lhes prego continuamête, & lhe tenho treſladado muitos livros da noſſa lingoa na ſua, e os padres que por outras partes eſtão fazem o meſmo em eſtes Reinos, e aſſi pouco & pouco vão crescendo em numero, e em vertude, do que ſe aproveitaõ por bondade do Senhor. Vindo eſtes Reinos todos ao conhecimento da lei de Deos ſe pode dizer, que ſão dos mulhores Chriſtãos que há no mundo, por irem fundados ſem miſtura de algũa peçonha herética, mas com os fundamentos da verdadeira lei, & elles de engenho [...].⁹⁵

⁹⁵ Carta do padre Gaſpar Vilela [...] mil & quinhêtos, & ſeſenta & cinco [...]. In: **Cartas que os [...]**, 1997, p. 197.

Capítulo 3: No que toca a postura oficial: Valignano

*Es infatigable regla el hacerse el extranjero, por la virtud, natural en toda tierra: y el vicio, al natural, extranjero en su tierra [...]*⁹⁶

Ao retomar a fundação da missão desde os seus primeiros passos e, acima de tudo, a consolidação gradual da acomodação cultural como estratégia de atuação no Japão, considera-se o padre Cosme de Torres o responsável pela introdução dessa metodologia e, posteriormente, Alessandro Valignano por seu fortalecimento e confirmação (COSTA, 1999, p. 301). Esse pensamento é pertinente se considerarmos a postura favorável a sua adoção pelo âmbito oficial, ou seja, tomada pelos superiores da missão. Cosme de Torres assumiu, sim, um posicionamento de aceitação às iniciativas de aproximação dos missionários junto à população japonesa a partir da adoção de alguns de seus elementos culturais e comportamentais, mas, sua opção tem destaque justamente por ser o então superior da missão, não sendo na prática quem a teria introduzido. O trabalho de catequização, que foi sendo desenvolvido por aqueles poucos missionários que se encontravam em grande parte isolados, contando apenas com suas próprias forças e habilidades, seguia as diretrizes de Francisco Xavier, contando com o apoio de Torres na esfera administrativa. Essa metodologia foi ganhando espaço e se enraizando na medida em que os padres acumulavam experiências e informações, os quais a confirmavam como opção mais viável.

Mesmo assim, Valignano é considerado por muitos o verdadeiro mentor da metodologia de acomodação. Ao incentivar a formação e educação dos padres (em destaque, o seu favorecimento à constituição de um clero nativo, sobre o que trataremos mais largamente a seguir), o padre abriu espaços específicos para essas atividades (seminários, noviciados e casas de provação), combatendo aquilo que julgava como incabível à realidade japonesa: a confusão por alguns padres entre a cristianização e a europeicização desses indivíduos (ZUPANOV, p. 54).

A adaptação enquanto metodologia a ser empregue na missionação foi um ponto privilegiado nas discussões e apontamentos de Valignano, tanto ao ter desempenhado a

⁹⁶ VALIGNANO, Alexandre. Introducción - Sumario de las Cosas del Japón: Adiciones del Sumario de Japón. In: **Monumenta Nipponica Monographs**, v. 9. Tóquio: Sophia University, 1954 [1583/1592]. p. 14

função de Visitador, estando pessoalmente no Japão, como posteriormente enquanto líder da Companhia de Jesus que detinha conhecimento e experiências reais sobre aquela população, e que nutria por ela um especial interesse e apreço. A busca por adaptar-se culturalmente ao universo com o qual entravam em contato não era totalmente novidade dentro do funcionamento da Igreja católica, havendo a herança da “igreja primitiva”, referência, por exemplo, à experiência do império romano, feita pelo próprio Valignano:

*[...] del método de la expansión inicial del cristianismo, con su penetración paulatina y de adaptación a las preexistentes culturas sírio-hudea y Greco-romana.*⁹⁷

Mas, a partir da fundação da missão no Japão, as discussões sobre a utilização desses mecanismos e a dimensão de seu emprego se tornaram ímpares, principalmente por então lidarem com uma das principais questões ao tratarmos da expansão europeia ao Oriente: a admiração por ricas culturas, as quais eram compreendidas como evoluídas comportamentalmente dentro de um cenário mundial em que se desenhava a polarização entre o “civil” e o “selvagem”. Em um primeiro momento, diante das dificuldades encontradas na catequização da população japonesa e na conquista de um espaço de atuação, ainda podendo contar apenas com um conhecimento muito restrito tanto da língua como de tudo o que dizia respeito àquele lugar e àquelas pessoas, alguns missionários experimentaram soluções mais “ousadas”, como a admissão de japoneses na Companhia, para que atuassem como seus auxiliares. Esta seria, de certa maneira, uma “primeira etapa de improvisação” (COSTA, 1999, p. 100).

Esse era um forte indício da mudança dos tempos para a Igreja e para o expansionismo religioso. Ao mesmo tempo em que lidavam com culturas completamente diferentes as suas, coexistiam dilemas e indisposições entre seus “pares”. Os países europeus dividiam não apenas os questionamentos sobre suas línguas, mas também a dificuldade no que diz respeito à formação de uma identidade nacional, de uma identificação que unisse um determinado grupo e os integrasse sentimentalmente ao seu território, por essa ou aquela questão. Sendo assim, no processo de sua própria inclusão nessa outra sociedade, com o sacrifício de muitos dos seus costumes e o investimento para aprender tantos outros, completamente novos e díspares, a língua figura como um símbolo diferenciado, responsável por aquilo que

⁹⁷ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 06.

passou a ser mais valorizado para a conquista de bons frutos: uma boa comunicação.

Valignano é um exemplo desse caso, no que diz respeito a uma problematização da identidade linguística. Sendo ele um europeu, membro de uma ordem religiosa e com experiências particulares, são curiosas suas opções tanto para a escrita das cartas como para o convívio na missão. Italiano de nascimento, ele usou a língua espanhola para a escrita de boa parte de suas cartas, mesmo não tendo vivido na Espanha e estando a conviver em um ambiente em que o português era a língua majoritária (as principais atividades da Companhia se concentravam em Portugal e as atividades no Oriente tinham como maior incentivadora a Coroa portuguesa).

*[...] el lenguaje español de un italiano universitario, a fines del siglo XVI, sin residencia en España y viviendo en ambiente de habla portuguesa.*⁹⁸

*[...] por que prefirió en ellos el español en vez del latin romano o de su lengua italiana o del portugués [...].*⁹⁹

Soma-se a essa situação o aprendizado de um idioma totalmente distoante daqueles conhecidos até então pelos missionários, e europeus em geral, a língua japonesa. O padre, justificando sua escolha de utilizar o castelhano para escrever, disse que essa seria a escolha mais acertada para que suas cartas fossem compreendidas igualmente em Portugal e na Itália, mesmo que não tivesse tanta destreza na língua.

*Y queda que la mas común y mas inteligible lengua en que yo pueda escrevir es la castellana, y ésta la ha V. P. de recibir con sus faltas, porque yo que las dito soy bien ruin castellano, y máxime agora tengo hecho una confusión de tres lenguas. Y aunque me atriviera ditarlas mejor en portugués que en ninguna otra, como esto no se entiende ni sirve nada en Italia, es necesario que las dite en mal castellano.*¹⁰⁰

Havia uma confusão geral sobre a padronização e a diferenciação entre os idiomas que compartilhavam a mesma origem, o latim. Na redação das cartas – ou na reprodução das mesmas – se nota uma oscilação muito grande na forma de grafia de um mesmo vocábulo. O próprio nome de Valignano foi escrito, nas correspondências trocadas entre diferentes missionários, de diversas maneiras: Alessandro, Alexandre, Alexandro, etc. As constantes atualizações que as línguas vernáculas neolatinas sofriam na Europa explicam em parte a dificuldade que os missionários enfrentaram na formulação de gramáticas específicas da língua japonesa, que exigiam a sintetização de

⁹⁸ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 12.

⁹⁹ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 12.

¹⁰⁰ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 193.

suas características a partir de noções e categorias que ainda estavam se delineando. Falando sobre a sua origem, Valignano registrou que não era e nem tinha qualquer tipo de laço familiar ou educacional com os castelhanos, reconhecendo que a aversão entre italianos e espanhóis era maior do que a que havia entre esses e os portugueses.

*[...] No soy castellano ni tuve yo ni ninguno de mi familia parentesco con ellos, y que ni naci ni me eduque en Castilla, y soy de nación italiano, entre los cuales y los castellanos es naturalmente todavía mayor la adversión que la existente entre castellanos y portugueses [...].*¹⁰¹

Apesar do relacionamento inquestionavelmente regado por desentendimentos e querelas, era muito tênue toda a gama cultural, social, administrativa e econômica que Portugal, Espanha e Itália compartilhavam. A própria missão japonesa foi fundada em 1549 por um grupo de jesuítas espanhóis que atuavam e favoreciam os interesses políticos e comerciais da coroa portuguesa (RUIZ DE MEDINA, 1994, p. 484), que era a grande financiadora e incentivadora da campanha no Extremo Oriente mantida pela Ordem.

A partir da criação e sustentação de ocupações em diversas localidades, e da constatação da impossibilidade de inclusão de todas elas dentro de uma mesma concepção de quem seriam esses “outros”, os europeus e os religiosos se viram obrigados a repensar os conceitos que defendiam e nos quais se basearam até então. Dentro de uma perspectiva de “comparação civilizacional”, recurso largamente utilizado nas cartas e relatórios ao descrever aquilo que encontravam no Oriente, foi comum a organização do texto a partir da dicotomia entre o “nós da Europa” e os outros. Em meio a essas novas constatações e descobertas, os missionários foram forçados a refletir o que significa esse “nós”, quais eram as suas características enquanto um grupo. Ainda mais tendo em vista a reconhecida superioridade oriental em alguns quesitos, principalmente no que diz respeito a sua disciplina e riqueza cultural, o que nos permitiria “[...] dizer que a consciência europeia nasce [em parte] no Oriente” (BUESCU, 1992, p. 147).

A superação de algumas das barreiras de contato e o reconhecimento da diversidade social, cultural e comportamental, até então não reconhecida (a simplificação em bom e mal, civilizado e selvagem), tornou possível que esses distintos agentes da sociedade europeia fossem colocados lado a lado com essas populações,

¹⁰¹ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 12.

sendo, assim, comparados em suas diversas instâncias (AGNOLIN, 2007, p. 23). Principalmente a partir da experiência na Ásia, os missionários se viram obrigados a discutir e reconhecer quais eram suas concepções e na real aplicabilidade delas, pensando cada caso distintamente.

Mesmo quadro, diferentes contextos

Muitas são as diferenças entre a forma de ocupação nas Américas e no Oriente, e mesmo centrando-nos especificamente na atuação portuguesa e nos territórios sob sua interferência, essas distinções continuam gritantes. No que diz respeito ao interesse econômico e o tipo de empreendimento despertado pela Coroa, enquanto na Ásia se depararam com um sistema comercial dinâmico e em plena atividade, de produtos de grande interesse comercial na Europa, coordenados por governos estruturados e capazes de resistir às suas incursões (SUBRAHMANYAM, 1993, p. 154), na América encontraram populações fragmentadas em grupos menores, sem a presença de uma organização aos moldes do que era reconhecido como tal pela concepção europeia. Nisso, viram como vantagem a exploração dos recursos naturais e o domínio forçado desses povos.

Já no século XVI, um dos principais problemas para aqueles que atuavam no Oriente, mais especificamente no Japão, foi o advento do Brasil enquanto principal promessa para a Coroa portuguesa. O interesse primordial nessa região foi a sua importância como território de exploração e como entreposto comercial, o que, com o aumento de sua ocupação por portugueses, incentivou a vinda das ordens religiosas e o início das atividades evangelizadoras. O investimento na conversão das populações locais foi muito distinto nesses dois ambientes, o território americano e o japonês, sendo que na América a condição da presença portuguesa foi totalmente diferenciada, se encontrando realmente como parte anexada ao domínio português, onde foram introduzidos o trabalho escravo e a economia de plantação, que coordenaram de forma completamente distinta o contato cultural estabelecido (TOMAS, 1994, p. 84).

Figura 8 Mapa do Império Português (1415-1999) - Projeto Temático Dimensões do Império Português (FAPESP)

Como se pode notar na imagem acima, a presença portuguesa no Japão se resumia, além da escassa presença de alguns missionários jesuítas, à esporádica atividade comercial, sem o estabelecimento de uma comunidade, de um povoamento de portugueses na região. Por outro lado, no Brasil houve efetivamente a ocupação do espaço geográfico, figurando como uma área de posseção do Império Ultramarino Português.

Apesar das dificuldades que se apresentavam para o crescimento da missão no Japão e para a conquista dos objetivos pretendidos, grande parte em virtude da falta de “obreiros” - muitos passaram a atuar no Brasil e na própria Europa, onde parte da Igreja reivindicava que permanecessem tendo em vista os bons frutos do trabalho jesuíta, ainda recente no próprio contexto europeu - e de recursos financeiros, para os jesuítas os japoneses ainda eram considerados favoráveis à conversão religiosa e para a consolidação de uma cristandade. Com isso, foi incentivada a produção de material que desse àqueles que não tinham a oportunidade de vivenciar e compartilhar *in loco* essa mesma admiração (vide os companheiros na Europa, nos outros colégios e missões), a oportunidade de saber sobre o que era vivenciado e as curiosidades referentes ao país.

[...] Japón en sus cualidades y constumbres, y en las cosas, negocios y modo de vivir de los nuestros y en todo lo demas, es tan diferente y contrario de la India y de Europa, que

*no se puede en alguna manera entender cual sea su estado y cual haya de ser su gobierno, si no se hiciere de en un muy claro, distinto y copioso tratado.*¹⁰²

Esse incentivo foi feito em grande parte por Valignano, ele próprio autor de diversos textos, entre eles o **Sumario de las cosas de Japon**, de 1583. Esse tratado, formulado como um “[...] *manual de estrategia para introducir el cristianismo [...] en una sociedad civilizada y provista de otras religiones [...]*”, tendo como finalidade “[...] *presentar en forma inteligible a lectores no japoneses “las cosas de Japón”*”¹⁰³. Após sua segunda visita ao Japão, a partir de 1590, tendo percebido profundas mudanças dentro do quadro da missão e das vicissitudes que eram vivenciadas, elaborou as **Adiciones ao anterior Sumario**, buscando descrever aquilo que encontrava já que “[...] *queda ahora Japón muy diferente de lo que era primero*”¹⁰⁴. O que não alterou em meio a todas as modificações que percebeu no Japão como um todo, e na missionação em específico, foi sua compreensão sobre as qualidades dos japoneses e sobre qual a atitude que os missionários deveriam tomar em relação a sua própria adaptação aos costumes locais.

*[...] la grande contrariedad que hay en las costumbres y buena crianza, y en toda policia y trato que hay entre los hombres, porque ellos usan otras ceremonias y cortesias tan diferentes de las nuestras, que ni las podemos jamás acabar de entender, y muchas de ellas que entre nosotros son cortesias son tenidas por grandes descortesias entre ellos, y otras son tan nuevas y tan extrañas que quedamos en ellas, por mucho tiempo, como bobos, costándonos el aprenderlas mucho trabajo, de manera que ni nos sabemos sentar ni comer ni beber, tratar ni hablar a su modo, y el modo que nosotros en todo esto tenemos es muy ridículo en Japón, y como a hombres pasados y graves cueste mucho acomodarse a sus modos, y no lo haciendo, quedamos como salvajes y hombres de ninguna crianza; y ellos por ningun caso pueden ni quieren ni aun conviene acomodarse en esto a nosotros porque lo tomarian muy mal los de fuera y no se sufre en la buena crianza y policia de Japón, siempre hay ocasión de contrastes y de disputar sobre cuales costumbres son mejores, de donde se siguen enfadamientos y poca unión.*¹⁰⁵

Para Valignano era inquestionável a necessidade de os padres se infiltrarem na sociedade japonesa, assumindo determinado tipo de comportamento e compreendendo como era seu funcionamento, para que, dessa maneira, não entrassem em descrédito e tivessem o reconhecimento que pretendiam. Para ele, não havia cabimento na falta de iniciativa em aprender o idioma local, já que os missionários se tornariam incapacitados para desenvolver o trabalho e, ao envelhecerem, a dificuldade em fazê-lo só aumentaria.

¹⁰² VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 2.

¹⁰³ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 1.

¹⁰⁴ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 2.

¹⁰⁵ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 199.

*[...] no aprenden desde el principio la lengua de la tierra donde han de residir y morar han de quedar después inhábiles para toda la vida, parte también porque aunque después la hayan de aprender, entienden que les ha de costar mucho mas por causa de los años que los van acrecentando a la edad.*¹⁰⁶

Delineou, assim, qual seria a formação ideal desses padres que atuariam no Japão e como deveria ser levado o ensino dos jovens dentro dos colégios e seminários. Tendo que lidar com a falta de “obreiros”, Valignano buscou medidas que suprissem de alguma forma as lacunas e as dificuldades pelas quais os missionários passavam na realização do trabalho religioso. Como no trecho anterior, o padre Visitador afirmava a dificuldade no aprendizado do japonês pelos padres de certa idade, que já não possuíam a mesma facilidade e rapidez no entendimento de outra língua. Em outros fragmentos, colocou como ideal para o envio de padres ao Japão que estes já tivessem concluído sua formação religiosa e educacional, para que, assim, se ocupassem exclusivamente com o aprendizado do japonês (o que por si só era muito trabalhoso).

Por isso mesmo uma das grandes apostas do padre foi a utilização do clero nativo, que já dominava a língua e a cultura local, tornando apenas necessária sua formação religiosa e educacional. O que sobressai a essa questão é o fato de que a língua constitui um elemento privilegiado dentro da simbologia de uma sociedade, que no caso europeu em muito manteve seu caráter religioso (em parte herança medieval), sendo o meio pelo qual a religião poderia ser transmitida aos japoneses e em que eles próprios poderiam desenvolver a sensibilidade dos símbolos locais (códigos de comportamento, padrões estéticos, valores e princípios) (COSTA, 1999, p. 376).

Impressões e apontamentos

Certa estabilidade só começou a ser conquistada em meados de 1570, não apenas no que diz respeito às atividades religiosas, mas também comerciais. A manutenção da cidade de Nagasaki, em Kyûshû, como porto de chegada dos navios portugueses fez com que a presença missionária também se concentrasse nessa região. Os padres, em meio às outras funções assumidas (diretamente ligadas ao comércio e a política local),

¹⁰⁶ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 300.

adquiriram, com o passar do tempo e o aumento de sua credibilidade e do interesse pelos líderes japoneses, alguns direitos territoriais sobre a região. As duas décadas seguintes são compreendidas como o ponto mais alto das relações luso-nipônicas no que diz respeito à cordialidade e ao bom relacionamento (SUBRAHMANYAM, 1993, p. 146).

Apesar de Alessandro Valignano ter desembarcado no Japão apenas em 1579, há anos participava das discussões que agitavam a missão lá fundada. Pouco tempo após sua chegada a Goa, em 1574, começou a defender algumas ideias que foram por ele sustentadas ao longo de sua vida (COSTA, 1999, p. 142). Em sua primeira visita, o padre permaneceu a maior parte dos anos (até 1582) na ilha de Kyûshû, pois, tendo a relevância enquanto principal entreposto comercial, era onde se encontrava a maior parte da cristandade que se formava e dos membros da Companhia de Jesus ¹⁰⁷. As atividades da Coroa portuguesa, maior incentivadora da campanha jesuíta no Oriente, permaneceram essencialmente marítimas (SUBRAHMANYAM, 1993, p. 150), renovando a necessidade de se manterem próximo aos portos.

Desde a fundação da missão no Japão e o início da evangelização pelo padre Francisco Xavier, trinta anos antes da chegada de Valignano, as conturbações no cenário japonês foram um dos principais problemas enfrentados. Em 1579 essa realidade não estava superada, mas era sim em muito distinta daquela que os missionários pioneiros vivenciaram. Sobressaindo-se algumas lideranças dentro do processo de reunificação política do Japão, alguns eclesiásticos passaram a desempenhar um papel marcante no jogo de interesses que se formava, principalmente diante do seu contato privilegiado junto aos navios comerciantes. Mas, o padre teve como inconveniente no planejamento de sua obra missional as incertezas e a instabilidade política que ainda ocorriam em Kyûshû ¹⁰⁸.

Quanto ao trabalho missionário em si, como já exposto anteriormente, no Japão a acomodação cultural foi desde cedo colocada em prática e defendida por alguns religiosos, mas foi após a primeira visitada de Alessandro Valignano que ela foi adotada enquanto método oficial da missão (RUIZ DE MEDINA, 1994, p. 477). Assim, a missão passou a ser regida segundo as diretrizes desse padre.

[...] correspondio a Valignano una acción de protagonista en determinar o modo de

¹⁰⁷ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 61.

¹⁰⁸ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 62.

*gobierno de la Compañía y el metodo de predicación evangélica.*¹⁰⁹

Podendo verificar pessoalmente qual era a realidade da missão japonesa e as características do público a ser convertido, somado àquilo que havia sido colhido de informação ao longo dos anos e das experiências de outros missionários, Valignano continuou a seguir muitos dos mandamentos de Francisco Xavier, que aconselhava aos os padres a adaptação em todos os sentidos nos quais fosse possível. Ou seja, em tudo aquilo que não fosse denegrir o que deles era exigido enquanto religiosos, eles deveriam, na medida do possível, se “acomodar”, compreender e praticar.

*[...] recomendaba ardorosamente que em todo lo que no fuese culpable se acomodasen a la usanza japonesa.*¹¹⁰

Com essa medida, os missionários buscavam entender as especificidades dessa população, inclusive no que tange aos seus ritos e costumes religiosos, para que pudessem combater aquilo que não era passível de aceitação, mas, principalmente, para encontrar meios de inseri-los ao universo religioso cristão. Essa estratégia representou a ânsia dos padres em conquistar a aproximação e aceitação dos japoneses, o que fez com que eles desenvolvessem, de maneira distinta e diferenciada, uma atitude de tolerância e desprendimento de muitos dos seus próprios tabus e dogmas.

[...] os (conscientes ou inconscientes) “acomodamentos” dos missionários, fundamentais para a comunicação da mensagem evangélica, abriam espaços para um “encontro” dentro do qual, muitas vezes, a própria “conversão” de rudes e selvagens revelava o ressumbrar de um “acomodamento” desse outro lado do encontro que, muitas vezes, se constituía como a única garantia e possibilidade de dar vida nova e novas formas a expressões antigas e tradicionais de sua própria cultura (AGNOLIN, 2007, p. 31¹¹¹).

Para o Japão, Valignano não via outra opção que não fosse o conhecimento do mundo ao qual estavam fazendo parte e a infiltração dos missionários nesse ambiente a partir da sua própria sujeição aos costumes e regras locais, para que, desse modo, fossem mais bem aceitos. Se os padres não deveriam se comportar seguindo o que era comum na Europa, por isso causar estranhamentos e sua não aceitação, culminando em

¹⁰⁹ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 58.

¹¹⁰ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 130.

¹¹¹ O autor se refere nesse fragmento especificamente ao caso vivenciado pelos jesuítas no Brasil, mas que guardadas as devidas proporções pode ser aplicado à experiência no Japão. Subtraísse o “rudes e selvagens”, não aplicável a concepção que nutriam sobre os japoneses, para ressaltar a questão principal: os acomodamentos foram o principal meio para tornar a mensagem catequética inteligível e aceitável.

inúmeros conflitos e indisposições, igualmente deveriam seguir os princípios japoneses no que tange a administração da missão.

[...] en inguna manera se puede llevar por las leys de Europa, [...] porque no hay jurisdicción ni poder para la poder llevar sino conforme a su modo [...].¹¹²

Para a continuidade da missão japonesa os jesuítas teriam que se sujeitar às regras locais, inclusive correndo riscos caso não fizessem dessa forma, já que os padres, por seu isolamento, não contavam com o respaldo de outras forças, tendo apenas contato com os navios de marcadores que aportavam esporadicamente.

Ao se deparar com muitas discrepâncias, entre aquilo que havia sido relatado nas cartas e relatórios dos jesuítas que estavam no Japão e aquilo que via com seus próprios olhos, um contraste entre a sua impressão inicial e o que imaginava, Valignano levantou aquela que seria para ele uma das questões mais nebulosas: as falhas na comunicação, representadas pela falta de credibilidade e fiscalização daquilo que era escrito e descrito nas cartas - o principal meio de comunicação da época.

*[...] la diferencia entre lo que yo encuentro en Japón por experiencia propia y las informaciones que me dieron en la India y aun en la China, es tan grande como de lo Blanco a lo negro.*¹¹³

A distancia geográfica, a falta de controle e a dificuldade de comunicação com a Coroa portuguesa foram por ele consideradas como “[...] *grave obstáculo para el buen gobierno de la Compañía en Japón* [...]”¹¹⁴. Essa situação, que na época pelas tecnologias existentes não podia ser burlada, tornava o caso japonês mais específico em comparação às outras regiões de mais fácil acesso onde eram mantidas as atividades religiosas e comerciais. O padre via nessa situação um grande problema a ser enfrentado para a manutenção da missão, porque considerava que a realidade japonesa e aquilo que vivenciavam não eram satisfatoriamente expostos apenas por cartas. Para ele, somente por experiência prática seria possível apreender apropriadamente o significado de tudo aquilo ao que se referiam, não sendo de outro modo possível transmitir com exatidão a realidade e o sentimento que compartilhavam em relação ao trabalho em desenvolvimento.

¹¹² VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 136.

¹¹³ VALIGNANO, Introdcción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 65.

¹¹⁴ VALIGNANO, Introdcción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 20.

*[...] no se puede bien entender si no es por los que por vista y experiencia lo saben [...] las cuales en Japón son muy convenientes ni se pueden dejar de hacer [...].*¹¹⁵

Muitas das medidas adotadas pelos missionários, inclusive quanto à adaptação cultural, não seriam bem recebidas na Europa por causarem estranhamento e não fazerem sentido. Segundo Valignano, os principais fatores que ocasionariam a inexactidão nas informações eram a falta de experiência sobre a terra (o não buscar compreender e estudar a sua cultura, seus costumes e códigos sociais), o desconhecimento do idioma local (tão distinto e marco fundamental da cultura japonesa) e a falta de penetração no estilo de vida oriental (que por meio da experiência sobre a vida no Japão e da compreensão de seu idioma seria prontamente alcançada)¹¹⁶. No seu isolamento, com todos seus prós e contras, e nos resultados positivos que foram conquistando, os jesuítas encontraram um ambiente favorável para o confronto de ideias já ultrapassadas e pré-concebidas (especialmente as de imposição de um modelo de civilidade europeu), fruto da mera associação ao que se havia encontrado até então em outras regiões. Essa situação teria possibilitado a experimentação de alternativas e o emprego de metodologias diferenciadas, que tinham como prerrogativa a compreensão desse espaço e dessa população em suas particularidades, estando distante dos órgãos centrais da Igreja que poderiam se opor a essas práticas (COSTA, 1999, p. 43).

Ao defender a necessidade de os missionários se acomodarem indistintamente aos japoneses, o Visitador não deixou de reconhecer a dificuldade de fazê-lo. Muitos de seus costumes e princípios eram completamente contrários àquilo que até então era vivido no contexto europeu, ou mesmo em outras missões, conflito que exigia dos religiosos um desprendimento muito grande para a época.

*[...] hacer esto nos cuesta mucho, porque se hace todo con mucha moritificación, habiendo en cierto modo de mudar del todo la naturaleza, de nuestra parte es la dificultad en hacer lo que es necesario para esta union, y no de la suya.*¹¹⁷

Mas, se era a consolidação da missão e o crescimento do número de conversões o que contava, eles deveriam seguir esses princípios. Percebera-se desde os primórdios da missão que não seria possível a sujeição dos japoneses aos costumes e estilo de vida europeu, o que apenas se confirmava com o passar do tempo.

¹¹⁵ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 134.

¹¹⁶ VALIGNANO, Introddución - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 65.

¹¹⁷ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 211.

A necessidade de adaptação aos elementos da cultura local não foi uma exclusividade da missão japonesa, tendo acontecido, em graus diferentes, tanto nas outras missões no Oriente como no continente americano. Entretanto, no que diz respeito ao acomodar-se ao modo de viver da terra, a dimensão que essa atitude tomou e ao que isso representou para os jesuítas que lá estavam, “[...] *mucho mas lo es en Japón, donde no se puede en ninguna manera vivir sin guardar sus fueros*”¹¹⁸.

Valignano incentivou a construção de colégios e seminários tanto para instruir e educar os padres europeus que estavam no Japão e aqueles que para lá estavam sendo direcionados, como para ensinar as ciências e a doutrina aos japoneses, investindo na educação como atividade jesuítica por primazia. Para manter uma coesão e inibir possíveis incompreensões e restrições, opôs-se a interferência na política interna do Japão provenientes da Europa, incentivando a publicação de catecismos e obras históricas principalmente no idioma local. Essas iniciativas o levaram posteriormente a organizar uma embaixada de estudantes japoneses à Europa e a buscar o direito de exclusividade de evangelização no Japão pela Companhia de Jesus (ZUPANOV, p. 54).

A muitas léguas

A viagem de uma embaixada tornaria possível não apenas a melhor transmissão de informação e a compreensão da essência dos japoneses pelos europeus, mas também dos japoneses sobre os europeus e internamente por um maior número de japoneses que ainda não haviam entrado em contato com a cultura cristã, ou que até então não se identificaram com o que era pregado. A ideia que era passada sobre a Europa era de certa forma abstrata e idealista, até mesmo para os missionários, levando em consideração que a maioria deles saiu muito cedo de seus países para se juntar a essas missões.

Pela aproximação dos missionários com os *daimyos*, para a viagem foram selecionados, por Valignano e mais três senhores, dois alunos do seminário de Arima, que possuíam estreitas ligações de parentesco com os mesmos. Mancio Ito era sobrinho de Otomo Sorin (1530-1547), *daimyo* de Bungo, e Miguel Chijiwa era sobrinho de Omura Sumitada, senhor de Omura. Sendo assim, os dois jovens possuíam o que

¹¹⁸ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 230.

poderia se relacionar com a ideia de “sangue nobre”, fazendo parte da aristocracia japonesa. Como seus acompanhantes, foram juntamente enviados dois outros membros da casa de Omura, de nome Julião Nakamura e Martinho Hara. Observe-se a tendência na adoção de nomes ocidentais pelos convertidos. A escolha desses alunos em específico se deu tanto pelo fato de serem estudantes do seminário de Arima, destinado à nobreza e fundado pelo padre Visitador, como por pertencerem a famílias de importantes *daimyos* cristãos. Todavia, na Europa os estudantes deveriam ser apresentados apenas como tal, como membros que se destacaram dentro desse seminário jesuíta, não sendo demonstrada sua origem “nobre”, como membros de algum tipo de principado ou realeza. Nessa perspectiva, seria fundamental passar certa imagem da cristandade japonesa.

*Quanto al modo de ambiar estos cavalleros, tan fuera estuvo de los Padres em darles titulos de Serenissimos Principes [...] que antes yo mismo escrevi a Su Magestad y a su Santidad, que aun que eran personas tan nobles, y parientes tan cercanos de los dichos Reyes, era a las primissas de siminario de Japon ao se criavan, y nunca les di nombres de Principes ni de herderos de los Reyes [...].*¹¹⁹

A viagem durou ao todo cerca de oito anos, tendo o navio zarpado do Japão em 1582, e apenas regressado em 1590. No trajeto se incluem paradas na Espanha e Índia, além do principal destino, Roma. Os padres também queriam valorizar, frente aos japoneses, a sua própria experiência de vida e a opção feita por aqueles que atuavam no Japão, demonstrando quantos não foram os sacrifícios e adversidades enfrentadas para que conseguissem fundar e desenvolver o trabalho com a população japonesa.

[...] mas que tambem experamentasse os grandes trabalhos e perigos que os padres nesta viagem paixão pera ir procurar a salvação dos Iapões [...].¹²⁰

Além disso, foi dada a eles a oportunidade de verem com seus próprios olhos toda a magnificência da corte e da Igreja na Europa, já que não seria possível se chegar a uma compreensão plena apenas a partir da descrição feita pelos missionários.

¹¹⁹ VALIGNANO, Alessandro. **Apologia en la qual se responde a diversas calumnias que se escriviron contra los Padres de la Compañia de Japon y de la China**. Lisboa: Biblioteca da Ajuda, 1598. cap. 5, p. 23

¹²⁰ Carta do padre Alessandro Valignano para dom Theotonio de Bragança Arcebispo de Evora, Goa, 1 de dezembro de 1597. In: GARCIA, José Manuel (ed.). **Cartas que os Padres da Companhia de Iesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580**, 2 volumes, Maia, Cotovia, 1997. p. 232

Entendiendo yo [...] por la grande openion, que tienen de sus cosas, no tienen tanto concepto de las nuestras ni creen tan facilmente lo que los Padres dizem de las grandezas de los Principes Ecclesiasticos, y Seglares de Europa[...] me pareció, que seria cossa acertada, y muy conviniente, yr algunos Cavalleros Principales Japoneses a ver las cossas de Europa, para que bolviendo a su tierra pudiesen dizir lo que con sus propios oyos vieron [...] y pudiesen dar dellos a sus naturales certissimo testimonio, y viniessen de raiz a entender, que las mas noble parte del mundo, y la mas docta tenia esta Santa fee.

121

Pela preocupação do Visitador em relação a não distorção do que era pretendido com essa embaixada, houve um condicionamento do tipo de informação que deveria ser absorvida, sendo manipulada a forma de recepção e controlada tanto a imagem que se gostaria de passar para esses jovens japoneses, do que era a Europa e a Igreja, como o tipo de impressão que gostariam que esses alunos passassem aos seus conterrâneos. Essas duas sociedades, a europeia / ibérica e a japonesa, viviam regidas por uma ritualização do espaço e uma simbologia dos gestos e do próprio corpo, que representavam o seu papel nesse ambiente. Dessa maneira, o costume de um ou do outro não deveria entrar em conflito e nem gerar qualquer tipo de atrito, para, assim, conseguir a eficiência no objetivo da viagem. A embaixada deveria ter como resultados o comprometimento da Coroa filipina com a exclusividade de exploração da missão japonesa pelos jesuítas e ao maior financiamento para o trabalho missionário.

Havia uma preocupação latente quanto ao tipo de experiência que os alunos japoneses teriam e quais seriam suas impressões, já que a partir delas seriam passadas as informações da cultura europeia e da Igreja aos seus pares. A “grandiosidade” deveria ser absorvida e interiorizada por eles não apenas em relação à Igreja e a religião, mas a toda cultura de corte e ao caráter real dessa sociedade, que estavam estritamente ligados.

Pera beijar a mão a sua Magestade, e os pés a sua Santidade, dandosse a devida obediencia, e pareceonos isto bem, assi pera que os Iapões fossem conhecidos em Europa, como tambem por que elles conheção a grandeza de nossa lei Christã, e a gloria, e magestade de sua Santidade, e mais principes de Europa, vendo essa corte, e a corte Romana, pera que depois tornando a Iapão possão dar testemunho do que virão, e entendão os seus naturaes o que em Iapão pretendemos, e qual he a lei que lhe pregamos, polo que importa muito que seão favorecidos, e tratados de tal maneira que tornem contentes, e satisfeitos a Iapão [...].¹²²

O que é importante compreender nesse cenário, que era o mecanismo de uma engrenagem muito maior do projeto missionário e da cultura imperialista da Coroa, é

¹²¹ VALIGNANO, 1598, cap. 5 p. 22.

¹²² Carta do padre Alessandro Valignano para dom Theotonio de Bragança Arcebispo de Evora, Goa, 17 de dezembro de 1583. In: **Cartas que os Padres [...]**, 1997. p. 88.

que, apesar das investidas quanto a adoção de uma postura de tolerância e proximidade à cultura japonesa, se tinha como intento a interiorização por parte dos japoneses de uma superioridade europeia, demonstrada pela sua civilidade, pela grandeza de sua aristocracia e magnificência da Igreja e da Coroa.

Após anos fora do Japão, e com a recepção que foi dada ao grupo quando de seu retorno (tendo sido feitas visitas aos principais líderes daquele momento, em seus territórios), Valignano pôde avaliar e repensar aquilo que vinha defendendo a partir das mudanças e novas constatações que se apresentavam para a missão, que resultaram em sua **Adiciones ao Sumário de las cosas de Japon**. Como forma de ter um controle mais eficiente sobre qual o teor das informações que chegariam aos japoneses, o padre, a partir do regresso da embaixada, formulou um relato de viagem, tendo como base os diários dos estudantes. O documento fora impresso em 1590 para a leitura pelos alunos no seminário, sob o nome de *De missione Legatorum Iaponesium*.

Quanto aos japoneses

A cada experiência Valignano confirmava a ideia de que os japoneses eram diferenciados das outras populações com as quais os missionários vinham se relacionando, descrevendo que “[...] *la gente es toda blanca, cortes y de mucha policia, tanto exceden a todas las otras gentes*”¹²³. O Japão ganhou em seu discurso, assim como já havia acontecido com a maior parte dos religiosos que atuaram e atuavam por lá, status de grande promessa para a Companhia e para a cristandade no geral.

[...] *la gente es mas capaz y bien criada de todo aquel Oriente, sacando los chinas* [que estavam no mesmo patamar de admiração pelos missionários que os japoneses, mas que ainda não haviam permitido a fundação de uma missão em seu território e o início das atividades evangelizadoras no continente], *así es la mas apta para ser cultivada y tomar bien las cosas de nuestra ley y salir la mejor cristandad de todo el Oriente, como de facto lo es en las partes donde es cultivada* [...].¹²⁴

Quando o padre Alessandro Valignano chegou ao Japão, a cristandade que se formava ainda era muito nova, recente. Até não muito tempo havia pouquíssimos

¹²³ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 98.

¹²⁴ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 102.

missionários, sendo o público convertido igualmente muito pequeno e concentrado na “gente baixa”, ou seja, na população comum. É sabido que o interesse dos missionários era dirigir suas atividades às famílias de maior renome e aos líderes locais, inclusive porque, a partir disso, comunmente a população sob sua autoridade seguia o mesmo caminho.

*[...] conviértense por hacer la voluntad de sus superiores, y como son blancos y bien criados y de ingenio, como se ha dicho, y dados mucho al custo exterior, acuden de buena gana a las Iglesias y sermones y siendo cultivados salen muy buenos cristianos, aunque los señores que miran por sus intereses y están metidos en guerras son ordinariamente mas ruines.*¹²⁵

Ou seja, Valignano concordava com a concepção de alguns padres de que em boa parte das vezes a conversão e a aceitação do cristianismo pelos senhores na verdade fazia parte de um jogo, no qual os jesuítas representavam um grupo privilegiado no que diz respeito à informação e ao relacionamento comercial com os navios que esporadicamente viajavam para a região. Somente a partir do ano de 1575 é que foram sendo convertidos *daimyos* de importantes territórios, como “[...] *Don Bartolomé, y de Amakusa, y los de Arima, Bungo y de las partes de Miyako había algunos caballeros que no eran tan grandes [...]*”¹²⁶.

Miyako, a capital do país, permanecia como a cidade de maior interesse para o crescimento da missão, tendo a concentração dos principais governantes e sendo os “[...] *reinos que están alderredor [...]*” habitados por indivíduos de mais requinte, nobreza e poder aquisitivo, “[...] *y por eso la gente es mas capaz y con quien se puede hacer mayor fruto*”¹²⁷.

Apesar de o interesse primordial para a consolidação da missão ter sido a manutenção e o fortalecimento da presença jesuítica na capital, este era um lugar onde ainda recebiam grande resistência e no qual vivenciavam inúmeros conflitos, o que boa parte das vezes repelia suas atividades. Levando em consideração que ainda eram um pequeno grupo e que os missionários estavam espalhados em diversas partes do Japão, crescia o número de padres que compreendia bem a língua japonesa, principalmente após a fundação dos seminários, mas, esse número continuava muito abaixo do desejado.

¹²⁵ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 107.

¹²⁶ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 316.

¹²⁷ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 162.

Dentre as principais regiões, aquela que tinha a maior concentração da cristandade era a denominada de Shimo ¹²⁸, que abrangia “[...] *las tierras de Arima, Omura, de Amakusa, de Hirado y de algunos otros reinos [...]*”. Entre as residências de maior relevância em todo o território figuravam a de Omura, “[...] *adonde tenemos una casa que es muy comoda para se hacer en ella casa de probación o seminario de los que aprenden la lengua*” ¹²⁹, a de Bungo, com uma casa de provação, um colégio e residências, e a de Miyako “[...] *que es muy grande y la mas principal de todas, por ser la parte mas noble y mas rica de Japón, donde, como se ha dicho, esta la corte y monarquia de Japón*” ¹³⁰.

Quanto mais conviviam com os japoneses e compreendiam quais eram as atitudes que vinham tomando equivocadamente, mais reconheciam a “nobreza” e a natureza positiva do seu rápido aprendizado, sendo que “[...] *en muchas cosas hacen ventaja a los nuestros de Europa [...]*” ¹³¹. A língua japonesa, em meio as suas inúmeras regras de formalidade e polidez, se mantinha como uma barreira a ser superada. Valignano clamava para que aqueles que ali atuassem nos anos seguintes fossem instruídos à altura, para que, assim, não cometessem os equívocos que provocavam o seu descrédito frente os japoneses. No que diz respeito à forma que agiriam com os nativos, dentro daquilo que era considerado um comportamento ideal, o padre afirmava que nem mesmo entre crianças era comum o uso de palavras vulgares e “mal criadas”, sendo que elas tampouco agiam descontroladamente, sempre falando aos outros com o devido respeito.

[...] *ni entre muchachos se dicen palabras mal criadas, ni suelen pelear dándose de bofetadas o puñadas como los nuestros, antes se tratan con palabras de mucha cortesia, sin nunca se perder el respeto los unos a los otros, con tanto seso y gravedad que no parecen niños, antes hombres muy graves.* ¹³²

Mesmo levando em consideração a prudência e o temperamento controlado dos japoneses, sua natureza belicosa e a diferente percepção sobre a morte e a violência física haviam sido relatadas diversas vezes e por diferentes missionários, que manifestavam certa incredulidade e espanto. Desse modo, para inclusive evitar acidentes e perigos maiores a sua integridade, os religiosos deveriam agir segundo os

¹²⁸ Vide mapa na página 29.

¹²⁹ VALIGNANO, Introdcción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 104.

¹³⁰ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 74.

¹³¹ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 24.

¹³² VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 24.

preceitos e códigos sociais dos japoneses, evitando forçar um comportamento não condizente àquele contexto. Nesse ambiente um tanto quanto tenso, na necessidade de reaprender todo um universo de significações e de passar a agir naturalmente em meio a hábitos completamente estranhos, “[...] *los hombres se hallan en Japón niños e ignorantes, de manera que le es necesario aprender a hablar, a sentarse, a andar, a comer y hacer otras mil cosas nuevas [...]*”¹³³. Isso poderia a princípio causar conflitos internos àqueles que se propunham a aprendê-los, parecendo muitas vezes comportamentos sem sentido algum.

*Aunque el vestir, comer, ceremonias y en todas las demás cosas que hacen son tan diferentes de la de Europa y de todas las otras gentes que parece que de proposito estudiaron de hacer todo lo contrario de los otros, y así los que vienen de Europa para acá se hallan tan nuevos que han como niños de aprender a comer, a sentarse, a hablar, a vestir, a hacer las cortesias y todas las demás cosas que hacen, y por eso es imposible poderse ni en la India ni en Europa juzgar ni determinar bien las cosas de Japón ni aun se puede entender ni imaginar de la manera que pasan, porque aca corre otro mundo, otro modo de proceder, otras costumbres y otras leyes, de tal manera que muchas de las cosas que en Europa se estiman por cortesias y por honras son aqui tenidas por grandes afrentas y injurias, y muchas de las cosas que aqui son tan corrientes que sin ellas no se puede vivir ni tratar con los japones son tenidas en Europa por cosas bajas y indignas, y especialmente entre gente religiosa.*¹³⁴

Para desenvolver o trabalho catequético no Japão, sustentando que era “[...] *necesario tratarlos conforme a su condición y a su modo, no los queriendo llevar por las condiciones y modo de proceder de Europa [...]*”, era necessário aprender profundamente o idioma japonês e se guardar de ímpetos mais agressivos, mudanças de temperamento. Não deveriam agir com imprudência ou de maneira desrespeitosa, mesmo no caso de repreender os japoneses quando houvesse um comportamento inapropriado. O demonstrar descontrole e agir com cólera não era algo bem visto, nem mesmo no caso de um senhor com os mais “baixos”, pois quando assim agiam “[...] *tiénelos por hombres de poca crianza y de poca virtud y mal acondicionados*”¹³⁵.

Levando em consideração o grau de sujeição e adaptação dos missionários aos costumes locais, a acomodação através da língua (sendo o japonês tão específico e distinto de qualquer outro idioma do qual tinham conhecimento até então) pode ser vista como uma tentativa por parte do falante (o missionário europeu) de disfarçar-se o quanto fosse possível para se tornar mais aceitável aos olhos da pessoa a quem se dirigia

¹³³ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 51.

¹³⁴ VALIGNANO, Introdcción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 100.

¹³⁵ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 207.

e do grupo ao qual a mesma fazia parte (os japoneses) (TOMAS, 1994, p. 88).

Obstáculos para o trabalho

Grande empecilho enfrentado no Japão pelos missionários foi o já mencionado número insuficiente de “obreiros”, para que se levasse adiante o trabalho assegurando-se o que já havia sido conquistado. Esse indivíduo não poderia ser, segundo Valignano, “[...] *desmacelado en su composición exterior, ni poco apto a saberse acomodar a las ceremonias y costumbres de la tierra* [...]”. O padre reconhecia que nem todos conseguiam agir dessa maneira sem ter problemas, já que não apenas deveriam trajar-se e caracterizar-se exteriormente, a fim de visualmente causar menos estranhamento, mas, principalmente, se comportar de determinada maneira e sufocar os impulsos de seus próprios hábitos, não condizentes com a postura que deles era exigida. Por isso mesmo o Visitador assumiu que, no que diz respeito à eficiência da adaptação, alguns padres simplesmente não tinham condições de desenvolver e colocar em prática aquilo que era necessário, porque “[...] *muchos hombres parece que son del todo inhábiles para acomodarse y salir bien con ellas*[...]”¹³⁶.

Como requisito para o envio de outros missionários, Valignano fez um apelo para que esses tivessem um perfil específico, sendo instruídos previamente e já formados, tendo em vista que “[...] *como han de aprender la lengua, que es tan difícil y peregrina, y las ocupaciones son muchas, no tendrán comúnmente tiempo para proseguir otros estudios*”¹³⁷. A dedicação exclusiva ao aprendizado do idioma cada vez ganhava mais destaque nas recomendações do jesuíta àqueles que ingressariam, e também aos que então faziam parte do corpo eclesiástico atuante no Japão e que ainda não haviam alcançado o domínio do japonês com desenvoltura. Para tanto, seria de grande interesse que os enviados fossem jovens, porquanto os mais velhos teriam maior dificuldade e menos rapidez no aprendizado da língua¹³⁸. Dominando o japonês e sendo devidamente instruídos, os jovens jesuítas auxiliariam aqueles que já se encontravam no Japão e que ainda dependiam largamente do auxílio de nativos, tanto para a tradução, como para a

¹³⁶ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 225.

¹³⁷ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 229.

¹³⁸ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 227.

comunicação e a pregação.

Nessa missão foram admitidos e compartilhados desde o princípio “irmãos japões” para o desenvolvimento do trabalho catequético, no cerne de suas principais atividades. Como alternativa à escassez de missionários que atuassem efetivamente na catequização, a inclusão de japoneses como intérpretes e auxiliares foi levada a outro nível por Valignano. O padre compreendia que “[...] *por ser la gente tal y tan bien inclinada y sujeta a la razón y tener todos una misma lengua, son después de hechos cristianos mas faciles de cultivar que todas las otras naciones*”¹³⁹ e, por isso mesmo, eles possivelmente seriam ótimos companheiros se instruídos e anexados pela Ordem propriamente enquanto membros, desenvolvendo esses trabalhos não apenas como suporte aos religiosos europeus.

[...] *son capacisimos para ser clérigos y vivir santamente en religión, como en breve tiempo lo tenemos visto por experiência; y lo que hace también mucho al caso es que después de hechos religiosos son tenidos en muy grande estima de los otros japones, lo cual todo es al contrario en todas las demas naciones de Oriente.*¹⁴⁰

Esse posicionamento foi uma de suas maiores contribuições para as décadas seguintes da missionação na região, o que torna mais explícita sua marca e herança: a reformulação do tipo de metodologia empregada pela Companhia de Jesus em um nível oficial, levando em consideração o contexto ao qual estavam inseridos (influenciado em grande parte pela atmosfera do final do século XVI), onde o mundo não podia mais ser visto dentro de quadros simplistas e isolados. A decisão de formar um clero nativo, na mesma medida em que sanava parte do problema, provocava profundas discussões dentro da Igreja e da própria Ordem, gerando posteriores represálias e indisposições.

Valignano, a partir das experiências que teve em suas visitas, deixou diretrizes para a manutenção da missão japonesa e para o progresso das atividades ali desenvolvidas. Apesar de muitas de suas determinações terem causado certa perplexidade e incômodo, defendeu que os padres não permanecessem em desacordo sobre o que e de que jeito seria feito na missão. Suas resoluções deveriam ser seguidas para que o governo dessa cristandade não mais discordasse em assuntos de suma importância, para que “[...] *todos corriesen según la resolución que el dito, para que en el gobierno de la nueva cristandad no hubiese diversidad de pareceres en cosas tan*

¹³⁹ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 133.

¹⁴⁰ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 133.

importantes”¹⁴¹. Ou seja, para o sucesso de seus empreendimentos no Japão, os jesuítas deveriam assumir uma metodologia definida, para que não houvesse contrariedades e desentendimentos entre os próprios companheiros e, com isso, o trabalho pudesse ser levado adiante sem muitos dos obstáculos que haviam enfrentado até então. Tentando alcançar uma homogeneidade e coesão, Valignano buscou da mesma forma apontar resoluções de cunho administrativo. Não apenas se colocou favorável à criação de um “clero nativo”, mas também contra a vinda de um bispo para o Japão e a chegada de outras ordens religiosas.

[...] defendia a aplicação do modelo tradicional de alargamento estrutural episcopal, ou seja só deviam ser criadas dioceses em áreas sob o domínio de cristãos, mas previa que o futuro do bispado nipônico fosse gerido desde o início pelos nativos. A especificidade da cristandade japonesa ressaltava, assim, naturalmente, pois não circulavam propostas semelhantes para os outros povos ultramarinos (COSTA, 1999, p. 144).

Defendendo que quem fosse destinado ao Japão enquanto evangelizador deveria previamente ser instruído e educado segundo o costume e a cultura local, o Visitador acreditava que mais ainda o deveriam ser os Superiores a assumir o comando da missão, que segundo ele “[...] *han primero de tener esta experiencia viviendo algún tiempo en Japón antes que se les de este cuidado* [...]”¹⁴².

Ao reivindicar a superação e correção de falhas que ainda eram cometidas, Valignano não hesitou em incluir em um mesmo grupo tanto as outras ordens religiosas (presentes em outros territórios de ocupação, como Índia) como o envio de um bispo (estranho à realidade japonesa e não pertencente a Companhia de Jesus): o de intrusos prejudiciais à missão (COSTA, 1999, p. 143). A ida de diferentes representantes religiosos era um empecilho para a uniformização metodológica baseada na proposta de acomodação cultural, tendo em vista que enquanto era característica da missionação jesuíta a identificação com a cultura nativa (em graus e de maneiras diferenciadas em cada região), as ordens mendicantes mantinham como princípio sua tendência eurocentrista (RUIZ DE MEDINA, 1994, p. 477). Os missionários fizeram uma opção metodológica que não era compartilhada pelas ordens mendicantes, que se manifestaram contrárias às práticas jesuíticas na região, considerando-as degradantes à Igreja e à religião. Dessa maneira, uma das justificativas de Valignano contra a chegada de outras ordens ao Japão era a de que ela causaria confusão e instabilidade, nesse

¹⁴¹ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 163.

¹⁴² VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 224.

cenário que já era sensível.

O aprender a língua japonesa e o ensino nos seminários

Não foram apenas as características peculiares em que se encontrava a difusão do cristianismo no Japão que influenciaram o posicionamento de Alessandro Valignano. Este muito se deveu ao ímpeto de autonomia até então assumido pelos missionários e as suas próprias características pessoais, principalmente de favorecimento à acomodação cultural (COSTA, 1999, p. 152-153).

Nesse processo de consolidação do trabalho de catequização, e com a opção de utilizar o japonês como língua oficial tanto para a comunicação cotidiana como para o ambiente religioso, a busca pela eleição de termos pertinentes às categorias religiosas e culturais que tentavam expor causou, em um primeiro momento, uma “descontextualização linguística”. Ao utilizar nomenclaturas próprias do universo religioso / cultural japonês, as quais compreendiam como equivalentes à categoria da doutrina católica a que se referiam, os missionários cometeram diversos equívocos que produziram sentidos diferentes daqueles aos quais pretendiam, causando confusões e indisposições. Corrigindo esses erros iniciais, o que surgiu a partir dessa situação foi um hibridismo não apenas linguístico, mas também cultural e religioso (AGNOLIN, 2007, p. 22 ¹⁴³). Nesse contexto se formava uma determinada versão de cristandade, do catolicismo e de missionação. Ou seja, a partir de trocas e adaptações, era composta aquela que seria especificamente a comunidade cristã japonesa e a experiência catequética do Japão, não sendo simplesmente uma reprodução da existente na Europa ou em outras partes de presença missionária.

Dentro de um projeto de conversão dos japoneses com o despertar de uma consciência cristã, nos preceitos de sua moral, os vários tipos de documento (como o relato de viagem da embaixada de estudantes à Europa, além dos sermões e catecismos) constituíram-se como instrumentos para prepará-los aos mandamentos do catolicismo e àquilo que deveria ser obedecido. Na proposta de uma catequese “[...] destinada a

¹⁴³ Novamente se referindo ao caso brasileiro, podemos fazer um paralelo, guardando-se as devidas proporções, ao caso japonês. Apesar de terem se relacionado e percebido a cultura e a religião local de formas completamente distintas no Brasil e no Japão essa prerrogativa foi compartilhada em ambos os casos, tendo sido colocada em prática e alcançado resultados diferentes.

corrigir oferecendo uma adequada consciência dos deveres, morais e civis, do (novo) cristão [...]” (AGNOLIN, 2007, p.25), era imprescindível a correta compreensão do idioma japonês, já que a sua tradução, tarefa deveras complicada e requisitada, demandava um conhecimento mais aprofundado. Para definir e explicar os termos e o conteúdo da religião e do evangelho era necessário acordar sobre quais seriam as opções corretas na transposição dos mesmos em japonês, não correndo o risco de que seus preceitos fossem degradados ou corrompidos.

Ao formular “manuais” da língua ¹⁴⁴, em um momento em que essa prática não tinha padrões e procedimentos tão bem definidos e que as línguas “exóticas” ainda não eram profundamente conhecidas, os jesuítas partiram de exemplos cotidianos e dos casos em que determinada função era cabível. Muito além de “[...] instrumentos de tradução, os catecismos, vocabulários e artes de gramática traduziam mais que as palavras: traduziam tradições [...]” (MONTERO, 2000, p. 116).

No que diz respeito especificamente à tradução de terminologias, o padre Visitador reconhecia que esta ainda era uma questão não superada, já que reduzir ou associar as categorias da religião cristã aos termos das seitas japonesas, compreendidos como correspondentes, há muito se mostrara uma medida equivocada. Xavier nos primeiros anos cometera essa falha, e aqueles que como Valignano estavam no Japão 30 anos após seu falecimento ainda eram assombrados por essa inconsistência, “[...] *por la contrariedad que hay de las frases y por carecer ellos de los nombres de nuestros términos y primeros elemento* [...]” ¹⁴⁵. É pertinente pensarmos que se a proposta jesuíta para o Japão era tornar o japonês a língua da missão, utilizando a tradução e a reelaboração de catecismos como base para a catequização, a primeira medida a ser tomada seria a sistematização gramatical da própria língua japonesa, tratando de encontrar soluções e produzir “[...] conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas [...]” (AGNOLIN, 2007, p. 81), que não existiam no Japão.

Nesse espaço foram criados sentidos comuns, que funcionassem para ambos os grupos (missionários jesuítas europeus e japoneses) e que fossem mutuamente inteligíveis, grande parte a partir de uma sistematização da língua que ainda vinha tomando forma inclusive no contexto europeu, e que em sua volubilidade transmitiu a

¹⁴⁴ Não apenas propriamente gramáticas, mas dicionários e todos os outros textos, mesmo fragmentados, que serviam para o ensino/aprendizagem do idioma.

¹⁴⁵ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 205.

busca pela acomodação partindo da adaptação ao idioma (AGNOLIN, 2007, p. 82). Em outras regiões os missionários, ao se deparar com a presença de diversas línguas e dialetos, buscaram produzir ou definir uma língua que tivesse a função de facilitar a comunicação e a tradução, baseada, principalmente, na gramática latina ¹⁴⁶ (AGNOLIN, 2007, p. 109). Se ainda não havia um consenso quanto a uma padronização e aos estudos desse gênero para as línguas vernáculas (português, castelhano, italiano, etc.), qual não era a dificuldade em formula-los para uma língua tão complexa e dispare como a japonesa?

O *modus operandi* da atividade missionária em geral é sua valorização da inscrição do outro: seja através da gramaticalização das línguas, da produção/tradução de catecismos, seja através da descrição dos modos de ser e pensar indígenas, a atividade da escrita sobre e para os nativos fixa os acontecimentos em narrativas que vão, progressivamente, depositando significações (MONTERO, 2006, p. 59).

Nessa altura, os padres que chegavam e iniciavam os estudos do japonês tinham como suporte os ainda escassos materiais e o apoio de professores (tanto europeus que se aperfeiçoaram e possuíam certo conhecimento, como japoneses que ingressavam mais ativamente na missão). Segundo descrito, a partir da interferência de Alessandro Valignano e da reformulação do sistema educacional, foi organizada e ordenada uma grade de ensino e as atividades dos seminários, a fim de que cada indivíduo se concentrasse naquilo que lhe convinha diante da função que assumiria. Ter-se-ia passado, com isso, à organização do horário e à divisão dos estudos segundo os interesses e as inclinações individuais, conseguindo-se maior rapidez nos resultados. Se antes os padres perdiam muito tempo estudando conteúdos que não lhe serviriam funcionalmente, ou com os quais não tinha qualquer tipo de aptidão, eles passaram a se dedicar especificamente para uma determinada especialidade.

“[...] en el estudio del japonés han hecho en 6 meses mas progreso que el que primero hacían en 2 años [...]”. ¹⁴⁷

As atividades específicas deveriam ser divididas entre as casas que a Companhia de Jesus mantinha em diferentes territórios: em uma delas se aprenderia a língua, em

¹⁴⁶ No Brasil, diante da diversidade de línguas fruto da organização das comunidades indígenas em tribos, dispersas ao longo do território, os jesuítas se viram na necessidade de formular uma “língua geral” que servisse para a comunicação com diversos desses grupos. A primeira obra desse tipo a ser elaborada foi a **Arte de Grammatica da Lingva Mais Vsada na Costa do Brasil**, escrita padre José de Anchieta (1534-1597) no ano de 1595.

¹⁴⁷ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 424.

uma se abrigaria uma casa de provação e em outra teriam o estudo das letras, para onde seriam enviados aqueles que já haviam passado pelo estudo da língua e acabado a provação, sendo que os estudantes “[...] *serán comúnmente japones*”¹⁴⁸.

Em outra instância, especificamente sobre qual era a impressão que Valignano tinha da estética e funcionalidade da língua japonesa, foi de sua opinião que ela era de complexidade e elegância incomparáveis, sendo mais diversificada e de melhor explanação do que a latina.

*Tienen todos una lengua, que es la mejor y mas elegante y copiosa que se sabe en lo descubierto, porque es mas abundante y exprime mejor sus conceptos que la nuestra latina, porque fuera de tener mucha variedad de nombres que significan una misma cosa, tiene de su naturaleza una manera de elegancia y honra que no se puede tratar con todas las personas ni de todas las cosas con los mismos nombres y verbos, antes conforme a la cualidad de las personas y de las cosas han de usar de sus vocablos altos y bajos, de desprecio y de honra; y de uma manera hablan y de otra escriben, y es muy diferente el hablar de los hombres del de las mujeres. Y no hay menos diversidad en el escribir, porque de una manera escriben las cartas y de otra los libros. Y finalmente, por ser tan copiosa y elegante es necesario mucho tiempo para la aprender. Y hablar o escribir de outra manera de lo que ellos acostumbran es cosa ridícula y de poco miramiento, como fuera entre nosotros hablar al revés y con muchos solecismos em el latín.*¹⁴⁹

Como é possível perceber, o Visitador nutria uma grande admiração pelo idioma, ressaltando sua complexidade e a necessidade de dedicação para o seu aprendizado. Chegou a escrever ao padre Francisco Cabral (que, como já foi dito, não era nem favorável à acomodação cultural e tampouco procurou aprender japonês), recomendando que este providenciasse aos padres um bom ensino da língua japonesa, buscando para tanto algum missionário que estivesse há mais tempo no país e que melhor a dominasse. Os candidatos teriam que estudar todos os dias não menos do que duas horas, com especial dedicação às tarefas escritas¹⁵⁰.

Valignano, ao tratar da dificuldade no aprendizado dessa língua, tomava como medida a sua própria incapacidade em aprendê-la. Por ser tão dificultosa e de demorado resultado, o padre reforçava que seria necessário para aqueles que fossem enviados ao Japão a conclusão de sua formação eclesiástica e o prévio estudo da cultura e língua locais, para que estes não precisassem começar do zero e não demorassem a participar ativamente na missão.

¹⁴⁸ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 108.

¹⁴⁹ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 53.

¹⁵⁰ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 51.

*En este reino de Bungo, en la ciudad de Funai [...], residen al presente 4 Padres y 13 Hermanos, que son los mas de ellos los que vinieron este año de la India, Alli tienen continuo ejercicio en aprender por Arte la lengua de Japón, que les enseñó hasta ahora un Padre, y por tener casi todos [...] ingenios raros, uniéndose a esto el deseo que todos tienen de emplear sus talentos en la conversión de las almas, extraordinariamente se aprovecharon este año en la lengua, la cual - como es tan copiosa y tiene gran abundancia de vocablos y otros aditamentos, que de necesidad se han de saber para el decoro de ella - no se deja penetrar con tanta facilidad como las otras. Ocupanse juntamente algunos Hermanos en aprender a escribir la letra de Japón por ser de grande provecho para tenerse mas entera noticia de la lengua.*¹⁵¹

Havia um otimismo em relação ao futuro da missão, que ganhava mais força diante da expectativa de fortalecer a formação de um clero nativo. Não era apenas o padre Visitador que era partidário dessa estratégia, como outros missionários importantes se posicionaram favoravelmente ao assunto, por exemplo, o padre Luís Fróis (COSTA, 1999, p. 185). Valignano, vendo na cristandade japonesa e na formação de um clero nativo uma grande promessa para a missão no Oriente, embora ainda se tratasse de um projeto em construção e com várias vulnerabilidades, tinha como uma de suas principais preocupações a não infecção desse grupo com questões das quais queria que fossem poupados (como os conflitos enfrentados por outras vertentes do cristianismo no contexto europeu e as discussões de outras correntes filosóficas) (COSTA, 1999, p. 152).

Nas resoluções que formulou especificamente para o ensino nos seminários, tomando especial cuidado com matérias que poderiam causar confusões e equívocos ao tipo de imagem da Igreja que gostaria de passar, destacou o cuidado em não se ensinar aos jovens teorias, filosofias e disciplinas conflitantes com a doutrina católica, isso para evitar “[...] meterlos en las controversias que hay entre los doctores cristianos y errores de los herejes, [...] saberlos les puede hacer mucho daño y ningún provecho [...]”¹⁵². Concentrando nesses espaços o ensino claro e simples da doutrina, desprovido dessas discussões. Dentro da rotina que estipulava para o ensino de línguas, organizou alguns princípios básicos:

De 11 a 2 aprenderán a leer y escribir en japonés, y los que ya sepan esto a redactar cartas en japonés, según se lo mande su maestro de japonés. Debe preguntarles las tareas y corregirles los ejercicios escritos y ordenar todo de tal manera que hagan progresos y no pierdan tiempo alguno.

De 3 a 4 y media volverán con el maestro de latin, que en este tiempo les hará escribir una composición y que les enseñará alguna outra cosa que le parezca adecuada para su

¹⁵¹ VALIGNANO, Introdução - SCJ, 1954 [1583/1592], p. 52.

¹⁵² VALIGNANO, Introdução - SCJ, 1954 [1583/1592], p. 94.

adelanto. Al mismo tiempo ocupará a los menores en leer y escribir frases en latin, según lo que le parezca mejor , y tendrán libre la media hora que les queda antes de la cena, es decir, hasta las 5.

De 7 a 8 habrá para los alumnos de latin y los menores emplearán su tiempo en la escritura japonesa o en la latina o en otras cosas que parezcan mas convenientes para tal momento.

*Toda la mañana del sabado la dedicarán al repaso del latin que hayan aprendido en la semana pasada. Después de comer tendrán dos horas de leers y escribir japonés, y a partir de la una no habrá mas escuela.*¹⁵³

A assimilação e a prática da cultura local não aconteciam na mesma dimensão e tempo da adaptação linguística. Para o aprendizado e o aprimoramento das habilidades na língua, ainda mais tendo como referência a compreensão de um idioma oriental por um europeu de origem ibérica no século XVI, levava-se tempo, dependendo completamente da disposição e da característica do indivíduo em si (TOMAS, 1994, p. 87). O saber se comunicar, o ser inteligível ao outro, foi um dos principais facilitadores para a aproximação e o tão desejado diálogo entre as partes.

Para causar menos estranhamento, buscaram trajar-se como os *bonzos* letrados e seguiram em suas igrejas a estética dos templos, procurando igualmente pregar de um modo parecido (COSTA, 1999, p. 299), para que tanto conseguissem causar menos estranhamento como substituí-los em atividades até então sob sua autoridade. No Japão era costume as crianças aprenderem “as letras e os bons modos” com os *bonzos*. Tomando o lugar desses, os missionários deveriam assumir com propriedade a função, oferecendo o ensino da língua japonesa para as próprias crianças nativas, para que suprissem a demanda e cuidassem especificamente de suas necessidades¹⁵⁴. Sendo assim, deveriam não apenas ensinar o japonês, o latim e as demais ciências, mas também estarem aptos para ensinar-lhes os bons costumes e as cerimônias japonesas¹⁵⁵.

O ensino das línguas vernáculas não foi levado adiante no Japão. Princípio que pode ser uma das razões para que o ensino do português aos japoneses não tenha vingado, era o interesse de que “[...] *cuando los nuestros europeos hablasen entre si no entendieran nada y no descubriesen los secretos que los nuestros tenían entre si* [...]”¹⁵⁶. Por outro lado, com a intenção de estimular a formação de um clero nativo, o latim se tornou um requisito para a educação dos japoneses dentro dos seminários, já que os candidatos deveriam conhecer a língua própria do espaço e da atividade litúrgica.

¹⁵³ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 96.

¹⁵⁴ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 171.

¹⁵⁵ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 171.

¹⁵⁶ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 168.

Entretanto, ensinar o latim aos japoneses se mostrou uma tarefa não tão simples. O interesse por parte deles era pouco, tendo que ser praticamente forçados. O latim era em primazia o idioma litúrgico, do espaço religioso, e, por tanto, não era a língua da conversação e muito menos era utilizado na prática para as pregações. Para o cotidiano da missão, desde a comunicação entre os padres até os sermões, foi eleito o japonês. A insistência no estudo do latim, além do fato de ele ser considerado culturalmente em um nível superior dentro da concepção de uma herança clássica europeia, se deveu a exigência de seu conhecimento (mesmo que não necessariamente de fluência) por aqueles que seriam ordenados posteriormente sacerdotes (COSTA, 1999, p. 170). Os missionários, apesar de exaltarem a disciplina e o rápido aprendizado dos japoneses, não conseguiram grande sucesso para que eles aprendessem o latim. Para essa empreitada, Valignano compreendeu que deveriam se dedicar ao ensino das crianças, que desde cedo seriam treinadas e se ocupariam apenas aos seus estudos, recebendo a comodidade necessária para que em alguns anos “[...] *sabrán latin y podrán de ellos hacer mas cuenta*”¹⁵⁷.

Entre as causas para a dificuldade em conseguir resultados expressivos no ensino do latim aos japoneses, Valignano identificou: a dedicação que os missionários precisavam ter para superar as dificuldades na comunicação, aprendendo a língua nativa, e o número de professores insuficientes para ministrar aulas tanto de japonês como de latim. Situação que para ele seria justificada pelos obstáculos pertinentes aos princípios da missão, que estavam gradativamente sendo superados, mas que ainda figuravam como problemas.

Nos últimos anos os padres teriam conseguido mudanças relevantes: a vinda de professores que, tendo aprendido o japonês em pouco tempo, se dedicaram ao ensino do latim; a constatação pelos estudantes japoneses que intencionavam se tornar sacerdotes de que os colegas que haviam se dedicado mais arduamente ao estudo do latim tinham maior facilidade nos sermões, e uma maior comodidade na leitura e estudo dos textos religiosos, com mais liberdade para seu aperfeiçoamento¹⁵⁸.

A dedicação ao estudo, apesar da dita dificuldade no ensino do latim, continuava sendo um dos principais estímulos para o trabalho nos seminários. A proposta fundamental era estimular a formação das crianças, que tinham um potencial superior e maior facilidade que os adultos, pois “[...] *vemos por experiência que en los seminários*

¹⁵⁷ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 187.

¹⁵⁸ VALIGNANO, Proêmio - **ASJ**, 1954 [1583/1592], p. 424.

aprenden en breve tiempo, juntamente con leer y escribir japon, que es cosa muy dificultosa, leer y escribir en japon latin [...]. Essa iniciativa melhoraria notadamente com a elaboração das **Artes**, dicionários e tantos outros livros, formulados, maiormente, para o estudo das línguas, para que, dessa forma, esses jovens aproveitassem e fossem proveitosos para a vida religiosa, “[...] *tanto como los nuestros en igual y aun em menos tiempo*”¹⁵⁹.

Na sua justificativa para a utilização em maior escala de um clero formado por japoneses, Valignano destacou que os mesmos conheciam profundamente a língua local, que lhes era materna, e, justamente por serem naturais, sabiam quais eram as especificidades do país, não cometendo os mesmos equívocos aos quais, por desconhecimento ou confusão, os padres europeus estavam sujeitos. Mesmo que os missionários vindos da Europa se dedicassem por anos ao estudo e ao aperfeiçoamento do idioma, Valignano não acreditava que poderiam chegar ao grau de proficiência dos nativos.

*[...] lo cual no puede alcanzar ninguno de nosotros, que somos extranjeros, porque, a mucho andar, cuando llegamos a aprender cuanto se puede la lengua, parecemos en el hablar niños en comparación de ellos, y nunca podemos llegar a saber lo que pertenece a su escritura y a componer libros ni aun entenderlos bien, lo cual es sumamente necesario en Japón, porque de outra manera nunca tendremos reputacion ni credito ni podremos traducir ni componer los libros que fuesen necesarios para el bien y gobierno de la cristandad, y asi lo vemos por experiencia hasta ahora, porque todo lo que esta hecho lo hicieron algunos Hermanos japones que tenemos en la Compañia.*¹⁶⁰

Os missionários consideravam como grande dificuldade para se aprender a língua japonesa, “[...] *la cual como sea tan elegante y copiosa [...]*”, as inúmeras situações e formas de emprego, que variavam não apenas conforme o tempo verbal ou aos títulos diante daquele com quem se falava: havia a completa distinção entre a maneira de falar usualmente, a que se utilizava para escrever e a com a qual se predicava; o número de vocábulos utilizados em situações determinadas, se tratando de “*los nobles*” ou de “*los bajos*”; a variedade entre a linguagem feminina e a utilizada pelas crianças; a infinidade de caracteres para sua grafia, não podendo ninguém por meio dela compor livros, sendo necessária a implementação e utilização do alfabeto romanizado.

Assim, mesmo que os padres chegassem ao ponto de pregar com maior fluidez aos cristãos japoneses, segundo Valignano, não seria nem de perto na eloquência que

¹⁵⁹ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 205.

¹⁶⁰ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 183.

um irmão japonês o faria. Acreditava, dessa maneira, que os japoneses teriam muita vantagem em relação aos companheiros europeus ¹⁶¹ se, somando-se ao conhecimento que tinham da sua própria terra e povo, aprendessem a doutrina, convivessem com os sacerdotes e tivessem experiência nas atividades próprias da religião. Com isso, recomendava que cada jesuíta tivesse um irmão “*japón*”, que os auxiliassem a pregar, catequizar e em outras atividades junto à população ¹⁶².

*Son estos dogicos muy provechosos y necesarios a los nuestros, y fue gracia de nuestro Señor hallarse en Japón este uso de semejante grado de gente, porque sin ellos no hiciéramos ni podríamos hacer nada en Japón [...].*¹⁶³

Os *dogicos* receberam um lugar de destaque no discurso do Visitador, já que, segundo ele, diante da falta de missionários desde o princípio da missão e do ainda número pequeno de irmãos japoneses (que demorariam a ser formados e aceitos pela Ordem enquanto tal), teriam sido o grande socorro aos padres, ao servi-los com o seu conhecimento da língua, “[...] *porque ellos fueron hasta ahora los que predicaron y catequizaron y hicieron la mayor parte de la conversión que se ha hecho [...]*”, sendo o principal auxílio na comunicação entre os padres e as lideranças japonesas ¹⁶⁴.

Por mais que os jesuítas nesse momento tivessem experiência, que já se acumulava em décadas, e estivessem acostumados aos diversos elementos da vida japonesa, Alessandro Valignano não acreditava na possibilidade de que eles superassem completamente a necessidade de assistência por japoneses, sendo, em sua opinião, imprescindível se aconselhar e assessorar deles. Apesar de nem sempre conseguirem traduzir exatamente o que gostariam de dizer, os *dogicos* seriam hábeis em logo entender qual era a questão e em direcioná-los ao meio mais conveniente, ou menos inconveniente, de resolvê-la. Sem essa assistência, os padres correriam o risco de achar que estavam agindo corretamente, quando na verdade “[...] *se hallarán alcanzados en muchos yerros, que son después muy difíciles de remediar, como lo há muchas veces mostrado la experiencia*” ¹⁶⁵.

Seguindo essas diretrizes, a formação do clero nipônico resultou também no aumento do número de professores japoneses, chegando ao ponto de, na primeira década do século XVII, contarem no seminário de Arima com um ministrante de latim

¹⁶¹ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 200.

¹⁶² VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 151.

¹⁶³ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 191.

¹⁶⁴ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 191.

¹⁶⁵ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 218.

nativo. O número cresceu nos anos a seguir, quase superando o de professores europeus (COSTA, 1999, p. 299). Esses jovens japoneses que estudaram e se formaram nos seminários contribuíram para a confecção e o aperfeiçoamento das obras escritas em japonês ou sobre a língua japonesa, tendo alguns deles atuado junto a padres de grande reconhecimento, como João Fernandes e também João Rodrigues *Tçuzu*, que desempenhou por muito tempo a função de intérprete na corte imperial (RUIZ DE MEDINA, 1994, p. 380).

Ao tratar da incapacidade dos missionários chegarem ao mesmo grau de fluência na língua que um companheiro japonês, Valignano não pretendeu dizer que os jesuítas não tinham as habilidades necessárias para tanto, mas sim que comparativamente aos japoneses eles não conseguiriam ter a mesma proficiência, permanecendo lacunas que só seriam superadas pelos naturais. Era considerada uma grande vantagem do Japão a existência de apenas uma língua, que era falada em todo o território (claro que havia diferenças entre o vocabulário, acento e mesmo de dialetos, mas os padres mantiveram como referência a língua do Miyako, em parte rejeitando a autenticidade e a relevância das diversas variações).

De tal modo, o que os padres precisavam era o estímulo e os meios para evoluir em seus estudos, sendo que “[...] *la saben todos que aqui están, cada uno cuanto le basta, conforme a sus talentos*”. Segundo a opinião do Visitador, o nível de conhecimento da língua que era exigido se alterava em meio à necessidade que cada missionário tinha, a partir do tipo de responsabilidade e tarefas que exercia (batismos, missas, trabalho direto com a comunidade). A partir da sua postura favorável à formação de um clero nativo, essa questão não mais representaria um grande problema, pois “[...] *esta falta de lengua con darle algunos naturales que la supiesen muy bien y tuviesen también conocimiento de sus letras y creencias, con que pudiesen catequizar y predicar [...]*”, podendo tratar de convencer seus iguais e discutir diretamente com os *bonzos* sobre os temas da doutrina.

Com o conhecimento acumulado sobre a língua e a assistência desses irmãos naturais, que haviam sido anexados no seio da atividade missionária (inclusive como padres), o aprendizado se tornou muito menos penoso e mais eficiente, sendo que, em um período de um ano, aqueles que vêm da Europa “[...] *aprenden tanto de ella que pueden conversar y confesar los japoses, y algunos se pueden hacer a los cristinaos*

algunas pláticas y sermones”¹⁶⁶.

Dentro de uma proposta de confecção de manuais e dicionários sobre a língua japonesa, os missionários se aperceberam que, tanto para estimular mais facilmente os japoneses no ensino das letras e humanidades, como para a evolução dos europeus que estavam no Japão, seria prudente elabora-los em latim, português e japonês (BUESCU, 1992, p. 147). Assim, seria possível a elevação do ensino / aprendizagem das letras tanto pelos europeus que aprenderiam a língua local e nela progrediriam, como aos japoneses, segundo Buescu, seria facilitada a aprendizagem da língua portuguesa, “num esquema de reciprocidade que se torna interação e condição para um diálogo intercultural” (1992, p. 149).

Que esse tipo de proposta seria um grande facilitador para o aprendizado do japonês aos falantes de línguas latinas é inquestionável, mas o que se nota ao analisar o desenrolar da missão e o progresso das medidas educacionais adotadas para o Japão, é que o ensino do português (ou qualquer outra língua de origem latina, com exceção do próprio latim, que recebeu uma abordagem específica) não foi uma preocupação relevante e nem uma opção viável para o Japão. Como colocado, diante das experiências pelas quais passavam, os missionários assumiram o japonês como língua da missão, mantendo até onde fosse possível o latim enquanto língua litúrgica (voltado à instrução e a formação de um clero japonês).

*[...] aunque no da a los nuestros manifesto don de lenguas, como hacía en la primitiva Iglesia, da a todos mucha inclinación y facilidad en aprenderlas, no bastando ni la cuasi innumerable multitud de las letras y caracteres chinos ni la dificultad y multiplicación de los vocablos, que llaman en Japón yomi e coye, que quieren decir propios y chinas, [...] de que hacen una muy dificultosa mixtura, para los enfadar y ponerles hastío con aprenderlos. Y ansi universalmente todos saben aprender estas lenguas, unos com mas elegancia y otros com menos, de manera que, conforme a sus talentos, hablan com naturales y los ayudan, y compusieron Vocabularios, Artes de lingoa e otros diferentes libros con que dan grande ayuda a la cristandad y alcanzan grande credito con los gentiles, de la manera que arriba se ha dicho.*¹⁶⁷

Para ampliar o projeto educacional e a formação de novos padres, não se limitando exclusivamente ao envio de missionários diretamente do continente europeu, e para formular materiais que suprissem o ensino e a aprendizagem da doutrina e do idioma, era preciso que fossem destinados ao Japão homens letrados, que pudessem fazer a diferença, mas, “[...] *de quien hace mucha cuenta la Compañia y que viven com*

¹⁶⁶ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 284.

¹⁶⁷ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 289.

grande crédito y reputación em Europa [...]”¹⁶⁸. Ou seja, se desde a ida dos primeiros missionários jesuítas houve manifestações contrárias no sentido de reivindicar sua permanência para o desenvolvimento de um trabalho de catequização junto às comunidades na própria Europa, esse ainda era um tema que gerava conturbações. Com a fundação de outras missões, não apenas no Oriente, a Companhia tinha dificuldades em suprir a demanda pelo envio de mais missionários e ao mesmo tempo manter em território europeu indivíduos de grande prestígio.

Com todo o aparato físico, humano, de acúmulo de conhecimento e formulação de materiais, a adaptação e o aprendizado do idioma foram otimizados e simplificados. Os padres que chegavam perderiam menos tempo nessa etapa inicial (cerca de um ou dois anos), para logo terem algumas dessas barreiras de comunicação ultrapassadas. Por isso mesmo, seria importante a prévia preparação e introdução dos candidatos ao que encontrariam no Japão, para que não houvesse casos de resistência, incapacidade de convivência e insucesso no trabalho. Mas, tendo em vista que o número de “obreiros” enviados era ínfimo, os missionários não poderiam se dar ao luxo de desperdiçar qualquer tipo de apoio. Mesmo assim, Valignano rejeitava aqueles padres que não se esforçavam em sua adaptação, não se dedicando para aprender e assimilar os costumes e as cortesias japonesas. Sendo os missionários os estrangeiros nessa terra, eram eles que teriam a obrigação de se acomodar e de corresponder àquilo que deles era esperado, não o contrário.

*[...] Porque o ellos no aprenden las costumbres y cortesias de Japón, porque no quieren ni les parece bien, y esto es afrenta para ellos, y hacen contra razón pues ellos se han de acomodar a los japones, ya que vienen a su tierra y son pocos, y no los japones a ellos que no pueden dejar sus fueros, o nos las aprenden porque no tienen ingenio y capacidad para eso, y entonces no conviene a los japones recibir ley y tomar por maestros hombres de tan poco ser.*¹⁶⁹

Segundo o Visitador, se desde o início da missionação na região eles pudessem ter contado com o conhecimento, a disposição e os recursos humanos adquiridos, o número de convertidos seria muito maior. A seu ver, ter-se-ia perdido muito tempo e muitas oportunidades, justamente pelos equívocos cometidos e o desconhecimento de como agir e de como se portar, “[...] *pues la experiencia de estos tres años nos ha mostrado*

¹⁶⁸ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 285.

¹⁶⁹ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 239.

*cuánto, con remediar alguna cosa de esto, se ha hecho”*¹⁷⁰.

Na intenção de tentar compreender e desvendar o outro, o europeu foi obrigado a refletir sobre si mesmo e seus pares, onde se enquadravam dentro desse cenário mais amplo de culturas e estilos de vida tão distintos. No que diz respeito especificamente ao universo linguístico, essas experiências trouxeram, com a necessidade de repensar o estudo da língua dentro de um quadro universal, que desse conta de suprir diferenças tão gritantes, aproximações e influências de ambas as partes,. Tarefa deveras complexa, já que se pensava na formulação de uma padronização e de um estudo aprofundado sobre as línguas dentro do próprio contexto europeu, que convivia com a queda da concepção de superioridade europeia, que não mais se sustentava frente à verificação de línguas riquíssimas e ímpares (RUIZ DE MEDINA, 1994, p. 387).

Diferentemente dos missionários jesuítas, que se encontravam espalhados em diversos territórios e se tornaram conhecidos pelos japoneses, os portugueses que esporadicamente iam ao Japão, motivados pelo comércio, ficavam limitados aos portos onde atracavam, não conhecendo particularidades ou tendo uma consciência clara do que por lá acontecia. Situação que Valignano compreendia ter acontecido também com “[...] *los nuestros, especialmente de los que fueron en sus principios [...]*”, isso porque apesar de terem estado no Japão por muito tempo “[...] *ellos estuvieron siempre ocupados en otros ministerios mas importantes de su oficio [...]*”, tendo exclusivamente convivido com os cristãos e se envolvido nas conversões, não “perdendo” tempo com as curiosidades da terra. O Visitador compreendia que sem esse conhecimento mais diversificado os padres pioneiros não teriam como compor livros que seriam enviados para outras partes do mundo, já que ao falar de um lugar remoto e pouquíssimo conhecido, como ainda o era o Japão, sem ter experiência e nem um bom conhecimento da língua, não se poderia perceber muitas das suas peculiaridades.

[...] mas fueron escribiendo, unos conforme a la relación que tuvieron sin saber bien aún la lengua ni tener mucha experiencia de Japón, y outros lo que buenamente pudieron entender con el trato y conversación que tuvieron con los japones. Y, así, hablando de una tierra tan remota y tan poco conocida hasta agora, y que tiene costumbres y modo de gobierno todo diferente a los nuestros de Europa, no es de espantar si muchas cosas no pudieron saber y averiguar tan bien como era necesario [...].¹⁷¹

O padre identificou nesse trecho aquele que foi o grande feito dos primeiros

¹⁷⁰ VALIGNANO, Proêmio - ASJ, 1954 [1583/1592], p. 249.

¹⁷¹ VALIGNANO, Proêmio - ASJ, 1954 [1583/1592], p. 383.

missionários instalados na missão japonesa: o lidar com uma cultura e com costumes completamente desconhecidos, não contando com instruções, dicas e guias sobre como agir e o que fazer, nem suporte de qualquer ordem por parte da Coroa, da Companhia ou da Igreja em geral. Se desde a primeira viagem do Visitador foi possível oficializar e intensificar uma postura de adaptação cultural, a proposta educacional e a elaboração de textos e materiais que dessem suporte para tanto, foi, em grande parte, graças ao conhecimento e às experiências acumuladas pelos que estiveram anteriormente nessas condições desfavoráveis.

Das últimas décadas dos seiscentos

A partir de 1570 até a primeira década do século seguinte, a presença dos portugueses na Ásia, nos centrando aqui especialmente na experiência jesuíta, passou por uma reorientação de suas atividades (SUBRAHMANYAM, 1993, p. 152). Ponto a favor daqueles que como Valignano foram ao Japão a partir da década de 80 do XVI foi o já existente apoio de importantes líderes locais, inclusive tendo sido conquistada a conversão de alguns deles, além da vantagem de já contarem com padres versados na língua, após anos de experiência na região, e com japoneses convertidos que se uniram à catequização ¹⁷².

Os padres haviam superado de certa forma a sujeição total dos primeiros anos. Tendo conquistado certa reputação e reconhecimento, passaram a poder se dar ao luxo de reivindicar melhores condições e selecionar opções mais interessantes para a missão. Para a fundação de mais casas não lhes era mais conveniente permanecer apenas nas cidades portuárias do Shimo, mas sim nas cidades principais ¹⁷³. Se anteriormente tinham grandes dificuldades em se manter no Miyako por não receberem apoio da população, que ainda desconhecia os missionários e os estranhava, nessa época já tinham um público fiel e a manutenção de espaços consolidados para a atividade catequética.

Voltando ao Japão depois de uma década de sua primeira visita, Alessandro Valignano relatou que havia muitas mudanças, tanto no governo e governantes locais,

¹⁷² VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 452.

¹⁷³ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 215.

quanto nos conflitos que estouraram durante o período e nas perseguições que os missionários passaram a sofrer, e que gradativamente se intensificavam. Além disso, nesses anos os missionários acumularam outros tipos de experiências e conhecimentos, confrontando-se com situações e detalhes que até então não haviam descoberto ¹⁷⁴.

Valignano em parte relacionou essa situação de conflito e de intensificação das disputas com o controle do poder pelas mãos de Toyotomi Hideyoshi - então denominado de *kanpaku* ¹⁷⁵-, que assumiu a liderança governamental logo após a morte de Nobunaga, passando a deflagrar guerras e aniquilar senhores. Segundo o padre, Hideyoshi dominou o Japão de cima a baixo, sujeitando todos a sua obediência, não tendo havido, em sua opinião, nenhum sujeito que [...] *tuviese tan absoluto mando y fuese tan obedecido en Japón como es este agora* [...] ¹⁷⁶.

O final do século XVI, início do XVII, foi também marcante para a Coroa portuguesa e para a realidade administrativa da Companhia de Jesus no Japão, tanto pela rivalidade luso-espanhola gerada pela anexação do trono português por Filipe II de Espanha (caracterizado enquanto período de União Ibérica, que durou de 1580 até 1640), como pelo início da contenda, em território japonês, com as ordens mendicantes (COSTA, 1999, p. 160).

Diante do espaço e da repercussão que os missionários conquistaram, alguns *daymios* passaram a recear que eles maquinassem algo que prejudicasse o seu governo e que, tornando sua terra um território de cristãos, poderiam perder força caso estes se mobilizassem contra seu senhor ¹⁷⁷. A promulgação da primeira lei anticristã no Japão foi proclamada por Hideyoshi no ano de 1587, em Kyûshû. Atitude que foi compreendida pelos mendicantes não enquanto uma condenação à missionação no país, mas sim especificamente ao método que para eles era tido como errado e que os jesuítas até então praticavam. Essa situação foi uma brecha para que outras ordens fossem ao Japão (RUIZ DE MEDINA, 1994, p. 481), e, por volta do final da primeira década do século XVII, os jesuítas tiveram que lidar com a disputa de espaço com franciscanos, dominicanos e agostinianos.

Em 1593 desembarcou no Japão o primeiro grupo de franciscanos, que, com a disputa e a tensão que surgiu, resultou em um dos episódios mais dramáticos da história

¹⁷⁴ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 349.

¹⁷⁵ A posição de regente, que, embora não representasse poder para aquele que a detinha, era um título de muito prestígio.

¹⁷⁶ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 356.

¹⁷⁷ VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 147.

da missão, o martírio de Nagasaki de 5 de fevereiro de 1597 ¹⁷⁸ (COSTA, 1999, p. 212). Enquanto no Japão a disputa de espaço com as outras ordens não ocasionou a perda do seu controle pelos jesuítas, na China eles não conseguiram conquistar o monopólio de atuação (ZUPANOV, p. 57).

Em frente a essa conjuntura, no final dos quinhentos os jesuítas enfrentavam um período de esgotamento do discurso de prosperidade e de grandes promessas, não havendo mais o crescimento desenfreado e incontáveis fatos / estatísticas positivas a serem relatados (COSTA, 1999, p. 208). Passaram a sofrer com a intensificação da hostilidade pelos japoneses, demonstrada pela promulgação dos editos contrários à prática da religião cristã, e a dividir o espaço, que até então estava completamente sob seu monopólio, com ordens que discordavam do trabalho que vinham fazendo.

Após o conflito interno que se estendeu por praticamente todo o século XVI, a reunificação política do Japão foi consolidada com a ascensão ao poder de Tokugawa Ieyasu, no ano de 1600, após a batalha de *Sekigahara* ¹⁷⁹ (COSTA, 1999, p. 212). Se antes os missionários sofriam com a falta de conhecimento (e os consequentes equívocos e indisposições) e recursos, agora, que já haviam acumulado experiências e estavam instalados, tinham que lidar com a perda da sua passageira estabilidade.

Em 1592 Alessandro Valignano, juntamente com o padre Duarte Sande (1585-1598), então superior da missão instalada em Macau e Reitor da Residência e Colégio da Madre de Deus, decidiu abrir em Macau um colégio da Companhia para estudantes jesuítas do Japão, ou destinados ao Japão. Com isso, a expectativa era superar muitas das dificuldades vindas de Goa e de Lisboa (GUERRA, 1992, p. 315). Ao buscar a fundação propriamente de uma missão na China, não restrita apenas a Macau, Valignano teria apoiado e incentivado o início das atividades a partir do que vinha sendo feito no Japão. Ou seja, os princípios de adaptação à cultura local e o profundo aprendizado do seu idioma. Seguindo o que tinha pregado para o caso japonês, acreditava que se os missionários não soubessem o chinês que comesçassem a aprendê-lo rapidamente, porque esse seria o meio de ensiná-los a religião ¹⁸⁰. Matteo Ricci e Ruggieri foram os grandes seguidores dessas recomendações, se tornando intérpretes versados na língua chinesa, que se apoiavam na estratégia de missão associada à

¹⁷⁸ Episódio em que foram crucificados em Nagasaki como mártires 26 convertidos, entre franciscanos e jesuítas. Houve ao longo do tempo divergências entre jesuítas e franciscanos no que concerne à responsabilidade pelo martírio.

¹⁷⁹ Batalha deflagrada em 21 outubro de 1600 e que foi o marco de ascensão de Tokugawa como xogum, apenas 3 anos após seu encerramento. Sekigahara é por muitos considerada o início do Tokugawa *bakufu*.

¹⁸⁰ VALIGNANO, Introducción - *SCJ*, 1954 [1583/1592], p. 25.

figura de Valignano ¹⁸¹. Apesar desses esforços, diferentemente do Japão, na China os padres até esse momento continuavam sem conseguir a liberação de sua ida ao continente.

Nesse ambiente de renovação e delineamento de políticas para a continuidade da missão, o advento da imprensa redefiniu a prática catequética, privilegiando aos poucos a escrita e leitura de traduções e textos elaborados para uma melhor compreensão pela população, em detrimento da sua concentração quase que exclusiva na pregação (AGNOLIN, 2007, p. 25). Os livros foram impressos em caracteres romanos, mas em japonês, “[...] *pues no puede haber impresión em los suyos por la unnumerable multitud de ellos* [...]” ¹⁸². Foi no colégio de Amakusa, um dos principais seminários, onde se instalou a máquina tipográfica e foram impressos diversos livros, “[...] *ansi en nuestra letra como en la letra de Japón, con que se da grande ayuda y provecho ansi a los nuestros como a los cristianos* [...]” ¹⁸³. No ano de 1594 foi impressa, nesse mesmo colégio, a Gramática Latina de Manuel Alvarez, publicada originalmente em Lisboa no ano de 1572. Obra que se consolidou rapidamente como o manual da língua latina da Companhia de Jesus (RUIZ DE MEDINA, 1994, p. 381). Mas, ainda lhes faltava uma versão desse tipo de obra especificamente sobre a língua do Japão.

¹⁸¹ VALIGNANO, Introducción - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 35.

¹⁸² VALIGNANO, Proêmio - **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 151.

¹⁸³ VALIGNANO, Proêmio - **ASJ**, 1954 [1583/1592], p. 437.

Capítulo 4: No que toca a formulação das gramáticas: O intérprete Rodrigues

Toda a elegância desta lingoa confiste em saber ufar de uarias honras, & partículas que pera ifso tem dando a cada coufa feo lugar [...] ¹⁸⁴

As missões que então se encontravam no Japão estavam dependentes das decisões e da disposição dos senhores locais, cuja situação política completamente conflituosa não apenas acarretava certa instabilidade e oscilação do posicionamento dos mesmos em relação ao espaço ocupado por elas em seu território, como também diretamente aos missionários. Em virtude da densa atmosfera que então viviam, se fez necessário não apenas que os padres conseguissem um maior número de fiéis, com a instalação de missões em um maior número de lugares, mas a manutenção daquilo que até então haviam conquistado e que, por ventura das recentes perseguições e dos editos de expulsão, estavam correndo o risco de perder.

Politicamente, depois da queda do ultimo xogum (Ashikaga ¹⁸⁵) não houve um líder que detivesse e assumisse esse título até o início do século seguinte (XVII). No tempo em que Rodrigues foi ao Japão, a principal personagem no cenário político era Oda Nobunaga, que havia começado sua trajetória como Senhor de um único território e, com o tempo e sua inegável habilidade militar, chegou a ter o controle de diversos territórios, antes de ter sido assassinado no ano de 1582. Toyotomi Hideyoshi, que assumiu a liderança após a morte de Nobunaga, consolidou o seu trabalho ao longo de 16 anos, ainda sem sucesso na centralização do controle político em suas mãos e muito menos na fundação de um regime. Já Tokugawa Ieyasu (1542-1616), que o sucedeu, completou o trabalho de unificação do país em um poder centralizado, caracterizando seu governo enquanto um xogunato (assumindo administrativamente uma autoridade inclusive superior à do imperador), que perdurou até meados do século XIX (COOPER, 1974, p. 17).

Ante tantos empecilhos, que fugiam ao controle dos padres, foram sendo delineados e aperfeiçoados aqueles problemas que diziam respeito a sua alçada e que poderiam de alguma forma ser controlados e apurados. A formação educacional dos próprios missionários (levando em conta que muitos deles, caso do próprio João

¹⁸⁴ RODRIGUES, João. *Arte da Lingoa de Iapam*. Edição facsimilar. Tóquio [Nagasaki]: Benseisha [Companhia de Jesus], 1977 [1604/1608]. p. 315

¹⁸⁵ Vide página 58.

Rodrigues, saíram muito novos do seu país e não tiveram a oportunidade de ter a instrução desejada e necessária) foi revigorada com a construção de colégios e seminários, com as diretrizes formuladas por Valignano e a organização do sistema de ensino estipulado a partir delas, alcançando-se melhores resultados e em um menor espaço de tempo.

Uma divisão do ensino foi definida a fim de suprir as necessidades que cada indivíduo teria a partir da função que desempenharia (poderiam pregar, batizar, escrever, traduzir, ser intérpretes) e das habilidades que possuía (para aqueles que reconhecidamente não tinham a destreza em aprender outras línguas, não seria recomendável forçá-los para que o fizessem), o que fez com que alguns missionários conquistassem destaque nas diversas funções que exerciam. Como buscamos ressaltar, desde o princípio da missão japonesa alguns padres foram reconhecidamente diferenciados dos demais quanto ao nível de proficiência no idioma local, caso de João Fernandes ¹⁸⁶ e de João Rodrigues, cada um representativo de um momento completamente distinto da missionação na região.

Rodrigues, que nasceu no ano de 1561 em Sernancelhe (Cernancelhe), em Portugal (COOPER, 1974, p. 20), assim como boa parte dos missionários que passaram a atuar no Extremo Oriente, saiu muito jovem do seu país e permaneceu praticamente sua vida inteira nessa região. Sua chegada ao Japão está registrada em relatório confidencial como tendo ocorrido no ano de 1577. Ou seja, teria saído de sua terra natal ainda em tenra idade (COOPER, 1974, p. 23). É provável que, da mesma maneira que muitos outros jovens portugueses (em especial aqueles órfãos), ele tenha embarcado para as Índias, mesmo sendo muito novo, já com o propósito específico de auxiliar no trabalho de catequização na Ásia. A principal função desses garotos, do qual grupo fazia parte, era fazer-se útil não apenas sendo um bom exemplo para os jovens nativos, mas concentrando-se no aprendizado da língua local para que pudessem atuar junto aos missionários, primordialmente enquanto seus tradutores (COOPER, 1974, p. 24).

Como dito anteriormente, Alessandro Valignano compreendia que um dos grandes obstáculos para o rápido e eficiente aprendizado da língua japonesa era a idade avançada daquele que se dedicaria a estudá-la, caso de muitos dos padres, a quem faltaria tempo e disposição em meio a tantos outros compromissos e responsabilidades, além da dificuldade natural, fisiológica. A grande maioria dos jesuítas que se encontrava no Japão quando da ida de Rodrigues ao país tinha pelo menos o dobro de sua idade, o

¹⁸⁶ Vide nota 49, página 61.

que, levando em consideração a observação anterior no que diz respeito ao estudo da língua japonesa, o deixava em certa vantagem (BOXER, 1950, p. 339). João Rodrigues não apenas contava com uma inclinação pessoal às letras, o que foi reconhecido por todos aqueles que o conheceram e que tiveram a oportunidade de conviver com ele, como tinha a destreza que só aos jovens seria possível, além de ter tido a possibilidade de dedicação quase que exclusiva aos estudos.

O jovem Rodrigues foi ganhando destaque entre seus companheiros por sua inegável facilidade e eloquência na língua japonesa, sendo que dominava um vocabulário mais vasto, mas, principalmente, possuía uma pronúncia invejável. Seu maior mérito, que por sinal alavancou sua carreira, foi sua atuação como intérprete pessoal do padre Alessandro Valignano durante sua primeira visita, entre os anos de 1579 a 1582 (BOXER, 1950, p. 340). Para Valignano, aqueles que poderiam naquela época assumir a função de seu tradutor era o jovem jesuíta que ganhava renome pelas suas habilidades naturais, Rodrigues, e o famoso Luis Fróis, que já não estava tão bem de saúde e contava com uma idade bem mais avançada (COOPER, 1974, p. 68).

Tendo sido escolhido e atuado com sucesso junto ao padre Visitador, Rodrigues serviu como seu intérprete novamente quando este retornou com a embaixada que havia levado os estudantes japoneses à Europa, que há pouco havia regressado (COOPER, 1974, p. 80). O grupo fez diversas visitas aos principais líderes japoneses do período, a fim de discorrer sobre os acontecimentos e as experiências vivenciadas, relatando a recepção e a magnificência que os jovens haviam recebido naqueles locais que eram os grandes centros do catolicismo. Rodrigues ia conquistando dessa maneira, ao ser conhecido e ao lidar diretamente com importantes lideranças do cenário político japonês, certa notoriedade e reputação.

Após Valignano partir novamente do Japão, em 1594, Hideyoshi, impressionado com as habilidades linguísticas do interprete jesuíta, insistiu para que João Rodrigues permanecesse em seus domínios. De tal modo, não só se tornou o tradutor oficial do governo, já que este era o principal líder japonês do momento, como de todos os portugueses em Nagasaki (BOXER, 1950, p. 340). Assim, Rodrigues se mostrou a opção mais plausível para desempenhar a função de porta voz dos jesuítas nas visitas a Hideyoshi, já que ele era o único que oficialmente tinha permissão para transitar por todos os territórios do país (COOPER, 1974, p. 105).

No seu tempo, Rodrigues se tornou alguém reconhecido e de grande destaque também em Miyako, tendo conseguido considerável prestígio. Ao atuar junto a

Hideyoshi em diversas ocasiões, não apenas conquistou a permissão para permanecer na cidade, mas a autorização implícita para mais uma vez ser fundada uma residência jesuíta na capital (COOPER, 1974, pp. 84-85), aquilo que tanto almejaram os jesuítas e no que sempre tiveram obstáculos para concretizar.

Não só Alessandro Valignano - que possuía o alto cargo de Visitador e que teve muitos anos de experiência no Japão e com os japoneses - continuou precisando do auxílio de um intérprete em todo o tempo em que esteve no país, como todos os superiores até então (com a exceção de Pedro Gomes, vice-provincial e superior de 1590 a 1600) requisitaram esse tipo de serviço. No tempo em que viveu na missão japonesa, João Rodrigues era o preferido de todos, tanto pelas suas habilidades com a língua japonesa como pela sua postura diplomática (COOPER, 1974, p. 69).

Tirando uma curta viagem para Macau em 1596, o padre passou 33 anos consecutivos no Japão, período no qual viajou intensamente pelas diversas partes do país. Nagasaki foi a região em que concentrou a maior parte de suas atividades, especialmente a partir da segunda metade de sua estada (após seu retorno de Macau, em dois anos depois), quando já não era tão jovem e adquirira uma significativa experiência (COOPER, 1974, p. 37-38). O título *Tçuzu*, pelo qual é até hoje conhecido, que corresponderia no japonês da época à palavra *Tsuji* (intérprete), foi uma forma de distingui-lo de outro companheiro contemporâneo e de mesmo nome, o padre João Rodrigues Girão¹⁸⁷ (1558-1629), que viajou ao Japão em 1586¹⁸⁸ (BOXER, 1950, p. 340).

Durante a experiência vivida nos primeiros anos dos seminários e escolas, o equipamento e o material para o auxílio na formação do noviciado eram escassos, contando apenas com poucos livros que ainda continham muitas falhas e eram formados por textos fragmentados e desorganizados. Boa parte da instrução era feita apenas oralmente ou por exortações (COOPER, 1974, p. 56) que foram, com o tempo, e por aqueles que dominavam melhor a língua, traduzidas para o japonês e disponibilizadas em versões manuscritas para facilitar seu entendimento e aumentar o raio de disseminação dos ensinamentos. Há de convir que a catequização feita única e exclusivamente por meio da pregação e do contato direto com os padres deixava o trabalho de conversão e a formação dos estudantes muito limitada e truncada. Portanto,

¹⁸⁷ Girão era membro da Companhia de Jesus e atuou a maior parte do tempo no Japão, onde chegou em 1586 e permaneceu até 1614, então partindo à Macau.

¹⁸⁸ A sua fama enquanto grande intérprete não se manteve após sua morte. Por muito tempo, questão de séculos, Rodrigues foi confundido com o seu xará João Rodrigues Girão (BOXER, 1950, p. 338).

a disposição daquilo que se intencionava passar em textos facilitaria e dinamizaria a difusão do seu conteúdo.

Com essas considerações, como características fundamentais na formação individual de Rodrigues podemos elencar: a sua ida ao Oriente ainda muito novo; o seu ingresso na Companhia de Jesus apenas no Japão, não tendo passado por uma educação formal em outro lugar; o seu destacável aprendizado da língua japonesa (COOPER, 1974, p. 25).

No que diz respeito à contribuição cultural dos missionários jesuítas no Japão, recebem ênfase os referidos registros e a produção literária que fora elaborada com o intuito de servir de suporte ao entendimento, ensino e aprendizagem do idioma japonês pelos eclesiásticos. João Rodrigues *Tçuzu* teve especial relevância nessa questão, por ter desenvolvido duas obras que são de fundamental importância para a análise da sociedade e da língua japonesa do período, denominadas **Arte da Lingoa Iapoa** (1602-1608) e **Arte Breve da Lingoa de Iapam** (1622). Em sua compreensão da gramática, Rodrigues não observou e analisou os elementos da língua japonesa seguindo uma concepção contemporânea do que entendemos como tal, mas sim em uma perspectiva diferenciada, onde essa palavra dá lugar à “Arte”, destinou espaço para as especificidades culturais que direta ou indiretamente interfeririam no correto emprego do idioma.

Suas obras acima citadas foram publicadas na primeira década do século XVII, momento em que os missionários já haviam acumulado um conhecimento expressivo e desenvolvido uma sensibilidade aguçada sobre a cultura japonesa, a partir da convivência próxima e intensa com a população local. Se em um primeiro momento, logo nas primeiras décadas da campanha desdobrada no Japão, os padres não sabiam como se portar e não conseguiam se comunicar de forma eficiente e autônoma, com o desenvolvimento da missão, a vinda de uma maior número de missionários e a noção de que precisariam se adaptar à cultura local, eles tiveram a preocupação crescente de alcançar um nível elevado de proficiência no idioma japonês. Para isso, era inquestionável a necessidade de elaborar um material que servisse como um manual aos outros padres que viriam a atuar na região e àqueles que ainda precisavam se aprimorar.

Ao descrever em suas obras a sociedade e a língua japonesa, ressaltou com ênfase a importância da honradez no falar e do comportamento socialmente aceito, questão que em suas inúmeras variações e flexões gramaticais denominou enquanto “partículas de honra”. Com a definição dada por Rodrigues para essa característica do idioma, é

possível identificar certa dificuldade encontrada pelo padre em inseri-la em categorias seguindo o padrão gramatical europeu, ou em estipular definições formuladas especificamente para o japonês. Adotou, dessa forma, o mesmo termo partícula genericamente para tratar de funções e casos distintos.

Pelas frequentes viagens de Rodrigues, que eram realizadas principalmente para que servisse como tradutor nos diversos territórios onde era requisitado, os estudos teológicos (tendo em mente que sua formação foi toda cumprida no Oriente) foram por ele interrompidos por mais de uma vez, não tendo sido possível seu cumprimento de maneira ininterrupta. *Tçuzu* iniciou o curso em Funai no ano de 1585, e, pela situação política conturbada que então era vivenciada na região, foi obrigado a interrompê-lo e concluí-lo apenas posteriormente (retomou-o em 1587). Mas, pelas dificuldades e necessidades da época, teve novamente que deixá-lo para se dedicar ao ensino, ministrando aulas em um colégio de meninos (COOPER, 1974, p. 62). Essa escola havia sido fundada por Valignano para prover uma educação cristã aos filhos da elite local, sendo regida a partir das instruções que o Visitador havia considerado como ideais para sua organização e funcionamento (COOPER, 1974, p. 63). Em suma, em virtude de todas essas funções assumidas por Rodrigues, principalmente enquanto intérprete e diplomata, seus estudos não puderam ser completados sem interrupção ou lacunas.

De 1591 a 1626, João Rodrigues também assumiu a função de Procurador da Missão do Japão, somada a todos os outros deveres que lhe competia. O padre não permaneceu todo esse tempo no Japão, já que teve que partir para a China ao receber posteriormente uma ordem de expulsão no ano de 1612, com o endurecimento do governo de Tokugawa Ieyasu - sucessor de Hideyoshi, que instaurou o xogunato em 1603. Rodrigues permaneceu como intérprete de Tokugawa até ser expulso, e, da mesma forma, foi responsável pela tradução em episódios de grande relevância junto a personagens de destaque, como na bem sucedida visita do Bispo Luis de Cerqueira¹⁸⁹ (bispo de 1598 a 1614) a Kyoto, em 1606, e na viagem de Francisco Pasio (vice-provincial e superior da missão japonesa dos anos de 1600 até 1611), no ano seguinte (BOXER, 1950, p. 344).

João Rodrigues *Tçuzu* é reconhecido até os dias atuais como o melhor linguista

¹⁸⁹ Cf. COSTA, João Paulo Oliveira e. **O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís de Cerqueira**. 1998. 841 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998.

jesuíta no Japão do seu tempo. As especificidades as quais já sublinhamos contribuíram para que ele tivesse se formado dessa maneira: a sua ida ao Japão enquanto ainda era muito novo, o fato de ter acumulado mais de 30 anos de experiência no país e de ter tido um bom tutor para o aprendizado do japonês ¹⁹⁰, além de sua natural aptidão para a compreensão de outras línguas.

Diz-se que teria aprendido posteriormente o idioma chinês, o que é compreensível pelas suas características individuais e por ter igualmente vivido por um tempo considerável na China, se envolvendo diretamente em questões sensíveis dessa missão, já contando com uma idade mais avançada. Mas, não se tem a noção do grau de fluência ao qual chegou. Quanto ao japonês, não apenas dominou a linguagem coloquial como a forma honorífica, de “corte”, na qual certos autores chegam a considerar que talvez tivesse mais eloquência do que no próprio português, diante das falhas encontradas na escrita de suas cartas e textos (COOPER, 1974, p. 68).

Do seu posicionamento

A construção de colégios e seminários a partir da visita de Alessandro Valignano tornou possível que os religiosos avançassem no estudo da língua japonesa, já que nessas instituições ensinava-se, além da língua latina, o japonês não apenas aos próprios padres, mas igualmente aos nativos, que passaram a ser alfabetizados nesses espaços (TASHIRO, 2004, p. 204). Como tentamos demonstrar, Valignano, defendendo a educação dos padres e do noviciado, enfatizou a urgência no estudo da língua japonesa e da aquisição de proficiência na mesma, tendo sido especialmente entusiasta da necessidade de adaptação aos costumes e ao estilo de vida japonês. Nenhuma dessas diretivas foi igualmente dividida por Francisco Cabral, superior da missão de 1570 a 1581. Cabral declarou que seria praticamente impossível para os europeus aprender devidamente o japonês e, com isso em mente, os missionários deveriam, em vez de ter essa preocupação, criar um colégio para a formação de intérpretes que servissem de auxiliares. Além disso, definitivamente não tinha pela cultura japonesa toda a simpatia e apreço manifestados pelo Visitador, muito menos a postura favorável à formação de um

¹⁹⁰ Irmão Paulo Yôhō (1500-1595). Japonês que se converteu ao catolicismo no ano de 1560, atuando na missão desde então (destacadamente na tradução de obras religiosas para o japonês), tendo sido admitido na Ordem em 1580.

clero nativo enquanto opção viável para a continuação da missionação na região (COOPER, 1974, p. 53).

João Rodrigues, da mesma maneira, manifestou muito clara e veementemente qual era a sua posição em relação à formação de um clero nativo e a admissão de japoneses para o trabalho de catequização, sendo considerados propriamente como membros da Companhia de Jesus. Apesar de sua proximidade com Valignano, o padre se mostrava cético quanto a essa questão, estando mais favorável à percepção de Cabral de descrédito e contrariedade a abordagem tida como mais liberal, de acomodamento (BOXER, 1950, p. 342). Em sua opinião, se fossem admitidos japoneses em um maior número em pouco tempo a missão perderia sua característica europeia, que seria desgastada sucumbindo ao seu nível, corrompendo-se. Apesar de, na maior parte das vezes, ter mantido uma postura oposta às ideias do Visitador, Rodrigues compartilhava com ele um mesmo pensamento: depois de ordenado padre em Macau e de ter retornado ao Japão, se mostrou um defensor da manutenção da missão apenas pela Companhia de Jesus, diante da antipatia e do desentendimento dos missionários jesuítas com os frades franciscanos (BOXER, 1950, p. 341).

Posteriormente, *Tçuzu* igualmente foi um dos primeiros - e dos poucos, diga-se de passagem - jesuítas que atuavam no Extremo Oriente a se opor à interpretação de Matteo Ricci sobre o trabalho catequético na China (em muito inspirada no posicionamento de Alessandro Valignano). As primeiras comoções dentro da missão chinesa, em virtude da rejeição e crítica à proposta de Ricci, teriam sido incitadas pelos religiosos que haviam sido expulsos do Japão (COSTA, 1998, p. 285), sendo João Rodrigues *Tçuzu* um dos principais nomes desta contenda. Da postura do padre em muito transparece a vivência e a experiência que até então ele havia tido no Japão, onde o método de adaptação tinha seguido em um caminho um pouco diferente, e de certo modo aquém da estratégia adotada na China ¹⁹¹ (PINA, 2003, p. 48).

Em algumas de suas interpretações, Rodrigues deu a entender que os primeiros padres a se instalar na Ásia tiveram pouco ou nenhum interesse na cultura das populações com as quais se encontravam, sendo que, em seu ponto de vista, os mercadores estariam tão concentrados em obter lucros e os missionários em realizar conversões que eles não teriam tido tempo ou inclinação para se dedicar ao

¹⁹¹ Apesar de a missão chinesa ter demorado muito mais tempo para ser instalada e o trabalho jesuíta ter passado por muitos percalços, principalmente com a resistência do governo local, no que diz respeito à acomodação cultural levada a cabo pelos missionários jesuítas ela se desenvolveu, ao menos em parte, de maneira mais abrangente e intensa do que no Japão.

desvendamento do que os cercava (COOPER, 1985, p. 135). Rodrigues foi afortunado, diferentemente da maioria de seus companheiros, pela oportunidade de ser iniciado muito jovem nesse universo e em um momento em que as primeiras barreiras já haviam sido superadas. Mas ele, que se tornou o primeiro e um dos principais “japonólogos”, mesmo tendo reticências quanto a participação de japoneses no seio da Ordem, reconhecia a superioridade de um professor nativo para o ensino da língua japonesa, ainda que em comparação ao melhor e mais instruído europeu (BOXER, 1950, p. 353).

Da mesma forma que Valignano defendia que todos os recém-chegados na missão deveriam se dedicar exclusivamente ao estudo da língua por cerca de dois anos, Rodrigues insistiu nesse tipo de formação, entretanto concebendo que um período menor seria suficiente para a obtenção de um bom grau de conhecimento do japonês (COOPER, 1974, p. 68). Essa constatação fez com que ele escrevesse ao jesuíta Cláudio Acquaviva¹⁹², em 1598, afirmando a importância do envio de candidatos da idade certa e que tivessem aptidão para o aprendizado da língua.

Parece ser muy necessário que Vuestra Paternidade mande a ella muchos de los nuestros hombres de artes y letra y de buena edad que con facilidad aprenden la lengua [...] porque los padres que vienen ya de edad crecida no la pueden aprender, y hazen poco acá, pudiendo en otras partes hazer mucho, y andan muy desconsolados toda la vida por no se poder comunicar con los naturales, y aunque está ordenado que todo los que vienen a estas mission antes de se ocupar en ella aprendan la lengua a lo menos un año y médio, no se excusa, parece ser por falta de gente, donde nace que al delante no tienen tiempo ni ocasión para la lengua, y seria Bueno encomendalo Vuestra Paternidade mucho al Superior de Japon para que lo haga guardar [...] (apud. BOXER, 1950, p. 339-140)

João Rodrigues estipulou três princípios básicos para que fosse alcançado o completo sucesso no aprendizado da língua japonesa: mais do que qualquer coisa, a seleção de bons e bem educados professores nativos; a disponibilidade de livros para o estudo a partir de textos clássicos e coloquiais japoneses; a forma, o método em que esses alunos seriam ensinados e o método gramatical em que se apoiariam (BOXER, 1950, p. 358). Inclusive, se colocou contra o esforço de alguns missionários em tentar analisar as escrituras clássicas budistas japonesas e confucionistas chinesas antes mesmo de terem alcançado o pleno entendimento do japonês coloquial, “[...] *since they were trying to run before they could walk*”¹⁹³ (BOXER, 1950, p. 359).

¹⁹² Acquaviva, um padre italiano, foi Superior-geral da Companhia de Jesus do ano de 1581 até 1615. Como um de seus principais legados se encontra a compilação do *Ratio Studiorum* (vide nota 24, página 34).

¹⁹³ Em uma tradução livre: Sendo que eles estavam tentando correr antes de conseguirem andar.

Ao tratar dos métodos de ensino para tanto, salientou a importância de compor um material baseado nos melhores textos japoneses e na atenção de alguns detalhes em particular: a tradução, já que quanto mais os missionários se acostumassem com a língua mais naturalmente poderiam fazê-la, se mostrando sempre enfático quanto a sua contrariedade na tentativa de traduzir as terminologias e conceitos cristãos para o japonês ao invés de adotar as palavras portuguesas e latinas adaptadas à sua fonética; e a necessidade de uma boa pronúncia para a inteligibilidade do discurso, sendo a comunicação oral a principal preocupação de Rodrigues.

[...] porque he engano cuidar ser necesario pera saber a lingoa mudar nossas frases e conceitos na Japoa; pois he certo que, sabida a pura e boa lingoa, poderam explicar nella tudo quanto quizerem. E compondo o tema tirado de seus livros, vam pouco, e pouco bebendo a frase natural e própria.

[...] pouca lingoa com boa pronunciaçam monta mais que muito com a pronunciaçam impropria [...] (apud. BOXER, 1950, p. 360)

Apesar de se colocar em parte desfavorável a sujeição dos missionários à cultura japonesa, para que não se corrompessem, em sua segunda obra, a **Arte Breve**, Rodrigues pontuou que as informações sobre a estrutura social japonesa eram necessárias para o claro entendimento do mérito devido a cada individuo, para que não se corresse o risco de agir insensatamente ou com desrespeito. A análise dos seus textos juntamente com o do seu posicionamento dentro da missão - por apesar de ter manifestado sua preocupação sobre a acomodação dos padres ter incluído com riqueza de detalhes informações sobre sua cultura e sociedade, além de tantas outras que ranqueou para a formulação do seu material -, tornam a sua gramática peculiar (COOPER, 1985, p. 139) e extremamente representativa do papel que desempenhava na missão e qual o rumo que ela vinha tomando em fins do século XVI e início do XVII. Não apenas para o estudo da língua em si, mas para todos os assuntos que exigiam a atenção dos jesuítas nesse contexto.

De suas “Artes”

Rodrigues foi estimulado pelos seus superiores a produzir um livro sobre a língua japonesa para usufruto dos novos missionários que chegavam e que chegariam ao Japão,

além daqueles que já se encontravam por lá, mas que ainda não haviam conseguido grande progresso no seu estudo. Foi escolhido para tal empreitada pelo seu inquestionável talento e eloquência no idioma, o que, levando em consideração as falhas na sua própria educação formal, não garantia que a sua exposição fosse plenamente clara e nem eficiente. Ainda mais pelo japonês ser reconhecido como uma língua de grande complexidade e por Rodrigues ter contado com limitados recursos, basicamente com suas próprias habilidades.

Da mesma forma que a sua chegada tão jovem ao país o fez beneficiário da possibilidade de ter um rápido aprendizado e de conquistar fluência no idioma ainda novo, o privou de passar por uma educação formal e extensiva ainda na Europa, o que, somando-se a dificuldade de dar continuidade aos seus estudos no Japão de maneira ininterrupta, culminou em alguns obstáculos, dificuldades e falhas na elaboração desse tipo de material (COOPER, 1985, p. 128).

Dessa maneira, não foi um pedagogo a compilar a primeira gramática deste estilo sobre a língua japonesa (não tendo tido esse tipo de experiência nem com uma língua europeia), mas sim um indivíduo que possuía uma experiência prática e um acúmulo de conhecimento sobre o objeto de estudo maior do que qualquer outro de seus companheiros. João Rodrigues seguiu, para tanto, a tendência de descrição gramatical, com finalidade pedagógica e tendo como base a gramática da língua latina (TASHIRO, 2004, p. 207). Como preceito fundamental para a formulação de suas obras, Rodrigues registrou no Proêmio de sua primeira gramática que a publicação de uma “Arte pera cõ mays facilid ide aprêderem a lingoa desta nação” há muito permeava os interesses e desejos dos Superiores da Companhia no Japão, o que ainda não teria sido possível de realizar devido às outras ocupações assumidas pelos missionários e a própria dedicação que as conversões demandavam.

Como seja proprio do intituto da Cõpanhia de IESV ajudar o Proximo, & deſcorrer por varias partes do mundo trazendo as almas ao verdadeyro conhecimento de ſeu criador, & pera iſto ſe tenha por meyo neceſſario ſaber a lingoa daquelles com que tratamos; muyto tempo há que os Superiores da meſma Companhia de Iapão deſejavão q ſe orfenaffe, & imprimiſſe húa Arte pera cõ mays facilid ide aprêderem a lingoa desta nação noſſos Padres, & Irmãos, que de Europa, & da India vem a trabalhar neſta vinha do Senhor; mas o graue peſo da cõuersam, & as cõtínuas occupações dos ſujeytos q niſto poderam entender não deram lugar a ſe effeytuar mays cedo; avêdo agora mayor comodidade, me ordenarão os meſmos Superiores q compuſeſſe eſta Arte [...].¹⁹⁴

Tendo a primeira máquina tipográfica chegado ao Japão em 1590 e logo no ano

¹⁹⁴ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 5

seguinte terem sido feitas as primeiras impressões, Rodrigues registrou que a sua **Arte da Lingoa de Iapam** foi a primeira obra desse gênero a ser impressa no país, apenas reconhecendo que havia a circulação de alguns textos manuscritos sobre o assunto (BOXER, 1950, p. 348) - há menções anteriores sobre a existência de um dicionário ou de uma gramática em território japonês, que na verdade seriam textos sobre a língua e devocionais, além de outros tipos similares a estes, os quais teriam sido compostos por aqueles missionários que mais conheciam o idioma, com o auxílio de alguns irmãos japoneses.

Rodrigues escreveu que ao chegarem alguns frades franciscanos a Kyoto, no ano de 1593, os jesuítas que lá se encontravam forneceram uma gramática e um dicionário que permitiriam que eles tivessem um primeiro contato com o japonês. Igualmente haviam recebido as cópias dessas obras que antes circulavam manuscritas e que ainda não haviam sido organizadas e nem profundamente analisadas. Alessandro Valignano chegou a afirmar que esses mesmos religiosos haviam considerado muito complicado ler e compreender a língua sem ter como suporte um material melhor formulado. (BOXER, 1950, p. 348).

Em 1595 foi publicado o *Dictionarum Latino Lusitanicum ac Iaponicum*, baseado no Dicionário de Ambrósio Calepino ¹⁹⁵. Esse trabalho foi o primeiro dicionário impresso sobre a língua japonesa, sendo um marco para a sua lexicografia. Apesar de não haver uma completa convicção sobre a participação ou não de Rodrigues em sua elaboração, é bem provável que tenha acontecido, já que ele era, sem dúvida, o mais habilidoso conhecedor da língua, tendo também desempenhando próximo a essa data o papel imponente de intérprete oficial de Valignano (BOXER, 1950, p. 349).

Rodrigues defendeu em sua gramática que, mesmo havendo esses materiais sobre a língua e passadas décadas da missionação em território japonês, a tradução feita de maneira equivocada e displicente continuava a figurar como um dos principais obstáculos para a catequização. Problemas que eram encontrados ao traduzir não apenas as línguas europeias para a japonesa, como da mesma forma no caso contrário, sendo que “[...] como esta lingoa he muyto significativa, & em poucas palavras comprehende muyto, fe fe declara palavra por palavra, nam fe faz conceito, nem responde ao fentido

¹⁹⁵ Calepino, que viveu de 1438 até 1511, dedicou boa parte de sua vida à organização de seu *Dictionarium*, impresso em 1502. Sua obra foi a grande referência desse modalidade no século XVI, tendo sido revista e publicada em várias edições. Serviu da mesma forma como inspiração para outros dicionários que foram desenvolvidos nas décadas seguintes.

[...]”¹⁹⁶. Assim, não seria o caso de simplesmente traduzir palavra por palavra, ao “pé da letra”, o que não era algo que faria sentido semanticamente. Muito menos de utilizar metáforas e conceitos completamente ininteligíveis para um japonês, pois reconheciam que esse tipo de recurso apenas tem significação dentro do seu próprio contexto.

Porque na lingoa de Iapam faltam algûas palavras pera explicar muytas coufas novas que o fagrado Evangelho traz configo, he necessario ou enventar de novo, oque em Iapam he difficil, ou tomalas da nollã lingoa correpondeas conforme melhor cayr, na pronunciaçam de Iapam ficando como naturais. E porque a lingoa Portuguesa, combina muyto com a Iapoa, em muytas syllabas & na pronunciaçam, comûmente desta se podê tomar os taes nomes, poisto que [...] bem alguns se tomaram da latina. Eſtes nomes ou ſam que pertencem a Deus, aos ſanttos, ou às virtudes & a algûas outras coufas de que carecem.¹⁹⁷

No eſcrever eſta lingoa ê noſsa letra ſeguimos principalmente a ortographia latina, & a Portugueſe, aſsi por ter a pronûciação de Iapão ſemelhança co a Portugueſa em alguas ſyllabas como ſam, Cha, chi, cho, Chu, nha, nho, nhu [...] Como tâbem por q e Iapão os Padres & irmãos entre li ulam da lingoa & ortographia Portugueſa.¹⁹⁸

A opção de *Tçuzu* para a falta de vocabulário em japonês, que foi reafirmada por ele ao longo de seu trajeto, foi adotar palavras do português, adaptando-as da melhor maneira possível para que soassem bem aos naturais, ao invés de criar vocábulos novos, o que era de extrema dificuldade e não seria muito sensato. Ou seja, seria o caso de “ajaponezar” as tais palavras, principalmente os termos cristãos. Assim, em vez de correr o risco cometido por Xavier ao utilizar equivocadamente o léxico pré-existente, que de alguma forma fosse considerado como similar à categoria a qual se referiam, os padres utilizariam o termo em português, apenas adaptando-o à fonética japonesa. Da mesma forma, ao partir para a China, Rodrigues continuou afirmando que deveria haver uma substituição das palavras que então eram utilizadas erroneamente em chinês para outras do português ou latim, seguindo o que vinha defendendo para o Japão. Com isso, alegava que seria interessante e imperativa a harmonização das atividades que então eram desenvolvidas nas missões do Oriente, com a consolidação de métodos uniformes, que fossem seguidos por todos os missionários (PINA, 2003, p. 56).

A **Arte Grande**, como depois ficou conhecida sua primeira gramática, a fim de que fosse distinguida da **Arte Breve**, é um livro extenso e detalhado que não contém apenas descrições e explicações gramaticais da língua japonesa e seus recursos, mas também curtos tratados sobre: poesia; a escrita de cartas (que ganhou destaque não

¹⁹⁶ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p.343.

¹⁹⁷ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p.357.

¹⁹⁸ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p.357.

apenas por ser reconhecidamente um recurso jesuítico e principal forma de comunicação do período, mas por ter uma estética diferenciada no contexto japonês, sendo sua escrita completamente distinta da língua falada); pesos e medidas; unidades monetárias; imperadores e eras (tendo um espaço inclusive para as especificidades da realidade chinesa).

Seu livro não apenas é referência no que diz respeito à língua japonesa, mas também para uma introdução aos diversos elementos da vida no Japão (registros importantíssimos, que em muito ajudam a elucidar como era essa sociedade) (COOPER, 1985, p. 126). Assim como a **História da Igreja do Japão**¹⁹⁹ tem seu conteúdo mais voltado ao entendimento da cultura japonesa do que propriamente de sua História, as suas “Artes” são por vezes mais interessantes àqueles que buscam compreender melhor a vida social do período e a história que então se tinha noção, do que especificamente sobre a língua que era falada (COOPER, 1985, p. 133).

Apesar do reconhecido interesse para o pesquisador contemporâneo, sendo uma fonte repleta de informações (não apenas de relevância para o historiador, mas para o cientista político, o linguista, o geógrafo, etc.), para o século XVI e a proposta pela qual foram elaboradas, o ensino da língua japonesa para seu aperfeiçoamento por aqueles que já se encontravam no Japão e pelos padres que para lá eram direcionados, sendo referência para professores e estudantes (COOPER, 1985, p. 126), essas obras não tiveram tanta eficiência. O texto foi reconhecidamente escrito de maneira prolixa e repetitiva, em muitos itens nos quais não haveria a necessidade de se perder tanto tempo, ao menos não diante daquilo que intencionava. O fato de João Rodrigues ter chegado ao Japão muito jovem e de ter aprendido a língua japonesa diretamente pela prática (sendo que só alguns anos após sua chegada ingressou no noviciado), não tendo passado previamente por um estudo formal da língua, pode em muito ter implicado na sua percepção do idioma, na confusão cometida em algumas das suas explicações e na organização dúbia de seu texto (COOPER, 1985, p. 132).

A caufa por que na explicação dalgûas coufas fuy hû pouco mais diffufo, foy por ler a ehta lingoa estranha, & peregrina, respeitando mais a declarar bem, & distintamente a coufa, que a fazer regras breues, & compendiofas cheas de obscuridade, & pera os mestres terê abundancia de coufas que facilmente não ocorrem [...].²⁰⁰

¹⁹⁹ Obra inacabada e sem uma data precisa de escrita e publicação. Cf. RODRIGUES, João S.J. **História da Igreja do Japão**, 2 vols. Macau: Noticias de Macau, 1954-1955.

²⁰⁰ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 9.

Por ter assumido muitas outras ocupações, constantemente viajando para desempenhar a função de intérprete, *Tçuzu* contava com pouco tempo para compor uma sucinta e criteriosa exposição, o que deixou marcas profundas na qualidade de seu material. Há o registro de diversas datas ao longo das páginas de sua primeira “Arte”, que vão de 1604 até 1608, o que nos leva a crer que ela foi elaborada em fases, etapas diferentes, com intervalos. Uma grande distinção entre a sua outra obra, que foi aparentemente escrita mais objetivamente e sem interrupções, o que a tornou de certa forma mais uniforme, coesa.

A **Arte Breve da Lingoa Iapoa** foi impressa em Macau em 1620. Rodrigues escreveu-a após sua expulsão do Japão em 1612, tendo obviamente continuado seus estudos linguísticos durante suas viagens pela China e as disputas que passou a travar com os seguidores de Ricci, sobre a natureza dos ritos chineses e da acomodação no geral (BOXER, 1950, p. 356). Esse segundo livro não foi elaborado como uma síntese do primeiro, mas sim como um aperfeiçoamento da mesma, uma revisão que deixava de lado muitas das falhas e da prolixidade antes presentes. Buscou, de maneira mais concisa e clara, estabelecer regras gramaticais que servissem para aquele que foi o seu foco principal: facilitar o aprendizado e ensino do idioma japonês dentro dos seminários e colégios. Segue a separação das partes e de alguns dos assuntos tratados na **Arte Breve**, por ter sido um trabalho mais apurado e, pelo menos ao que se propôs, mais bem organizado:

Arte Breve da Lingoa de Iapam (1622)

Livro Primeiro

Noticia geral da lingoa Iapoa

Do modo que parece mais accomodado pera aprender & ensinar esta lingoa

Da orthographia com que em nossa letra se escreue a lingoa Iapoa

Syllabas, com que em nossa letra se escreue toda a palaura Iapoa sem ser necessária outra alguma.

Do modo de escreuer em nossa letra, & pronunciar algumas syllabas desta lingoa

Do modo de pronunciar as syllabas desta lingoa em geral

Livro Segundo

Rudimenta das partes da oraçam Iapoa.

De duas sortes de vozes chamadas, *Coye*, & *Yomi*, que tem todas as palauras desta lingoa. [...]

Livro Terceiro

Do estillo da escritura em geral.

De seis ordens, graos, ou foros, em que toda a fidalguia das duas ordens, *Cughe*, & *Buke*, esta distribuida.

Dos officios, & dignidades dos, *Bōzu*, das seitas.

Observando acima alguns dos tópicos abordados por Rodrigues, podemos reconhecer muitos dos assuntos que até agora buscamos demonstrar como tendo sido foco de sua atenção: “Do modo que parece mais accomodado pera aprender & ensinar esta Lingoa”, já que se tratava de um idioma completamente distinto dos de origem latina; “Syllabas, com que em nossa letra se escreve toda a palaura Iapoa sem ser necessária outra algua”, Rodrigues compreendia que a língua japonesa era incompleta na escrita diante da limitação de seu silabário, enquanto o alfabeto latino daria conta de escrever todas as palavras japonesas e portuguesas adaptadas à fonética japonesa, o que inclusive salientamos anteriormente por meio de um de seus registros; “Do modo de pronunciar as syllabas desta lingoa em geral”, levando em conta que ele privilegiava a língua falada e, com isso, a pronúncia; “Rudimenta das partes da oraçam Iapoa”, a busca por sistematizar a língua; “De seis ordens, graos, ou foros, em que toda a fidalguia das duas ordens, *Cughe* ²⁰¹, & *Buke* ²⁰², esta distribuída”, descrições sobre a sociedade do período, em que privilegiou os grupos mais influentes.

Ao projetar suas obras, dentro da pretensão de formular um material para os estudantes nos seminários, o mais plausível é que Rodrigues visualizasse dois grupos distintos: de um lado aqueles que tinham uma inclinação pessoal e uma facilidade a aprender de maneira mais aprofundada a língua, e de outro aqueles que se contentariam em aprender o suficiente para desenvolver suas atividades diárias (COOPER, 1985, p. 128). A metodologia de Rodrigues se centrou na preocupação com a boa pronúncia, a partir de um roteiro que burlasse noções preconcebidas da pronúncia por uma associação com o alfabeto latino (COOPER, 1985, p. 130), “[...] posto q o q aqui tratamos he principalmente pera a pratica, & cômú falar [...]” ²⁰³, ao mesmo tempo em que partia de uma relação com a pronúncia das línguas vernáculas para atingir a sensibilidade de como ela deveria ser feita segundo a fonética japonesa. Seria após o entendimento dos princípios básicos, que eram absolutamente imprescindíveis e serviriam praticamente para a conversão e ação junto à população, que poderia ser dado o passo no sentido de falar de maneira mais polida e elegante, seguindo-se a norma culta.

O que resta he q depoy de aprendidos estes princípios neccessarios, quem quifer falar

²⁰¹ A aristocracia. Da camada palaciana.

²⁰² Ou Bushi: O guerreiro. Da camada militar.

²⁰³ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 8.

polida, & elegãtamente fe de muyto a lição dos liuros que os autores graues de Iapão compuferão de suas coufas, porq nê aynda os mefmos naturaes fem efte efudo fãbê perfeytamente: & com ifto, & com o trato comum fe configuirà o fim q fe pretêde, qe fãbida a lingoa ajudar a cõverfam delta nação, & cultiução da Christandade, a mayor Gloria de Deos nollõ fenhor, por cujo amor, & das almas tomamos efte pequeno trabalho.

204

O padre reconhecia que a tarefa de aprender uma língua apenas por livros não era a das mais simples ou prazerosas, mesmo que se contasse com o auxílio de um professor nativo. Mas, levando em consideração a então conjuntura de perseguição e repressão no Japão em 1620, esse seria, do seu ponto de vista, o único método viável (BOXER, 1950, p. 358). Depois da publicação da **Arte da Lingoa de Iapam** em 1608, Rodrigues teve alguns anos para refletir sobre suas deficiências e equívocos, além de contar com as sugestões e críticas daqueles que ensinavam e aprendiam a partir dela. Pôde, tendo muito mais tempo hábil e sem interrupções em Macau, revisar sua estrutura e conteúdo (COOPER, 1985, p. 129).

Boa parte dos exemplos utilizados por ele nas duas obras foi provavelmente inspirada em textos japoneses, impressos em alfabeto latino desde 1590, como **Heike Monogatari**²⁰⁵. Os títulos que foram sendo impressos ou eram adaptados por irmãos japoneses e *dojuku* a partir da língua clássica japonesa para uma forma mais coloquial, ou, no caso de obras europeias, traduzidos da sua versão original, como **As Fábulas de Esopo** (BOXER, 1950, p. 359).

Outra influencia para a obra de Rodrigues foi a famosa Gramática Latina do padre jesuíta Manuel Alvarez²⁰⁶, S.J., impressa em Amakusa no ano de 1594. Câmbio que pode não ter sido completamente feliz e eficiente pelo latim ser completamente distinto do idioma japonês (BOXER, 1950, p. 349) e, mesmo assim, ambos terem sido incluídos dentro dos mesmos moldes, pensados a partir de princípios similares. Situação que não foi muito profícua, já que o próprio Rodrigues reconhecia “[...] que há muytas coufas que fe não podê reduzir a regra [...]” (RODRIGUES, p. 24). Ou seja, a mera associação

²⁰⁴ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 6

²⁰⁵ Não tendo autor (provavelmente obra criada a partir de diversos colaboradores) e nem data certos, é uma das obras japonesas de maior reconhecimento. Compilada a partir de diversas histórias, que se concentram no século XII, relata a disputa de poder no Japão entre os clãs Taira e Minamoto.

²⁰⁶ Um das gramáticas de maior destaque, não apenas no século XVI, tendo sido editada e influenciado diversas outras obras ao redor do mundo. Formulou-a principalmente com dois enfoques: a língua que servia ao *usus*, com atenção o latim usado nos colégios e na Universidade, levando em conta que o latim era a língua por primazia da cultura e do prestígio, não a da comunicação; e a das *ratione*, ou seja, organizada e fundamentada racionalmente, servindo à uma função didática. Cf. CARDOSO, Simão. A gramática latina no séc. XVI. In: **Revista da Faculdade de Letras “Línguas e Literaturas”**, XII, 1995. p.159-174

e o enquadramento forçado de muitos elementos e particularidades da língua japonesa às regras do latim não eram suficientes. As duas “Artes” foram divididas em três partes principais - Rudimentos, Gramática e Sintaxe -, de acordo com a prática educacional na Europa, que seguia basicamente essa mesma gramática de Alvarez (COOPER, p. 129-130).

Outro pilar da explicação de Rodrigues sobre o japonês, elemento alvo de destaque e admiração por muitos missionários ao longo do tempo e também de suas próprias explanações, foi o sistema de honrarias no qual se estrutura, os sutis modos e graus de discurso entre os diferentes indivíduos e categorias sociais (BOXER, 1950, p. 354). Ao tratar das questões de honra, destacou que deveriam ser levadas em consideração situações distintas ao se formular uma frase na língua japonesa, respeitando sempre “[...] quem fala, a quem se fala, diante de quem, & de que coufas [...]”²⁰⁷.

[...] esta lingua se affinala, & he diversa de quantas temos noticia, he na maneira de respeitos, & corteias que incluye nos modos de falar quasi universalmente: por que tem verbos acomodados pera falar de pessoas, & com pessoas baixas, & altas, & tê varias partículas que se ajuntão aos verbos, & nomes, respeitando sempre à pessoa co quê, de quê, & de q coufas fala, pera usar das taes partículas, & verbos conforme a calidade de cada hû; de modo que se não pode aprender sem juntamente se aprender a falar com honra, & cortesia.²⁰⁸

Nesse fragmento Rodrigues afirmou que não se podia aprender a língua sem juntamente se entender e apreender a falar com honra e cortesia. Mas, como ressaltado anteriormente, ele acreditava que primeiro deveriam ser compreendidas as regras da língua no geral para que assim se pudesse aprender as mais “graves”, voltando à história do correr antes de saber andar. Essas partículas, como optou designar, não teriam apenas a função de honrar a quem se fala ou com quem se fala, mas, dependendo do seu emprego, humilha-lo se for o caso de alguém “baixo”, alguém de posição social inferior ao falante. Definiu, para tanto, a função dessas ditas partículas, que não modificariam o sentido do verbo e das palavras mas sim lhes agregariam certo grau de honra ou humildade.

Assi como ha particulas que honram, ou humilham os nomes a que se ajuntam, assi tambem ha outras que ou honram, ou abatem os verbos a que se ajuntam por respeito das pessoas a quem os taes verbos pertencem... Todas estas particulas juntas com os verbos

²⁰⁷ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 319.

²⁰⁸ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 9.

nam lhes mudam a significação, mas loamente os modificam & lhe dam certo grao de honra, ou de humildade.²⁰⁹

Descreveu com riqueza de detalhes inúmeras situações e os correspondentes empregos das partículas diante delas, já que não apenas deveriam prestar atenção quanto a postura de um subalterno com um superior, onde o primeiro deveria se policiar “[...] porque vlar do verbo simples conjugado diante de pelloas de respeito, he arrogancia, & descortesia [...]”²¹⁰, mas também na situação contrária, porque ao se falar com um linguajar simples e comum, dependendo da situação, poderia ser passada uma mensagem de arrogância e descaso.

Falar por verbo simples nesta lingua significa superioridade, & arrogancia, & abate aos com quem, & diante de quem se fala pellos taes verbos, & he modo de senhores com os criados, ou o pay com os filhos, & muyto familiares, ou gente baixa entre li que nam goardam policia no falar [...].²¹¹

No início da missão, em virtude da falta de conhecimento sobre a cultura e a língua japonesa, eram cometidos diversos equívocos na pregação, sendo que os intérpretes (japoneses que não possuíam conhecimento nem formação específica em teologia), como algumas vezes os próprios missionários, acabavam por fazer associações errôneas com definições das religiões existentes no Japão. Com o aprimoramento de suas habilidades na língua e com uma mais larga experiência, os missionários perceberam a necessidade de, a partir dessas regras de colocação da língua, falar dos elementos da doutrina cristã, enquadrando suas categorias específicas nessas mesmas normas de enaltecimento ou depreciação. Tendo esse cuidado conseguiriam se comunicar de maneira mais eficaz, alcançando uma percepção maior por parte dos japoneses do grau de importância daquela categoria religiosa. Assim, o ir à igreja não é um ir comum e Deus, os anjos e os santos recebem graus de honra e consideração distintos.

Estas particulas dam summa honra aos verbos a que se ajuntam, & vlamos dellas falando com quaisquer pelloas honradas em preferença, ou com ausentes quando lam muyto honradas como de Deus, dos Santos, do Papa, Rey, Tonos, &c [...] Esta particula se vfa ordinariamente na escriptura: da supremo grao de honra aos verbos a que se ajunta, & foo se vfa della falando de Deus. & de pelloas grauifsimas.²¹²

²⁰⁹ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 325-326

²¹⁰ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 329.

²¹¹ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 337.

²¹² RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 328-329.

Como já dito, a preocupação que muitos missionários mantinham e que João Rodrigues assumiu enquanto uma das direções de seu texto foi a correção das falhas na comunicação. O que diversos europeus por falta de conhecimento, principalmente da língua e da cultura, acabavam cometendo, consequentemente prejudicando o relacionamento que se intencionava estabelecer. Apesar da proposta para a qual tinha se dedicado, de elaboração de um manual que desse suporte ao ensino e aprendizado da língua japonesa e suas normas de conduta, *Tçuzu* concluiu que o entendimento desse conjunto de honrarias e cortesias, tão sutis e diversas, só seria possível a partir do uso, mais do que com descrições. Era imprescindível a vivência e a convivência com o universo local por aquele que se prontificasse a atuar no país, sendo ideal o seu envio já com um conhecimento prévio do que encontraria e do que dele era esperado.

[...] ifto que toca às honras, & cortefias tem muytas coufas particulares que melhor fe aprendem com o ufo que com preceitos, por onde cada hû va notando como ufam que bem sabem, & afsi ficara fábendo o neceffario [...].²¹³

Além dessas e muitas outras especificidades sobre a língua e cultura japonesa, João Rodrigues contribuiu com o resgistro de outros elementos de grande relevância, caso da proximidade cultural entre o Japão e a China. O padre repetidamente ressaltou a diferença mantida entre a leitura chinesa dos *kanji* e a leitura japonesa, “[...] hum fe chama *Coye*, que significa a lingoa China, outro *Yomi*, que significa a lingoa natural de Iapão [...]”²¹⁴. O *Yomi* seria a língua corrente no Japão, “[...] polla qual fe explica o *Coye*, a qual nos verbos tem todos os modos, & tempos diftintos, & he a propria, & vulgar lingoa de Iapão [...]”²¹⁵. O chinês, dentro dessa perspectiva, era considerado a escrita mais elegante.

Que naçam feja a dos Chinas, tam differente de todas as de mais bárbaras de q elta cerca ta co tanto governo, fciencias morais, & expecctativas & letras nam fe fabe: muytas pelloas doctas & graves tem por certo [...].²¹⁶

Uma curiosidade quanto ao texto de João Rodrigues, em se tratando de um manual para o ensino do idioma japonês, é a não presença da forma de escrita japonesa, nem mesmo meramente como ilustração. Que a introdução de sua versão romanizada

²¹³ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 335.

²¹⁴ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 7.

²¹⁵ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 125.

²¹⁶ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 429.

foi uma das principais heranças jesuíticas é inegável, mas a compreensão pelos padres da forma de escrita japonesa, a partir de seus caracteres, sempre foi uma preocupação. Constatação que mais uma vez afirma o principal objetivo de Rodrigues, dar destaque para a língua falada e para a pronúncia, além de privilegiar o alfabeto latino. Seguem duas imagens de tabelas que contêm a das sílabas, a primeira retirada da *Arte Grande*, redigida a partir do alfabeto latino, e a segunda atual, com a versão em *Kana*, ou fonogramas:

SYLLABAS DO, I, RO, FA, A Q V E
chamão Guin, e se lem a straes & decima
para baixo, assi como aqui se prem.

A,	I,	V,	Ye,	Vo.
Ca,	Qui,	Qu,	Que,	Co.
Ca,	X,	Ca,	Xe,	So.
Ta,	chi,	Tsu,	Te,	To.
Na,	Ni,	Nu,	Ne,	No.
Fa,	Fi,	Fu,	Fe,	Fo.
Ma,	Mi,	Mu,	Me,	Mo.
Ya,	Y,	Yu,	Ye,	Yo.
Ra,	Ri,	Ru,	Re,	Ro.
Va,	I,	V,	Ye,	Vo.

Figura 9 Representação dos fonogramas silábicos em japonês feita por João Rodrigues, utilizando apenas a versão romanizada de escrita.²¹⁷

²¹⁷ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 119.

あ ア	い イ	う ウ	え エ	お オ
か カ	き キ	く ク	け ケ	こ コ
さ サ	し シ	す ス	せ セ	そ ソ
た タ	ち チ	つ ツ	て テ	と ト
な ナ	に ニ	ぬ ヌ	ね ネ	の ノ
は ハ	ひ ヒ	ふ フ	へ ヘ	ほ ホ
ま マ	み ミ	む ム	め メ	も モ
や ヤ		ゆ ユ		よ ヨ
ら ラ	り リ	る ル	れ レ	ろ ロ
わ ワ				を ヲ
ん ン				

Hiragana
 Katakana

Figura 10 Tabela com o silabário contemporâneo em Kana.

Além do interesse de Rodrigues em tornar aquele que estudaria japonês o mais eloquente possível na fala, com especial atenção à pronúncia, o que sempre se mostrou de maior relevância prática para a catequização, pregação e confissão, e da predileção do mesmo pelo alfabeto romano, tido por ele como de muito mais eficiência na tradução, outro motivo que dificultava a utilização dos *Kana* (fonogramas) e *Kanji* (ideogramas) nos textos jesuíticos era o fato de que eram completamente inviáveis para a impressão dos livros.

Os japôes & chinas não tem Alphabeto do letras foltas como nos, mas ufam no efcrever fe caracteres, ou figuras fignificativas tendo pera cada vocábulo hã figura ou caracter, que por fi fignifica a coufa destas figuras, que fegundo fe diz, fão. 209770. em todo o gênero de efcritura.²¹⁸

Há muito tempo, pela complexidade que se tinha em escrever exclusivamente por meio dos caracteres chineses, formulou-se (atribui-se sua criação ao *bonzo* Kobo

²¹⁸ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 117.

Daishi) outro tipo de silabário, formado por um número reduzido de símbolos ao ter uma representação meramente fonética da língua, o denominado *Kana* (dividido entre *Hiragana* e *Katakana*). Essa forma de escrita era tida entre os japoneses como de menos requinte, menor prestígio. Era, por primazia, a escrita feminina. Ou seja, não era considerada com o mesmo valor que a escrita ideográfica chinesa. Assim, tendo a preocupação de não passar uma imagem depreciativa de si, os padres se ateriam a escrita chinesa, o que, para fins de tradução e impressão, além da intenção de uma rápida aprendizagem do japonês, era àquele tempo incogitável.

E poisto que este tratado impropriamente se pode chamar Alfabeto de Iapão, podemos dizer que os Iapões não tem Alfabeto, poys deste ufam loamente os ignorantes & molheres em coufas de pouca importância, & não em cartas, nem escrituras graves, nem coufas publicas propriamente.²¹⁹

Com a aproximação dos padres a aristocracia japonesa, deixando-se de atuar direta e exclusivamente com a população comum, eles buscaram utilizar e se associar aos elementos valorizados no seu universo simbólico. Essa aproximação, no que diz respeito à língua, não apenas significou o aprendizado da escrita tida como de maior prestígio, como a pronúncia compreendida como mais “correta”. Em meio a diferenças entre os diferentes territórios na pronúncia de algumas palavras, basicamente o sotaque de cada região, os jesuítas reconheceram um “barbarismo na língua”, que não era compreendido enquanto variação da fala, mas sim como erro. As variedades dialetais foram, dessa maneira, consideradas “abusos”, uma maneira inapropriada de dizê-las, sendo feita alusão à forma de falar da gente culta como sendo a correta, que era nesse caso especificamente a dos “Cugues”, da capital do império (TASHIRO, 2004, p.210-212). Sendo o Miyako considerado como a cabeça de todos os territórios, igualmente era a referência no que diz respeito à apreciação da cultura e dos costumes. Ao comparar as outras regiões com o que percebia na capital, Rodrigues entendia que “[...] toda a que desta se afasta se pode ter por Barbara, & viciosa [...]”²²⁰.

[...] o modo corrente de falar aprovado, & recebido em todo Iapão da gente grave, & entendida em suas letras, mayormente a lingua do Miaco usada dos Cungues, entre os quaes se confetua a pura, & elegante lingua. & modo de pronunciar de Iapão: & tão qualquer modo de falar, de que alguns dos naturaes ufam impropriamente em diversos reynos, & lugares de Iapão, que tem vários abusos, & modos de falar impróprios, que

²¹⁹ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 118.

²²⁰ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 335.

nefta lingoa fã vicio, & barbarifmo.²²¹

O conhecimento da língua de menor grau, utilizada pela “gente baixa”, era igualmente essencial para as confissões dos fiéis, entretanto, para as atividades religiosas em si, continuava sendo utilizada a variedade mais bem quista. Com essa distinção em mente, os missionários deveriam saber fazer a separação entre a língua que seria necessária conhecerem e aquela que poderia ser usada por eles. Para isso, os manuais de gramática e dicionários deveriam conter informações sobre as duas variações (TASHIRO, 2004, p. 203).

Nesse sentido, o registro das diferenças de acento, e entre a fala da “gente baixa e alta”, serviria para que os missionários soubessem percebê-las e, assim, pudessem agir diante das inúmeras situações e de sua necessidade prática. Ao avançar na leitura do livro, é perceptível uma maior contribuição do autor quanto ao registro dos aspectos mais característicos dessa língua, já que não só modificou a postura pela qual tratou os assuntos, como também seus temas. As artes corroboram a atitude padronizadora da gramática missionária, pois a elegância e a honra, vistas como características dessa população, estavam associadas à língua culta, à cultura mais elevada.

Posteriormente, quando deixaram de ser interessantes e passaram a representar um perigo aos intentos de consolidação da reunificação política, inteiramente sob o comando do Xogum Tokugawa, os jesuítas foram totalmente expulsos do território japonês. Rodrigues, como dito, deixou o país em 1612 por ordem de expulsão, e permaneceu à distância desenvolvendo e aperfeiçoando seu material para que fosse melhor e mais bem utilizado no futuro, tendo em vista que em 1620, quando da publicação da sua segunda gramática, os missionários intencionavam retomar a missão que há tempos sufocava.

Considerando tudo isso, João Rodrigues identificou os que para ele eram os três principais equívocos cometidos pelos padres no aprendizado da língua japonesa, e que deveriam fazer parte da preocupação daqueles que intencionavam aprimorar os seus conhecimentos ou aprendê-la:

Primeiramente no modo de explicar a noflã lingoa na Iapoa & a Iapoa na noflã, & do ufo dalgũas palavras. Segundo nas honras & cortefias, & ufo das partículas de honra & dos verbos, honrados, & humildes, & verbos simples. Terceiro nos accentos, & modo de pronunciar.²²²

²²¹ RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 169.

²²² RODRIGUES, 1977 [1604/1608], p. 341.

No ano de 1632 foi publicada uma gramática da língua japonesa em Roma por um frade dominicano de nome Diego Collado ²²³, intitulada *Ars Grammaticae Iaponicae Linguae*. O livro, escrito em um latim não tão rebuscado, se mostrou de fácil compreensão e não de grandes dificuldades tanto para os missionários espanhóis como portugueses, representando o papel daquilo que foi a intenção primordial quando da formulação das gramáticas de Rodrigues. O que demonstra que Collado foi melhor preparado para tal tarefa, sendo um melhor editor, ou que teve mais eficiente ajuda (COOPER, 1985, p. 141). A gramática jesuítica do século XVI permanece como uma rica fonte de estudos teóricos sobre a língua japonesa. No entendimento de Basil Hall Chamberlain ²²⁴, dentro de uma comparação entre os dois sistemas de transcrição do alfabeto, o moderno (Hepburn) e o utilizado pelos missionários, a pronúncia da língua japonesa permaneceu muito próxima nesses mais de três séculos de distância (BOXER, 1950, p. 360).

O que sobressai a simples análise das especificidades da língua é a importância dada por Rodrigues à descrição e compreensão das regras sociais e culturais japonesas como forma de se chegar a um entendimento correto do seu idioma, sendo compreendidos elementos articulados. O que se confunde em uma narrativa normativa e descritiva. Além disso, suas opções podem muito bem tanto corresponder a uma tendência da época, no que diz respeito aos estudos de língua, como a sua vivência particular, já que João Rodrigues *Tçuzu* é fruto do século XVI, saiu muito jovem de Portugal, teve boa parte de sua educação formal realizada em instituições asiáticas, que ainda se estruturavam, e viveu em um momento muito específico da missão no Japão.

No ano de 1633, quando da morte de *Tçuzu*, o debate sobre a forma de utilização dos termos cristãos ainda não havia sido completamente superado, continuando a representar um empecilho para a tradução e para a catequização. Apesar do seu posicionamento contrário, os defensores de Ricci cada vez mais angariavam espaço e importância, e muitas das alterações que Rodrigues acreditava serem necessárias não foram realizadas (PINA, 2003, p. 68).

²²³ Missionário cristão do final do século XVI que ingressou na Ordem Dominicana por volta de 1600 e partiu ao Japão em 1619.

²²⁴ B. H. Chamberlain (1850-1935) foi professor de língua japonesa na Universidade de Tóquio e um dos maiores japonólogos britânicos. Entre suas obras, especificamente sobre o japonês, estão: *A Handbook of Colloquial Japanese* (1888), *Things Japanese* (1890), e *A Practical Guide to the Study of Japanese Writing* (1905).

Com isso, apesar de Rodrigues não ter sido um defensor do método de acomodação cultural, e nem ter se mostrado apático às investidas que eram feitas nesse sentido, o trabalho que desenvolveu e o modo como o fez são marcados profundamente por aquilo que vinha sendo semeado desde o começo da missão e pela situação conturbada com a qual os missionários passaram a lidar a partir do final do século XVI. Apesar de na prática suas obras não terem tido grande sucesso aquilo que pretendia, as dificuldades enfrentadas por ele e as falhas presentes na elaboração de seu texto são justificáveis e por si só elucidativas, sendo especialmente ricas aos olhos do século XXI.

CONCLUSÃO

Em meio a tantos percalços pelos quais passaram, não apenas fruto da rejeição e conturbação dos governos locais, mas também das dificuldades geradas pela falta de pessoal, suporte e, posteriormente, pela condenação por parte da própria Igreja às atividades que vinham desenvolvendo, as missões da China e do Japão não conseguiram sobreviver. Ainda que essa supressão tenha ocorrido de forma distinta e particular em cada caso. Apesar de não terem vingado, a relevância daquilo que foi feito pelos jesuítas em particular, e a repercussão que tiveram no seu tempo, não apenas foram sentidas na história japonesa, como na história da expansão portuguesa (e por assim dizer, de todos os países que participaram desse processo, não só na Europa como nos outros territórios de sua interferência) e na história da Igreja e do cristianismo. A partir do momento que a Companhia de Jesus, com o incentivo e apoio da Coroa portuguesa, se lançou até outras regiões completamente dispares daquelas que então conheciam e compreendiam, foi forçada a uma reavaliação e a construção de novas referências e significações, não sendo mais pertinente nesse contexto uma simplificação e uma generalização do seu mundo e dos “outros”.

Pode-se dizer que a missão jesuíta no Japão, principalmente no que diz respeito à interação com a cultura local por parte dos missionários jesuítas, foi ímpar em relação as outras contemporâneas a ela, tanto do Oriente como dos territórios em outros continentes nos quais a Companhia manteve uma ocupação. Os padres se viram na necessidade de adaptar-se à cultura local como forma de melhor se relacionar com a população japonesa, já que os japoneses não dariam abertura para a incursão da catequização que seguisse uma proposta de “europeicização”. Essa adaptação foi também uma possibilidade, tendo em vista que pela distância geográfica quase não sofriam a fiscalização e medidas inibidoras por nenhuma instância (nem pela Igreja, pela Coroa ou pela Ordem).

Muitos são os fatores que possibilitaram que esse tipo de proposta tenha sido posta em prática por esses religiosos e nessa missão em específico. Ao chegarem ao Japão, os missionários já contavam com um vasto conhecimento a partir da experiência que haviam tido em outros territórios do Oriente, e, por conseguinte, com outras comunidades orientais. Tal experiência os permitiu refletir de maneira completamente diferenciada, ao se depararem com uma realidade sem igual e que, por isso mesmo, teria

influenciado sua ação em todas as esferas que eram de interesse para a manutenção da missão (cultural, política, econômica e social). Com isso em mente, não teriam sido apenas a essência religiosa e a formação jesuítica que implicaram na forma de trabalho desenvolvido na missão japonesa, mas igualmente a conjuntura política, social e econômica do Japão, que forçou mudanças e a tomada de uma postura específica para ela, culminando em sua tendência à acomodação.

Antes da chegada dos missionários jesuítas ao território japonês há muito que haviam sido criadas pontes, ligações entre povos e regiões distantes. Para o relacionamento direto entre indivíduos de origens e culturas diversas, figurou como essencial uma boa tradução, não apenas em sua forma escrita, mas principalmente na comunicação oral. Levando em consideração a língua japonesa como um elemento cultural privilegiado da interação e adaptação dos missionários, buscamos compreender, com a escolha desses indivíduos, o papel que ela desempenhou para a metodologia de acomodação no desenrolar da missão e o correspondente processo pelo qual passou, lembrando que a ocupação missionária durou um período inferior a um século e que passou, rapidamente, das dificuldades iniciais para um período próspero e de grande repercussão e, posteriormente, para a perseguição e repressão total aos missionários.

Nesse espaço tiveram destaque algumas personagens, que agiram direta ou indiretamente no sentido de praticar, consolidar ou facilitar a acomodação cultural e o aperfeiçoamento dos padres não só na língua local, mas em todo o estilo de vida japonês. Diante de um contexto político e social muito específico, o desenrolar da missão, no período de menos de um século em que ficou em atividade, transcorreu de maneira intensa e cheia de entraves, o que se deveu em grande parte tanto à instabilidade do Japão como às personagens que faziam parte desse cenário. Assim, Gaspar Vilela, Alessandro Valignano e João Rodrigues *Tçuzu* são representativos, cada um do seu modo e em um momento específico, para a compreensão de como se deu o desenvolvimento da missão e o trabalho jesuítico nessa região.

Focando-nos especificamente em qual foram as reflexões e medidas tomadas por esses indivíduos quanto ao aprendizado / ensino da língua japonesa e ao seu posicionamento voltado para a acomodação cultural, metodologia que foi se tornando indivisível à missionação no Japão, definimos quais foram suas contribuições. Vilela, fazendo parte da primeira fase da missão, onde havia apenas poucos padres e estes permaneciam distantes entre si ao se estabelecerem em territórios distintos, colocou em prática sua própria adaptação ao estilo japonês a partir das prerrogativas de Francisco

Xavier. Apesar da falta de fluência na língua e do ainda restrito conhecimento da cultura japonesa, optou por se trajar / comportar segundo o estilo dos *bonzos* e por aprender a língua no grau que lhe foi possível, contando com um auxiliar japonês (Lourenço); Valignano, possuindo o alto cargo de Visitador Geral da Companhia de Jesus no Oriente, se mostrou favorável desde o início à acomodação dos missionários aos costumes japoneses como ideal metodológico para a atividade jesuítica, adotando-a oficialmente para o Japão, dando especial atenção ao aprimoramento e desenvolvimento pelos padres da proficiência no idioma japonês. Apesar do seu incentivo, ele próprio não conseguiu ter fluência ou autonomia na língua, contando sempre com o apoio de tradutores e intérpretes. Também por isso foi um grande defensor da presença de japoneses convertidos na missão, para que servissem aos padres como auxiliares, mas, principalmente, da formação de um clero nativo, vista por ele como a grande solução para os problemas de comunicação e de escassez de “obreiros”, pois os japoneses seriam insuperavelmente mais eloquentes no idioma. Já João Rodrigues, que formulou as primeiras gramáticas da língua japonesa e foi o principal intérprete de Valignano (principal do Japão ao seu tempo), não se mostrava favorável às concepções do Visitador. Apesar de ter sido reticente e de ter rejeitado especialmente a ideia de formação de um clero nativo, afirmava a necessidade da presença de japoneses nos colégios para o aprendizado da língua japonesa pelos missionários. Tendo vivido a maior parte do tempo no Japão e conhecido profundamente a língua e o estilo de vida local, analisou em suas obras não apenas o idioma, mas diversos elementos de sua cultura, história e sociedade. Mesmo não tendo sido defensor da acomodação cultural, suas obras foram requisitadas a partir do crescente interesse dos missionários em se aperfeiçoar e contornar as dificuldades que até então possuíam, especialmente na comunicação.

Correspondentemente, as fases da missão as quais estes missionários fizeram parte foram: o primeiro momento da missão, em que ela ainda não estava consolidada e em que a cultura japonesa em geral (onde se inclui a língua, as artes, os costumes, etc.) causava estranheza aos missionários, que não conseguiam se comunicar com eficiência e recorriam aos intérpretes, que tampouco compreendiam completamente as mensagens da religião, sendo inexatos na tradução. A segunda fase, momento em que a compreensão do idioma japonês se tornou um pouco melhor, tendo alguns padres alcançado um grau de proficiência relevante, e em que contavam com certo material sobre a língua, mesmo que esse fosse ainda escasso, desorganizado e fragmentado. E,

em terceiro lugar, a fase em que, já com o apoio oficial, foi incentivada a elaboração de análises linguísticas e gramaticais, que tinham como maior intento o auxílio no aperfeiçoamento e aprendizado da língua japonesa pelos padres que então atuavam na missão japonesa e que por ventura viessem à se juntar a ela. Tratava-se de um momento em que a missão já havia deixado seu auge, passando por inúmeras conturbações e restrições por parte do governo japonês.

Dessa forma, a experiência japonesa foi também marcante para o trabalho que os jesuítas vinham realizando nas outras missões asiáticas, que, apesar de seguirem princípios parecidos, acabaram se desenvolvendo de maneiras singulares. A acomodação cultural no Japão e a adoção da proposta de adaptação, principalmente na China, de maneira mais abrangente e intensa, repercutiu na sua posterior não aceitação dentro da Igreja, que mantinha resistência a esse tipo de metodologia. Linguisticamente, os missionários deram um grande contributo para o conhecimento das línguas “exóticas” na Europa, com a introdução de conceitos da gramática europeia e a elaboração, ou pelo menos análise, de tantos outros elementos que seriam específicos e particulares delas. No que diz respeito à língua japonesa, houve desde o início da missão a preocupação por parte dos padres em aprendê-la e aprimorá-la, mas que, em virtude das condições em que se encontravam e do interesse que foi se delineando para a missão, recebeu diferentes abordagens e investimentos, sendo os três jesuítas aqui trabalhados, dessa maneira, seus contribuidores e agentes diretos, cada um do seu modo e ao seu tempo.

Glossário

Bakufu: Outra designação para o governo do Xogum, o xogunato.

Bonzo: Monges budistas.

Buke: Ou *Bushi*: O guerreiro. Da camada militar.

Bushi: O guerreiro.

Daimyô: Ou daimio, líder de um território semi-autônomo. Comumente associado à figura do Senhor Feudal da História Medieval europeia.

Dojuku: Também escrito pelos jesuítas como *dogicos*. Era o termo que designava primeiramente os noviços dentro da seita budista, mas que foi apropriado a fim de denominar os japoneses convertidos ao cristianismo e que atuavam junto aos missionários como seus auxiliares. Deles não era requisitado adotar o estilo de vida sacerdotal, mas, sendo formados exclusivamente por homens, que fossem batizados, versados em letras e que seguissem os estudos do catecismo, já que a principal função que exerciam era a de intérpretes e tradutores.

Kana: Há muito tempo, pela complexidade que se tinha em escrever exclusivamente por meio dos caracteres chineses, formulou-se (atribui-se sua criação ao *bonzo* Kobo Daishi) outro tipo de silabário, formado por um número reduzido de símbolos ao ter uma representação meramente fonética da língua, o denominado *Kana* (divido entre *Hiragana* e *Katakana*). O *Kana* é uma opção de silabário para a escrita da língua japonesa ao *Kanji*, de origem chinesa. Sendo mais simples e menos extenso, foi ao longo do tempo considerado como uma escrita de menor prestígio e requinte, primordialmente como a forma de escrita feminina, compreendida como inferior.

Kanji: Ideogramas de origem chinesa, uma das formas de escrita da língua japonesa.

Kanpaku: Para o século XVI no Japão, correspondia àquele que o recebia o título de Regente junto à figura do imperador. Ainda que não provesse ao seu detentor nenhum tipo de poder por si só, era tida como uma posição de prestígio. Toyotomi Hieyoshi foi o primeiro em um longo período a assumi-lo.

Kuge: Cugue na grafia da época pelos europeus. A aristocracia. Da camada “palaciana”.

Romaji: A forma romanizada de escrita do japonês, que foi adaptado ao alfabeto latino.

Samurai: Denominação comum ao grupo guerreiro, grande parte das vezes associado à algum *daimyo*.

Sengoku Jidai: Período Sengoku, que transcorreu da segunda metade do século XVI ao início do século XVII, com a retomada do poder concentrado nas mãos de um Xogum, Tokugawa. Foi caracterizado pela completa conturbação governamental e seus inúmeros

combates, travados por líderes de territórios distintos que sobressaíram na disputa pela centralização e reunificação política do país. Após o enfraquecimento e queda do Xogunato Ashikaga, que durou até o ano de 1573 contando com cerca de quatro séculos no poder, após sucumbir diante da pressão e mobilização de diferentes clãs, tomaram destaque nesse cenário algumas personagens chave da interação luso-japonesa.

Sekigahara: Batalha deflagrada em outubro de 1600 e que foi o marco de ascensão de Tokugawa como xogum, apenas 3 anos após seu encerramento. *Sekigahara* é por muitos considerada o início do Tokugawa *bakufu*.

Shimo: Dentre as principais regiões onde os missionários atuaram, aquela que tinha a maior concentração da cristandade era a denominada de *Shimo* (por vezes *Ximo*), que abrangia “[...] *las tierras de Arima, Omura, de Amakusa, de Hirado y de algunos otros reinos* [...]”²²⁵.

Xogum: *Shôgun* na grafia japonesa. Líder de caráter militar que, quando assumia a governança, possuía, por vezes, poderes inclusive superiores aos do imperador.

Xogunato: Governo do Xogum, também denominado *bakufu*, que tinha forte característica militar. Na história japonesa a manutenção dos xogunatos é marcante, possuindo por vezes maior destaque do que a própria família imperial. Contemporâneos ao período da presença missionária no Japão - caracterizado por conflitos, instabilidade e descentralização política –, o *Ashikaga Bakufu* durou até 1573, mas foi no *Tokugawa Bakufu*, que assumiu o poder em 1603 e permaneceu no governo do país até 1868, que esse tipo de governança foi intensificada e consolidada.

²²⁵ VALIGNANO, Proêmio – **SCJ**, 1954 [1583/1592], p. 74.

Bibliografia

Fontes primárias, catálogos e fundos documentais:

ANCHIETA, José de. **Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil**. Edição fac-similar da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933.

Armário Jesuítico e Cartório dos Jesuítas: material riquíssimo que corresponde ao Armário do Arquivo da Casa da Coroa onde foi decidido guardar os documentos dos delitos dos religiosos da Companhia de Jesus, a documentação dos seus colégios e o respectivo inventário. No Cartório dos Jesuítas encontram-se documentos relativos à Ásia: **Parecer sobre “A suficiência de Letra para ser Bispo do Japão”**, Armário Jesuítico, liv. 12, f. 165; **“Livro em que se escrevem as coisas notáveis que nas cartas da Índia, Japão e Chinas [...]”**, Armário Jesuítico, liv. 28; **“Carta régia sobre os exames de Latim para ouvir direito”**, Armário Jesuítico, liv. 7, f. 90 v; **“Parecer sobre varias matérias de diversos autores”**, Armário Jesuítico, liv. 12.

CARTAS DOS JESUÍTAS; Cartas q[ue] os padres e irmãos da companhia de Iesus q[ue] andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India e Europa des o anno 1549 ate o de 66... impressas por mandado do... senhor Dõ Ioão Soarez bispo de Coimbra [...]. Em Coimbra: em casa de Antonio de Marijs, 1570. Disponível em: <http://purl.pt/15113>. Acesso em: 06 abr. 2012.

COMPANHIA DE JESUS. **Vocabulario da Lingoa de Iapam**. Organização e notas Shigenobu Ôtsuka. Osaka [‘Nangasaqui’]: Seibundô [Companhia de Jesus], 1993 [1603].

FRÓIS, Luís. **Europa Japão: Um diálogo civilizacional no século XVI** / GARCÍA, J. M. (Ed.). Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1993.

GARCIA, José Manuel (Ed.). **Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil 1549-1551**. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993.

GARCIA, José Manuel (Ed.). **Cartas que os Padres da Companhia de Iesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580**. Maia, Cotovia, 1997. 2 v.

Jesuitas (legajos). Fundo documental da Real Academia de La Historia de Madrid.

LOYOLA, San Ignácio de. **Obras Completas.** Madrid: BAC, 1963.

RODRIGUES, João. **História da Igreja do Japão**, volumes 1 e 2. Macau: Noticias de Macau, 1954-1955.

_____. **Arte da Lingoa de Iapam.** Edição facsimilar. Tóquio [Nagasaki]: Benseisha [Companhia de Jesus], 1977 [1604/1608].

_____. **Arte Breve da Lingoa Iapoa.** Tradução para o japonês e notas Hiroshi Hino. Tóquio [Macau]: Shin-Jinbutsu-Ôrai-sha Co. Ltd [Companhia de Jesus], 1993 [1620].

SCHUTTE, Josef Franz (S.J.). **El "Archivo del Japón":** vicisitudes del archivo jesuítico del Extremo Oriente y descripción del fondo existente en la Real Academia de la Historia. Madrid: R.A.H., 1964.

_____. **Documentos sobre el Japón conservados en la colección "Cortes" de la Real Academia de la Historia.** Madrid: R.A.H., 1961.

VALIGNANO, Alessandro. **Il Cerimoniali per i missionari del Giappone –** Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Japão. Roma: Edizioni di Storia e letterature, 1946. Edited by Josef Franz Schutte.

_____. Sumario de las Cosas del Japón: Adiciones del Sumario de Japón. In: **Monumenta Nipponica Monographs**, v. 9. Tóquio: Sophia University, 1954 [1583/1592].

_____. **Apologia en la qual se responde a diversas calumnias que se escriviron contra los Padres de la Compañia de Japon y de la China.** Lisboa: Biblioteca da Ajuda, [1598] 1999.

Fontes secundárias:

AGNOLIN, A. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI. **Revista de História (USP)**, São Paulo, v. 144, p. 19-71, 2001.

_____. Catequese e Tradução. In: MONTERO, P. (Org.). **Deus na Aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. p. 143-207.

_____. **Jesuitas e Selvagens:** A Negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc.XVI-XVIII). São Paulo: Humanitas, 2007.

_____. Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente. **CLIO - Revista de Pesquisa Histórica:** Dossiê Estudos Jesuíticos, Recife, v. 1, n.27.1, p. 203-256, 2009.

_____. A Babel das Línguas e o 'Grego da Terra': catequese e gramática na América portuguesa (séc. XVI-XVII). In: MILAN, D.; MATOS, O. (Org.). **Gemas da Terra:** Imaginação, Estética e Hospitalidade. São Paulo: Logo Edições SESC, 2010. p. 193-238.

_____. Religião e Política na Disputa Missionária Jesuítica no Oriente: Os Ritos do Malabar na Índia Seiscentista. In: CHAMORRO, G.; CAVALCANTE, T. L. V.; GONÇALVES, C. B. G. (Org.). **Fronteiras e Identidades: Encontros e Desencontros entre Povos Indígenas e Missões Religiosas.** São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2011. p. 87-110.

AGNOLIN, A. et. al. (Org.). **Contextos Missionários:** Religião e Política no Império Português. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2011.

ALTMAN, Cristina. **A descrição das línguas 'exóticas' e a tarefa de escrever a história da linguística.** Revista da ABRALIN, v. eletrônico, n. especial, p. 209-230, 1ª parte, 2011. Disponível em: <http://www.abralin.org/site/data/uploads/revistas/2011-vol-especial-1o-parte/a-descricao-das-liguas.pdf>. Acesso em 09 jan. 2013.

AUROUX, S. **A Revolução Tecnológica da Gramatização.** Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

BANGERT, William. **História da Companhia de Jesus.** Porto: Apostolado da Imprensa, 1985.

BARON, Hans. **En Busca Del Humanismo Cívico.** México: Fondo de Cultura Economica, 1993.

BARROS, Cândida. **Entre heterodoxos e Ortodoxos:** notas sobre catecismos dialogados na Europa e nas colônias no século XVI. Revista Fênix, v. 5, a. v, n. 4, 2008.

Disponível em:

http://www.revistafenix.pro.br/PDF17/ARTIGO_06_CANDIDA_BARROS_FENIX_O_UT_NOV_DEZ_2008.pdf. Acesso em: 15 jul. 2012.

BARROS, M. L. de; MASSIMI, M. Releituras da Indiferença: Um Estudo Baseado em Cartas de Jesuítas dos Séculos XVI e XVII. **Paidéia** (Ribeirão Preto), v. 15, n.31, p. 195-205, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989

BOXER, Charles R. **Padre João Rodrigues Tçuzu S. J. and his Japanese Grammars of 1604 e 1620**. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1950.

_____. **A Igreja e a Expansão Ibérica 1440-1770**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **O império marítimo português: 1415- 1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BUESCU, Maria Leonor C. Para uma gramática universal. **Estudos Orientais**, Lisboa, v. 3, p.145-149, 1992.

BURKE, Peter. **Variedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **Linguagens e Comunidades** – nos primórdios da Europa Moderna. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

BURKE, P.; HSIA, R. P. (Org.). **A tradução cultural** – nos primórdios da Europa Moderna. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

CATZ, Rebecca. **Cartas de Fernão Mendes Pinto e Outros Documentos**. Lisboa: Biblioteca Nacional; Editorial Presença, 1983.

CARDOSO, Simão. A gramática latina no séc. XVI. **Revista da Faculdade de Letras (Porto) - Línguas e Literaturas**, v. 12, p.159-174, 1995.

CHABOD, F. **Escritos sobre El Renacimiento**. México: Fundo de Cultura Econômica, 1990.

_____. **Carlos V y su Império.** México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

COOPER, Michael. **Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China.** New York: Weatherhill, 1974.

COOPER, Michael (Ed.). **They came to Japan: an anthology of European reports on Japan, 1543 – 1640.** Berkeley: University of California Press, 1981.

_____. Rodrigues second Grammar: the Arte Breve da Lingoa Iapao (1620). **The transactions of the asiatic society of Japan,** Tokyo, Third Series, v. 20, 1985.

CORREIA, Pedro Lages Reis. O Triunfo do experimentalismo na missão do Japão: Alessandro Valignano (1539-1606) e a organização da embaixada japonesa à Europa em 1582. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL NOVOS MUNDOS – NEUE WELTEN: PORTUGAL E A ÉPOCA DOS DESCOBRIMENTO, 2006, Berlim. **Novos Mundos – neue Welten:** Portugal und das Zeitalter den Entdeckungen. Berlim: DHM, 2008. Disponível em: www.dhm.de/ausstellungen/neue-welten/pt/docs/Pedro_%20Lage_Reis_Correia.pdf. Acessado em: 08 mar. 2013.

COSTA, João Paulo Oliveira e. **A descoberta da civilização japonesa pelos Portugueses.** Lisboa: Instituto de História de Além-Mar/Instituto Cultural de Macau, 1996.

_____. **O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís de Cerqueira.** 1998. 841 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998.

_____. **O Japão e o cristianismo no século XVI:** Ensaios de História Luso-Nipônica. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

COSTA, J. P. O.; RODRIGUES, V. L. G. (Ed.). **A Alta Nobreza e a Fundação do Estado da Índia** - Actas do Colóqui Internaciona. Lisboa: CHAM/IICT, 2004.
KONO, Akira. Portuguese-Japanese contact in 16th century Japan. **Bulletin of Portuguese/Japanese Studies,** Lisboa, v. 3, p. 43-51, 2001.

DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento.** Lisboa: Edições 70, 2007.

DINIZ, Sofia I. P. dos Santos. **A Arquitetura da Companhia de Jesus no Japão: A Criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII.** 2007. 156

f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2007.

DOI, Elza. **Arte da Lingoa de Iapam e Arte Breve da Lingoa Iapoa, de Pe. João Rodriguez:** a pronúncia do japonês e a ortografia. Campinas: Estudos Portugueses e Africanos, 1988.

DORE, Andrea C. Cristãos na Índia no século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 311-339, 2002.

_____. **Sitiados** - Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia. São Paulo: Alameda, 2010.

ELIA, Silvio. Os jesuítas e a implantação da língua portuguesa no Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, a.156, n.387, p.309-323, 1995.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador:** uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. **O Processo Civilizador:** formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. **A sociedade dos Indivíduos.** Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1994.

ELISONAS, Jurgis. Christianity and the Daimyo. In: HALL, J. W. (Ed.). **The Cambridge History of Japan: Early modern Japan**, v. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. The Jesuits, The Devil, and pollution in Japan: The context of a syllabus of errors. **Bulletin of Portuguese/Japanese Studies**, Lisboa, v.1, p. 3-27, 2000.

FARACO, C. A. **Linguística histórica:** uma introdução ao estudo da história das línguas. São Paulo: Parábola Editorial, 2005.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. **In: MONTERO, P. (Org.). Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural.** São Paulo: Globo, 2006. p.

67-109.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GRUZINSKI, Serge. **Passagem Do Século, 1480-1520: As origens da globalização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A guerra das imagens.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GUERRA, Pe. Joaquim A. Portugal em Macau e Macau na China: Ponte de amizade luso-chinesa. **Estudos Orientais**, Lisboa, v. 3, p. 309-324, 1992.

HYMES, Dell. Posfácio. In: **Linguagem, indivíduo e sociedade.** São Paulo: UNESP, 1993.

JANEIRA, Armando Martins. **O impacto português sobre a civilização japonesa.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1970.

_____. **Figuras de silêncio: A tradição cultural portuguesa no Japão de hoje.** Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1981.

LABORINHO, Ana Paula. A questão da língua na estratégia da evangelização: as missões no Japão. In: **O SÉCULO CRISTÃO DO JAPÃO - COLÓQUIO INTERNACIONAL COMEMORATIVO DOS 450 ANOS DE AMIZADE PORTUGAL-JAPÃO (1543-1993).** CARNEIRO, R.; MATOS, A. T. (Coord.). **O século Cristão do Japão – Actas do colóquio [...].** Lisboa: CEPCEP/CHAM, 1994. p.369-390

_____. Da descoberta dos povos ao encontro das línguas: o português como língua intermediária a Oriente. In: **COLÓQUIO INTERNACIONAL – O HUMANISMO LATINO E AS CULTURAS DO EXTREMO ORIENTE. Actas do Colóquio Internacional - O Humanismo Latino e as Culturas do Extremo Oriente.** Treviso: Fondazione Cassamarca, 2006. p.71-91.

LACOUTURE, Jean. **Os jesuítas.** Lisboa: Estampa, 1993.

LOUREIRO, Rui Manuel (Ed.). **Os Portugueses e o Japão no século XVI: primeiras informações sobre o Japão, Antologia Documental.** Lisboa: Ministério da Educação, 1990.

_____. A visão da China nas cartas dos cativos de Cantão (1534-1536). **Estudos Orientais**, Lisboa, v. 3, p.279-295, 1992.

MARUYAMA, Toru. Influência dos textos portugueses no estudo da língua japonesa medieval. **Estudos Orientais**, Lisboa, v. 3, p.151-157, 1992.

MATOS, A. T.; CARNEIRO, R. (Ed.). **O século cristão do Japão**. ACTAS DO COLÓQUIO INTERNACIONAL COMEMORATIVO DOS 450 ANOS DE AMIZADE PORTUGAL-JAPÃO (1543-1993). Lisboa: CEPCEP/CHAM, 1994.

MCPHERSON, K.; SUBRAHMANYAM, S. (Coord). **From Biography to History - Essays in the History of Portuguese in Asia, 1500-1800**. Nova Deli: TransBooks, 2005.

McCULLOUGH, Helen C. **The Tale of the Heike**. Stanford: Stanford University Press, 1988.

_____. **Genji and Heike** - Selections from The Tale of Genji and The Tale of the Heike. Stanford: Stanford University Press, 1994.

MONTEIRO, John M. Traduzindo Tradições: Gramáticas, Vocabulários e Catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa. In: BRITO, J. P. de (Org.). **Os Índios, Nós**. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000. p. 36-45.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. **As Reformas religiosas na Europa Moderna**: notas para um debate historiográfico. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 23, n. 37, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752007000100008&lng=en&nrm=iso&tlng=en. Acesso em: 03 ago. 2012.

MONTERO, Paula. Introdução: Missionários, Índios e Mediação Cultural. In: MONTERO, P. (Org.). **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

OLIVEIRA, Francisco Roque de. **Os portugueses e a Ásia marítima, 1500 – 1640**: Contributo para uma leitura global da primeira expansão europeia no Oriente – 1ª Parte: Os mares da Ásia no início do século XVI. *Scripta Nova*, Barcelona, v. 7, n. 151, 2003. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-151.htm>. Acesso em: 13 ago. 2012.

PINA, Isabel. Jao Rodrigues Tçuzu and the controversy over Christian terminology in

China. **Bulletin of Portuguese/Japanese Studies**, Lisboa, v. 6, p. 47-71, 2003.

PINHO, Sebastião T. Francisco Xavier em Lisboa a caminho do oriente (1540-1541). **Humanitas** (Coimbra), n. 52, p. 297-310, 2000.

PIRES, Benjamin Videira. Baltasar Gago, S.J. e a terminologia cristão do Japão. In: O SÉCULO CRISTÃO DO JAPÃO - COLÓQUIO INTERNACIONAL COMEMORATIVO DOS 450 ANOS DE AMIZADE PORTUGAL-JAPÃO (1543-1993). CARNEIRO, R.; MATOS, A. T. (Coord.). **O século Cristão do Japão** – Actas do colóquio [...]. Lisboa: CEPCEP/CHAM, 1994. p.49-54.

RAMOS, João de Deus. Portugal, China e Macau: Os primeiros tempos. **Estudos Orientais**, Lisboa, v. 3, p. 325-330, 1992.

RIBEIRO, Madalena T. P. B. **A nobreza cristã de Kyûshû** - Redes de Parentesco e acção jesuítica. 2006. 182 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2006.

_____. Gaspar Vilela: Between Kyoto and the Kinai. **Bulletin of Portuguese/Japanese Studies**, Lisboa, v. 15, p. 9-27, 2007.

_____. **Samurais cristãos: os Jesuítas e a nobreza cristã do sul do Japão no século XVI**. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2009.

RUIZ DE MEDINA, Juan G. Lisboa. Interacción cultural en Oriente 30 años antes de Mateo Ricci. In: O SÉCULO CRISTÃO DO JAPÃO - COLÓQUIO INTERNACIONAL COMEMORATIVO DOS 450 ANOS DE AMIZADE PORTUGAL-JAPÃO (1543-1993). CARNEIRO, R.; MATOS, A. T. (Coord.). **O século Cristão do Japão** – Actas do colóquio [...]. Lisboa: CEPCEP/CHAM, 1994. p.123-142

SÁ, Michele Eduarda Brasil de. **Contar como se conta:** os numerais japoneses na Arte da Língua de Iapam, de João Rodrigues “Tçuzzu”. Revista Litteris, n. 5, 2010. Disponível em: http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/Contar_MICHELE.pdf. Acesso em: 21 jan. 2013.

_____. A Arte da Língua de Iapam, de João Rodrigues Tçuzzu. In: CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOLOGIA. Anais do CNLF. Rio de Janeiro: CIEFIL, 2010. v. XIV p. 2050-2055.

SANSOM, George B. **An Historical Grammar of Japanese**. Oxford: Oxford University Press, 1928.

_____. **Japan: A short cultural history**. London: Cresset Press, 1931

_____. **A history of Japan: 1334-1615**. Stanford: Stanford University Press, 1961.

SANTOS, Paula Ferreira. **João Rodrigues um retrato do Japão. da Geografia e da Natureza**. Revista de Cultura, Macau, n. 17, 2ª série, p. 145-154, 1993.

SETTE, Luiz Paulo L. **A revolução samurai**. São Paulo: Massao Ohno Editor/Aliança Cultural Brasil-Japão, 1991.

SILVA, Beatriz Basto da. **Cronologia da Historia de Macau – Séculos XVI e XVII**, v. 1. 2. ed. Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1997.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O Império asiático português, 1500-1700: uma história política e econômica**. Lisboa: Difel, 1993.

SUZUKI, Tae. **As expressões de tratamento da Língua Japonesa**. São Paulo: Edusp, 1995.

SUZUKI, T. et. al. **Introdução à gramática da língua japonesa**. 2ª. Ed. São Paulo: Centro de Estudos Japoneses da USP, 2001.

TASHIRO, Eliza Atsuko. **A descrição de alguns morfemas gramaticais na Arte da Lingoa de Iapam: o tratamento dado à classe dos joshi e jodôshi pelo Pe. João Rodrigues**. 1997. 142 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

_____. A gramática do padre João Rodrigues: entre o modelo descritivo latino e a fidelidade à língua japonesa. **Boletim do Gt Historiografia da Lingüística Brasileira da Anpoll**, São Paulo, p. 73-84, 2000.

_____. **Documentação missionária e tradição autóctone sobre a língua japonesa: padrões em língua e padrões em historiografia linguística**. 2003. 125 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

_____. As variedades do japonês nas *Artes* do Pe. João Rodrigues Tçuzu. In: **Historiografia da Linguística Brasileira** - Boletim 7. São Paulo: CEDOCH - DL/USP, 2004. p. 219-224. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/dl/cedoch/downloads/boletim7_199-224.pdf. Acesso em: 21 nov. 2010.

TAVARES, A. Augusto. A missionação de São Francisco Xavier no Japão. **Estudos Orientais**, Lisboa, v. 3, p. 103-111, 1992.

TAVARES, Célia C. da Silva. Mediadores Culturais - Jesuítas e a missionação na Índia (1542-1656). **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p.173-190, 2003.

TERRAGUINHA, José (Org.). **História de Portugal**. 2ª Ed. São Paulo: Edusc/Unesp, 2001.

TOMAS, Maria Isabel. Aculturação – Que peso na origem e extinção de uma língua? **Estudos Orientais**, Lisboa, v. 5, p.79-89, 1994.

TORRÃO, João Manuel Nunes. A China na obre de D. Jerônimo Osório. In: CONGRESSO INTERNACIONAL – HUMANISMO PORTUGUÊS NA ÉPOCA DOS DESCOBRIMENTOS. **Atas do Congresso Internacional** - Humanismo Português na época dos descobrimentos. Coimbra: Faculdade de Letras, 1993. p. 449-460.

TORRES LONDOÑO, Fernando. Escrevendo Cartas - Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

WEEDWOOD, Bárbara. **História concisa da lingüística**. São Paulo: Parábola Editorial, 2002.

YAMASHIRO, José. **Japão: passado e presente**. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

YAMASHIRO, José. **Choque luso no Japão dos séculos XVI e XVII**. São Paulo: IBRASA, 1989.

ZUPANOV, Inês. **A história da expansão Portuguesa: O império oriental (1458-1665)**. Tradução Margarida Vale de Gato. Texto não publicado. Disponível em: <http://www.ineszupanov.com/publications/HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C30%20PORTUGUESA%202001.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2012.