

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA, CULTURA E POLÍTICA
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA, CULTURA E NARRATIVAS**

WILLIAN CARLOS FASSUCI LARINI

**OS JESUÍTAS DO PADROADO NO JAPÃO: UM OLHAR PARA OS
EMBATES NAS DUAS PRIMEIRAS DÉCADAS DA MISSÃO
EVANGELIZADORA**

TESE DE DOUTORADO

**MARINGÁ
2024**

WILLIAN CARLOS FASSUCI LARINI

**OS JESUÍTAS DO PADROADO NO JAPÃO: UM OLHAR PARA OS EMBATES NAS
DUAS PRIMEIRAS DÉCADAS DA MISSÃO EVANGELIZADORA**

Tese apresentada por Willian Carlos Fassuci Larini, ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em História. Área de concentração: História, Cultura e Política. Linha de Pesquisa: História, Cultura e Narrativas. Orientador: Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes.

**MARINGÁ
2024**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

L323j

Larini, Willian Carlos Fassuci

Os jesuítas do padroado no Japão : um olhar para os embates nas duas primeiras décadas da missão evangelizadora / Willian Carlos Fassuci Larini. -- Maringá, PR, 2024.
384 f. : tabs., mapas

Orientador: Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2024.

1. Cristianismo - Século XVI - Japão. 2. Expansão marítima portuguesa . 3. Missões - Japão - História. 4. Jesuítas - Japão - História. I. Menezes, Sezinando Luiz, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDD 23.ed. 271.5352

Jane Lessa Monção - CRB 9/1173

WILLIAN CARLOS FASSUCI LARINI

**OS JESUÍTAS DO PADROADO NO JAPÃO: UM OLHAR PARA OS EMBATES NAS
DUAS PRIMEIRAS DÉCADAS DA MISSÃO EVANGELIZADORA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
História da Universidade Estadual de Maringá, como
requisito para obtenção do título de Doutor em História.

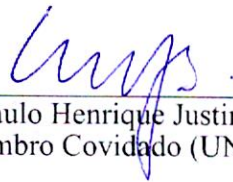
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes
Presidente/Orientador (UEM/PPH)



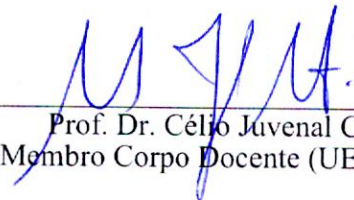
Prof. Dr. Felipe Augusto Fernandes Borges
Membro Convidado (IFPR)



Prof. Dr. Saulo Henrique Justiniano Silva
Membro Convidado (UNICV)



Prof.ª Dr.ª Neilaine Ramos Rocha de Lima
Membro Corpo Docente (UEM/PPH)



Prof. Dr. Célio Juvenal Costa
Membro Corpo Docente (UEM/PPE)

**MARINGÁ
2024**

Aos meus pais, Ione Fassuci Larini e João Carlos Larini, que com permanente amparo, contribuíram imensamente para que eu fosse capaz de atingir os objetivos almejados.

Ao meu avô, Vicente Larini (em memória) e ao meu estimado tio, Antônio Roberto Larini (em memória).

Aos professores e colegas que fizeram parte da minha trajetória acadêmica.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Ione Aparecida Fassuci Larini e João Carlos Larini, pelo afeto e suporte dado no decorrer da minha vida. Por manifestarem um amor pleno.

A totalidade dos docentes e colegas com que interagi no decorrer da graduação e pós-graduação, que contribuíram amplamente para o meu desenvolvimento acadêmico.

Aos integrantes do LEIP (Laboratório de Estudos do Império Português), pela camaradagem e lições que me ajudaram muito no decorrer da última década.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo amparo financeiro concedido.

Ao Programa de Pós-Graduação em História (PPH) da Universidade Estadual de Maringá pela organização e suporte oferecidos.

Aos docentes doutores: Dr. Felipe Augusto Fernandes Borges, Dr. Saulo Henrique Justiniano Silva pelas orientações feitas no exame de qualificação que me ajudaram no engrandecimento da pesquisa.

Aos docentes: Dr. Célio Juvenal Costa; Dra. Neilaine Ramos Rocha de Lima; Dr. Arnaldo Martin Szlachta Júnior e Dra. Karla Maria da Silva e ao demais membros da Banca que polidamente consentiram integrar a comissão examinadora e contribuir por meio das suas considerações a respeito da tese.

Ao meu prezado e estimado orientador, docente Dr. Sezinando Luiz Menezes, pelo afeto e incontáveis orientações feitas com imenso esmero, durante todo o período do desenvolvimento dos trabalhos relacionados ao Mestrado e ao Doutorado.

“Uma árvore que floresce em determinado lugar pode fenecer quando se muda o solo. Em outras terras, a árvore do cristianismo talvez dê folhas grossas e brotos fecundos, mas no Japão suas folhas murcham e não nasce broto algum”

(Shusaku Endo, 2011)

LARINI, Willian Carlos Fassuci. **OS JESUÍTAS DO PADROADO NO JAPÃO: UM OLHAR PARA OS EMBATES NAS DUAS PRIMEIRAS DÉCADAS DA MISSÃO EVANGELIZADORA.** 383f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá: UEM, 2024.

RESUMO:

Este estudo tem por intenção analisar, por meio das fontes históricas jesuíticas, as primeiras duas décadas da ação catequética no Japão no século XVI, que se iniciou no ano de 1549, comandada inicialmente pelo padre da Companhia de Jesus Francisco Xavier, e na sequência, pelo clérigo Cosme de Torres. Se configuram como bases documentais principais do nosso estudo, os textos epistolares contidos em diferentes compilados e volumes de um amplo escrito histórico originado pelo padre jesuíta Luís Fróis, publicado em decorrência do trabalho elaborado por José Wicki (1976, 1981). Nesta pesquisa, buscamos averiguar, se o desconhecimento e a inabilidade dos membros da Companhia de Jesus, tangentes a diferentes elementos sociais, governamentais e culturais do Japão no século XVI, estiveram interligados aos específicos reveses ocorridos com os clérigos e irmãos que exerciam o ofício catequético (aproximadamente nos primeiros vinte anos da missão), sendo que esses problemas se relacionavam a determinados eventos ligados ao contexto belicoso e a própria contraposição erguida contra os clérigos jesuítas em diferentes regiões japonesas. De forma similar, abordamos outros elementos adversos recorrentes na vivência dos evangelizadores em território japonês que, aparentemente, exerceram algum tipo de impacto aos missionários, tais como o clima, a alimentação e a situação de determinados estratos sociais que os jesuítas tiveram que confrontar. Consideramos que o período abordado nesta pesquisa, proporciona o entendimento, de que nas décadas que antecederam a deliberada retração do trabalho evangelizador, existiram elementos que acabaram interferindo diretamente na disseminação do cristianismo, obrigando os padres e irmão da Companhia de Jesus superarem os complexos obstáculos que surgiam em algumas povoações japonesas. Conceitualmente, diferentes autores nos auxiliaram no entendimento referente à forma de evangelizar dos membros da Companhia de Jesus e no pensamento cristão dos missionários no contexto japonês, sendo igualmente pertinente para a nossa pesquisa as ideias de Nobert Elias (1994) que nos auxiliaram na reflexão sobre as especificidades em voga na sociedade japonesa no século XVI.

PALAVRAS-CHAVES: adversidades; Companhia de Jesus; desconhecimento; Japão; Padroado Lusitano.

LARINI, Willian Carlos Fassuci. **THE JESUITS OF THE PADROADO IN JAPAN: A LOOK AT THE CLASHES IN THE FIRST TWO DECADES OF THE EVANGELIZING MISSION.** 383f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá: UEM, 2024.

ABSTRACT

This study aims to analyze, through Jesuit historical sources, the first two decades of catechetical action in Japan in the 16th century, which began in 1549, initially led by the priest of the Society of Jesus Francisco Xavier, and subsequently, by the cleric Cosme de Torres. The main documentary bases of our study are the epistolary texts contained in different compilations and volumes of a broad historical writing originated by the Jesuit priest Luís Fróis, published as a result of the work carried out by José Wicki (1976, 1981). In this research, we sought to determine whether the lack of knowledge and inability of members of the Society of Jesus, related to different social, governmental and cultural elements in Japan in the 16th century, were linked to the specific setbacks that occurred with the clergy and brothers who exercised the catechetical office (approximately in the first twenty years of the mission), and these problems are related to certain events linked to the warlike context and the opposition raised against the Jesuit clergy in different Japanese regions. In a similar way, we address other recurring adverse elements in the experience of evangelizers in Japanese territory that, apparently, had some type of impact on the missionaries, such as the climate, food and the situation of certain social strata that the Jesuits had to confront. We consider that the period covered in this research provides the understanding that in the decades that preceded the deliberate retraction of evangelizing work, there were elements that ended up directly interfering in the dissemination of Christianity, forcing the priests and brothers of the Society of Jesus to overcome the complex obstacles that arose in some Japanese towns. Conceptually, different authors helped us understand the way of evangelizing of the members of the Society of Jesus, and the Christian thinking of missionaries in the Japanese context, with the ideas of Norbert Elias (1994) being equally relevant to our research, which helped us to reflect on the specificities in vogue in Japanese society in the 16th century.

Keywords: adversities; ignorance; Japan; Society of Jesus; Lusitanian Patronage.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 A ORIGEM DA RELAÇÃO DE PORTUGAL E DA COMPANHIA DE JESUS COM O JAPÃO.....	24
2.1 Contato primário dos lusitanos com o Japão.....	24
2.1.1 A peregrinação de Fernão Mendes Pinto.....	35
2.1.2 Consequências da intervenção lusitana no Japão.....	42
2.2 Formação da Companhia de Jesus e o princípio da atuação no Oriente.....	44
2.3 A viagem de Jorge Alvares e a chegada do japonês Angiró a Índia.....	53
2.4 Relato de Nicolao Lancillotto.....	60
2.4.1 Semelhanças da religiosidade japonesa e a cristã no informe jesuítico.....	62
2.4.2 Estrutura sociopolítica do Japão e os samurais.....	73
2.4.3 Especificidades dos japoneses nos informes de Lancillotto.....	83
3 A REPERCUSSÃO DO TRABALHO MISSIONÁRIO DE FRANCISCO XAVIER E A MISSIVA DO CLÉRIGO JESUÍTA COSME DE TORRES.....	88
3.1 A missão primária da Companhia de Jesus no Japão.....	88
3.2 Repercussões da experiência missionária de Francisco Xavier.....	96
3.3 A missão derradeira do apóstolo do Japão.....	105
3.4 O correligionário de Xavier.....	112
4 CONFLITOS JAPONESES DESCRITOS NAS MISSIVAS JESUÍTICAS ENTRE 1549 E 1558.....	125
4.1 Contexto dos conflitos no Japão.....	125
4.2 O conflito em Yamaguchi.....	131
4.3 Conflito belicoso descrito por Pedro d'Alcáçova e o vínculo formado com Ôtomo Yoshishige.....	143
4.4 Conflitos belicosos descritos em diferentes missivas jesuíticas redigidas no princípio da segunda metade do século XVI.....	152
5 CONTURBAÇÕES E CONFLITOS REVELADOS NAS CARTAS JESUÍTICAS ENTRE 1558 E 1562.....	178
5.1 Ocorrências em Hirado e em Hakata.....	179
5.2 Princípio da atuação da Companhia de Jesus na capital do Japão.....	202

6 SUBLEVAÇÃO DE ÔMURA E A INSURREIÇÃO CONTRA ASHIKAGA YOSHITERU.....	234
6.1 Estabelecimento dos jesuítas em Yokoseura.....	234
6.2 Consequências da conversão de Ômura Sumitada.....	241
6.3 Evangelização em Kyûshu.....	265
6.4 Conturbação bélica na capital japonesa.....	276
7 PROBLEMAS TANGÍVEIS EVIDENCIADOS NAS CARTAS JESUÍTICAS ENTRE 1549 E 1568.....	294
7.1 Dificuldades relacionadas às condições climáticas e adversidades recorrentes na costa japonesa.....	294
7.2 Adversidades relacionadas à alimentação.....	323
7.3 Pobreza, infanticídio e a atuação medicinal de Luís de Almeida.....	346
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	366
REFERÊNCIAS.....	377

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem por problemática central examinar as múltiplas missivas escritas pelos integrantes da Ordem Jesuítica no século XVI, relacionadas à atuação missionária da Companhia de Jesus no Japão. Temos o propósito de averiguar as formas como as figuras ligadas à Ordem Religiosa que atuavam no território japonês enfrentaram os diferentes tipos de dificuldades para realizar o ofício disseminador do cristianismo nas duas primeiras décadas da ação evangelizadora. Categoricamente essas dificuldades foram relatadas nas cartas de alguns evangelizadores.

Nesta pesquisa, propomos dar continuidade ao estudo outrora desenvolvido para a certificação de Mestrado, quando tivemos a oportunidade de discutir se a insciência do missionário jesuíta Francisco Xavier “em relação à realidade nipônica¹ (política, econômica, social e cultural) [...] tornou mais difícil as atividades evangelizadoras dos jesuítas no Japão” (Larini, 2019, p. 9). Assim, tivemos a pretensão de verificar se o desconhecimento e o despreparo dos jesuítas que atuaram apostolicamente após Xavier no Japão, seguiu sendo um fator preponderante para a recorrência de determinados problemas ligados à realidade japonesa que tornaram mais dificultosa a vivência e o ofício dos evangelizadores naquele arquipélago.

O presente trabalho se justifica como forma de demonstrar a relevância de um momento singular da história, quando duas culturas distintas passaram a ter contato no século XVI. Nesse período, o Japão acabou despertando o interesse dos comerciantes europeus, que viram naquele território uma grande oportunidade mercantil. De igual modo, os padres católicos enxergaram a oportunidade de desenvolver o trabalho missionário em outras paragens. Essa foi uma época muito significativa da história japonesa, uma vez que os nipônicos passaram a ter conhecimento da existência de outras localidades que não faziam parte do continente asiático. Conforme afirmado na obra *História Cultural do Japão, Uma Perspectiva*, a interação da sociedade japonesa em relação aos ocidentais trouxe,

[...] novas alterações na vida das pessoas. Pela primeira vez, os japoneses conscientizaram-se da localização do Japão no globo terrestre e no mapa mundial, e começaram a ampliar sua visão do mundo. Seu senso de surpresa e mistério foi estimulado pela cultura material do Ocidente incluindo armas de fogo bem como a cultura espiritual do cristianismo com sua fé em um só Deus absoluto (Tazawa *et al.*, 1980, p. 70).

¹ “Que se refere ao Japão; próprio dos japoneses: costumes nipônicos”. NIPÔNICO. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2009-2024. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/niponico-2/>. Acesso em: 23 mai. 2024.

Essencialmente, visamos dar seguimento à pesquisa desenvolvida no período de Mestrado, em que tivemos a oportunidade de abordar o contato primário dos membros da Companhia de Jesus no Japão no século XVI. Na dissertação, utilizamos como fonte as missivas redigidas pelo religioso católico Francisco Xavier, que agiu durante alguns anos como missionário no Oriente. Tivemos acesso a essas cartas através da obra organizada e traduzida pelo padre jesuíta Francisco Sales Baptista, denominada *Obras Completas de Francisco Xavier*. O nosso enfoque atual não é mais a correspondência redigida pelo evangelizador navarro, contudo, acreditamos que esses escritos ainda conferem certa relevância para o nosso estudo.

Insta salientar que, neste trabalho, adotamos como fonte as missivas que se encontram presentes nos volumes 137 e 148 da *Monumenta Historica Societatis Iesu*, denominados *Documentos do Japão (1547-1557)* e *Documentos do Japão (1558-1562)*. Esse compilado de escritos jesuíticos foi editado pelo pesquisador jesuíta Juan Ruiz-de-Medina (1990, 1995).

Por meio das cartas presentes nos volumes 137 e 148 da *Monumenta Historica Societatis Iesu*, tivemos o objetivo de realizar a análise da concepção formada por outros indivíduos que acompanharam o evangelizador europeu no princípio da missão jesuítica, bem como nos anos posteriores à partida de Francisco Xavier do Japão. As missivas compiladas por Medina nos possibilitaram averiguar como diferentes religiosos cristãos registraram, ao longo dos anos, a sucessão no processo apostólico iniciado por Xavier, em 1549.

Buscamos manter a sensatez ao analisarmos os textos existentes nas obras documentais do autor, visto que os mesmos estão transcritos em diferentes idiomas europeus. Mesmo com as modificações feitas na grafia, muitas sentenças presentes nesses textos são de difícil entendimento. Outra particularidade dos dois compilados documentais que julgamos ser pertinente destacar, se refere ao fato de que muitos escritos não se apresentam na totalidade. O estudioso jesuíta omitiu alguns segmentos de determinados escritos, evidenciando as partes da documentação que indicavam a atuação dos evangelizadores no Japão.² O primeiro volume organizado pelo autor contém cento e trinta documentos escritos, e o segundo, sessenta e oito, somados a mais alguns documentos anexos.

Em outro estudo que realizamos, ao abordar o compilado de Francisco Sales Baptista (2006) afirmamos que era “necessário ter prudência ao se trabalhar com o material presente

² No que concerne às missivas presentes nos compilados de Medina, em que o autor realizou cortes, grande parte das versões integrais dessas cartas se encontram expostas nos volumes 70, 72 e 74 da *Monumenta Historica Societatis Iesu*, intitulados *Documenta Indica I (1540-1549)*, *Documenta Indica II (1550-1553)* e *Documenta Indica III (1553-1557)*, que foram organizadas por Joseph Wicki (1948, 1950). Quando referenciarmos e citarmos passagens de algumas dessas cartas — que inicialmente tivemos acesso nas obras documentais de Medina — utilizaremos as variantes contidas nos colecionados estruturados por Wicki, que também se constituem como fonte neste estudo.

nesta obra, pois ela foi organizada por um clérigo comprometido com o que representa a figura de Francisco Xavier” (Larini, 2019, p. 17). Acreditamos que essa ponderação deve ser igualmente considerada para as obras de Medina, visto que o pesquisador da Companhia de Jesus, independentemente do patamar alcançado como estudioso, pode ter desenvolvido admiração desmedida em relação aos primeiros membros da Ordem Religiosa que efetivaram o trabalho missionário no Japão, a partir do século XVI.

De igual modo, tivemos acesso a um compilado documental mais antigo, por meio do acervo digital da Biblioteca Nacional de Portugal, datado do final do século XVI, que reúne missivas da Companhia de Jesus escritas pelos padres que estiveram na China e no Japão entre 1549 e 1580, conhecido por *Cartas que os padres e irmãos da Companhia escreveram dos Reinos do Japão e China aos da mesma Companhia da India e Europa do ano de 1549 até o de 1580*. Por meio dessa documentação, fomos capazes de abranger a delimitação temporal da nossa pesquisa, e ter acesso a outras versões dos escritos epistolares presentes nas obras documentais estruturadas por Medina.

Distintos trabalhos referenciam esse compilado documental, mas encontramos uma primorosa contextualização sobre ele na pesquisa de Doutorado desenvolvida por Helena Maria dos Santos de Resende (2014). Em um tópico específico, a autora supracitada lista diferentes compilados epistolares (que contêm missivas referentes à missão japonesa) que foram publicados no decorrer da segunda metade do século XVI. A pesquisadora discorre uma das utilidades para a Ordem Jesuíta, com disponibilização de coletâneas epistolares nesse período:

O interesse da Companhia na edição de colectâneas de cartas prende-se também com o tentar evitar alguma desordem na impressão das cartas, recomendando-se ainda uma redacção de fácil consulta pelo público em geral — objectividade no discurso, informação seleccionada e sintética — reservando para outro tipo de epístolas informações mais pertinentes ou duvidosas (Resende, 2014, p. 70).

Em outro tópico do seu estudo, a autora tem por enfoque central o compilado publicado no final do século XVI. Na continuidade, destacamos as informações que inicialmente a estudiosa evidencia dessa fonte:

Nos finais do século XVI (1598), é editada em Évora a maior colectânea até então de missivas jesuítas e curiosamente a menos estudada, não obstante ser um dos mais importantes conjuntos de textos impressos dos missionários relativos ao Japão quinhentista. [...] Num primeiro tomo, encontramos as *Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549, até o de 1580*.³ O segundo

³ Nosso estudo aborda escritos epistolares presentes no primeiro tomo.

tomo intitula-se *Segunda Parte das cartas de Iapão que escreuerão os padres, & irmãos da companhia de Iesus*, contendo missivas datadas de entre 1581 e 1589. [...] O financiamento da grandiosa edição é de uma entidade eclesiástica, D. Teotónio de Bragança, Arcebispo de Évora, claramente um admirador, um protector e um apoiante da actuação da Companhia de Jesus e à data de publicação não são alheias duas situações: a crescente animosidade das autoridades políticas do Japão para com o Cristianismo e a concorrência religiosa de outras ordens que desejam participar na evangelização daquele território (Resende, 2014, p. 74-75).

A autora fornece mais algumas informações referentes à figura de D. Teotónio de Bragança, principalmente no que concerne à relação do mesmo com a Ordem Jesuíta e a sua disposição para a atuação missionária dos inacianos no território japonês, junto a uma ocorrência histórica específica,⁴ que pode ter contribuído para a composição e difusão da coletânea epistolar (Resende, 2014).⁵

Resende (2014, p. 78) apresenta a quantidade de cartas contidas nos dois tomos que constituem a coletânea epistolar (duzentas e nove cartas), bem como a relação que existia entre os religiosos cristãos que teriam produzido os textos. No que concerne à estruturação do compilado, a estudiosa menciona que “Quem procedeu à selecção das epístolas [...] privilegiou claramente os assuntos abordados nas cartas, secundarizando-se quase sempre os destinatários, que variam ao longo da obra”.⁶ A autora salienta que nem todas as missivas presentes no compilado foram feitas do Japão, sendo que um número reduzido desses textos epistolares tiveram “origem precisamente em Malaca, em Macau, na Índia ou mesmo em Portugal”.⁷

Certamente, a autora reconhece o valor do compilado epistolar pela incorporação de “versões integrais da maioria das missivas”,⁸ no entanto, salienta que em determinados escritos é possível detectar “trechos, cópias, versões resumidas ou truncadas, aditamentos e até montagens, encontrando informação de diversas mãos numa mesma carta” (Resende, 2014, p. 80).

João Adolfo Hansen (1995) afirma em um artigo, que tem como enfoque as missivas jesuíticas do padre Manoel da Nóbrega, que

[...] quando as cartas são juntadas em livro, os critérios ordenadores da sua pragmática de leitura e do tratamento de seus temas mudam de registro alterando-se as normas de

⁴ A ocorrência histórica específica, refere-se a vinda de uma embaixada originária do Japão “a Portugal e a calorosa recepção [...] que D. Teotónio faz aos quatro enviados nipônicos, em Évora” (Resende, 2014, p. 76).

⁵ Resende (2014) apresenta informações referentes à publicação da coletânea epistolar no final do século XVI e a ligação de D. Teotónio de Bragança com a Companhia de Jesus, tendo por base a referência que evidenciamos na continuidade: PINTO, Ana Fernandes, *Uma imagem do Japão. A aristocracia guerreira nipónica nas cartas jesuítas de Évora* (1598), Lisboa, Instituto Português do Oriente- Fundação Oriente, 2004.

⁶ Resende, op. cit., p. 78.

⁷ Ibid., p. 79.

⁸ Ibid., p. 80.

caráter prático inicial. Inseridas em novo meio material de circulação e em novos contextos de leitura que lhes modificam a função [...] (Hansen, 1995, p. 91).

Antes de fazer essa explanação, o autor comenta uma carta do padre Manoel da Nóbrega, escrita em 1549, que após a sua proibição acabou sendo “traduzida para diversas línguas e publicada numa coletânea de cartas das missões que, ainda no século XVI, é editada várias vezes na Europa[...]” (Hansen, 1995, p. 90). Embora o autor esteja falando dos escritos jesuíticos relacionados ao contexto colonial brasileiro, o seu raciocínio é válido para legitimarmos o uso da prudência em relação às exposições textuais presentes no compilado de Évora, ainda que seja complexo definir as funções distintas dos escritos epistolares reunidos numa só coletânea.

Ainda no que concerne ao trabalho de Resende (2014), nas observações referente a coletânea do final do século XVI, a pesquisadora tinha por enfoque algumas particularidades da composição das missivas do padre Luís Fróis contidas no compilado documental, visto que o clérigo jesuíta se configurava como o foco de atenção em sua pesquisa de Doutorado. Alguns escritos epistolares também tiveram relativa importância neste estudo, e, igualmente, uma obra histórica escrita por Fróis que foi utilizada por múltiplos historiadores em diferentes pesquisas. Referimo-nos à última fonte histórica que tivemos acesso em nossa pesquisa, denominada *Historia de Japam*. Num longo texto introdutório feito por José Wicki (responsável pela edição dos volumes da versão da obra de Fróis), o autor explica o que teria condicionado a escrita desse manuscrito documental:

Em 1579 andava o P. J. P. Maffei em Portugal buscando documentos e materiais para a sua história da Índia Oriental. Entre este trabalho veio-lhe à ideia de sugerir ao P. Geral Mercuriano que o P. Fróis, que vivia no Japão, bom talento para escrever, podia compor, com a sua experiência, ciência e habilidade, um «comentário» do progresso da fé naquele país, com uma descrição da terra, do governo e guerras que têm obstaculado o Evangelho [...] Morrendo em 1580 o P. Mercuriano, a quem Maffei se dirigia, o seu sucessor Cláudio Aquaviva colheu a ideia de Maffei e escreveu, talvez em fins de 1582 ou princípios de 1583, ao P. Valignano sugerindo-lhe que procurasse levar o P. Fróis a compor a desejada história de Japão. [...]. O P. Fróis aceitou o encargo, mas em Outubro de 1585 informou o P. Geral de que havia perto de um ano estava como aleijado, com dores contínuas nos braços e nas mãos, sem lhe ajudarem os remédios que lhe davam: nem sequer podia escrever a carta por sua mão como desejava [...] No dia 1 de Janeiro de 1587, servindo-se de um italiano como amanuense, fez saber ao P. Geral que havia já dois anos que o Provincial da Índia (Valignano) escrevera ao Vice-Provincial de Japão (Coelho) pedindo-lhe que o encarregasse de escrever com realidade e verdade a História da missão japonesa desde o tempo de Xavier até então. E diz ainda Fróis na sua carta que, para tal assunto, se sente muito insuficiente mas, sendo-lhe imposto isto pela obediência, o faz enquanto puder. A idade – tinha então 54 ou 55 anos – as contínuas enfermidades, a falta de tempo e as ocupações ordinárias não lhe davam oportunidade de ser tão exacto como era preciso, mas chegara já ao fim da primeira parte e começara a segunda [...] Lê-se realmente no fim da primeira parte, que termina com o ano de 1578, numa adição do

mesmo Fróis, que concluíra a primeira parte a 30 de Dezembro de 1586 (Wicki, 1976, p. 11-12).

Wicki (1976) procura clarificar como se seguiu a escrita do manuscrito de Fróis até próximo do final do século XVI, que, conforme é possível perceber no segmento acima, decorreu do ordenamento dos superiores da Companhia de Jesus. Conforme esclarece Wicki, a ampla narrativa de Fróis a respeito do Japão não foi divulgada depois da sua conclusão:

A História do Japão, do P. Luís Fróis, pai da japonologia, não agradou ao P. Visitador A. Valignano, por lhe parecer demasiado difusa. Valignano queria apenas uma síntese, semelhante à que ele próprio fizera da História da Índia. Consequentemente, a obra de Fróis foi colocada de parte e nem sequer chegou a ser enviada para Roma. Por 1742-45, porém, o P. Montanha mandou a copiar, em Macau, para a Academia da História de Lisboa; mas aqui, após haver-se dispersado, ela ficou quase esquecida (Wicki, 1976, p. 1).

João Paulo Oliveira e Costa (1998, p. 13-14) afirma que “o século XVI é bem conhecido, pois trata-se dum período para que dispomos de muita documentação impressa, sobretudo desde que José Wicki publicou a História de Japão de Luís Fróis”. De fato, o autor reconhece que a publicação do livro de Fróis contribuiu como base documental de grande amplitude para que os pesquisadores pudessem adquirir conhecimentos referentes ao período em que o cristianismo passou a ser proclamado no Japão.

Em nosso estudo, abordamos os dois primeiros volumes do texto de Fróis editados por Wicki, publicados respectivamente nos anos de 1976 e 1981. Tivemos a oportunidade de examinar oitenta capítulos do manuscrito do padre jesuíta, correspondentes aos anos de 1549 a 1568,⁹ que englobam aproximadamente as primeiras duas décadas da missão da Companhia de Jesus no Japão. A obra de Fróis não se configurou como a fonte central deste estudo, no entanto, a utilizamos como complemento documental para abordamos determinados assuntos e acontecimentos referentes às duas primeiras décadas em que o cristianismo foi difundido em algumas áreas específicas do Japão. O escrito de Fróis não se caracteriza como uma fonte documental desconexa das múltiplas correspondências jesuíticas, que também se configuraram

⁹ A disseminação do cristianismo no Japão teve o seu início em 1549 (desde 1547 se produziu documentos que se relacionam com o princípio da atividade missionária no Japão), com o trabalho apostólico sendo assumido pelo padre Cosme de Torres, da Companhia de Jesus, na época em que Francisco Xavier ausentou-se do arquipélago, em 1551 (com posterior falecimento, em 1552). O ofício catequético no Japão foi liderado por Cosme de Torres até o seu padecimento, em 1570. Contudo, nesta pesquisa, abordaremos os eventos da missão japonesa que se restringem até o ano de 1568. Optamos por essa delimitação temporal, por considerarmos que a partir de 1569 já se configurava um novo momento da atuação evangelizadora no Japão, com a aproximação dos jesuítas junto à Oda Nobunaga, e que, igualmente, a partir de 1578, houve o início de um processo de relevância para a atividade missionária no Japão, quando Nagasaki passou a ser referenciada nas cartas como o local que se tornaria a base da atuação dos membros da Companhia de Jesus.

como fonte nesta pesquisa, pois, conforme afirma Inês Maria Lorga Ramos Vila (2013, p. 24), a obra de Fróis foi redigida,

[...] com base nas diversas cartas registadas pelos jesuítas do Padroado Português que trabalharam no Japão, incluindo as do próprio Fróis, que aproveitou os depoimentos dos seus colegas espalhados por todo o país, que descreviam nas suas epístolas acontecimentos recentes, acabados de ocorrer e ainda frescos na memória, para deste modo poder relatar a maior quantidade e variedade possível de informação. Algumas missivas são transcritas integralmente na crónica, devidamente assinaladas textualmente e contendo o nome do seu autor, com o objectivo de se entenderem melhor os sucessos de certo jesuíta ou de certa localidade.

Tendo por base os apontamentos feitos por Wicki, ressaltamos quando foi oportuno, a respeito do momento em que Fróis se utilizou de uma variedade de cartas para compor o conteúdo da sua obra. No decorrer deste estudo, utilizamos também outras fontes documentais que envolveram os temas abordados.

Tendo clareza de quais fontes pretendíamos examinar, passamos a considerar os autores que nos ajudariam a trabalhar metodicamente com essa documentação, principalmente voltando-se para as cartas redigidas pelos membros da Companhia de Jesus no século XVI. Em vista disso, destacamos dois trabalhos acadêmicos que têm como enfoque as correspondências jesuítas. Referimo-nos aos textos de Fernando Torres Londoño (2002) e Federico Palomo (2005). Em seus respectivos trabalhos, os autores discorrem as circunstâncias de feitura e funcionalidades organizativas e religiosas das epístolas da Companhia de Jesus na época das Grandes Navegações, relatando as parcelas dessas missivas que eram preparadas pelos clérigos jesuítas para serem edificantes. Os estudiosos também expõem os indivíduos da Ordem Religiosa que se sobressaíam na escrita epistolar, como os ibéricos Francisco Xavier e Luís Fróis.

Em relação à produção epistolar dos jesuítas no Brasil, Londoño (2002, p. 12) indica que, na década de 1970, o pesquisador José Carlos Sebe Bom Meihy alertou acerca da existência das missivas “edificantes e de informação entre a volumosa correspondência jesuítica”. O autor afirma que a partir do início da ação dos membros da Companhia de Jesus no território brasileiro, grande parcela das missivas foi escrita “com o propósito claro de edificar, na expressão ascética da época, que apontava para as ações que serviam para manifestar a presença divina, estimular a Fé do próximo e infundir piedade” (Londoño, 2002, p. 12).

Como o próprio Londoño (2002) discorre em seu artigo, a particularidade edificante das missivas jesuítas não se restringiu unicamente ao Brasil, sendo recorrente em outras partes do

mundo por onde os religiosos cristãos agiram, como o ocorrido com os evangelizadores que atuaram no Japão.

Federico Palomo (2005, p. 59-60) menciona que as missivas da Companhia de Jesus foram utilizadas,

[...] como un medio utilísimo para que las diferentes comunidades ignacianas pudiesen venir a conocimiento las unas de las otras, favoreciendo no sólo la difusión de avisos “curiosos” sobre otros reinos, sino también la circulación de modelos de intervención apostólica y, sobre todo, de noticias y sucesos que sirviesen para la edificación de los sujetos de la Compañía. [...] la carta no dejó tampoco de funcionar como dispositivo memorístico y de propaganda sobre el que construir y fijar una determinada imagen del instituto ignaciano, que, no en vano, se impuso y que, en alguna medida, todavía hoy determina mucha de la producción historiográfica en torno, no sólo, a los jesuitas, como, en general, a la historia religiosa y misionera de la época moderna. [...] cómo este tipo de cartas, lejos de cualquier “inocencia” retórica, no sólo asentaba sobre determinados esquemas de percepción de las realidades descritas, como tenía un carácter “construido” que, mediante el recurso a estrategias narrativas determinadas, buscaba una particular eficacia comunicativa, tratando así de orientar o guiar, a través del escrito, la conducta e impresiones de quienes leían u oían este tipo de textos epistolares y, en especial, aquellos destinados a la edificación.

Visando entender a incumbência específica das epístolas dos jesuítas — principalmente as edificantes — em relacionar os membros da Ordem Religiosa, o autor analisa alguns pontos ligados à criação das missivas da Companhia de Jesus. Nesse sentido, o texto de Federico Palomo (2005) se aproxima ao de Londoño (2002, p. 13), que também aborda a inclinação religiosa agregadora, baseada no procedimento proposto nos exercícios espirituais de Inácio de Loyola, presentes nas missivas dos jesuítas. Em consonância com o historiador brasileiro, a redação a respeito do trabalho missionário utilizava “um registro ou tom inspirado na subjetividade de sua vivência do carisma inaciano”.

Palomo (2005) faz um apontamento importante em relação às missivas, como meio de interlocução no século XVI, tendo por base o estudo de Bouza (2003), mencionando que, nesse período:

[...] letras misivas fueron percibidas como instrumento para “conversar” con quienes estaban ausentes, paliando así los inconvenientes de la distancia física entre las personas y permitiendo, de cierta forma, a los que usaban de este artificio el “encontrarse” y hacer presentes en la imaginación, como si de figuras vivas se tratase, a sus interlocutores (Palomo, 2005, p. 58).

Como exposto pelo autor, evidentemente no século XVI as cartas tinham grande relevância, uma vez que podiam assegurar a comunicação entre as pessoas, que, devido às circunstâncias, não podiam se encontrar pessoalmente. Ainda convém lembrar que essa prática

ocorreu com muitos membros da Companhia de Jesus que se arriscavam nas viagens para o Oriente ou para o Novo Mundo.

Para abordar as cartas da Companhia de Jesus, também destacamos os textos de Alcir Pécora (2001, 2008), que analisa o cunho cerimonioso e os distintos pontos essenciais que formavam a escrita das missivas da Companhia de Jesus, intitulado: *ars dictaminis*. Tendo por referência as exposições de Pécora, averiguamos se as missivas abordadas condiziam com o molde explanado pelo autor em seu texto. Um dos textos de Pécora (2001) que referimos, encontra-se presente numa obra editada por ele, intitulada *Máquina de Gêneros*, sendo a parte do livro denominada *A Arte das Cartas Jesuíticas do Brasil*. Nesse ensaio, encontramos uma discussão aprofundada do autor a respeito da composição das missivas jesuíticas que havíamos tido acesso no artigo acadêmico do autor, publicado em 2008, denominado *Epistolografia Jesuítica no Brasil, Grão-Pará e Maranhão*. Para termos ideia do teor das exposições de Pécora, destacamos um segmento de um dos seus textos em que ele faz uma observação relevante de como fitava as missivas escritas pelos membros da Companhia de Jesus:

Interessa-me mais ressaltar certa implicação hermenêutica desta abordagem formal das cartas jesuíticas: o de que elas não são absolutamente uma tábua em branco impressionada por acontecimento vividos pelos missionários — nem objetivamente, como representação ou notícia da gente e terra do Brasil; nem subjetivamente, como impacto sentimental ou expressivo dessa notícia em certa mentalidade católica europeia. As cartas, no verossímil que proponho devem ser vistas, antes de mais nada, como um mapa retórico *em progresso* da própria conversão. Isto significa afirmar que **são produzidas como um instrumento decisivo para o êxito da ação missionária jesuítica**, de tal modo que as determinações convencionais de tradição epistolográfica, revistas pela Companhia e aplicadas aos diversos casos vividos, mesmos os mais inesperados, sedimentam sentidos adequados aos roteiros plausíveis desse mapa” (Pécora, 2001, p. 18, negrito nosso).

Além dos trabalhos citados acima, outros autores que referenciamos neste estudo, também abordaram — mesmo não sendo o nosso foco central — a elaboração das epístolas jesuíticas.

No que diz respeito à conduta que tivemos em relação às correspondências que examinamos nesta pesquisa, julgamos ser pertinente evidenciar um segmento da tese de Doutorado desenvolvida por Felipe Augusto Fernandes Borges (2018, p. 16-17), que também utilizou os escritos jesuíticos. Em conformidade com o autor, as fontes históricas:

[...] se constituem como representações que seus autores faziam da realidade que os cercava, permeadas pelos interesses de seus produtores, de seus grupos sociais, expressando aquilo que era tido como verdade para quem as produziu. Sumariamente, podemos dizer que as fontes não devem — nem podem — ser tomadas como verdades absolutas, incontestes, expressões indiscutíveis da realidade. Ao contrário,

expressam-se como indícios, como caminhos que o historiador deve percorrer e assim proceder às suas análises do representado.

Nesse extrato, destacamos a passagem referente ao uso adequado das fontes, visto que, nas cartas a que tivemos acesso, nos deparamos com descrições de múltiplos eventos em que o fervor cristão era perceptível. Ao analisarmos algumas dessas descrições, não consideramos que as mesmas pudessem ser factuais ou inventadas pelos clérigos, mas buscamos clareza a respeito do que essas exposições poderiam nos fazer compreender a cerca de algumas adversidades ligadas ao processo de evangelização efetivado pelos jesuítas.

Além da prudência que tivemos com as cartas jesuíticas que se configuraram como base documental deste estudo, no que concerne à outra fonte desta pesquisa (o escrito de Luís Fróis), Vila (2013, p. 25) faz uma advertência válida:

O autor da Historia de Japam é, notoriamente, parcial, sendo possível inferir as suas opiniões acerca de acontecimentos ou de personagens quer expostas explicitamente ou entrevistas por uma linguagem subtil e insinuada, não sendo esta obra totalmente objectiva nem livre de tendenciosidades e de hipérboles. É nas questões da religião que melhor se distingue esta parcialidade do narrador, expondo os jesuítas, os irmãos e cristãos nipónicos como pessoas constantemente fortes de espírito, caridosas, livres de pecado e de conduta reprovável, enquanto descreve os “inimigos de Deus” sempre como seres desprezíveis e hediondos, transparecendo uma caracterização demasiado negativa que parece, às vezes, exagerada [...] (Vila, 2013, p. 25).

Ainda que a obra de Fróis não tenha sido publicada no período em que foi escrita, sendo utilizada como um instrumento de promoção dos feitos da Companhia de Jesus no Japão, ao considerarmos as observações feitas por Vila, e mesmo por outros autores, é possível inferir que a mesma mentalidade religiosa e raciocínio que deram origem às missivas jesuíticas edificantes, também foram a base do escrito de Fróis. Quando foi preciso acessar esse escrito histórico em nossa pesquisa, buscamos cautela em considerar a observação feita acima.

Este estudo teve por enfoque, examinar determinadas adversidades relativas as duas primeiras décadas da propagação do cristianismo no arquipélago japonês, sob a ótica dos membros da Companhia de Jesus, refletida nas múltiplas missivas escritas pelos religiosos. Cumpre destacar que tivemos como referência as obras de diferentes autores que colaboraram teoricamente com a nossa pesquisa. As literaturas utilizadas não são restritas ao campo historiográfico, visto que, no decorrer da nossa trajetória acadêmica, tivemos contato com alguns estudiosos de diferentes áreas que desenvolveram conceituações pertinentes aos temas explorados. Entre as obras, podemos destacar inicialmente duas do pesquisador brasileiro José Maria de Paiva (2006, 2012). Os conceitos presentes nas obras do acadêmico, somados ao seu olhar sobre a evangelização e colonização no Brasil, são valiosos para a formação de paralelos

em relação ao que se decorria no mesmo período em outras partes do globo e no território japonês com os clérigos da Companhia de Jesus e com os mercadores lusitanos. As obras de Paiva ainda se apresentam como um material valioso para a compreensão da concepção religiosa cristã no século XVI.

De igual forma, tivemos por base teórica os conceitos presentes em uma das obras de Nobert Elias (1994). Recentemente, desenvolvemos um artigo, a partir das ideias de Elias, para examinar o princípio da relação entre os europeus e os japoneses no século XVI. Acreditamos que as ideias presentes no estudo de Elias foram pertinentes, quando abordamos as diferentes minuciosidades da sociedade japonesa descritas nos textos epistolares da Companhia de Jesus.

Utilizamos ainda como referencial a obra de Peter Burke (2019), denominada *Hibridismo Cultural*, em que o autor apresenta diferentes conceitos válidos para a abordagem da mesclagem cultural entre diferentes povos. Burke, em dados segmentos da sua obra, ressalta o Japão, apresentando-o em partes específicas referentes à atuação apostólica no arquipélago asiático. De forma idêntica a outros pesquisadores, o autor refere-se à tática missionária diferenciada, empregada pelos membros da Companhia de Jesus na época das Grandes Navegações. Em determinados contextos, a adaptação tornava-se uma ferramenta necessária, com Burke e outros estudiosos definindo essa estratégia como sendo a “acomodação”: “Também no Japão alguns jesuítas seguiram o método de acomodação, usando quimonos de seda, comendo da maneira japonesa e chamando Deus por um dos nomes de Buda, *Dainichi*” (Burke, 2019, p. 46). No decorrer deste estudo, abordamos a adequação utilizada pelos jesuítas no panorama nipônico. Além dos autores mencionados, existem outros escritores que nos auxiliaram conceitualmente.

Julgamos ser pertinente enfatizar que, além dos autores que nos serviram de base teórica nesta pesquisa, tivemos igualmente como base bibliográfica, uma variedade de trabalhos desenvolvidos por pesquisadores referente a ação catequética dos membros da Companhia de Jesus em distintos contextos, além de outros autores que puderam nos auxiliar nos diferentes temas que acabamos explorando, tal como o processo de Expansão Marítima lusitana. No que concerne à temática histórica central desta pesquisa, à qual envolve a atuação evangelizadora da Companhia de Jesus no Japão, tivemos por referência alguns autores de diferentes países, inclusive com estudos publicados recentemente no Brasil. Temos ciência de que há décadas essa temática suscita produções de incontáveis estudos com diferentes enfoques. Assim, para além deste estudo, temos a pretensão de continuar ampliando o nosso leque bibliográfico relacionado à propagação do cristianismo no Japão.

O nosso trabalho está estruturado em seis distintos capítulos. No primeiro, discorremos a forma como se deu a aproximação dos ocidentais junto ao Japão no século XVI, a formação da Companhia de Jesus e a ação no Extremo Oriente vinculada ao Reino de Portugal. Ainda neste capítulo, examinamos um informe jesuítico sobre o Japão, feito em Goa, no ano de 1548. Abordamos a concepção inicial formada por diferentes jesuítas a partir dos conhecimentos obtidos do território asiático e de como se engendrou a primeira viagem missionária no arquipélago japonês, idealizada pelo evangelizador da Companhia de Jesus Francisco Xavier.

No segundo capítulo, demos destaque à missão inicial da Companhia de Jesus no Japão, ocorrida entre 1549 e 1551. Examinamos através de diferentes missivas jesuíticas a reverberação dessa ocorrência histórica, e referenciamos o missionário Francisco Xavier, que, antes da sua morte, em 1552, assegurou o prosseguimento do ofício missionário, dando início junto a outros religiosos cristãos a produção dos escritos epistolares da experiência jesuítica no Japão no século XVI.

No terceiro capítulo, analisamos diferentes epístolas jesuíticas escritas durante a primeira década da missão japonesa, enfocando essencialmente nas figuras vinculadas à Companhia de Jesus que evidenciaram, em distintas missivas, as situações problemáticas no contexto bélico nipônico, tornando o processo de evangelização mais laborioso. Igualmente, abordamos a conjuntura governamental no Japão desde o século XV, quando a agitação e a belicosidade ainda se apresentavam recorrentes. De igual modo, apresentamos os dados biográficos de um líder japonês conhecido por Ôtomo Yoshishige. Tendo por base diferentes fontes, analisamos as missivas jesuíticas que atestam a vinculação desse senhor nipônico com os integrantes da Companhia de Jesus. Concomitantemente, examinamos as cartas jesuíticas redigidas pelo padre Cosme de Torres e pelo irmão João Fernandes, em 1551, que apresentam as conturbações ocorridas em Yamaguchi. Além disso, abordamos outras cartas escritas por figuras relacionadas à Companhia de Jesus que relataram os conflitos sucedidos em algumas povoações, principalmente em Yamaguchi e em Bungo. Ao examinarmos uma ampla carta escrita por Gaspar Vilela, consideramos a visão inábil do religioso nipônico diante do clima belicoso no Japão e a sua incompreensão do ato de suicídio dos combatentes japoneses (samurais).

No quarto e no quinto capítulos, examinamos outras missivas jesuíticas escritas entre 1558 e 1569, evidenciando como diferentes padres e figuras ligadas à Companhia de Jesus continuaram abordando as problemáticas recorrentes no Japão, ligadas em parte ao contexto marcial japonês, bem como a reação manifestada em algumas povoações japonesas diante da disseminação do cristianismo. Tivemos por intenção examinar como os religiosos cristãos

continuaram apresentando os conflitos belicosos ocorridos no arquipélago japonês, com alguns desses distúrbios colocando em risco até mesmo a vida dos jesuítas, além de causar o perecimento de múltiplos japoneses, como numa ocorrência que resultou na ruína de uma localidade portuária que se constituía como base da atuação dos membros da Companhia de Jesus, ou como em outro episódio específico ocorrido em 1559, na localidade de Hakata, que quase causou o padecimento de um padre jesuíta. Averiguamos ainda como foi a relação dos jesuítas com os diferentes senhores de terras do Japão, entre 1558 e 1568, com destaque para a aproximação dos padres com Ômura Sumitada. Buscamos investigar se, na dinâmica dos jesuítas com os diferentes governantes nipônicos, eles tiveram entendimento acurado da realidade sociopolítica japonesa, bem como aquilo que poderiam realizar naquela conjuntura. Entre 1558 e 1568 ocorreu a chegada de outras figuras vinculadas à Companhia de Jesus para atuarem no Japão, como é o caso do padre Luís Fróis. Dessa forma, nessa época, ampliou-se o leque da atuação apostólica dos jesuítas no território japonês, com os padres exercendo a atividade missionária na capital do Japão (referida nos escritos jesuíticos como Miyako — atualmente, Kyoto) e nas províncias próximas dela. Em tópicos específicos desses capítulos, a nossa atenção esteve voltada para a atuação dos missionários nessas áreas do Japão, indicando que, mesmo nesses locais, o contexto bélico e a oposição dos religiosos tradicionais japoneses, assim como das figuras de poderio, interferiam negativamente na ação dos membros da Companhia de Jesus.

No sexto capítulo, abordamos outros tipos de adversidades que os missionários enfrentaram nos primeiros anos de evangelização no Japão. Inicialmente, discutimos como o clima gélido representou um problema para os evangelizadores. Além disso, discorremos sobre a dieta alimentar precária em nutrientes e a abordagem dos jesuítas diante das especificidades alimentares do Japão (referente ao consumo de carne), que eram relacionadas de alguma forma ao panorama religioso. Finalmente, num terceiro tópico, buscamos debater se a pobreza e as enfermidades recorrentes nas povoações nipônicas acabaram servindo de instrumentos para a ampliação das conversões, abordando no processo a atuação medicinal do jesuíta Luís Almeida, que se destacou durante os primeiros vinte anos da missão por sua ação caridosa e evangelizadora em diferentes povoações e, também, pela composição das missivas que falavam da sua vivência no Japão.

2 A ORIGEM DA RELAÇÃO DE PORTUGAL E DA COMPANHIA DE JESUS COM O JAPÃO

2.1 Contato primário dos lusitanos com o Japão

Em busca do entendimento da origem da relação entre Portugal e Japão no século XVI, presumimos ser necessário abordar como se deu a investida lusitana na Ásia, naquele século. Conforme Célio Juvenal Costa (2004, p. 95), entre as múltiplas incursões vitoriosas perpetuadas por Portugal durante o seu processo de Expansão Marítima, uma teve grande relevância mercantil, que é “a passagem do Cabo da Boa Esperança [...]. Dali abriu-se o caminho para o domínio português nas Índias, através do monopólio real das trocas e mercadorias e da construção de feitorias”. Alguns anos após a ocorrência histórica supracitada, a Coroa Portuguesa e os monarcas de Castela e Aragão firmaram em 1494 o célebre Tratado de Tordesilhas, que, conforme afirma José Hermano Saraiva (1979, p. 138), o globo terrestre havia sido “dividido em dois hemisférios, demarcados por uma linha de pólo a pólo que passasse 370 léguas a ocidente das ilhas de Cabo Verde: a ocidente desse hemisfério, as terras novas pertenceriam à Espanha; as descobertas para oriente pertenceriam a Portugal”.

Conforme assinalado na obra de Kavalam Madhava Panikkar (1969), o fato de os europeus terem aportado no Oriente, especificamente no litoral da Índia, configurou-se como algo significativo e simbólico. O estudioso indiano explana o interesse dos europeus em seu território de origem, em diferentes épocas:

A Índia era conhecida da Europa desde a mais remota Antiguidade. [...] Mesmo nas épocas em que as relações não eram tão regulares nem tão estreitas, como por exemplo na Idade Média, a Índia continuava a excitar as imaginações ocidentais, e é lícito pensar que em nenhum momento a Ásia fôsse totalmente ignorada. Após as primeiras Cruzadas, o interêsse dos europeus pela Ásia só fez crescer; Veneza e Gênova possuíam informações bem detalhadas sobre a economia e o comércio da Índia, e os produtos indianos tinham fama até em Antuérpia. No século XIII e em princípios do século XV, Marco Polo, Frei Odorico de Pordenone e Monte Corvino foram apenas os mais notáveis dentre os numerosos europeus que visitaram a Índia (Panikkar, 1969, p. 31).

Para ressaltarmos a incursão portuguesa na Índia, julgamos ser necessário retomarmos a célebre viagem realizada por Vasco da Gama. De acordo com Saraiva (1979), a jornada marítima no final do século XV foi ordenada inicialmente por D. João II, que acabou falecendo no decorrer do processo. Assim, o monarca D. Manuel deu continuidade ao empreendimento, mesmo em meio as recusas manifestadas pelos setores da aristocracia lusitana.

Saraiva (1979, p. 139) expõe em sua obra que a esquadra comandada por Vasco da Gama partiu de Portugal em 8 de julho de 1497. Tendo por fonte o registro da navegação, o autor indica o caminho percorrido pelas embarcações portuguesas:

[...] quando estavam ao sul de Cabo Verde, fizeram rumo para ocidente, até passarem próximo da costa do Brasil; aí, aproveitando os ventos, voltaram a atravessar o Atlântico em direcção ao cabo da Boa Esperança. Em 20 de Maio de 1498 os navios fundearam em Calecut, uma das grandes cidades comerciais da Índia. Vasco da Gama levava instruções para estabelecer com o samorim, senhor daquela região, um tratado de amizade e comércio. Mas as negociações revelaram-se extremamente difíceis; os Árabes, que mantinham o monopólio comercial nos mares da Índia, conseguiram frustrar o projecto da aliança. O regresso a Portugal iniciou-se em 29 de Agosto de 1498 e demorou cerca de um ano. Perdeu-se um dos navios e cerca de metade das tripulações não aguentou os sofrimentos da viagem. Os sobreviventes chegaram ao Tejo no Verão de 1499. A recepção revela que a importância da viagem foi imediatamente compreendida: o rei escreveu a todas as cidades e vilas notáveis ordenando a realização de procissões e festejos de congratulação.

No que concerne à importância da viagem de Vasco da Gama, Célia Cristina Tavares (2004) afirma que essa viagem, juntamente com a de Bartolomeu Dias, deram início a uma sucessão de jornadas marítimas lusitanas, sendo a primeira delas comandada por Pedro Álvares Cabral que tinha por propósito governamental firmar ao reino lusitano as localizações antecipadamente definidas por Vasco da Gama na parte oriental do globo. Segundo a autora:

[...] os primeiros contactos no Oriente, os portugueses conquistaram diversos pontos estratégicos na Ásia, desenvolvendo as feitorias de Calicute e de Cochim em 1500, além de Cananor, em 1501. Goa foi conquistada em 1510 e, em seguida, Malaca (na Indonésia) em 1511 e Ormuz, na entrada do Golfo Pérsico, em 1515. Três anos depois, foi estabelecido um forte em Colombo, no Ceilão (actual Sri Lanka); Baçaim foi adquirida em 1534 e a importante cidade portuária de Diu conquistada em 1535; Damão só seria dominada em 1599 (Tavares, 2004, p. 36).

Por certo, o processo de dominação lusitana dos territórios da Ásia ficou longe de ser simples. Conforme afirma António Henrique Rodrigo de Oliveira Marques (1974), depois que os lusitanos aportaram no território indiano, com a intenção primária de obter acesso às especiarias e aos distintos itens de valor, perceberam rapidamente que, para alcançarem o domínio das bases de especiarias e da atividade mercantil nos mares Índicos, tornava-se necessário obliterar uma teia de comércio antiga composta por entrepostos controlados pelos maometanos,¹⁰ e, além disso, confrontar com a crença islâmica que se apresentava muito

¹⁰ No que concerne à atuação mercantil no Oriente na época anterior à subjugação, Michael N. Pearson (2010, p. 96) discorre sobre “uma série integrada de mercados e comunidades mercantis activas, já existia muito antes da chegada de Vasco da Gama a Calecute, em 1498. Os europeus alargaram o comércio entre a Ásia e a Europa — não o criaram”. O historiador lista em seu texto os locais em que se encontravam os entrepostos mercantis, essenciais nos mares Índicos no ano primário do século XVI. No que concerne ao Império chinês, as localidades

desenvolvida no litoral da Ásia. Nesse contexto, a busca por “especiaria e guerra teria de estar sempre juntas, e quaisquer finalidades pacíficas que a princípio tivessem cedo haveriam de se converter em política de agressão estratégica, destruição radical de conquista final” (Marques, 1974, p. 323).

Caso fosse necessário confrontar belicamente os maometanos, de certo, os portugueses não teriam receios, dado ao histórico de Portugal em relação ao período de ocupação Moura e da mentalidade religiosa vigente no século XVI.¹¹ Marques aponta que na Ásia os lusitanos mostraram-se “como cruzados em luta permanente contra o Islam”.¹²

Marques (1974, p. 323-324) discorre como se desenvolveu, sob a regência de D. Francisco de Almeida — primeiro vice-rei das Índias — um plano efetivo governamental. O autor explana as orientações que Almeida deveria pôr em prática no território indiano e as efetividades das suas aplicações:

As instruções que levava incluíam a construção de diversas fortalezas em pontos estratégicos chave (de preferência em ilhas próximas da costa), acrescidas da competente guarnição, e o estacionamento continuado de uma esquadra no oceano Índico. Devia ainda impor o monopólio português no comércio a distância e estabelecer um regime de licenças pagas (*cartazes*) sobre todos os navios mercantes que não fossem portugueses. Através da violência e de atitudes belicosas, o vice-rei teria de lembrar a todos e por toda a parte a presença e o poderio dos portugueses. Contudo, D. Francisco de Almeida recebera também instruções para sistematicamente procurar e efectivar alianças políticas e militares com os príncipes indígenas, mesmo que mulçumanos. Bem cômicos da sua impossibilidade física de conquistar território, e em boa verdade pouco interessados em construir impérios políticos tão longe da Europa, os Portugueses pretendiam apenas um domínio dos mares eficaz, aliado a uma hegemonia política na forma de áreas de influência.

Tais objectivos foram geralmente alcançados, embora à custa de tremendas dificuldades e de um quase permanente estado de guerra. Até começos do século XVII, o oceano Índico tornou-se na prática um mar português. Às inevitáveis falhas e pontos fracos que a sua extensão implicava, corresponderam todavia, e regularmente, vitórias estrondosas e poucas derrotas de somenos importância.

D. Francisco de Almeida (1505-09) fez construir fortalezas em Quíloa, Sofala e Moçambique, todas na costa africana; em Agendiva, Cananor e Cochim, na parte ocidental da Índia; e em Socotorá, ao largo da península arábica, à entrada do mar Vermelho. Além disso, atacou e deixou em ruínas bom número de cidades hostis, matando e capturando centenas de pessoas. Cedeu o cargo ao governador-geral Afonso de Albuquerque (1509-15) [...] (Marques, 1974, p. 323-324).¹³

portuárias superiores “eram Cantão e Amoy, na província de Fukien” (Pearson, 2010, p. 98). Estas duas regiões garantiam importações para o vasto mercado interno chinês e serviam de entrepostos para a exportação de vários produtos, entre os quais as sedas e a porcelana. O estudioso também cita alguns locais na parte oriental do continente africano e na Ásia, chegando a mencionar duas localidades no Japão. Em outra parte do seu texto, Pearson (2010) traz um dado interessante, referindo-se aos entrepostos mercantis relevantes, que se debilitaram posteriormente à subjugação bélica lusitana. Assim, somente a capital da Índia passou a ter crescimento diante das ações governamentais lusitanas que possibilitaram o manejo sobre a atividade mercantil.

¹¹Entre as diferentes obras a que tivemos acesso, e que falam a respeito da concepção religiosa portuguesa no século XVI, as obras de José Maria de Paiva (2006, 2012) são uma das mais aprofundadas neste sentido.

¹²Marques, op. cit., p. 323.

¹³Célio Juvenal Costa (2004) afirma em seu estudo que a designação de D. Francisco de Almeida como Vice-Rei, no ano de 1505, seria o ponto culminante da criação do denominado Estado da Índia, como uma instituição

Como evidenciado por Marques (1974), a partir da atuação de Alfonso Albuquerque como governador geral, consolidou-se a presença dos lusitanos no continente asiático. No decorrer da governança de Albuquerque, em meio às distintas vitórias bélicas, a soberania lusitana no Golfo Pérsico acabou sendo instaurada, instituindo-se “uma base territorial para a sede da administração portuguesa pela conquista de Goa (1510)” (Marques, 1974, p. 325). As ações de Albuquerque foram capazes de tornar os lusitanos os possíveis substitutos dos maometanos (Marques, 1974).

Saraiva (1979, p. 152) mostra que naquele período, os interesses mercantis de Portugal envolviam a China:

A China era ainda no século XV uma região quase lendária para os Europeus. As relações comerciais eram mantidas por uma longa rota terrestre, a *estrada da seda*, que atravessava toda a Ásia central e chegava aos portos orientais do mar Negro ou directamente a Constantinopla, onde se articulava com a navegação veneziana. O rei de Portugal formulou o projecto de substituir a *estrada da seda* por uma rota marítima que trouxesse por mar a Lisboa as mercadorias da China. A conquista de Malaca ligase com esse plano. Logo em 1509 incumbiu um fidalgo de ir a Malaca negociar a instalação de um estabelecimento comercial português naquela cidade, que era um entreposto do comércio com os portos chineses.

Sanjay Subrahmanyam (1993) afirma que, em aproximadamente 1550, Malaca tinha grande relevância mercantil na Ásia, estando não apenas vinculada comercialmente ao Império chinês, mas a outros locais de destaque no Oriente.

A tentativa inicial de Portugal de se firmar em Malaca, em 1509, não foi bem-sucedida. Diogo Lopes de Sequeira¹⁴ enviado à feitoria oriental, tinha por intenção convencer o

governamental gerencialmente estruturada. Porém, na visão do autor, seria na gestão de Alfonso de Albuquerque que se instaurou a bem-sucedida dominação lusitana no território indiano, por meio da subjugação de povoações e da construção de fortificações e entrepostos. Conforme Boxer (1981, p. 59), os lusitanos “utilizavam a expressão «Estado da Índia» para descrever as suas conquistas e descobertas nas regiões marítimas situadas entre o cabo da Boa Esperança e o golfo Pérsico, de um lado da Ásia, e Japão e Timor, do outro. Muito confusamente, os portugueses utilizavam o termo Índia para designar por vezes o subcontinente indiano ou a estreita faixa de terra situada entre os Gates Ocidentais e o mar”.

¹⁴Em sua obra *The Christian Century in Japan*, Charles Boxer (1967) também analisa a missão de Diogo Lopes de Sequeira. Segundo o autor, os lusitanos tinham consciência da relevância mercantil e tática de Malaca, então, no ano de 1508, uma frota composta por quatro embarcações partiu da capital de Portugal com ordenações explícitas de aportar em Madagascar e Ceilão para depois alcançarem Malaca. Ao chegar na localidade oriental, Sequeira deveria efetuar averiguações de onde se localizavam os *chijins*, ou seja, os chineses. De acordo com Boxer (1967), a missão do aristocrata lusitano ia além de formar vínculo comercial com Malaca, conforme explana também Saraiva (1979). O historiador britânico discorre sobre outros detalhes da passagem de Lopes de Sequeira em Malaca. Em suas respectivas obras, tanto Boxer (1967) quanto Saraiva (1979) citam uma passagem de um mesmo escrito documental que seriam as orientações recebidas do reinado lusitano pelos portugueses, em relação à forma como eles deveriam proceder em Malaca, caso tivessem contato com os chineses. O historiador aponta ainda sobre outras passagens dessa fonte, que denotam que o aristocrata lusitano, em sua incursão em Malaca, deveria ter ações apaziguadoras para que o trato mercantil fosse viável junto aos governantes orientais. Conforme Boxer (1967) indica em sua obra, Lopes de Sequeira teria tido contato positivo com os chineses em Malaca, ou seja, ao menos um aspecto da missão de Lopes de Sequeira teria tido alguma efetividade. No que

governante de Malaca a permitir o comércio com os lusitanos. Em 1511, Malaca foi dominada pelos lusitanos que estabeleceram naquela localidade uma frente de propagação portuguesa na parte mais remota do Oriente (Saraiva, 1979).

Panikkar (1969, p. 72) afirma que “A conquista de Malaca pelos portugueses, em 1511, abriu aos navios europeus êsse Pacífico desconhecido que banhava o gigante chinês e partia em pedaços o Império do Sol-Levante”. Com relação à China, o historiador indiano faz referência a dois relatos de indivíduos originários de Portugal¹⁵ que conseguiram chegar ao litoral chinês na primeira metade do século XVI, e que mostravam aos lusitanos o quão benéfico poderia ser o estabelecimento de uma relação mercantil com o Império chinês.

Em vista disso, a Coroa Portuguesa enviou Tomé Pires para o Império chinês, com a função de persuadir o soberano da China, tentando fazê-lo acreditar que seria benéfica a aproximação mercantil entre o Império asiático e Portugal. Tomé Pires era uma figura detentora de vasto conhecimento em relação aos temas orientais. Antes mesmo de receber a missão, ele havia elaborado a *Suma Oriental*, compilação de seus conhecimentos relativos “a Malásia, Java, Samatra e outras regiões do Pacífico” (Saraiva, 1979, p. 153).¹⁶ Pires acabou falhando em sua investida, mesmo tendo conseguido garantias da autoridade suprema do Império chinês para partir seguramente com destino a metrópole mais influente da China. Mais tarde, as autoridades chinesas mudaram de ideia,¹⁷ reconduzindo-o à cidade chinesa de Cantão, local em que permaneceu encarcerado, falecendo posteriormente (Panikkar, 1969).

Embora o plano inicial da Coroa Portuguesa não tenha sido exitoso, navegantes lusitanos do século XVI “desafiando as proibições imperiais, estabeleceram contactos comerciais entre a China e a Índia, através de Malaca, e por outro lado entre a China e o **Japão**¹⁸” (Saraiva, 1979, p. 154, negrito nosso). Ocasionalmente, navegantes lusitanos que

concerne à posterior tomada violenta de Malaca pelos lusitanos, o estudioso britânico salienta que os indivíduos originários do Império chinês propuseram auxiliar Afonso de Albuquerque quando ele comandou uma campanha belicosa que ocasionou a dominação de Malaca.

¹⁵Esses lusitanos eram Rafael Perestrelo e Jorge Mascarenhas (Panikkar, 1969).

¹⁶No texto de Pires, também se encontra alusão ao Japão. Conforme afirma João Paulo Oliveira Costa (1998, p. 92), no decorrer dos “45 anos que medearam entre a chegada de Vasco da Gama a Calicut e o aparecimento dos *nanban* em Tanegashima, apenas um autor português, Tomé Pires, se tenha referido ao Japão”. Conforme Boxer (1967), é o documento primário feito por um ocidental em que é empregado a denominação “Japão”.

¹⁷De acordo com Panikkar (1979, p. 75), as autoridades chinesas mudaram a postura em relação a Tomé Pires devido à incursão corsária lusitana em uma localidade da China. Panikkar igualmente aborda como as figuras de poder na China tomaram conhecimento “dos atos de pirataria dos portugueses. O imperador da China fôra informado, pelos príncipes malaios — vassallos reconhecidos de Pequim — e particularmente pelo sultão de Bitang, das exações cometidas pelos portugueses nas costas dos reinos malaios e de sua ambição política, mas também de sua instalação em Goa, Ormuz e no mar Vermelho”.

¹⁸Charles Boxer (1981, p. 69) afirma que houve chineses que buscaram comercializar com os europeus: “A relutância do Governo imperial de Pequim em ter quaisquer relações, comerciais ou outras, com os bárbaros do oceano Ocidental foi frequentemente boicotada pelo desejo dos oficiais e dos mercadores das províncias costeiras chinesas de fazerem comércio de contrabando com os ditos bárbaros”.

buscavam instituir atividades mercantis junto ao Império chinês, e que não atuavam formalmente sob a ordenação da Coroa Portuguesa, acabaram alcançando fortuitamente a costa japonesa, suspostamente no ano de 1543. Como afirma Armando Martins Janeira (1988, p. 25), “A chegada dos Portugueses ao Japão não foi planejada nem cientificamente conduzida, mas deu-se antes por acaso, num junco levado por uma tempestade”. Conforme atesta Luiz Filipe Thomaz (1993), na época em que o monarca português D. Manuel determinou que buscassem encontrar as Índias, certamente não havia a intenção de envolver o território japonês, até porque, possivelmente, o mesmo se apresentava completamente ignoto aos olhares expansionistas lusitanos.¹⁹

Estela Okabayaski Fuzii (2004, p. 17) explana como teria sido o suposto contato inicial entre os lusitanos e os japoneses numa ilhota do território asiático, em meados do século XVI:

Em 23 de setembro de 1543, após uma noite de tempestade, na praia de Tanegashima, pequena ilha ao sul do Japão, pertencente ao feudo de Satsuma, foi encontrado um pequeno junco, de fabricação chinesa, parcialmente destruído. Este havia sido desviado da sua rota, açoiado pela tempestade quando viajava de Sião (Tailândia) com destino a Macau para comércio. A bordo estavam os tripulantes portugueses Antonio da Mota, Antonio Peixoto e Francisco Zeimoto; altos de estatura, barba negra, cabelos ondulados, falavam uma língua desconhecida e portavam algumas espingardas.

Um tripulante chinês, Goho, explicou aos moradores locais, escrevendo em caracteres chineses com uma vareta sobre a areia da praia, que os narigudos estrangeiros eram “bárbaros do sul”. Eram pessoas pacíficas, educadas, conheciam a escrita e possuíam certo nível de civilização. Os habitantes locais receberam com carinho e respeito os exaustos, famintos e apavorados tripulantes.

Eram os primeiros japoneses que viam os primeiros portugueses; dois mundos diametralmente opostos se encontravam.

A autora afirma que a comprovação do encontro precursor entre Japão e Portugal pode ser observada nas fontes escritas no mesmo período, sendo elas: “**‘Décadas’**, de Diogo do Couto e a narrativa japonesa **‘Teppô-ki’** (Crônica da Espingarda), escrita pelo monge Nampo Bunshi, de Satsuma” (Fuzii, 2004, p. 18, negrito da autora). Reitera ainda que nessas fontes é possível

¹⁹A partir da exposição presente no primeiro capítulo da obra de Charles Boxer (1967), *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, é possível considerarmos que alguns portugueses no oriente talvez tivessem adquirido algum grau de conhecimento da existência do Japão e da sua população, mas o próprio historiador britânico reconhece que desde a incursão lusitana no Oriente, levou um tempo considerável para os portugueses aportarem pela primeira vez numa ilha nipônica. O autor aponta que mesmo em um escrito redigido no princípio do século XVI, pelo lusitano Tomé Pires, se encontra uma alusão direta ao Japão, contudo, tal informe “was not published in full more than four centuries, and the chroniclers (Barros, Goes, Albuquerque) who utilized his manuscripts, either ignore or did not appreciate the significance of his reference to Japan, still less its connection with Polo’s Chipangu”. (“Não foi publicado na íntegra há mais de quatro séculos, e os cronistas (Barros, Góes e Albuquerque) que utilizaram os seus manuscritos, ou ignoraram ou não apreciaram o significado da sua referência ao Japão, muito menos a sua ligação com o Chipangu de Polo”) (Boxer, 1967, p. 14) (Tradução nossa).

encontrar indicações da época e do local em que o fato ocorreu, bem como a identificação dos marinheiros europeus que teriam participado desse episódio histórico (Fuzii, 2004).

A primeira fonte documental que Fuzii (2004) se refere, é a da “Décadas da Ásia volumosas crônicas que abarcam os principais empreendimentos portugueses nas partes do Oriente desde o Cabo da Boa Esperança até ao longínquo arquipélago do Japão, durante o longo período compreendido entre 1526 e 1600” (Loureiro, 2019, p. 57-58). Grande parte desse compilado de escritos documentais teria sido redigido pelo cronista Diogo do Couto,²⁰ “seguindo o percurso já iniciado por João Barros (1496-1570)” (Russo, 2019, p. 145).

Mesmo que a obra histórica de Diogo do Couto não seja o enfoque da nossa pesquisa, julgamos ser pertinente fazermos alguns comentários em relação ao fragmento de um dos volumes do trabalho do cronista, em que é abordada a suposta ida inicial dos lusitanos ao Japão e a atuação da Companhia de Jesus naquele arquipélago. De acordo com Fuzii (2004), essa é uma das fontes em que é possível obter mais detalhes do evento que possivelmente deu início ao processo de intervenção ocidental no Japão, no século XVI.

O capítulo referente à ida dos portugueses ao Japão se encontra presente na segunda parte do volume do trabalho de Diogo do Couto, que se refere à quinta década da ação de Portugal na Ásia.²¹ O texto é denominado “*De como se descobriram as ilhotas do Japão: e um breve relação do princípio, e origem se seus povoadores: e de alguns ritos, e costume daquelas gentes: e das Provinciais que tem*”. Olof G. Lidin (2002, p. 31) afirma que o conteúdo da obra do cronista lusitano referente ao Japão “is based on what he has heard from others but, being a reliable historian, he did not fabricate stories or add to what he heard”.²²

No texto do cronista são citados três mercadores conhecidos por Antonio da Mota, Antonio Peixoto e Francisco Zeimoto, que visavam praticar atividades mercantis no litoral chinês.²³ Couto (1786) ressalta que naquela época os navegantes lusitanos enfrentavam muitas dificuldades, pois um decreto oficial os impedia de ter acesso as povoações da China.²⁴ O autor faz referência ao lusitano Fernão Peres de Andrade,²⁵ representante diplomático de Portugal

²⁰De acordo com Loureiro (2019), Diogo do Couto teria trabalhado décadas na Ásia, entre os anos de 1596 a 1616.

²¹De acordo com Olof G. Lidin (2002), esse volume específico da obra de Diogo Couto foi tornado público originalmente em 1612.

²²“baseia-se no que ouviu de outros, mas, sendo um historiador, não fabricava histórias nem acrescentava ao que ouvia” (Tradução nossa).

²³Assim como Fuzii (2004) explana em seu artigo, é referido no texto de Diogo Couto que os mercadores lusitanos haviam partido do porto Sião visando chegar às ilhotas chinesas.

²⁴No escrito de Diogo do Couto (1786) é comentado a intenção dos três mercadores lusitanos de alcançarem a localidade portuária chinesa referida como Chincheo depois de terem transitado pela povoação chinesa de Cantão.

²⁵João de Deus Ramos (1990, p. 161) afirma que “Fernão Peres de Andrade fora enviado por D. Manuel como Capitão-Mor de uma armada que da Índia seguiria para a China, levando lá um embaixador, que o Governador

que teria aparentemente agredido com açoite um mandarim em 1515. A partir desse episódio, um decreto acabou sendo regulamentado, proibindo rigorosamente a entrada dos lusitanos na China.

Ainda são ressaltadas as circunstâncias marítimas adversas que teriam ocasionado o desvio do trajeto normal da embarcação dos três mercadores. Inicialmente, os navegadores pretendiam aportar numa região do litoral chinês, onde, mesmo com a vigência da proibição do Império asiático, os portugueses conseguiriam desenvolver algum tipo de atividade comercial. O autor ressalta que um ciclone tropical (tufão) teria acometido a embarcação dos lusitanos, deixando-os por muitas horas à mercê das intempéries, colocando o junco à deriva. Identificamos em um dos segmentos do texto do cronista, alguns elementos que refletiam a crença religiosa cristã recorrente naquela época. Em uma das sentenças é frisado que as entidades das trevas poderiam estar revirando os mares durante a tormenta que atingiu a embarcação dos lusitanos (Couto, 1786).

As descrições de Couto nos possibilitam alcançar certo entendimento das possíveis eventualidades que surgiam nas viagens marítimas do Século XVI. O texto apresenta algumas minúcias, como a formação, após a tempestade, de um arco íris nos mares asiáticos. Esse fenômeno climático era conhecido pelos navegadores como o Olho de Boi (Couto, 1786).

O autor indica que depois de ficar aproximadamente por duas semanas a deriva, o junco dos mercadores lusitanos teria sido conduzido pelas correntes de ar às ilhotas que integravam o arquipélago japonês:

[...] ao cabo de quinze dias o foram lançar entre humas ilhas, onde surgiram, sem saberem onde estavam. Da terra acudíram logo embarcações, em que vinham homens mais alvos, que os Chíns, mas de olhos pequenos, e de poucas barbas. Delles souberam que se chamavam aquellas Ilhas Nipongí, a que commumente chamamos Japão. E achando naquela gente affabilidade, se foram com eles, que os agazalháram bem. Alli concertáram e aparelháram o junco, e commutáram as fazendas por prata, que alli não ha outras; e como foi tempo, tornáram-se pera Malaca (Couto, 1786, p. 266).²⁶

Soares de Albergara designou na pessoa de Tomé Pires”. Tanto no livro de Panikkar (1979) quanto num artigo desenvolvido por Ramos (1990), encontramos explicações dos autores referentes ao irmão de Fernão Peres de Andrade, conhecido por Simão de Andrade que teria perpetuado atitudes violentas e desrespeitosas no território chinês, colaborando, assim, para a ruína da missão diplomática comandada por Tomé Pires na China. Não encontramos no trabalho dos dois pesquisadores alusões a respeito das atitudes violentas de Fernão Peres de Andrade contra alguma figura influente da China, tal como é explanado no escrito de Couto (1786). Logo, presumimos que talvez o cronista lusitano tenha cometido alguma forma de equívoco em seu escrito.

²⁶[...] ao cabo de quinze dias o foram lançar entre umas ilhas, onde surgiram, sem saberem onde estavam. Da terra acudiram logo embarcações, em que vinham homens mais altos, que os chineses, mas de olhos pequenos, e poucas barbas. Deles souberam que se chamava aquelas Ilhas Nipongí, a que comumente chamamos Japão. E achando naquela gente afabilidade, se foram com eles, que os agasalharam bem. Ali concertaram, e aparelharam o junco, e comutaram as fazendas por prata, que ali não há outras; e como foi tempo, tornaram-se para Malaca” (Atualização nossa).

Evidentemente, a cordialidade demonstrada pelos nipônicos aos navegantes portugueses, socorrendo-os depois das intempéries sofridas nos mares asiáticos, indicava que os japoneses eram pessoas diferenciadas. Algumas décadas antes de Couto escrever o seu texto, um mercador lusitano, conhecido por Jorge Alvares, já havia aludido a amabilidade e dignidade demonstrada pelos japoneses. Assim, torna-se perceptível que, desde a primeira interação dos europeus com os japoneses no século XVI, os interesses mercantis já eram evidenciados, sendo destacado no texto do cronista que os comerciantes da sua terra realizaram transações comerciais na ilhota japonesa onde foram forçados a aportar.

O autor é bem sintético ao tratar do suposto primeiro contato entre os japoneses e os portugueses. Em um dos segmentos do escrito, o cronista lusitano comenta uma narrativa textual europeia feita anteriormente à chegada dos três lusitanos ao arquipélago, com a ocorrência de uma provável referência ao Japão:

A estes homens se deve a gloria deste descubrimento, posto que Marco Polo Veneto tinha dado a conhecer estas ilhas muito primeiro, chamando-lhes Zipango, de quem escreveo por ruins informações, estando no Cathaio, algumas coisas, que nos fizeram algum tempo duvidar, se eram estas Ilhas Zipango; porque diz no Itinerario que fez, que Zipango era huma ilha no Oriente, apartada da terra de Mangi em mar alto mil e quinhentas milhas, que são mais de quatrocentos léguas ; e que tinham ouro em tanta quantidade, que os Paços do Rey eram cubertos com grandes pastas delle ; e que os idolos eram de diversas feições, com testas de boi, outros de cão, e outros de outras alimarias, huns com huma cabeça, outros com duas, huns com dous braços, outros de vinte até cento ; e que os que tinham mais braços, era maior Deos. Diz mais, que comiam carne humana os naturaes de Zipango. Estas cousas nos fizeram já duvidar fallar de Japão, porque estas Ilhas não estam, affastadas da terre firme de Mangi, mais que trinta até quarenta leguas; ouro não ha nenhum, senão o que lhe levam da China. Nos idólos também variá, e muito mais no comer carne humana, cousa, que se não achou nunca em alguma das Ilhas do Japão, por onde não ha dúvida nascer este erro das ruins informações que lhe deram. Mas sem dúvida que estas Ilhas são o seu Zipango; [...] (Couto, 1786, p. 266-267).²⁷

Em uma pesquisa que realizamos anteriormente, que teve como enfoque principal a atuação evangelizadora de Francisco Xavier no Japão, com base bibliográfica nas obras de

²⁷“A estes homens se deve a glória deste descobrimento, posto que Marco Polo Veneto tinha dado a conhecer estas Ilhas muito primeiro, chamando-lhes Zipango, de quem escreveu por ruins informações, estando no Cathaio, algumas coisas, que nos fizeram algum tempo duvidar, se eram esta ilhas Zipango; porque diz no Itinerário que fez, que Zipango era uma Ilha no Oriente, apartada da terra de Mangi em mar alto mil e quinhentas milhas, que são mais de quatrocentos léguas; e que tinham ouro em tanta quantidade, que os Paços do Rei eram cobertos com grandes pastas dele; e que os ídolos eram de diversas feições, com testas de boi, outros de cão, e outros de outras alimárias, uns com uma cabeça, outros com duas, uns com dois braços, outros de vinte até cento; e que os que tinham mais braços, era maior Deus. Diz mais, que comiam carne humana os naturais de Zipango. Estas coisas nos fizeram já duvidar falar do Japão, porque estas Ilhas não estão afastadas da terra firme de Mangi, mais que trinta até quarenta léguas; ouro não há nenhum, senão o que lhe levam da China. Nos ídolos também varia, e muito mais no comer da carne humana, coisa, que se não achou nunca em algumas das Ilhas do Japão, por onde não há dúvida nascer este erro das ruins informações que lhe deram. Mas sem dúvida que estas Ilhas são o seu Zipango;” (Atualização nossa).

Thomaz (1993), de Yamashiro (1989) e do estudo de João Paulo Oliveira e Costa (1998), expusemos informações de Marco Polo e o escrito histórico do mercador que aparentemente contém explanações a respeito daquele arquipélago asiático. Na narrativa de Couto (1786), o território japonês seria referido pelo veneziano como uma ilha conhecida por “Cipango”. Além desses autores, obras como a de Serge Gruzinski (1999, p. 21) fazem referências a Marco Polo. Conforme o autor, Cristóvão Colombo, durante a sua aproximação ao continente americano, acreditava “estar chegando à Ásia, à ilha de Cipango (o Japão), perto da costa da China [...]”.

Em outros segmentos do escrito do cronista português são expostos detalhes do Japão, sendo abordados aspectos referentes à geografia, à política e à religiosidade nipônicas vinculadas à China (Couto, 1786).²⁸

Couto (1786, p. 268) ressalta a Companhia de Jesus e a sua ação no Japão:

E posto que os Padres da Companhia de Jesus, que nellas tem tão dilatada a Fé de Christo (como diremos) escrevam dellas historia particular de sua descripção, ritos, costumes, origem, e principio, como homens, que as penetráram todas, e que sabem a verdade dellas, por lerem, e escreverem a letra dos naturaes, e verem suas escrituras; todavia diremos brevemente o que dellas podemos alcançar, por informações de alguns curiosos, que a elas foram²⁹ (Couto, 1786, p. 268).

O extrato acima indica que os clérigos da Companhia de Jesus, ao exercerem as atividades apostólicas no Japão, teriam reunido informações do território asiático, divulgando-as nas suas cartas. Conforme Charles Ralph Boxer (2007, p. 74-75):

Os relatórios dos missionários, principalmente dos jesuítas, que foram os primeiros a chegar ao Japão, e em muito maior número que os frades rivais, são há muito

²⁸No que concerne aos outros conhecimentos a respeito do Japão presentes no escrito de Couto, Lindin (2002, p. 32) explica como nesse escrito histórico: “The pride of the Japanese is noted — and the equal pride of the Chinese — and a likewise accurate observation is that the shogun has placed the emperor in seclusion in his palace in Meacó (Miyako: Kyoto) without any power of exercising his authority. After further discussing Buddhism and Shinto and vices and sins among which treason and parricide n are the worst, do Couto ends the description of Japan with the laconic words: E isto baste dos Japões (‘And with this, enough of the Japanese’), and turns to other subjects”. (“O orgulho dos japoneses é notado — e o orgulho igual dos chineses — e uma observação igualmente precisa é que o xogum colocou o imperador em reclusão no seu palácio em Meacó (Miyako: Kyoto) sem qualquer poder de exercer a sua autoridade. Depois de discutir mais o budismo e o xintoísmo, e os vícios e pecados, entre os quais a traição e o parricídio são os piores, Couto termina a descrição do Japão com as palavras lacônicas: E isto baste dos Japões (‘E com isso, chega de japoneses’), e se volta para outros assuntos” (Tradução nossa).

²⁹“E posto que os Padres da Companhia de Jesus, que nelas tão dilatadas a Fé de cristo (como diremos) escreveram dellas história particular de suas descrição, ritos, costumes, origem, e princípio, como homens, que as penetraram todas, e que sabem a verdade delas, por lerem, e escreverem as letras dos naturais, e verem suas escrituras; todavia diremos brevemente o que delas podemos alcançar, e por informações de alguns curiosos, que a elas foram” (Atualização nossa).

reconhecidos como as mais importantes fontes de estudo sobre a história japonesa num dos seus períodos mais cruciais.

Em relação as cartas examinadas, torna-se importante pontuar que, entre os séculos XVI e XVII, Couto, já indicava que os escritos da Companhia de Jesus serviam como base para o acesso ao conhecimento relativo ao Japão. É possível que o cronista tenha utilizado os textos jesuíticos para a composição do seu escrito referente a chegada dos lusitanos naquele território.

Na contemporaneidade, pesquisadores de diferentes áreas, como Boxer (2007), reconhecem a relevância dos escritos jesuíticos. Contudo, em diferentes partes do seu livro, o historiador britânico aponta o processo de montagem que esses textos possivelmente sofreram antes de se tornarem públicos.

Retomando as considerações a respeito da ida dos europeus ao Japão no século XVI, julgamos ser pertinente pontuar que existem outras fontes documentais (tanto japonesas como europeias) que fazem menção ao suposto primeiro encontro entre lusitanos e japoneses que teria ocorrido em uma praia. Preliminarmente, apresentamos uma passagem do trabalho de Fuzii (2004), em que são citadas duas fontes que se referem a esse contato. A autora menciona o Teppô-ki (Crônica da Espingarda).³⁰ Segundo Olof G. Lidin (2002, p. 24), esse texto foi redigido “63 years after the event³¹ – that is, in 1606 – by Nanpo Bunshi (1555–1620), a Satsuma monk and scholar”.³² Diferentes obras e estudos que abordam a presença europeia no Japão, entre os séculos XVI e XVII, fazem menção a esse escrito. Conforme Leandro Valêncio Soares (2017, p. 6), redigido em 1606, o texto explana de “forma minuciosa o primeiro contato e a devida comunicação que ocorreu, após o desembarque, entre os navegantes que estiveram à deriva e os habitantes da ilha”.

Além da Teppô-ki e do escrito de Couto, existem outras fontes que indicam o início do contato entre os europeus e os japoneses. Em sua pesquisa, quanto a inserção de armas de fogo no Japão, Soares (2017) aborda esses escritos documentais. Da mesma forma, o acadêmico europeu Lidin (2002) faz comentários a respeito dos escritos documentais japoneses e europeus que indicam a primeira ida dos lusitanos ao Japão.

No que concerne à parte ocidental do mundo, Lidin (2002, p. 31) comenta que: “the advent of the Portuguese³³ was first mentioned in Antonio Galvano’s *Tratados descobrimentos*

³⁰A denominação Teppô-ki evoca um aspecto importante da interferência portuguesa no Japão, período das Grandes Navegações europeias, que seria a inserção de armas de fogo no arquipélago. Em distintas cartas jesuíticas é possível encontrar alusão a utilização de armas de fogo pelos nipônicos.

³¹O autor está se referindo ao primeiro contato entre os lusitanos e os japoneses.

³²“63 anos depois do acontecimento — isto é, em 1606 — por Nanpo Bunshi (1555–1620), um monge e estudioso Satsuma” (Tradução nossa).

³³O autor refere-se à chegada de portugueses, próximo da metade do século XVI.

*antigos e modernos*³⁴ (1557) [...]”.³⁵ O autor supracitado afirma que a exposição de Couto é uma interpretação do escrito de Antonio Galvão. Conforme afirma Soares (2017, p. 5): “Antonio Galvão afirma que a chegada ao Japão se deu no ano de 1542 e relacionou essa nova terra descoberta pelos portugueses com a ilha Cipango que Marco Polo descreveu em sua famosa crônica”.

Em suas pesquisas, Lidin (2002) e Soares (2017) referenciam outro escrito lavrado por um ocidental que aborda o princípio da ida dos lusitanos ao Japão, conhecido por *Peregrinação*, de autoria de Fernão Mendes Pinto. Na continuidade, discorreremos a obra histórica desse lusitano e a sua ligação com a ação da Companhia de Jesus no Japão.

2.1.1 A peregrinação de Fernão Mendes Pinto

Entre as cartas que temos por fonte, duas delas foram redigidas pelo mercador português Fernão Mendes Pinto. Essas cartas foram escritas em um momento em que Mendes Pinto havia se ligado a Companhia de Jesus. Ele participou como representante lusitano de uma comitiva integrada por jesuítas que partiu em 1554, da Índia, com destino ao Japão.

Luís de Sousa Rebelo (2010, p. 393), apresenta dados biográficos do navegador e comenta brevemente o conteúdo da sua célebre obra *Peregrinação*:

Fernando Mendes Pinto era filho de pais pobres que não podiam oferecer à família oportunidades adequadas, pelo que, quando um tio o levou a Lisboa, 1521, Mendes Pinto aproveitou para fugir a doze anos de miséria abjecta em casa de seu pai e correu para o distrito de Alfama, onde tomou passagem numa caravela com destino a Setúbal. Foi o início de uma vida de aventuras, plena de medos e riscos, que o levou ao Oriente, em 1537, após um breve período ao serviço de uma família poderosa que ocupava cargos importantes na Índia. A *Peregrinação* fala das errâncias do seu narrador, incluindo, pela primeira vez na literatura portuguesa, histórias de piratas. O título longo e explicativo do livro diz tudo. Mendes Pinto foi soldado de fortuna, comerciante, pirata, agente e embaixador durante vinte anos na Etiópia, Pérsia, Malásia, Índia, Birmânia, Sião, Cochinchina, Índia Oriental, China e Japão, navegando em mares orientais desconhecidos. Naufragou cinco vezes, foi capturado treze e escravizado dezasseis. Conheceu um santo, arrependeu-se da sua vida, regressou a casa e escreveu a sua história para os filhos e para a posteridade.

³⁴O escrito de Antônio Galvão, disponível no acervo digital da Biblioteca Nacional de Portugal, fala a respeito do aportamento de lusitanos no Japão: “No ano de 542, achando-se Diogo de Freitas no reino de Sião, na cidade de Udiá, [por] capitão de um navio, lhe fugiram três portugueses em um junco que ia para a China: chamavam-se António da Mota, Francisco Zeimoto e António Peixoto. Indo-se [de] caminho para tomar pôrto na cidade de Liampó, que está em trinta e tantos graus de altura, lhe[s] deu tal tormenta à popa que os apartou da terra, e em poucos dias, ao Levante, viram uma ilha em trinta e dois graus, a que chamam os Japões, que parecem ser aquelas Cipangas e suas riquezas, de que tanto falam as Escrituras. E assim estas também têm ouro, e muita prata, e outras riquezas” (Galvão, 1944, p. 463-464).

³⁵“o advento dos portugueses foi mencionado pela primeira vez em Tratados descobrimentos antigos e modernos (1557), de Antonio Galvano [...]” (Tradução nossa).

Em outro segmento do seu trabalho, Rebelo (2010) discorre como o navegador lusitano enriqueceu no Oriente. Tendo contactado com Francisco Xavier, o português acabou ofertando recursos financeiros ao evangelizador com a finalidade de que posteriormente fosse edificado um templo religioso cristão no território japonês. Fernão Mendes Pinto teria se comovido com a individualidade de Xavier, chegando ao ponto de se vincular à Companhia de Jesus. Contudo, acabou deixando a Ordem Religiosa, sem perder o vínculo amistoso com os clérigos (Rebelo, 2010).³⁶ Rebecca Catz (1978, p. 53) afirma que o lusitano se separou da Ordem Jesuíta,

[...] ao que parece a seu próprio pedido e amigavelmente. Ao conferir crédito a esta hipótese (a do comum acordo no seu afastamento) há o facto de que anos mais tarde, já aposentado, F.M.P foi visitado pelos historiadores jesuítas oficiais da Índia e, pouco depois, Felipe II de Espanha, o monarca português então reinante, concedia-lhe um estipêndio de “três moios de trigo”, o que seria equivalente a três pães por dia (Catz, 1978, p. 53).

No primeiro capítulo da obra de Boxer (1967): *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, o historiador britânico reserva algumas páginas para comentar o texto de Fernão Mendes

³⁶Ainda no que se refere a Fernão Mendes Pinto e a sua obra *Peregrinação*, julgamos pertinente salientar que tivemos acesso a uma obra que tinha como enfoque central o escrito do navegante lusitano. Nos referimos à pesquisa de Catz (1978, p. 15), denominada “A sátira social de Fernão Mendes Pinto – análise crítica da *Peregrinação*”, em que a autora teve a intenção de fazer “uma completa reavaliação da *Peregrinação* a partir do método da crítica do gênero satírico, que põe a nu, nesta obra a inexorável hostilidade do seu autor para com as normas éticas e valores culturais oficialmente operantes no contexto histórico-social do seu tempo”. Não visamos atestar se a tese da autora em relação a obra do navegante lusitano é assertiva, mas julgamos ser pertinente evidenciar o que ela explana da proveniência de Fernão Mendes Pinto: “Fernão Mendes Pinto teve a sua origem, muito provavelmente, numa família pobre, remotamente aparentada com os ricos *Mendes* de Lisboa e Antuérpia, poderosos cristãos-novos a quem a coroa portuguesa concedera, no início do século XVI, o monopólio do comércio de especiarias. Isto explicaria o tio que o trouxe para Lisboa e o colocou ao serviço de uma senhora nobre de linhagem distinta” (Catz, 1978, p. 50). Nos parece bem interessante a informação obtida da autora que o lusitano teria parentesco com as famílias dos cristãos-novos, ou seja, de procedência judaica, pois já estudamos o processo que culminou na conversão imposta da quase totalidade dos judeus presentes em Portugal e o estabelecimento do Santo Ofício, que perseguia os hebreus tornados cristãos. Mesmo Catz no seu trabalho apresenta uma contextualização sobre a Inquisição no reinando lusitano. Em outro segmento, a autora conjectura se Fernão Mendes Pinto durante a sua vivência “Na sociedade multirracial da Índia portuguesa ter-lhe-ia sido possível estabelecer e manter contactos com o judaísmo, através da antiga comunidade judaica que ali se estabelecera muito antes da chegada dos portugueses” (Catz, 1978, p. 55). Tendo por base fontes documentais, a estudiosa explana que antecipadamente ao deslocamento de Pinto do território indiano, se suscitaram nas localidades indianas determinados conflitos e conturbações religiosas que condicionaram o encaminhamento com destino a capital de Portugal, cristãos novos ricos que estavam em cárcere, e que ficaram à mercê do Santo Ofício (Catz, 1978). A autora faz referência a um trabalho do princípio do século XX originado por João A. de Freitas (1907), em que o mesmo teria aventado a possibilidade de que Fernão Mendes Pinto “teria mandado interceder em favor daqueles presos [...] E que teria sido por isso que se lhe tornou impossível permanecer já Índia” (Catz, 1978, p. 55). Não temos como atestar a validade do que Catz (1978) manifesta em sua pesquisa a partir do trabalho de Freitas (1907), mas é interessante que a ascendência judaica de Fernão Mendes Pinto e a sua comiseração por outros israelitas possa ter contribuído para o seu afastamento da Companhia de Jesus, pois, nos escritos que tivemos acesso que fazem menção a Fernão Mendes não encontramos referências sobre o fato do mercador ser cristão-novo. Vejamos o que a autora comenta em outro segmento do seu estudo sobre outra possível causa para separação do lusitano da Ordem Religiosa: “Sobre os motivos que teriam levado ao seu afastamento da Ordem [...] temos a indicação, nos arquivos jesuítas, de um arrefecimento do fervor religioso inicial” (Catz, 1978, p. 55).

Pinto e a sua ligação temporária com a Companhia de Jesus. Tendo por base a opinião de outros estudiosos da veracidade dos conhecimentos presentes no livro histórico *Peregrinação*, o autor aponta algumas inconsistências, sem desconsiderar completamente a sua relevância. Diferentemente de Catz (1978)³⁷ e Rebelo (2010), Boxer (1967, p. 20) salienta que depois que Fernão Mendes Pinto deixou a Companhia de Jesus em 1556, se decorreu uma “[...] vindictive reaction of leading members of the Society who deliberately erased, altered, or omitted his name from their written or printed works which alluded to his temporary participation in the Company of Jesus”.³⁸

Em nossa perspectiva, Fernão Mendes Pinto poderia ter sido uma figura com história semelhante à do clérigo Luís de Almeida, que será apresentado ainda neste trabalho. Ambos eram comerciantes ricos que abdicaram dos bens financeiros em prol da Ordem Jesuíta, mas, diferentemente de Almeida, Fernão Mendes Pinto aparentemente não foi capaz de se colocar completamente à disposição do ofício evangelizador da Companhia de Jesus. Em conformidade com Boxer (1967), o lusitano apresentava atitude volúvel e inconstante, não dispendo de sujeição robusta e comedimento (características imprescindíveis dos integrantes da Companhia de Jesus).

Independentemente da breve passagem de Fernão Mendes Pinto pela Companhia de Jesus, percebemos que quando o navegador entrou em 1554 para a Companhia, ao menos dois jesuítas procuraram ressaltar os méritos dessa ocorrência.³⁹ O próprio lusitano, de Malaca, em 5 de dezembro do mesmo ano, também redigiu uma carta destinada aos jesuítas de Portugal. Entre os diferentes assuntos presentes na carta, ele retratou a sua integração com a Companhia de Jesus, bem como a viagem marítima iniciada junto com o padre jesuíta Nunes Barreto e com outros indivíduos para o Japão. Na continuidade do nosso estudo, falaremos mais a respeito desse tema.

Antes mesmo de escrever *Peregrinação* (crônicas de viagem), já nessa carta, Fernão Mendes Pinto relatava a sua experiência como navegador nos mares asiáticos. Pinto destaca sua

³⁷No que concerne à obra de Catz (1978), a autora apresenta como uma possibilidade, o fato de Fernão Mendes Pinto ter deixado a Companhia de Jesus de forma amistosa.

³⁸ “[...] reação vingativa dos membros dirigentes da Companhia que deliberadamente apagaram, alteraram ou omitiram seu nome de suas obras escritas ou impressas que aludiam a participação temporária na Companhia de Jesus” (Tradução nossa).

³⁹Nos referimos a duas missivas de 1554, uma delas escrita em 23 de dezembro, de Goa, pelo jesuíta Aires Brandão, endereçada aos membros da Companhia de Jesus residentes em Coimbra. Nessa missiva encontramos múltiplos comentários sobre a aparente conversão de Fernão Mendes Pinto e a viagem que ele realizaria junto a Nunes Barreto para o Japão, sendo abordada, também, a morte de Francisco Xavier e, conseqüentemente, a condução do seu corpo. A outra missiva foi escrita em abril de 1554 pelo padre Jesuíta Mechior Nunes Barreto, entre as localidades indianas de Goa e Cochim, sendo explanada nessa missiva a suposta transformação religiosa de Fernão Mendes Pinto e o princípio da sua associação com a Companhia de Jesus.

vivência como mercador no Extremo Oriente, alegando que, apesar dos prejuízos materiais ocorridos no Japão, ele ainda pretendia retornar para lá:

Yo ha XVIII años que vine de esse Reyno a la India, y ha XVI que ando en las partes de la China y Japón, y siempre me ocupé en juntar bienes de la tierra que eran los que yo pretendía. Solamente en Japón, de todas las vezes que allá fuy o embié, acerté siempre de perder; y estando muchas vezes pensando en esto, quexándome de quán poco dichoso avía sido siempre en aquella tierra, determiné de nunca tornar a ella, pues que todo me sucedía tan mal. Y estando en esto, comencé a pensar que, si allá tornasse, me podría restaurar, acordándome, para confirmación dello, que me podría Dios ayudar, pues con el dinero que yo tenía en Japón prestado al Padre Mestre Francisco se avía hecho en aquella provincia la primera yglesia y casa de la Compañía. Y fueron estos pensamientos tan continuos, que determiné del todo tornar allá; y queriendo partir de Sión, donde entonces estava, me tornó a parecer bien no yr, sino tornar a la India y de ay apercebirme para tornar a Portugal (In: Wicki, 1954, p. 143).⁴⁰

Fernão Mendes Pinto sugere aparentemente, ter a pretensão de conseguir algumas vantagens no seu retorno para o Japão, acreditando que Deus o ampararia em relação aos prejuízos financeiros. O mercador demonstrava acreditar que a ajuda financeira concedida a Francisco Xavier poderia de alguma forma ser divinamente recompensada. Paiva (2012, p. 175) menciona que um aspecto de grande importância nos séculos XVI e XVII era o mercantil que: “se impõe, afetando intensamente todos os outros [...] *Mercantil* designa a qualidade de *mercancia*. *Mercancia* tanto é o negócio, o *trato*, ação pois, quanto a coisa negociada, ou seja, a mercadoria”. Célio Juvenal Costa (2004, p. 89) afirma que:

O século XVI é o palco por excelência da inserção definitiva da mercadoria no Ocidente. As trocas em grande escala, os lucros advindos das trocas, a descoberta das novas praças comerciais reorientam a vida das pessoas, ao redefinirem os Estados e a relação de força entre elas. As grandes navegações são instigadas, são impulsionadas e se tornam regulares graças ao comércio que gera a possibilidade de enriquecimento dos reis e das suas cortes.

Ao examinarmos a missiva de Fernão Mendes Pinto, percebemos a presença de clara conotação religiosa, sem desconsiderar o fato de que, pelo menos no princípio, predominavam também os componentes dos interesses financeiros. Mesclada a sua concepção religiosa de

⁴⁰“Vim daquele reino para a Índia há dezoito anos, e estou na China e no Japão há dezesseis anos, e sempre estive ocupado coletando mercadorias da terra, que era o que eu pretendia fazer. Somente no Japão, de todas as vezes que estive lá ou fui ao Japão, sempre consegui perder. E enquanto pensava nisso muitas vezes, eu me queixava de como sempre fui infeliz naquela terra, e decidi nunca mais voltar para lá, já que tudo estava indo tão mal para mim. E, assim, comecei a pensar que, se voltasse para lá, poderia me restabelecer, lembrando-me de que, para confirmar isso, Deus poderia me ajudar, já que, com o dinheiro que eu havia emprestado ao padre Francisco no Japão, a primeira escola de inglês e a casa da Companhia haviam sido construídas naquela província. E esses pensamentos eram tão contínuos que decidi voltar para lá. E desejando deixar Sião, onde então me encontrava, pareceu-me bem não ir, mas voltar à Índia, e dali preparar-me para voltar a Portugal” (Tradução nossa).

mundo, o lusitano considerava natural a possibilidade de Deus favorecer as suas pretensões comerciais.

Independentemente das aspirações mercantis de Fernão Mendes Pinto ao retornar ao Japão, aparentemente ele teria, de alguma forma renunciado a elas, pois, lá na Índia, aproximou-se da Ordem Jesuíta dando as suas posses a Companhia de Jesus.

Catz (1978, p. 55) afirma que o lusitano teria padecido de “uma crise espiritual que o levou a integrar-se nas fileiras da Companhia de Jesus, com a inerente renúncia aos seus bens materiais, a abnegação, a submissão e dedicação à causa missionária de expandir o evangelho cristão, no Japão”.

Na missiva redigida em 1554, o comerciante afirma que depois de ter recebido uma revelação divina no interior de uma igreja da Índia, acabou demonstrando ao padre jesuíta Nunes Barreto o interesse de partir para o Japão:

[...] a seys días de Abril fué el Padre Mestre Melchior a una casa de nuestra Señora, que llaman de Chorón, que está en una isla de la otra parte de Goa, y fuy yo con él. Estuvimos allá dos días, y crecióme con tanta efficacia el desseo de servir a Dios nuestro Señor, que quasi andava como fuera de mí, y yvame por el campo sin tener otra consolación, más que dar sospiros y bozes muy grandes, pidiendo a nuestro Señor me dicesse a sentir lo que más fuesse gloria y honra suya. Y con esto me vine a la yglesia, donde supliqué a nuestra Señora, pues ella tenía la invocación de la Gracia, que me la alcançasse de su Unigénito Hijo para salvación de mi alma. Allí se me representaron mucha parte de los beneficios que tengo recibidos de nuestro Señor, y cuánto le devía por los muchos peligros de muerte de que siempre me avía librado en la mar y en la tierra.

Acordándome de lo que tenía visto en Japón y el grande aparejo que avía en aquella tierra, por la gente ser muy capaz de razón para la christiandad se multiplicar en ella, salíme de la yglesia y fuyme para el Padre Mestre Melchior, al qual dí muy particular cuenta de todo esto, mostrándome él tanta voluntad de yr a morir a Japón por la fé, que determinó luego de ponerlo por obra (In: Wicki, 1954, p. 145-46).⁴¹

Em distintas partes da missiva do navegador, são feitas exposições das duas localidades nipônicas que ele demonstrava conhecer. Não há comentários depreciativos do Japão ou de grandes alusões a respeito das adversidades lá existentes.

⁴¹“No dia 6 de abril, o clérigo Melchior foi à habitação de Nossa Senhora, conhecida por Chorón, que ficava numa ilha do outro lado de Goa, e fui com ele. Ficamos lá dois dias, e o desejo de servir a Deus, nosso Senhor, aumentou tão efetivamente em mim que quase enlouqueci. E percorri pelo campo buscando ter outro consolo senão suspirar bem alto, rogando ao Senhor que me desse a sentir o que seria mais para a sua glória e honra. E com isto cheguei à igreja, onde supliquei a Nossa Senhora, já que ela tinha a invocação da Graça, que a obtivesse do seu filho unigênito para a salvação da minha alma. Lá fui representado por muitos dos benefícios que recebi de Nosso Senhor e pelo quanto lhe devia pelos muitos perigos de morte dos quais ele sempre me salvou no mar e na terra. Recordando-me do que eu havia visto no Japão e da grande preparação que havia naquela nação, porque a população era muito capaz de raciocinar para que o cristianismo se difundisse nele, deixei a igreja e fui até o clérigo Melchior, a quem fiz uma exposição muito particular de tudo isso, e ele demonstrou tanta disposição de ir ao Japão para padecer pela fé que decidi colocá-la em prática de imediato” (Tradução nossa).

Retomando nossas observações acerca da obra histórica “Peregrinação”, buscamos no livro do navegante lusitano, questões da missão dos jesuítas e da intervenção lusitana no Japão do século XVI. Identificamos mais de vinte explicações diretamente relacionadas as supostas experiências de Fernão Mendes Pinto no Japão e, igualmente, do envolvimento do lusitano com os membros da Companhia de Jesus, e, em especial, com o missionário Francisco Xavier.

O navegante europeu discorre como teria acontecido o contato inicial entre os japoneses e os portugueses, afirmando ser um dos três lusitanos que havia participado de tão relevante episódio histórico. Destacamos na continuidade uma passagem da versão da obra de Fernão Mendes Pinto, em que é relatada a forma como teria ocorrido a sua suposta primeira ida para o Japão:

[...] no fim dos quais prouve a Nosso Senhor que vimos terra, e chegando-nos bem a ela para vermos se dava de si alguma mostra de angra ou porto de bom surgidouro, lhe enxergamos da parte do sul, quase ao horizonte do mar, um grande fogo, por onde imaginamos que devia ser povoada de alguma gente que por nosso dinheiro nos provesse de água, de que vínhamos faltos. E surgindo nós no rosto da ilha, em setenta braças, nos saíram da terra duas almadias pequenas em que vinham seis homens, os quais, chegando a bordo, depois de nos fazerem suas salvas e cortesias a seu modo, nos perguntaram donde vinha o junco, a que se respondeu que da China, com mercadorias para se fazer ali veniaga com eles, se para isso nos dessem licença. Um dos seis nos respondeu que a licença, o nautarel senhor daquela Ilha Tanixumá a daria de boa vontade se lhe pagássemos os direitos que se costumavam pagar no Japão, que era aquela grande terra que defronte nos aparecia (Pinto, 2014, p. 527).

Autores como Boxer (1967) e Lidin (2002),⁴² contrapuseram a narrativa do mercador em relação a ida lusitana ao Japão, em meados do século XVI, demonstrando, assim, que

⁴²Lidin (2002) em um capítulo do seu livro, discorre as passagens da obra de Fernão Mendes Pinto em que o lusitano explana as aparentes quatro experiências tidas por ele no Japão, ponderando entre o que seria real ou fantasioso em seus relatos. No que concerne à suposta primeira vivência do navegante lusitano no arquipélago japonês transcrita em sua obra, o estudioso sueco discorre de forma condensada tudo o que Pinto narrou no seu escrito sobre o período primário em que ele aparentemente viveu durante um tempo no território japonês, que, de acordo com a versão do navegante, ele teria passado pela ilhota de Tanegashima, junto a outros dois lusitanos, apresentando as armas de fogo a um comandante local nipônico. Nos capítulos da obra de Pinto (2014) que narram a sua experiência inicial no território japonês é explanado como Pinto desenvolveu, juntamente com outros lusitanos, inicialmente uma próspera atividade mercantil em algumas povoações, resultando aos lusitanos uma posição favorável no Japão. Igualmente é apresentado nesses capítulos da obra do navegador português, uma suposta ocorrência trágica que teria ocorrido na província de Bungo, envolvendo uma espingarda e um rebento de um aristocrático nipônico, que teria resultado em problemas para Fernão Mendes Pinto, com ele conseguindo superar essa situação. Em sua obra, Lidin (2002) considera que esse fato é uma invenção do lusitano, provavelmente composta por ele a partir de outro aparente evento envolvendo armas de fogo decorrido na metade do século XVI. No que se refere à exposição de Pinto a respeito da sua vivência primária no Japão, Lidin (2002, p. 125) considera ela “is a fascinating story, among the first in the literature about Japan after Marco Polo. It should, however, be taken as no more than a story, a colourful but fictitious story of the arrival of the first Portuguese on Tanegashima, and Pinto was certainly not among them” (“é uma história fascinante, uma das primeiras na literatura sobre o Japão depois de Marco Polo. No entanto, ela deve ser considerada apenas uma história, uma história colorida, mas fictícia, da chegada dos primeiros portugueses a Tanegashima, e Pinto certamente não estava entre eles”) (Tradução nossa). Entre os indícios que o autor apresenta ou contesta, ele aponta que Pinto não apresentava em sua obra as datas de quando teria alcançado e deixado pela primeira vez o

possivelmente esse evento não tenha ocorrido como o navegador lusitano assinalou em sua obra. No que concerne ao estudo de Lidin (2002), ele afirma a autenticidade do que é exposto na obra histórica de Fernão Mendes Pinto:

One can have doubts about the veracity of much, especially the exaggerated facts, in Pinto's account, but one is also reminded again and again that there is a certain amount of truth in his fascinating narrative. The more one reads him, the more one finds, surprisingly, that he is rather close to the truth.

In his treatment of geography on the whole Pinto seems truthful. Most places can be found on the map and we find no imaginary lands or islands. The same may be said about his descriptions of the sea travel and about sailing conditions generally. It is natural that he jumbles names of people and places, but it is amazing how close the Portuguese transcriptions are, mostly, to the Japanese pronunciation. It is on land that his imagination runs riot, contradictions are numerous and events are exaggerated or even invented. And he shows no respect for mathematics – for instance, when he refers to the huge number of muskets produced on the islands in just a short time or claims that nearly 2,000 Chinese junks foundered in a storm (Lidin, 2002, p. 104-105).⁴³

Pressupomos que os pesquisadores devam ter cautela ao trabalhar com o texto de Fernão Mendes Pinto, essencialmente quando o autor discorre sobre o que foi vivenciado por ele no Oriente. Obviamente, isso não tira a relevância da obra do navegante como uma fonte histórica. Sanjay Subrahmanyam (1993, p. 9), faz uma defesa ao texto do lusitano:

Numa defesa recente dos escritos de Fernão Mendes Pinto, foi apontado o facto de que apesar de dar muitas vezes informações claramente erradas⁴⁴, fornece-nos igualmente uma crítica moral sem par das acções portuguesas na Ásia: o seu relato não pode então ser ignorado ou relegado para o caixote do lixo da historiografia.

Japão, o que se tornava duvidoso para o autor, pois, em outras passagens, o navegante é bem criterioso em informar as datas dos episódios marcantes. Ao conseguirmos contato com a obra de Lidin (2002), quase fomos capazes de confirmar algumas conjecturas relacionadas com os segmentos da obra do lusitano, uma vez que o estudioso expõe que possivelmente o navegante possa ter se baseado em outras fontes (talvez escritos jesuíticos) para compor os segmentos do seu escrito.

⁴³“Eventualmente, podem surgir dúvidas da veracidade de muitas informações, especialmente dos fatos exagerados no relato de Pinto, mas também somos lembrados repetidamente que há uma certa dose de verdade em sua fascinante narrativa. Quanto mais temos acesso por meio da leitura, mais descobrimos, que ele se aproxima da verdade. Percebemos que ao tratar a geografia como um todo, Pinto parece ser bem verdadeiro. A maioria dos lugares citados por ele podem ser encontrados no mapa, excluindo-se assim a possibilidade de terras ou ilhas imaginárias. O mesmo pode ser dito das descrições das viagens marítimas e das condições de navegação. É natural que ele confunda o nome das pessoas e de lugares, mas é surpreendente como as transcrições em português são, em sua maioria, próximas da pronúncia japonesa. Percebemos que em terra a sua imaginação corria solta, as contradições são numerosas e os acontecimentos são exagerados ou mesmo inventados. Não demonstrava qualquer respeito pela matemática — como, por exemplo, ao se referir ao enorme número de mosquetes produzidos nas ilhas, num curto espaço de tempo, afirmando que quase dois mil juncos chineses haviam naufragado numa tempestade” (Tradução nossa).

⁴⁴Na passagem que evidenciamos da obra de Lidin (2002), o autor não reconhece que todos os conhecimentos presentes na obra de Fernão Mendes Pinto sobre o Japão são imprecisos.

A obra de Fernão Mendes Pinto não se configura como a nossa fonte central, mas no decorrer deste estudo, procuraremos fazer algumas ponderações do escrito do lusitano que envolvem a suposta passagem dele pelo arquipélago japonês.

2.1.2 Consequências da intervenção lusitana no Japão

Nossos objetivos independem das possíveis discussões que decorrem no campo historiográfico em relação à forma como ocorreu a suposta primeira ida dos lusitanos ao Japão.⁴⁵ De qualquer forma, é inequívoco o fato de que os mercadores europeus passaram a aportar no arquipélago japonês, no século XVI, alterando o panorama de distintas localidades. De fato, no decorrer do processo de intervenção ocidental no Japão, durante um determinado período, os lusitanos alcançaram predominância no território asiático, o que não implica dizer efetivamente que foram somente os portugueses que lá aportaram, próximo à metade do século XVI. Entretanto, frente a essas constatações, diferentes estudiosos atestam que não se pode minimizar os impactos que Portugal provocou na terra do sol nascente.

Partindo desse contexto, João Paulo Oliveira e Costa (1998) inicia a introdução do seu amplo estudo, refletindo a sentença primária do prefácio da obra de Janeira (1988, p. 15), segundo a qual, “Com exceção do Brasil, em nenhum país Portugal exerceu tão profunda influência como no Japão”. Costa (1998) alega que, no período em que principiou o seu exame a respeito das ligações entre Portugal e Japão, teria ficado impactado com essa afirmação. Consequentemente, depois de consultar diferentes bibliografias e conhecer diferentes locais da Ásia, o historiador português passou a entender a afirmação feita por Janeira, reconhecendo o peso inerente da ligação de Portugal com o Japão. De igual modo, Estela Okabayaski Fuzii (2004, p. 24) afirma que: “É incontestável que a nação japonesa assimilou aspectos importantes da cultura europeia através dos portugueses. A presença deste povo no Japão foi marcante, lançando sementes do conhecimento científico e técnico ocidental durante um século [...]”. No

⁴⁵Autores como Charles Boxer (1967) e Olof G. Lidin (2002), em seus respectivos trabalhos, contrapuseram diferentes fontes para indicar os detalhes comumente mais aceitos no meio acadêmico sobre a chegada lusitana no Japão, no século XVI. Todavia, Lidin (2002), em sua obra, reconhece que não é possível ter plena convicção em relação à possível data em que os lusitanos chegaram ao Japão e quais eram as suas identidades. Ainda no que se refere à obra de Lidin, o autor faz um estudo minucioso da chegada dos lusitanos ao Japão. A partir da leitura feita das distintas fontes, o mesmo passou a apresentar uma distinção de detalhes das que encontramos em outros trabalhos referente a suposta primeira vez que os portugueses aportaram no arquipélago japonês. No primeiro capítulo da sua obra, o autor explora a relevância da difusão das armas de fogo no Japão com a vinda de lusitanos, considerando que a tecnologia bélica tornou mais veloz a cadência das transformações históricas no Japão. Igualmente, fazendo uma equivalência entre as distintas fontes, o autor faz ponderações referentes à identidade e mesmo a quantidade de lusitanos que teriam aportado próximo da metade do século XVI no Japão. Examinando a fonte japonesa mais arcaica referente a vinda dos três lusitanos ao Japão, o estudioso indica que seriam dois e não três portugueses que haviam feito parte desse evento. Essa é uma, entre outras explicações detalhadas feitas do princípio da interferência europeia no arquipélago nipônico (Lidin, 2002).

princípio da obra de Janeira (1988, p.15), são dados alguns exemplos específicos do efeito provocado pela presença dos lusitanos no Japão:

Em certa época era moda no Japão, sobretudo na capital, Kioto, vestir à maneira portuguesa até introduzir na conversa palavras portuguesas. Os Japoneses adoptaram comidas portuguesas, algumas das quais são ainda hoje dos hábitos de alimentação diária, e usam ainda uma peça de vestuário que chama jiban, derivada do nosso antigo gibão. Esta influência na alimentação e vestuário indica uma profunda penetração na vida dum povo. Existem ainda no japonês muitas palavras de origem portuguesa, e um erudito japonês diz que contou quatro mil na época do apogeu dessa influência.

A relação de Portugal com o Japão a partir do século XVI, não decorreu de forma tão aprazível como o diplomata lusitano procura indicar. O próprio autor aponta certas dificuldades que decorreram dessa interação, principalmente quando se refere a propagação da crença cristã, que, em sua visão, não poderia se manter no território nipônico, “pois ela era incompatível com a cultura japonesa nos valores religiosos, morais, estéticos e outros” (Janeira, 1988, p. 18).

A passagem pelo Japão e por outras localidades do continente asiático, acabou sendo extremamente benéfico para o Reino europeu. Michael N. Pearson (2010, p. 107) ressalta que:

Um dos maiores sucessos de Portugal foi a sua entrada no comércio da Ásia Oriental. Os Portugueses conseguiram adquirir uma base em Macau, em 1557. Nas últimas décadas do século XVI e no século XVII, Portugal controlou um comércio muito valioso que ligava o Sul da China e o Japão, especialmente o porto de Nagasáqui⁴⁶. Nesta época, o Japão era um importante exportador de prata, e na China havia uma procura insaciável por este metal. As restrições oficiais chinesas ao comércio com o Japão ajudaram o Estado português a contratar as viagens entre Macau e o Japão de uma forma quase monopolista. Este comércio era extremamente lucrativo para o Estado da Índia, e foi garantido sem uso da força. Só declinou quando apareceram concorrentes europeus no Japão, tendo desaparecido quando os Portugueses foram completamente excluídos do mercado japonês, em 1639.

Em consonância com Boxer (1989, p. 2), o posicionamento dos lusitanos como agentes mediadores da atividade mercantil

entre a China e o Japão foi grandemente facilitada por três factores. Primeiro, devido às razias que os piratas japoneses (*wako*) faziam na costa, a dinastia Ming tinha proibido todas as relações e o comércio entre os seus súbditos e os japoneses, apesar do contrabando comercial entre os dois países nunca ter cessado completamente e ter

⁴⁶Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto (2010, p. 3) indicam que, no continente asiático, o Estado lusitano da Índia amparou-se num conjunto de enseadas essenciais, “dos quais o Estado procurou controlar o comércio intercontinental e, até certo ponto, inter-regional. Da costa leste de África a Macau, e estendendo-se até Nagasáqui e Amboíno, o Império Português funcionou como uma rede interligada de cidade portuárias que assumiram diversas características institucionais e diplomáticas, determinadas por interesse económicos, políticos e culturais específicos”. Conforme é possível observar, a atividade mercantil que os lusitanos desenvolveram no Japão a partir do século XVI, fez parte dessa estrutura comercial lusitana que se desenvolveu em diferentes locais do mundo.

por vezes atingido considerável volume. Em segundo lugar, o valor do ouro e prata aproximava-se mais da relação existente na Europa, do que da correspondente na China, graças principalmente à exploração das novas minas de prata em Iwami e noutros pontos. Os portugueses puderam assim ter um bom lucro como correctores da prata em barra do Japão, na troca da prata japonesa pelo ouro chinês⁴⁷ [...] Em terceiro lugar, embora o Japão fosse produtor de seda, os japoneses preferiam a seda chinesa à sua, quer crua quer tecida, porque era de melhor qualidade.

A atividade mercantil entre Portugal e o Japão iniciou-se possivelmente em 1545. Nessa época, os senhores de terras japoneses da ilha de Kyûshu rapidamente entraram num processo de disputa com a finalidade de trazer os ocidentais aos seus domínios. No decorrer de uma década, os lusitanos conseguiram extinguir quase que completamente dos ancoradouros nipônicos os mercadores da China, utilizando-se de métodos violentos e de melhor eficiência na movimentação e calibre das embarcações por eles comandadas (Hall, 1973). De fato, em decorrência da atividade dos mercadores lusitanos no arquipélago japonês, os padres da Companhia de Jesus passaram a se inteirar sobre o Japão. Antes de começarmos a abordar a ação dos jesuítas no Japão, consideramos necessário discorrer sobre a formação da Companhia de Jesus e como ocorreu a partida dos jesuítas para o Oriente.

2.2 Formação da Companhia de Jesus e o princípio da atuação no Oriente

Neste tópico, temos a intenção de abordar as origens da Companhia de Jesus e a ação apostólica da Ordem Religiosa no Oriente na primeira metade do século XVI, sob o contexto da Expansão Marítima portuguesa. A Companhia de Jesus foi fundada na capital da França, quando Inácio de Loyola conseguiu convencer um grupo de indivíduos, tal como indicado por William V. Bangert (1985, p. 27) a “ligar-se com ele para seguirem a Cristo”.

Borges (2018, p. 87) ressalta que no ambiente acadêmico

[...] de Paris, Simão Rodrigues, Francisco Xavier, Nicolau de Bobadilha, Diogo Laiñez, Alonso de Salmerón e Pedro Fabro juntaram-se a Inácio de Loiola, formando, assim, o núcleo original do que viria a ser a Companhia de Jesus. Mesmo antes da aprovação papal, os fundadores estabeleceram quais seriam suas diretrizes, entre as quais estava a ida a Jerusalém.

Entre os personagens citados, é importante destacar Francisco Xavier, visto que esse evangelizador tem significativa relevância para a nossa pesquisa. Sobre as origens do missionário, Ricardo Junça (2009) afirma, com base no trabalho de Miguel Corrêa Monteiro (2006), que:

⁴⁷Se considerarmos o texto de Diogo do Couto, o cronista comenta sobre a prata japonesa na ida inicial dos lusitanos ao Japão.

Francisco de Xavier nasce a 7 de Abril de 1506, no seio de uma numerosa família pertencente à aristocracia do reino de Navarra. Desde muito cedo que se revelaram as suas aptidões para os estudos pelo que, apesar de possuir igualmente aptidões para seguir a carreira das armas, futuro habitual para os jovens aristocratas do seu tempo, decide partir para o Colégio de Santa Bárbara, em Paris, onde iria frequentar o curso de Filosofia. Tinha então 18 anos. Em Paris partilha o seu quarto de estudante com Pedro Fabro, um jovem genovês oriundo de uma família de camponeses. Será através deste que Francisco Xavier virá a conhecer o basco Inácio de Loyola (Junça, 2009, p. 15).

Da relação entre os dois,⁴⁸ William Bangert (1985, p. 26) ressalta que Xavier “deixou-se cativar do ideal daquele, forjando um elo de unidade entre os nomes de Loyola e Xavier que jamais se pôde quebrar”. Contudo, no início, a aproximação entre os dois foi moderada, visto que Xavier mantinha certa prudência em relação à figura de Loyola, decidindo não se aproximar muito dele em Paris (Bangert, 1985). Nas correspondências dos jesuítas é possível observar cartas que apontam para um distanciamento de anos, desde o momento em que Loyola e Xavier tiveram o primeiro contato na França. Porém, nos escritos do jesuíta, torna-se nítida a percepção da relação de respeito e companheirismo que existiu entre Loyola e Xavier, mesmo afastados por grande distanciamento territorial.

Em relação a origem da Companhia de Jesus na capital da França, Henrique Rosa, S. J (1954, p. 31-32) relata detalhadamente o ato cristão que os sete indivíduos liderados por Loyola fizeram em 1534:

Na manhã de 15 de Agosto de 1534⁴⁹, o grupo dos sete estudantes subiu silencioso a colina de Montmartre. Parou a seis centos passos do cume do outeiro sagrado, no lado que olha para a cidade rumorosa, exatamente no lugar que a tradição afirma santificado com o sangue de S. Dionísio e companheiros, e onde está edificada a “capela do santo martírio”. Entrou depois no santuário, ainda fechado ao povo, mas aberto a Inácio pela abadessa das beneditinas de quem dependia e, descendo à capela inferior, mais recolhida, lá ouviu a missa solitária, lá ouviu a missa celebrada por Mestre Fabro, único sacerdote entre eles.

Durante o ato devoto, os sete homens se comprometeram a atuar como servos fiéis de Deus, assumindo uma vida regrada pela abstinência sexual e a miséria (Rosa, 1954).

⁴⁸Inácio de Loyola e Francisco Xavier.

⁴⁹O ano de 1534 não foi um ano ameno no que se refere às ocorrências religiosas na capital francesa. Jonathan Wright (2004) discorre em sua obra como naquele ano, em Paris, uma manifestação contra o catolicismo levaram a reações brutais por parte dos grupos sociais estabelecidos na França, causando o homicídio de diferentes pessoas, ou seja, os integrantes primários da Companhia de Jesus podem ter presenciado um clima muito caótico na cidade europeia que era ligado à ascensão do reformismo protestante no continente europeu. Múltiplos autores em seus artigos, dissertações, teses e livros publicados, discutem o desenvolvimento da Companhia de Jesus dentro do contexto da reforma protestante na Europa e da reformulação do catolicismo com o Concílio de Trento, no século XVI. Entre os autores referenciados neste estudo que discutem esses temas, destacamos uma parte do estudo de Célio Juvenal Costa (2004, p. 118-128) e um subtópico da pesquisa de Tavares (2004, p. 89-99).

De acordo com Tavares (2004, p. 93), aos primeiros integrantes da Companhia de Jesus “logo se juntaram outros, e todos se transferiram para a Itália, em 1537, à espera da permissão para seguir com destino à Palestina, momento em que decidiram identificar-se como *Companhia de Jesus*”.

Tavares (2004) afirma que a jornada idealizada para a Terra Santa não se concretizou devido ao surgimento de múltiplas adversidades, principalmente no que se refere ao crescimento das inquietações envolvendo os venezianos e os turcos. Todavia, os integrantes da Ordem Jesuíta buscaram contato com o Pontífice no ano de 1538, e também tiveram a intenção primária de se aventurarem com destino a alguma região do globo com a finalidade de proteger o catolicismo. A autora afirma que esta seria a ação fundamental em prol da validação “da Companhia de Jesus como ordem religiosa que se concretizaria dois anos mais tarde” (Tavares, 2004, p. 93).

Jean Lacouture (1994) discorre sobre o êxito obtido pelos fundadores da Companhia de Jesus junto ao Pontífice Paulo III, em Roma. Num período inferior a doze meses, depois dos primeiros jesuítas se instalarem no Vaticano, acabaram desenvolvendo uma relação especial com o Papa. Sobre o Pontífice Paulo III, Célio Juvenal Costa discorre o papel fundamental desempenhado por ele num momento de extrema importância para o catolicismo do século XVI:

O Papa Paulo III (1534-1549) é tido como o grande arauto da reforma moderna da Igreja, não só por ter convocado pela primeira vez o Concílio de Trento, mas por ter tido iniciativas reformistas de peso antes mesmo do Concílio. Foi ele que fundou a Inquisição moderna nos estados pontifícios através da instituição da *Sacra Congregazione* ou Sagrada Congregação do Santo Ofício, em 1542, através da bula **Licet ab Initio**; criou também a Sagrada Congregação do Index, em 1543, instituindo a censura oficial da Igreja principalmente aos livros e, conseqüentemente, aos seus respectivos autores. Essas duas instâncias formais instituídas com muitos poderes, visavam, além de censurar e perseguir as modernas heresias, dentre elas o luteranismo e o calvinismo, rever os costumes das igrejas e de seus prelados e recuperar os fundamentos teológicos e rigorosos da Igreja Católica (Costa, 2004, p. 120-121, negrito do autor).

Levando em consideração a lista dos atos avalizados pelo Papa Paulo III, o amparo aos primeiros jesuítas é tido como de suma importância, já que a Companhia de Jesus acabou provocando grande impacto em muitas pessoas daquela época. Ainda sobre o vínculo dos primeiros jesuítas em relação ao Pontífice, Costa (2004, p. 17) afirma que: “Diferentemente de quase todas as ordens religiosas de então, os jesuítas determinaram, desde logo, fazer além dos três votos normais que todos os religiosos fazem — de pobreza, caridade e obediência —, um quarto voto, de obediência irrestrita ao Papa, colocando-se sob suas ordens”.

William V. Bangert informa as datas que ocorreram a legitimação da Companhia de Jesus em Roma:

Em 27 de Setembro de 1540, Paulo III concedeu a aprovação formal com a restrição proposta por Guidiccioni pela bula *Regimini militantis Ecclesiae*. Tornara-se realidade a Companhia de Jesus, como Ordem religiosa plenamente canónica. [...] Em 1544, Paulo III suprimiu a primitiva restrição de sessenta membros, e em 1550 o Papa Júlio III confirmou solenemente a Companhia com a bula *Exposcit debitum*. Bem depressa começaram os membros da Ordem a ser conhecidos como Jesuítas, isto é, ligados de modo especial com o nome de Jesus, a princípio em sentido pejorativo, e mais tarde, geralmente, como expressão de estima (Bangert, 1985, p. 34).

Após a aprovação papal em 1540, já no ano seguinte, Inácio de Loyola foi designado ao cargo mais elevado da hierarquia da Companhia de Jesus (Wright, 2004).

No mesmo período em que a Ordem Religiosa foi aprovada pelo Vaticano, iniciou-se um processo de vinculação entre a Companhia de Jesus e o Reinado de Portugal. Conforme explica Bangert (1985), isso ocorreu como resultado

[...] da ânsia angustiante do rei João III de Portugal de levar a fé aos múltiplos milhões de habitantes do seu vasto império colonial.⁵⁰ O Doutor Diogo de Gouveia, Director português do colégio de Santa Bárbara em Paris, lembrou-se do zeloso grupo de homens de Inácio de Loyola, e recomendou-os ao monarca como possíveis missionários. Este, por meio do seu embaixador em Roma, pediu auxílio ao Santo Fundador. Embora na altura só estivessem seis do grupo em Roma, Inácio escolheu dois, Simão Rodrigues e Nicolau Babadilla. Mas uma grave enfermidade prostrou de cama a Babadilla, e a 14 de Março de 1540 Inácio informou Xavier de que era ele que devia partir em vez do doente (Bangert, 1985, p. 42-43).

No ano de 1540, Francisco Xavier e Simão Rodrigues alcançaram a capital de Portugal juntamente com um emissário lusitano. Com efeito, por meio do proselitismo, os padres conseguiram gerar ampla comoção entre os nobres, levando o soberano do Reino lusitano a manter Simão Rodrigues apregoando o ofício cristão em seu Reino. Xavier, por sua vez, acabou sendo encaminhado para os territórios orientais no ano de 1541 (Tavares, 2004).

Bangert discorre a partida de Xavier de Portugal e as circunstâncias da sua jornada marítima para o Oriente:

[...] 7 de Abril de 1541, dia em que fazia 35 anos, Xavier embarcou na ribeira do Tejo, a bordo da nau Santiago, de 700 toneladas para as Índias. Acompanhavam-no Micer

⁵⁰Em consonância com Bangert (1985), Léon Bourdon (1993, p. 64), em sua ampla obra, ao comentar sobre Dom João III, afirma que “La diffusion de la foi chrétienne en ces terres lointaines avait été um des plus constants soucis – et l’un des plus sincères – des Rois de Portugal” (“A difusão da fé cristã nestas terras longínquas tinha sido uma das preocupações mais constantes — e uma das mais sinceras — dos Reis de Portugal”) (Tradução nossa).

Paulo, sacerdote secular que mais tarde havia de entrar na Companhia, e Francisco Mansilhas, um voluntário português e aspirante ao sacerdócio. Foi uma viagem fatigante que durou mais de um ano. No mar largo durante longos meses, a monotonia agravada pela estreiteza dos aposentos, a crueza duma alimentação insípida, as crises frequentes de enjoos entre os passageiros [...] A 6 de Maio de 1542, chegava a Goa, capital da Índia portuguesa, a já desengonçada nau Santiago (Bangert, 1985, p. 43).

Após a ida de Francisco Xavier ao Oriente, a atuação evangelizadora realizada pelos jesuítas tornou-se extremamente relevante,⁵¹ uma vez, que, conforme explica Isabel dos Guimarães Sá (2010, p. 266), previamente,

[...] os jesuítas e outras ordens religiosas se começaram a dedicar à atividade missionária em larga escala, a partir da década de 1540, os esforços de cristianização foram inconsistentes. Somos levados a suspeitar de que, não obstante as ambições declaradas de converter outras gentes, os Portugueses chegavam a lugares novos dispondo de padres suficientes apenas para os passageiros dos seus navios. Na Índia, por exemplo, a única ordem religiosa estabelecida antes dos jesuítas foram os franciscanos, que se dedicaram às populações pobres da costa da Pescaria, convertidas em massa em 1536 e 1537. Os franciscanos também foram a única ordem religiosa, antes da chegada dos jesuítas, em 1542, a estabelecer casas onde os irmãos podiam viver em comunidade, em lugares como Cochim, Goa e Chaul. As missões de outras ordens religiosas não alcançaram êxito duradouro até os jesuítas estimularem a concorrência entre as diferentes ordens pela obtenção de influência em todo o mundo.

Boxer (1981, p. 82) é um dos muitos autores que destacam a influência da Companhia de Jesus no trabalho apostólico, afirmando que a Ordem Religiosa “[...] no seu papel de ponta-de-lança da Igreja militante, [...] tornou a luta pelas almas tão intensiva e alargada como a competição pelas especiarias. Os filhos de Loiola estabeleceram e mantiveram padrões muito mais elevados do que os seus predecessores; [...]”.

Quando Boxer (1967) discorre a constituição da Companhia de Jesus como Ordem Religiosa do catolicismo, afirma que, em contrapartida aos cenobitas (integrantes de grupos religiosos monásticos que tendiam a viver em comunidade no interior ou próximos dos conventos), a Ordem Jesuítica tinha como cerne a locomobilidade e a ação evangelizadora. No que concerne em específico a ação da Companhia de Jesus no Japão e as características da Ordem Religiosa fundada por Loyola, George Elison (1988, p. 14) acredita que “It was therefore fortunate for the Church that the Jesuit Order was its primary agente in the mission field of Japan. This was the only organization with sufficient discipline, versatility,

⁵¹Borges (2018) afirma que os modos de ofício e variedade das ações feitas por os membros da Companhia de Jesus ocasionaram o enfraquecimento da influência de outros grupos religiosos no Oriente.

combativeness, and sheer intellectual ability to preach the faith in such a difficult area”.⁵² Assim, constatamos que o autor é outro que reconhece os méritos da Ordem Jesuíta.⁵³

Considerando a relevância que a Companhia de Jesus teve no Oriente, é importante destacar os poderes que o Reino português logrou em relação ao processo de alastramento do catolicismo em algumas partes do mundo. Referimo-nos ao Padroado que conforme explica Boxer (1981, p. 224) seria:

[...] uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesásticas católicas-romanas em vastas regiões da Ásia e no Brasil. Estes direitos e privilégios advinham de uma série de bulas e breves pontifícios, que começaram com a bula *Inter Caetera* de Calisto III em 1456 e culminaram com bula *Praeelsae Devotonis* de 1514.

O Padroado possibilitava aos soberanos lusitanos sugerirem a fundação de dioceses e indicarem as pessoas que poderiam ocupar os cargos de bispos após a validação feita pelo Pontífice. Aos reinantes, ficava a responsabilidade de manter o auxílio monetário às práticas das entidades clericais, como a edificação dos templos cristãos, a remuneração dos padres sem vínculo com nenhuma Ordem Religiosa, bem como o patrocínio a associações cristãs firmadas fora de Portugal. Com a finalidade de conseguir a renda indispensável, o governo lusitano cobrava tributos clericais, ou seja, subsídios retirados do dízimo, que habitualmente era uma atribuição da Igreja. A Monarquia lusitana também possuía preponderância na atuação clerical evangelizadora, em que os padres que exerciam o ofício apostólico precisavam submeter-se às normas lusitanas. Além disso, os evangelizadores que não fossem portugueses eram obrigados a integrarem-se às ramificações lusitanas das congregações clericais ou submeterem-se à alçada do Reino, especificamente quando se deslocavam da capital de Portugal em embarcações lusitanas (Sá, 2010).⁵⁴

Em seu trabalho, Sá (2010) indaga a forma como os reis lusitanos foram capazes de obter preponderância em relação às questões clericais.⁵⁵ De acordo com a autora, para melhor

⁵²“Portanto, foi uma sorte para a Igreja o fato de a Ordem dos Jesuítas ter sido sua principal agente no campo missionário do Japão. Essa era a única organização com suficiente disciplina, versatilidade, combatividade e capacidade intelectual suficientes para pregar a fé em uma área tão difícil” (Tradução nossa).

⁵³Contudo, Elison não deixa de discutir em diferentes segmentos da sua obra os problemas que os inacianos, mesmo com os seus atributos, tiveram para se adequarem ao panorama nipônico e efetuar a ação apostólica.

⁵⁴Este era o caso de Francisco Xavier que não era lusitano, mas submeteu-se diante da monarquia lusitana, escrevendo, até o final de sua vida, textos epistolares em que prestava conta a D. João III da sua atuação evangelizadora no Oriente.

⁵⁵De acordo com Boxer (1981), gradualmente diferentes Pontífices foram adquirindo noção dos amplos poderes que haviam sido dados, não somente a Portugal, mas também ao Reino da Espanha, e, assim, buscaram enfraquecer o domínio dos ibéricos. No caso de Portugal, o Vaticano buscou limitar o poderio do Padroado, principalmente nos territórios asiáticos e africanos onde os lusitanos foram perdendo a sua influência para outros segmentos europeus.

compreensão desse processo é preciso retornar a época da recuperação dos territórios ibéricos pelos europeus. A pesquisadora também afirma que o conflito belicoso em oposição aos islamitas era visto como algo sacro. Os combatentes europeus que se envolveram nesse conflito integravam as

[...] ordens religiosas militares, incumbidas da conquista de novos territórios e normalmente recompensadas com vastas terras zonas de fronteira. Os seus membros deviam seguir votos de castidade, pobreza e obediência. Em Portugal, existiam quatro destas ordens — Santiago, Avis, Hospital e Cristo—, criadas para combaterem o islão no contexto das cruzadas. Com o tempo, a Dinastia de Avis apropriou-se do governo e do controlo destas poderosas instituições. Dois processos concorreram para este desfecho: a sua “*nacionalização*” e a sua “*monarquização*”. Pelo primeiro processo, ficaram sob controlo português depois de perderam os seus laços com os ramos principais, localizados fora do reino. [...] Por “*monarquização*”, referimo-nos ao processo através do qual a sua liderança tendeu a ser crescentemente concedida a homens da família real, filhos, legítimos ou ilegítimos do rei e até, embora mais raramente, aos seus sobrinhos. Estes dois processos, que remontam ao século XIV, atingiram o auge em 1550, quando D. João III fundiu a liderança das três ordens na sua pessoa, solução que o papa Júlio III oficializou no ano seguinte (Sá, 2010, p. 268).

Como indicado por Eduardo Hoornaert (1977, p. 163), o Padroado lusitano “não se trata de uma usurpação dos monarcas portugueses de atribuições religiosas da Igreja, mas de uma forma típica de compromisso entre a Igreja de Roma e o governo de Portugal”. Essa é sem dúvida uma forma de interpretação do processo, no entanto, pelo que já fora constatado, a Coroa Portuguesa passou efetivamente a ter maior autonomia diante da Igreja.

Conforme afirma Célio Juvenal Costa (2004), os decretos papais que validaram o Padroado aconteceram concomitantemente com a Expansão Marítima lusitana. Por certo, o Padroado garantiu o avanço das ações marítimas lusitanas, que tinham por base conceitual o alastramento da religião cristã e o resgate das práticas de proteção da crença em relação à religião dos maometanos.

Julgamos ser importante abordar brevemente a conexão que existiu entre a Companhia de Jesus e Portugal no contexto do Padroado lusitano, que, de acordo com diferentes autores, emancipou de certa forma o Reino Ibérico em relação à Igreja Católica. Na visão de Charles Boxer (1981, p. 227), durante muitas décadas os membros da Companhia de Jesus foram “[...] os mais corajosos intérpretes e defensores das pretensões do padroado [...]”.

Costa afirma que os membros da Ordem Jesuíta ficaram cientes das vantagens que Portugal obteria com o Padroado. Nesse sentido, na relação dos jesuítas com a monarquia lusitana “a obediência ao Soberano⁵⁶ se fazia necessária principalmente pelo fato de que era ele

⁵⁶Nessa sentença, o autor está se referindo às primeiras décadas da relação da Companhia de Jesus com Portugal, falando especificamente de D. João III.

quem, em última instância chefiava as missões, até porque ele era o agente financiador de tudo” (Costa, 2004, p. 42).

Costa (2004) afirma que entre o Padroado lusitano e a Companhia de Jesus decorria uma relação recíproca, em que os diferentes lados mantinham atribuições distintas: ao monarca lusitano, cabia custear o trabalho missionário e assegurar governamentalmente a sua continuidade; aos membros da Companhia de Jesus, aceitar com gratidão a aprovação dada pelo monarca português, comprometendo não degradar a imagem do soberano por meio de ações revoltosas.

Denota-se, por intermédio das correspondências jesuíticas que retratavam o processo de evangelização no Japão, que diferentes padres da Companhia de Jesus, demonstravam respeito ao monarca de Portugal e às autoridades lusitanas. Nas cartas elaboradas em 20 de setembro de 1555, o clérigo Baltasar Gago, da localidade japonesa de Hirado, destinou uma delas a D. João III, fazendo um retrospecto da cristandade japonesa e ressaltando com veemência no segmento final, que os conversos japoneses oravam em meio à submissão ao Monarca lusitano:

Não se oferece outra cousa de que avisar a V.A. senão que nesta terra (porque a oraçam dos novamente convertidos vai muito diante de Deos), de contino rogão a Déos por V.A. Porque cada dia há missa e pregação, e sempre acodem, posto que ao domingo acodem mais. E acabada a missa fazem oração pola vida e estado de V.A. que nos mantem nestas partes. E elles o fazem também de muito boa vontade, porque são pobres, e pera que venha sempre a provisam necessária⁵⁷ (In: Medina, 1990, p. 544).⁵⁸

⁵⁷“Não se oferece outra coisa do que avisar a V.A. senão que nesta terra (porque a oração do novamente convertidos vai muito diante de Deus), de contínuo rogam a Deus V.A. Porque cada dia há missa e pregação, e sempre acodem, posto que ao domingo acodem mais. E acabada a missa e fazem oração pela vida e estado de V.A. que nos mantém nestas partes. E eles o fazem também de muito boa vontade, porque são pobres, e para que venha sempre a provisão necessária” (Atualização nossa).

⁵⁸Boxer (1967, p.167) em uma passagem da sua obra, também faz referência a essa mesma passagem da carta de Baltasar Gago feita em 1555, ao discutir em específico se os japoneses teriam de fato pretexto para rejeitar que o trabalho apostólico poderia ocasionar uma acometida de europeus. Destacamos na continuidade, a passagem da obra do historiador em que ele faz menção ao segmento da carta do padre jesuíta: “it is worth noting that the Jesuit padre, Balthazar Gago, writing from Hirado to his patron King João III of Portugal in September, 1555, claims credit for teaching his neophytes to pray for the Lusitanian monarch as their potential protector. This king, is will be remembered, was responsible not only for the admission of the Society of Jesus into Portugal and its dominions, but also for that of the Inquisition and the auto-da-fé, and this in despite of extreme reluctance on the part of the papacy”. (“vale a pena notar que o padre jesuíta Balthazar Gago, escrevendo de Hirado ao seu patrono, D. João III de Portugal, em setembro de 1555, reivindica o crédito por ensinar os seus neófitos a rezar pelo monarca lusitano como seu potencial protetor. Este rei, recorde-se, foi responsável não só pela admissão da Companhia de Jesus em Portugal e nos seus domínios, mas também pela Inquisição e do auto-de-fé, e isto apesar da extrema relutância por parte do papado”) (Tradução nossa). Acreditamos que, ao reforçar que Baltasar Gago ressaltara ao monarca a sua capacidade de doutrinar jovens japoneses, sendo esse monarca que instituiu a inquisição em Portugal, com isso poderia indicar que a mesma mentalidade religiosa que ocasionou o estabelecimento de tribunais inquisitórios no território lusitano, também dava base as ações dos jesuítas no arquipélago japonês.

Dentro desse contexto, podemos considerar que o processo de evangelização empregado pelos membros da Companhia de Jesus envolvia, de alguma forma, a difusão da influência da Coroa Portuguesa no Oriente. Se de fato considerarmos que os padres jesuítas conseguiram induzir os japoneses a fazerem preces a favor do soberano português — figura completamente desconhecida e ausente do Japão —, passamos a reconhecer que inevitavelmente a pedagogia empregada aos conversos era muito bem estruturada e eficaz. Levando-se em consideração o contexto do Padroado português e a ligação entre a Companhia de Jesus e o Reino Lusitano, torna-se compreensível que os padres jesuítas, mesmo estando num território que não era regido pela monarquia portuguesa, ainda evocassem o seu acatamento ao Monarca ibérico.

Borges (2018), baseado nas obras de Paiva (2006, 2012), que são também referências nesta pesquisa, afirma que “Nas duas obras, Paiva trata sobre a religiosidade, a catequese e o aportuguesamento empreendidos pela colonização portuguesa no Brasil. Entretanto verificamos que, guardadas as devidas diferenciações, em linhas gerais o *modus operandi* da Coroa e da Igreja nos contextos de colonização na América e no Oriente caminha numa mesma lógica religiosa” (Borges, 2018, p. 12).

Em diferentes territórios do mundo (tanto no continente americano como no asiático) que eram controlados pelo Reinado lusitano, houve uma ação de aportuguesamento — conceito desenvolvido por Paiva — que era relacionado à evangelização. Em consonância com que Borges (2018) desenvolve em sua pesquisa, Sá (2010) discorre que:

A longo prazo, a violência militar não poderia, só por si, assegurar o domínio sobretudo quando estava em causa um pequeno país com um número de pessoas exportáveis relativamente reduzido, como era o caso de Portugal. Para converterem a ocupação territorial em hegemonia, as potências coloniais tiveram de transformar as culturas e outros povos. Do século XVI ao século XVIII, pelo menos, o modo mais eficaz de o fazer foi através da religião, que propunha uma nova narrativa-mestra, convenientemente espelhada nas estruturas sociais e políticas existentes. As populações nativas e importadas eram integradas na Igreja através do baptismo, adquiriam novas roupas e novos nomes, e eram encorajadas a adoptar o casamento monógamo para seguirem um modelo familiar idêntico ao dos colonizadores. A obra de evangelização prosseguiu sem nunca ameaçar seriamente a empresa colonial nem o sistema escravagista [...] a vontade de integrar os povos colonizados na Igreja católica foi um elemento essencial da empresa colonial portuguesa, e não pode ser compreendida independentemente das motivações económicas e políticas da expansão” (Sá, 2010, p. 266-267).

Podemos ponderar que, mesmo em circunstâncias diferentes, decorreu no Japão um processo relativamente semelhante com a religião cristã, servindo como instrumento para a

propagação da cultura portuguesa. A passagem da carta de Baltasar Gago é um indício do princípio desse desenvolvimento.⁵⁹

2.3 A viagem de Jorge Alvares e a chegada do japonês Angiró a Índia

Alguns anos depois de interação entre os portugueses e os japoneses, o comerciante lusitano Jorge Alvares, realizou uma viagem pelos mares asiáticos, tendo aportado em uma das ilhotas que compõem o arquipélago japonês. De acordo com Boxer (1967), e também atestado por Medina (1990), o português teria se situado na parte sul da ilha nipônica de Kyûshu, especificamente na enseada conhecida por Yamagawa. Quando Alvares partiu do Japão, a embarcação sob o seu comando transportava, além da tripulação habitual, um japonês conhecido por Angiró, proveniente de Kagoshima.

O diplomata português Janeira (1988), também descreve os motivos que levaram o japonês a deixar o seu país: “Os conhecimentos que o capitão Álvares reuniu sobre os japoneses foram completados pelo seu convívio com o japonês Anjiro, o qual, perseguido por ter matado um homem numa rixa, se acolheu à protecção e se escondeu no seu navio para não ser preso” (Janeira, 1988, p. 37).

Posteriormente à viagem de Alvares ao Japão,⁶⁰ o mercador teria mantido contato com Francisco Xavier, em Malaca, repassando-lhe informações do território asiático. Os comentários laudatórios sobre a população nipônica provocaram em Xavier o desejo de evangelizar no território japonês (Janeira, 1988). O autor afirma que o acontecimento do

⁵⁹Diferentes autores já atestaram a influência da cultura portuguesa no Japão, sendo a obra de Janeira (1988) um exemplo que procurou dimensionar a influxo que Portugal teve naquela localidade do Oriente.

⁶⁰Janeira (1988) afirma que o navegador e autor da obra *Peregrinação*, Fernão Mendes Pinto, acompanhou Jorge Álvares em sua viagem ao Japão, e o mesmo também teria cruzado com Francisco Xavier em Malaca. Acreditamos que o diplomata português se baseou nos capítulos da obra do navegante lusitano para fazer essa afirmação. Conforme é possível entender por meio das alusões feitas por Lidin (2002) da narrativa histórica de Fernão Mendes Pinto, os segmentos do texto do lusitano, que englobam a sua segunda suposta experiência no Arquipélago nipônico, são aqueles onde é possível encontrar detalhes de Angiró e Álvares, e as circunstâncias que condicionaram a partida do nipônico da sua terra natal que culminaria no encontro dele com Francisco Xavier. Destacamos na continuidade uma passagem do texto de Fernão Mendes Pinto, em que o japonês é nomeado pela primeira vez: “E se me eu detive agora a particularizar as miudezas desses trabalhos, foi pelo sucesso que eles tiveram, de que espero tratar lá adiante, para que claramente se vejam os meios por onde Nosso Senhor ordena ser louvado, como adiante se verá por esse homem japonês, cujo nome era Angiró” (Pinto, 2014, p. 347). Lidin (2002, p. 112) afirma que “not impossible that Pinto was present when Anjiro was introduced to Xavier, as he says in the *Peregrinação*”. (“não é impossível que Pinto estivesse presente quando Anjiro foi apresentado a Xavier, como ele diz na *Peregrinação*”) (Tradução nossa). Não encontramos nas documentações produzidas no período a confirmação da presença de Pinto na interação primária entre Angiró e Francisco Xavier. No entanto, o acadêmico sueco, que fez uma avaliação criteriosa das informações contidas na obra de Pinto, não descarta completamente essa possibilidade. Ele pondera que o motivo de Álvares ser referenciado nos escritos “need only be due to the fact that he was the captain and the important person while Pinto was a merchant, not worth mentioning” (“só pode ser devido ao fato de que ele era o capitão e a pessoa importante, enquanto Pinto era um comerciante, e que não valia a pena mencionar”) (Lidin, 2002, p. 112-113) (Tradução nossa).

“foragido japonês, Anjiro, se ir confessar ao P. Francisco Xavier e as perspectivas prometedoras que este lhe delineou quanto à possibilidade de expansão da fé no Japão, decidiram-no” (Janeira, 1988, p. 33).⁶¹ Em relação aos estímulos de Xavier a respeito do Japão, Luís Fróis ressalta que:

“[...] a mui diffuza e exacta informação das qualidades de Japão, do saber, policia e entendimento da gente, e de sua grande capacidade e apta disposição para se nelles introduzir nossa santa fé catholica⁶², assim foi occupado e encendido o peito do P. Mestre Francisco, para cometer aquella empresa, com tão intima alegria, fervor e dezejo, que o preferio mui avantajadamente a todas as outras emprezas e portas, que se offerceião por diversas partes da India Oriental” (Fróis, 1976, p. 18).⁶³

Enquanto encontrava-se em Malaca, Xavier teria requerido a Jorge Álvares um informe a respeito do território nipônico. Esse informe teria sido redigido no último mês de 1547 (Janeira, 1988). O contato de Francisco Xavier com Angiró e com Álvares, em Malaca, foi registrado pelo próprio evangelizador nas correspondências redigidas em 1548.⁶⁴ Angiró

⁶¹No início do primeiro capítulo da obra documental do padre Luís Fróis (1976), são realizadas observações sobre o contato de Xavier com Angiró, em Malaca. É perceptível para nós que, em seu escrito de caráter edificante, Fróis teve como iniciativa ressaltar o encontro entre o evangelizador e o japonês na localidade oriental como sendo um evento fundador na missão apostólica nipônica: “no anno de 1548 — vindo o Padre Mestre Francisco das partes de Maluco, aonde como seo santo zelo e religiosa caridade, com grandes trabalhos, perigos e dificuldades, deixava convertidas muitas almas daquelas barbaras nações — chegando a Malaca para passar a Índia, se encontrasse naquela cidade com um Japão gentio, por nome Anjiró, que depois se chamou Paulo de Santa Fé, o qual vinha da China em busca do mesmo Padre, pela fama de sua virtude e apostólica vida” (Fróis, 1976, p. 18-19) (“no ano de 1548 – vindo o Padre Mestre Francisco das partes de Maluco, aonde seu santo zelo e religiosa caridade, com grandes trabalhos, perigos e dificuldades, deixava convertidas muitas almas daquelas bárbaras nações – chegando a Malaca para passar a Índia, se encontrasse naquela cidade com um japonês gentio, por nome Angiró, que depois se chamou Paulo de Santa fé, o qual vinha da China em busca do mesmo Padre pela fama de sua virtude e apostólica vida”) (Atualização nossa) .

⁶²O Escrito de Fróis foi elaborado décadas após o início do processo de evangelização cristã no Japão, sendo que os evangelizadores naquela época já deviam ter conhecimento mais preciso da população japonesa. Ainda assim, o clérigo da Companhia de Jesus refere-se a uma aparente disposição natural dos japoneses em relação ao cristianismo. Mesmo depois de os evangelizadores terem enfrentado muitas dificuldades no Japão e tido até mesmo dificuldade pra compreender diferentes aspectos da sociedade japonesa, mantiveram o intento, ao menos nas cartas jesuíticas a que tivemos contato, a intenção em indicar uma inclinação dos japoneses em relação ao cristianismo. Aparentemente essa inclinação também se traduz no escrito de Fróis.

⁶³“Assim foi ocupado e entendido o peito do padre Mestre Francisco, para cometer aquella empresa, com tão íntima alegria, fervor e desejo, que o preferiu muito avantar a todas a outras empresas e portas, que se ofereciam por diversas partes da Índia oriental. E para logo executar o que tanto desejava, se foi fazer prestes à Índia, indo também o mesmo Angiró, que no colégio de Goa depois se fez cristão” (Atualização Nossa).

⁶⁴Fróis faz menção de como foi necessário o contato com diferentes missivas para se entender os eventos que envolviam o começo da missão japonesa: “E porque o principio de Historia (para se saber como partirão de Goa até chegarem a Japão) depende da clara noticia e informação de algumas cartas, que os Padres Mestre Francisco e Cosme de Torres, seo companheiro, e Paulo de Santa Fé escreverão naquelles primeiros principios [...]” (Fróis, 1976, p. 18) (“E porque o princípio da História (para se saber como partiram de Goa até chegarem ao Japão) depende da clara notícia e informação de algumas cartas, que os padres mestre Francisco e Cosme de Torres, seu companheiro, e Paulo de Santa Fé escreveram naqueles primeiros princípios”) (Atualização Nossa) . Igualmente, o padre jesuíta expôs em sua obra algumas passagens dessas missivas. Já no século XVI, o clérigo teve por entendimento que as cartas escritas por Francisco Xavier e por outros membros da Companhia serviam como material de base para melhor compreensão da origem da presença da Companhia de Jesus no Japão.

também escreveu nesse mesmo ano uma epístola da sua trajetória,⁶⁵ indicando o contato com os europeus no Japão e o processo de devoção em relação ao cristianismo.⁶⁶

A respeito do informe feito pelo mercador lusitano, Boxer ao comparar o escrito de Jorge Álvares com outro relato sobre o Japão no mesmo período,⁶⁷ afirma que:

The report of the Portuguese captain Jorge Alvares (December, 1547) is more valuable, because he was clearly a much better educated and more observant man [...]. It is also of interest as being the last report available by a layman, for after the arrival of Francis Xavier Japan is seen only through missionary spectacles until the coming of the heretic Hollanders half a century later (Boxer, 1967, p. 32).⁶⁸

Janeira (1988, p. 33) ressalta também como a relevância de testemunhos antecedentes em relação ao Japão “é totalmente adumbrado pela informação de Jorge Álvares, mais extensa

⁶⁵Em uma pesquisa desenvolvida por nós para a obtenção do título de Mestre, utilizamos as cartas escritas por Francisco Xavier em 1548, abordando os detalhes referentes ao contato dele com o japonês Angiró e com o comerciante Jorge Álvares. De forma semelhante, em um tópico do mesmo estudo, também examinamos a carta escrita pelo nipônico em 1548.

⁶⁶A partir de uma correspondência escrita por Francisco Xavier em 20 de janeiro de 1548 a outros membros da Companhia de Jesus que se encontravam em Roma, e da carta escrita por Angiró no mesmo ano, foi possível observar que o contato inicial do evangelizador com Angiró e Álvares em Malaca, quase não ocorreu. Citamos uma passagem do escrito de Xavier que explica esse detalhe: “vindo a Malaca com eles (Angiró). Mas quando ele chegou a Malaca tinha eu partido para Maluco. De maneira que se tornou a embarcar, para ir para a sua terra de Japão, quando soube que eu tinha ido para Maluco. Estando já à vista das ilhas do Japão, deu-lhes uma tormenta tão grande de ventos, que se houveram de perder. Tornou então outra vez o navio em que ia, caminho de Malaca, onde me achou” (Xavier, 2006, p. 316). Aparentemente pode parecer como algo trivial o fato de Angiró e Xavier terem inicialmente se desencontrado em Malaca e que uma tempestade marítima (algo normal naquela região) tenha feito o nipônico voltar para a localidade oriental. Presumimos que naquela época e mesmo nos dias atuais, a superstição é algo muito influente nas pessoas, assim, talvez esse fato tenha sido muito importante para Francisco Xavier, ao considerar que Deus havia agitado os mares para que Angiró cruzasse o seu caminho.

⁶⁷O texto que o historiador britânico compara com o escrito de Jorge Álvares é um relato originado por um navegante cognominado Garcia de Escalante. O texto feito por Escalante seria um rumorejo apoiado em informações cedidas mediante um indivíduo originário da Galiza denominado Pero Diez, em que declarara ter passado pelo território japonês no ano de 1544. Boxer afirma que apesar da exposição de Escalante possuir algumas incorreções, este escrito seria relevante, pois é tido como o informe mais antigo que se tem notícia em relação ao Japão, feito mediante experiências de uma pessoa proveniente da Europa que, de fato, havia percorrido o território japonês (Boxer, 1967). Nos *Documentos do Japão* (1547-1557), estruturado por Medina (1990), é possível encontrarmos uma versão do escrito do navegante. Nesse texto, Garcia de Escalante relata como havia tido o seu contato inicial com Pero Diez numa das ilhotas que compõem o arquipélago das Molucas, na Indonésia, relatando as experiências tidas nas localidades da China e do território nipônico. Especificamente sobre o Japão, Escalante relata o clima gélido enfrentado pela população. Há menção ainda dos indivíduos que comandavam os diferentes locais, sendo comentado a respeito de um governante principal. Decorrem-se igualmente, descrições breves da fisionomia dos homens e mulheres, sendo afirmado que eles eram gentios. Também há menção dos instrumentos bélicos e roupas que os japoneses vestiam, bem como as suas habitações. O texto indica ainda os frutos encontrados e a forma de agricultura utilizada. É também ressaltada a quantidade expressiva de açúcares existentes naquela época, bem como referências à inexistência do consumo de animais bovinos, mas com caça e matança de aves, com a pescaria destacando-se como uma atividade fortemente praticada (In: Medina, 1990).

⁶⁸“[...] do capitão português Jorge Álvares (dezembro de 1547) é mais valioso, pois era claramente um homem mais educado e mais observador [...]. É também de interesse como sendo o último relatório disponível por um leigo, pois, após a chegada de Francisco Xavier, o Japão era visto apenas através de espetáculos missionários até a chegada dos hereges holandeses, meio século depois” (Tradução nossa).

e bem mais viva, pois, ao contrário daqueles, o autor deste fala directamente do que viu e detalhadamente observou”.

Em relação ao escrito do mercador lusitano, Medina sugere que, antes mesmo de ter sido realizada a viagem de Álvares para o Japão, Francisco Xavier já tinha conhecimento, por intermédio dos mercadores lusitanos, do achado do território asiático e que o informe a respeito do Japão já havia sido previsto pelos dois ibéricos em um contato inicialmente ocorrido em Malaca. Segundo o autor, em consequência das trocas de conhecimentos ocorridas entre o mercador e o japonês Angiró,⁶⁹ provavelmente o comerciante lusitano tenha concluído o seu informe, aproximadamente no final de 1546. Distintas circunstâncias teriam colaborado para que o escrito de Álvares chegasse às mãos de Xavier, em Malaca, no final de 1547 (Medina, 1990).

Conforme López-Gay (2000), no decorrer da sua carreira, Medina trabalhou com múltiplos documentos referentes à ação da Companhia de Jesus no Oriente. A priori, acreditamos que o pesquisador possa, sim, ter acessado as fontes que o permitiram construir uma visão abrangente dos acontecimentos que envolveram o início da difusão cristã e a presença lusitana no Japão no século XVI. No entanto, essa é apenas uma conjectura. Se considerarmos unicamente as cartas escritas por Francisco Xavier, não encontraremos indícios de que o evangelizador tenha tido conhecimento do Japão, anteriormente a 1547.

Assim como Boxer (1967) e Janeira (1988), Medina também reconhece a relevância e a validade do texto de Álvares, afirmando que esse escrito foi,

[...] el punto de partida de la riquísima serie de escritos de europeos y japoneses relativos a la misión cristiana en Japón.

A pesar de las lagunas que se detectan en las observaciones descritas por el capitán portugués, sorprende la exactitud casi absoluta de sus detalles geográficos e costumbristas, visibles estos últimos en parte de la sociedad japonesa de nuestra época (Medina, 1990, p. 2).

Em nosso trabalho de Mestrado, analisamos o informe escrito por Jorge Álvares. O português fez alguns relatos da ilha em que teria ficado aportado no Japão, mencionando diferentes portos e localidades. Apresentou os tipos de animais, vegetais, frutos, bem como o hábito da pescaria e das diferentes espécies de peixes lá existentes. Descreveu como se desenvolvia a agricultura, indicando alguns tipos de alimentos e bebidas consumidas pelos japoneses. Discorreu sobre as residências e as fortificações onde ficavam os indivíduos mais

⁶⁹Medina afirma que no escrito de Álvares, há conhecimentos de que o mercador português não seria capaz de conseguir através da sua respectiva vivência no Japão. O navegador lusitano teria obtido alguns elementos informativos por meio de Angiró (Medina, 1990).

influentes. Fez comentários dos costumes, do caráter e da aparência da população, expondo a estrutura familiar monogâmica e a relação de subserviência existente entre diferentes grupos sociais. Comentou também sobre as particularidades das mulheres japonesas. Álvares ressaltou as qualidades dos guerreiros nipônicos e a estima manifestada pelas armas brancas. Foram feitas observações das crenças nipônicas e os hábitos religiosos dos japoneses, sendo apresentadas algumas informações das pessoas que as comandavam (In: Medina, 1990).

No relatório de Álvares, o Japão é descrito como um território com incessantes conturbações naturais. É ressaltado um evento, onde múltiplas embarcações teriam naufragado, devido às fortes agitações marítimas (In: Medina, 1990). Conforme Mario del Rey (2008), a particularidade do território nipônico modelou os combatentes tradicionais no Japão. Ainda segundo o autor:

A geografia e o clima sempre influenciaram o Japão e, no caso dos guerreiros nipônicos, parece que a extraordinária beleza do solo, flora e fauna, concomitantemente com a violência da natureza, plena de terremotos, maremotos e erupções vulcânicas, moldou duas de suas principais facetas: de um lado o culto à sensibilidade, delicadeza, elegância e espiritualidade e, de outro, a força, altivez, coragem e beligerância. É nessa simbiose que vai se cristalizar em uma determinada época a figura do **samurai** (Del Rey, 2008, p. 19, negrito do autor).

Mesmo na contemporaneidade, o Japão continua sendo vítima das inconstâncias naturais. José Yamashiro relata um grave abalo sísmico ocorrido na primeira metade do século XX:

Em setembro de 1923, ocorre violento terremoto na região de Kantô, que destrói Tóquio e Yokohama, causando quase 100 mil mortos, destruição de bairros inteiros e todos os meios de transporte e comunicação da área. Suas consequências se fazem sentir em todos os setores da vida japonesa, agravando sobretudo os agudos problemas sociais e políticos; (Yamashiro, 1993, p. 235).

Recentemente, em 2011, ocorreu no Japão uma vibração brusca da superfície, ocasionando a formação de um tsunami, provocando um gravíssimo acidente na usina nuclear de Fukushima.

Evidenciamos acima, de forma condensada, o conteúdo do texto de Álvares. Na continuidade, visamos apresentar outros dois escritos que citam Francisco Xavier e a ideia de evangelizar no Japão.

Em 13 de outubro de 1548, de Goa, foi redigida uma carta por Tomé Lobo, destinada ao monarca de Portugal D. João III. Medina (1990) indica, com base em um dos trabalhos de Georg Schurhammer, que Tomé Lobo era um militar lusitano e que a partir de 1518 passou a

residir no território indiano. No texto, o militar lusitano indica ter conhecimento das pretensões evangelizadoras de Francisco Xavier em relação ao Japão, mencionando o contato inicial de Xavier com o japonês Angiró, em Malaca, e a conversão do mesmo e de outros dois nipônicos ao cristianismo. Essas conversões aconteceram no Colégio da Companhia de Jesus que ficava localizado na capital indiana:⁷⁰

Ho Padre mestre Francisco sempre andava buscando trabalhos onde receba martyrio por terras estranhas, e agora diz que quer ir a Japão, e segundo dizem fará grande fruto e serviço ao alto Deus. Leva consigo um homem que por misterio veio ter a Malaca, onde achou o Padre mestre Francisco quando vinha de Maluco, e logo o prendeu no amor de Deus que se fez cristão elle e seus criados, os quaes deu à casa de São Paulo, e sabe ler e escrever, de modo que em todo auto de bom cristão está alumado pelo Espirito Santo. Ha maneira como este japonês de sua terra veio, escrevo ao conde e aqui não, por ser largo, e **crea Vossa Alteza que foy ordenado de cima para o seu santo nome e ffe se exalçada e em reinos tão estranhos Vossa Alteza obedecido e com muito amor servido** (In: Wicki, 1948, p. 271-272, negrito nosso).⁷¹

Medina (1990) afirma que pelo fato de Tomé Lobo ter sido um militar que havia servido o monarca de Portugal, tornava-se normal que ele visse o território japonês como um possível vassalo do Reino lusitano. Não obstante, os evangelizadores que estiveram no arquipélago japonês julgaram ser insana essa possibilidade. Na concepção de Thomaz (1993, p. 24), o território nipônico “não foi jamais alvo de olhares imperialistas por parte de Portugal. As relações oficiais entre os dois países limitaram-se assim ao comércio e à troca de embaixadas”. No que concerne à concepção de Tomé Lobo, acreditamos que ela está condizente com a mentalidade expansionista cristã portuguesa do século XVI. Conforme afirma Thomaz (1994, p. 11), os princípios que deram base às ações expansionistas lusitanas decorriam da perspectiva de que a batalha “pela religião não é, pois, lutar por algo de ideal e exterior à sociedade, mas

⁷⁰No que concerne ao Colégio Jesuíta, em Goa, Borges (2018, p. 224) afirma que essa instituição “foi um importante, talvez o principal, centro de dispersão cultural portuguesa na Índia, contribuindo significativamente para o processo de aportuguesamento não apenas em Goa, mas ainda nos demais espaços de influência cultural, religiosa e comercial portuguesa. Certamente em Goa é que vimos a maior força desse processo, até mesmo pela capacidade militar da Coroa Portuguesa para impô-lo. Entretanto não podemos perder de vista que em outros espaços, mesmo aqueles de menor força portuguesa, também houve o alcance de influências da cultura, da catequese e do aportuguesamento empreendidos no Colégio de São Paulo”. Referente à atuação jesuítica no Japão, não podemos desconsiderar que, na habitação religiosa da Companhia de Jesus, em Goa, efetivamente se estruturou o princípio da missão apostólica, e no que concerne aos anos que seguiram o processo de evangelização no Japão.

⁷¹“O Padre mestre Francisco sempre anda buscando trabalhos onde receba martírio por terras estranhas, e agora diz que ir ao Japão, e segundo dizem fará grande fruto e serviço ao alto Deus. Leva consigo um homem que por mistério veio ter a Malaca, onde achou o padre mestre Francisco quando vinha de Maluco, e logo o prendeu no amor de Deus que se fez cristão ele e seus criados, os quais deu à casa de São Paulo, e sabe ler e escrever, de modo que em todo auto do cristão está iluminado pelo Espírito Santo. Há maneira como este japonês de sua terra veio, escreveu ao conde e aqui não, por ser largo, e creia vossa alteza que foi ordenado de cima para o seu santo e se exalçada e em reinos tão estranhos vossa alteza obedecido e como muito amor servido” (Atualização nossa).

pelo elemento central da sua própria individualidade cultural — logo, pela sua subsistência como entidade colectiva”.

O texto do soldado lusitano revela que D. João III, destinatário do escrito de Tomé Lobo, teve conhecimento da existência do Japão, sendo provavelmente um dos primeiros monarcas da Europa a obter informações factuais daquela localidade. A partir de 1548, Francisco Xavier também fez alusões ao Japão nas correspondências destinadas ao monarca de Portugal.

Há de se considerar que Tomé Lobo não foi o único europeu a fazer referências aos três japoneses em Goa. Nas cartas escritas pelo próprio Francisco Xavier, próximo à metade do século XVI, tornou-se costumeiro mencionar Angiró e os outros dois nipônicos — com ênfase maior a Angiró — discorrendo sobre o entendimento adquirido por esses japoneses em relação ao cristianismo e à interação dos mesmos com os membros da Companhia de Jesus no Colégio Jesuíta. No período em que os japoneses estiveram na capital indiana, o projeto de Xavier de catequizar no Japão se vigorou, sendo efetivado em 1549. Luís Fróis (1976), no primeiro capítulo da sua obra, aborda brevemente a sua ida a Índia, em 1548, juntamente com outros indivíduos. Igualmente, explana o seu contato primário com Francisco Xavier, mencionando como o evangelizador se preparava para partir para o Japão: “Naquelle anno de 1548, que chegamos de Portugal sinco Padres e seis Irmãos, achamos o P. Meste Francisco em Goa, que se estava fazendo prestes para fazer esta nova empresa de Japão [...]” (Fróis, 1976, p. 20). No que diz respeito à presença dos três japoneses em Goa, Fróis ressalta elogiosamente Angiró, referido no escrito como Paulo de Santa Fé, dando destaque à forma como o mesmo se portava em Goa, assemelhando-se a um irmão jesuíta.⁷²

[...] e alli no collegio de Sam Paulo andava este Paulo de Santa Fé vestido como Irmão, que seria pouco mais ou menos homem de 36 ou 37 annos; comia conosco em o refeitório, confessava-se todos os sabados, e comungava aos domingos com os Irmãos; tomou por mais de vinte de dias os Exercícios da Companhia⁷³ [...] (Fróis, 1976, p. 20).

⁷²Fróis (1976) também comenta a respeito da aptidão de Angiró em relação ao idioma lusitano e das qualidades do mesmo em aprender os conceitos do cristianismo.

⁷³“e ali no colégio de São Paulo andava este Paulo de Santa Fé vestido como irmão, que seria pouco mais ou menos homem de 36 ou 37 anos; comia conosco no refeitório, confessava-se todos os sábados, e comungava aos domingos com os irmãos; tomou por mais de vinte dias os exercícios da Companhia” (Atualização nossa).

Em uma carta⁷⁴ escrita pelo padre jesuíta Manuel de Morais, em janeiro de 1549, é transcrito um sermão elaborado por Francisco Xavier, em dezembro de 1548, em que são feitas referências à sua partida para o Japão:

O Hermanos míos y mis compañeros cuánto mejor Dios tenemos de lo que pensamos! Considerad y dad muchas gracias y loores a Dios N.S, que en tan breve tiempo, como ha que nuestra sancta Compañía es confirmada, no aviendo más que siete años, vemos querer nuestro Señor obrar tanto en ella, como vemos, mis muy amados compañeros, que unos están en Roma, otros en Valencia, otros en Grandiá, otros en Coímbra, otros en Sancta fe de Goa, otros en Socotorá, otros en Cabo de Comorín, otros en Malaca, otros en Maluco, otros en Japán para onde aora oré! (In: Wicki, 1948, p. 461).⁷⁵

A sentença demonstra o alcance da Companhia de Jesus no século XVI, pois são indicadas as diferentes localidades da Europa e do Oriente que contavam com a presença dos membros da Ordem Religiosa e a dimensão que poderia ser ampliada com a partida dos evangelizadores para o Japão.

Acima, comentamos as circunstâncias que motivaram Francisco Xavier, em 1549, partir para o arquipélago. A vivência de Angiró em Goa acabou proporcionando a escritura de um texto relevante que retratava a visão inicial dos membros da Companhia de Jesus em relação ao Japão, antes mesmo de ser iniciado o processo de evangelização. Julgamos ser de suma importância examinarmos esse escrito, que nos possibilitará entender a gama de informações que os membros da Companhia de Jesus foram capazes de reunir a respeito do Japão.

2.4 Relato de Nicolao Lancillotto

Em 28 de dezembro de 1548, veio à luz um escrito intitulado *Informacion Sobre Japon* (Informação Sobre o Japão), supostamente redigido pelo clérigo Nicolao Lancillotto⁷⁶ na

⁷⁴Como é frisado por Medina (1990, p. 77), em uma sentença da carta de Manuel de Moraes é feito o relato, ainda que superficial, de como era a aparência de Francisco Xavier: “Es hombre de mediana estatura. Trae siempre el rostro alto y lo ojos llorosos y su cara muy alegre”.

⁷⁵“Ó meus irmãos e meus companheiros, quanto melhor Deus temos do que pensamos! Consideremos e demos muitas graças e louvores a Deus Nosso Senhor, que tão breve tempo como foi desde a confirmação da nossa santa Companhia, não havendo mais de sete anos, vemos nosso Senhor querendo obrar tanto nela, como vemos, meus amados companheiros, que uns se localizam em Roma, outros em Valência, outros em Grandiá, outros em Coimbra, outros em Santa fé de Goa, outros em Malaca, outros no Japão, para onde estou orando agora!”(Tradução nossa).

⁷⁶Nicolao Lancillotto era originário de Urbino, Itália. Integrou a Ordem Jesuíta no período inicial da sua formação no ano de 1541. Em 1542 continuou com a sua erudição na localidade lusitana de Coimbra e, no ano de 1545, depois de ser ordenado oficialmente como clérigo, viajou com destino ao território indiano. No colégio jesuíta localizado na capital indiana, lecionou as obras tradicionais latinas. A partir da sua chegada à localidade oriental atuou como reitor na instituição religiosa até o ano de 1548. No ano de 1549, Francisco Xavier tornou Lancillotto a autoridade elevada dos membros da Companhia de Jesus que se encontravam na parte sul do território indiano. O clérigo teria fundado uma Instituição de ensino jesuíta em uma localidade da Índia, tendo a gerida até o seu falecimento (Medina, 1990).

localidade indiana de Cochim. Medina (1990) faz uma longa nota introdutória sobre as circunstâncias do surgimento das distintas variantes do documento. Cumpre destacar o primeiro parágrafo, que indica o que o pesquisador da Ordem Jesuíta visava mostrar para os leitores:

Este documento ha llegado a nuestras manos en tres formas sucesivas, íntimamente relacionadas entre sí. La fuente oral de este curioso escrito fue el japonés Anjirō. El redactor de la tercera forma fue sin duda el jesuíta Nicolao Lancillotto. Sería de rigor pensar que la primera y la segunda redacciones también provinieran de él cuando era rector del colegio de San Paulo donde residía Anjirō. Pero hay en ellas, máxime en la primera, bastantes indicios de que el principal depositario del *dictado* de Anjirō no fue Lancillotto sino Cosme de Torres que conocía mejor la lengua portuguesa usada por Anjirō (Medina, 1990, p. 44-45).

O autor dá destaque à existência de três diferentes variantes, que contêm informações do Japão no século XVI. Esse texto teria sido escrito a partir das interlocuções feitas com Angirō no Colégio Jesuíta de São Paulo, em Goa, durante o ano de 1548 (Medina, 1990).

Especificamente na terceira variante do texto feito por Nicolao Lancillotto, em Cochim, um clérigo da Companhia de Jesus colocou-se como o principal interlocutor do nipônico convertido. Papel exercido pelo recém-chegado a Companhia de Jesus, Cosme de Torres.⁷⁷ No decorrer deste estudo, abordaremos essa figura histórica, pois, ele acabou tornando-se um agente importantíssimo para o início da difusão do cristianismo no Japão. O erudito jesuíta sugere que as primeiras variantes do documento não eram fruto do trabalho de Lancillotto, indicando também que o clérigo da Companhia de Jesus, eventualmente, teria utilizado os conhecimentos proclamados pelo mercador lusitano Jorge Álvares. Percebemos a análise feita de várias sentenças de distintas variantes do documento para comprovar a sua hipótese, fazendo-se alusão à visão de outros estudiosos da Companhia de Jesus em relação a origem desse documento (Medina, 1990).

O pesquisador discorre sobre quando as diferentes versões teriam sido feitas: “La primera redacción se hizo en Goa en el verano de 1548, así como la segunda (al menos de forma provisional). Lancillotto hizo la tercera en Cochín entre el otoño y el final de ese año” (Medina, 1990, p. 46).

⁷⁷Luís Fróis (1976, p. 21), comenta o contato apostólico de Paulo de Santa Fé com Cosme de Torres em Goa, sendo mencionado que o clérigo havia recebido o ofício de Francisco Xavier: “Havia pouco tempo que em Goa fora recebido o P. Cosme de Torres, hespanhol, que tinha vindo da Nova Hespanha pela via de Maluco, e a elle tinha particularmente o P. Mestre Francisco encarregado que se ocupasse cada dia, certas horas determinadas, em hir declarando a letra do Evangelho de S. Matheos a Paulo de Santa Fé, para se melhor introduzir nos conhecimentos das couzas de Deos” (Fróis, 1976, p. 21). (“Havia pouco tempo que em Goa fora recebido o padre Cosme de Torres, espanhol, que tinha vindo da Nova Espanha pela via de Maluco, e a ele tinha particularmente o padre mestre Francisco encarregado que se ocupasse cada dia, certas horas determinadas, em ir declarando a letra do Evangelho de São Mateus a Paulo de Santa Fé, para melhor se introduzir nos conhecimentos das coisas de Deus”) (Atualização nossa).

2.4.1 Semelhanças da religiosidade japonesa e a cristã

No escrito de Lancillotto é indicada a localização geográfica do Japão, como sendo um território encontrado pelos comerciantes lusitanos. Lancillotto informa, de acordo com os parâmetros da época, a possível extensão territorial e transmite a impressão de que o Japão seria uma ilha e não um arquipélago, como de fato era:⁷⁸ “Dice che nella parte de setentrione, abasso della Cina per la parte d'Oriente, nella mesma altura de Italia, discoprino li mercadanti portoguesi una isula chiamata Giapan la qual insula dicono essere longa da levante a ponente sei cento legue, e larga trecento” (In: Medina, 1990, p. 50).⁷⁹

No seguimento do texto é feita menção à chegada do japonês Angiró ao território indiano:

[...] informatose in breve tempo del tutto, se fece christiano e stette con ese noi, e ancora stà nel collegio de Santa Fee in Goua donde ha imparato de legere e scriver alla nostra manera. E corno già dissi nel'altra carta⁸⁰, ha scritto in breve compendio le cose essenziale dela nostra legge e fede in sua lingua con suoi carateri. Se da questo huomo alla oratione e contemplatione chiamando e suspirando per Jesu Christo como huomo che stette vinti anni nel deserto. È tanta la sua bontade che non se po scrivere (In: Medina, 1990, p. 51).⁸¹

No período em que foi evangelizado, Angiró teria transmitido preciosas informações dos fundamentos religiosos⁸² e os hábitos dos japoneses (In: Medina, 1990). Mesmo que, neste trabalho, não tenhamos como enfoque central a análise da visão que os membros da Companhia

⁷⁸De acordo com Del Rey (2008, p. 19, negrito do autor), o conjunto de ilhas que formam o Japão se localizam “no Oceano Pacífico, formado por quatro grandes ilhas e mais de outras mil pequenas [...] totalizando cerca de **370 mil quilômetros quadrados** (área aproximadamente igual à da Itália). [...] As suas quatro grandes ilhas são: 1 – **Honshu**, com 231 mil quilômetros quadrados (um pouco maior a Grã-Bretanha); 2 – **Kyushu**, com 42 mil quilômetros (um pouco maior que Taiwan – Taipé); 3 – **Shikoku**, com 19 mil quilômetros quadrados (aproximadamente do tamanho da Sardenha); e 4 – **Hokkaido**, com 83 mil quilômetros quadrados (um pouco menor que Irlanda)”.

⁷⁹“Se diz que na parte norte abaixo da China, no lado oriental, na parte mais alta da Itália, os comerciantes portugueses descobriram uma ilha chamada Japão, que dizem ter 600 léguas de comprimento e 300 de largura, de leste a oeste” (Tradução nossa).

⁸⁰De acordo com Medina (1990), o clérigo jesuíta estaria fazendo referência a uma missiva redigida por ele em 26 de dezembro de 1548, para Inácio de Loyola. Esse texto epistolar não se encontra presente no *Documentos Del Japón (1547-1557)*, mas o pesquisador da Companhia de Jesus transcreve a passagem dessa epístola em que Lancillotto discorre sobre a presença dos três nipônicos no Colégio Jesuíta de São Paulo, em Goa.

⁸¹“[...] rapidamente informado de tudo, tornou-se cristão e ficou conosco, e ainda está no colégio de Santa Fé em Goa, onde aprendeu a ler e a escrever do mesmo modo que nós. E como já disse em outra carta, ele redigiu um breve compêndio contendo os fundamentos essenciais da nossa lei e fé em sua própria língua com seus respectivos caracteres. Este homem se entregou à oração e contemplação, chamando e orando por Jesus Cristo da mesma forma que um homem que passou trinta anos no deserto. Sua bondade é tão grande que não pode ser descrita” (Tradução nossa).

⁸²Conforme Sá (2010, p. 266), o território nipônico foi um entre diferentes locais do mundo, em que os lusitanos obtiveram informação a respeito da religiosidade. A autora alude que “A diversidade de sistemas de crenças com que os Portugueses tinham de lidar era enorme e obrigou-os a adquirir conhecimentos sobre outras religiões – das ameríndias e africanas às seitas taoístas chinesas e aos budistas do Japão”.

de Jesus foram formando da religiosidade japonesa, julgamos ser pertinente comentar esses segmentos do informe que falam da religiosidade, já que nos permitirão discutir a concepção imprecisa e idealizada que os jesuítas formaram de distintos aspectos do Japão.

Tendo por complemento as notas informativas presentes no compilado documental de Medina (1990), é possível observar, em uma passagem do escrito do clérigo, um relato da origem da religião budista — crença praticada há séculos no Japão ⁸³ — com alusão à história de Siddhartha Gautama.

Conforme Michiko Yusa:

O fundador do Budismo Siddhartha Gautama, nasceu príncipe de um pequeno Estado tribal, governado pelo clã Shakya.⁸⁴ Com a idade de 29 anos, renunciou ao trono e entregou-se às austeridades do ioga, acabando por descobrir que a interiorização religiosa não podia ser conseguida pelo extremo ascetismo ou pela busca do prazer, mas sim pela prática da meditação, apoiada no bem estar físico. Este “caminho intermédio”, entre a austeridade e o prazer, tornou-se apanágio do Budismo. Tendo recuperado o seu vigor físico, Gautama sentou-se sob uma árvore de folha perene, a meditar no problema do sofrimento, principalmente aquele que se manifesta na doença, na velhice e na morte. Acabou por compreender que tudo surge do cego apego à vida; apercebeu-se também de que se o sofrimento tem uma causa e que, eliminando-a, o sofrimento termina. Com esta compreensão ou “iluminação”, Gautama tornou-se **Buda** (“o Desperto”) (Yusa, 2002, p. 31, negrito do autor).

A autora expôs de forma abreviada a vivência de Siddhartha Gautama. O texto de Lancillotto sobre o Príncipe Oriental, faz referência, ainda que de forma superficial, à jornada de abdicação e reflexão de Gautama. Assim, mesmo tendo contato com os indivíduos provenientes de um local em que diferentes doutrinas da religião budista haviam se consolidado por séculos, Lancillotto, ou qualquer outro padre da Companhia de Jesus que interagiu com Angiró e com os outros dois nipônicos, em 1548, na capital indiana, possivelmente não adquiriram entendimento suficiente em relação à crença budista.

No escrito jesuítico é possível detectar a evocação dos elementos do cristianismo, como, por exemplo, em uma passagem em que é declarado que a mãe do fundador do budismo teria engravidado em decorrência da *vontade de Deus*. De acordo com Urs App (2012), na narrativa feita por Angiró aos clérigos da Companhia de Jesus, Buda havia sido apresentado como um tipo de pregador cristão. Essa identificação, como sendo um pregador cristão, torna-se mais

⁸³Harvey (2019, p. 315) explica que “O budismo chegou oficialmente ao Japão em 538 EC, quando um rei coreano enviou embaixadores com uma imagem do Buda [...]. O budismo foi adotado a princípio devido ao atrativo da sua arte e ritual, ao poder protetor oferecido pelos ritos que geravam a fruição kármica ou recorriam ao poder de seres sagrados e ao poder da sua ética de incentivar a harmonia entre clãs rivais”.

⁸⁴De acordo com Peter Harvey (2019, p. 49), Siddhartha “Gotama nasceu na pequena república do povo Sakka (S. Sakya), que se estende sobre a atual fronteira da Índia com o Nepal e tinha Kapilavatthu (S. Kapilavatsu) como capital. Por ter nascido em meio a esse povo, Gotama é conhecido tradição Mahāyāna como Sakya-muni, “o sábio dos Sakyas””.

nítida nas passagens do relatório de Lancillotto que iremos abordar a seguir. O historiador suíço comenta que Guillaume Postel, um erudito francês, teria escrito no século XVI uma obra a partir do texto de Lancillotto, em que:

The French polymath Guillaume POSTEL (1510- 1581) who got hold of a copy of Lancillotto's report was so impressed by Anjiro's data that he immediately sat down to write the West's first book featuring Japan and its amazing religion: *Les merveilles du monde* (1552). In true Arlecchino fashion, Postel identified the Buddha's father as Joseph and his mother as the virgin Mary[...]” (App, 2012, p. 13).⁸⁵

Por certo, Postel busca fazer analogia entre os pais de Buda, reconhecendo-os como Maria e José, os pais de Jesus (App, 2012). Não é ilógico que o francês tivesse essa visão, dado o conteúdo do escrito de Lancillotto. Contudo, consideramos ser necessário indagar se o nipônico Angiró, desde o princípio do seu contato com os clérigos jesuítas, transpôs certa visão a respeito da origem de Buda, que remetia, de alguma forma, a crença cristã, ou mesmo se Lancillotto e os outros padres da Companhia de Jesus, consciente ou inconscientemente, construíram essa concepção, modificando parte dos conhecimentos que obtiveram do nipônico sobre a religiosidade dos japoneses. Posteriormente, retomaremos a discussão dos motivos que poderiam ter oportunizado os padres jesuítas associarem a religiosidade existente no Japão ao contexto religioso cristão.

No relatório do mercador lusitano Jorge Álvares, escrito aparentemente com o auxílio de Angiró, não percebemos nenhuma explanação em relação a origem das crenças presentes no Japão. Esse informe é voltado para as práticas religiosas dos japoneses e para a condução realizada pelos homens e mulheres das diferentes formas de crenças que lá existiam. Ademais, percebe-se a busca pela identificação da realidade religiosa japonesa do século XVI com a vivenciada pelos cristãos. Em uma das passagens do escrito de Álvares, são feitas menções aos rosários budistas e às imagens religiosas presentes no Japão, à quais comparadas aos dos santos católicos:

Hé gente muito devota dos seus ídolos. Todos pela manhã se levantão co'as contas na mão e rezão, e acabando de rezar tomão as contas antre hos dedos e dão-lhe três sfregaduras. E dizem que pedem a Déos que lhes dê saude he bens temporaes e os livre de seus inimigos. Isto em suas casas, aos ídolos que nellas têm [...] A tãobém outros ídolos que parecem como hos nossos confessores e alguns mártires, como são

⁸⁵“O polímata francês Guillaume Postel (1510-1581), que conseguiu uma cópia do relatório de Lancillotto, ficou tão impressionado com os dados de Angiró que imediatamente se sentou para escrever o primeiro livro do Ocidente apresentando o Japão e a sua incrível religião: *Les merveilles du monde* (1552). Na verdadeira moda de Arlecchino, Postel identificou o pai de Buda como José e sua mãe como a Virgem Maria” (Tradução nossa).

Lourenço, santo Stevão, com suas diademas. Porém todos são rapados (In: Medina, 1990, p. 16-20).⁸⁶

Considerar que os japoneses oravam ao Deus cristão não faz muito sentido, pois, como veremos na sequência, os japoneses não eram familiarizados com essa concepção de divindade. Evidentemente, não nos surpreende o fato de Álvares ter equiparado as estátuas religiosas (possivelmente de budistas) do Japão, com as representações sacras cristãs, já que esse era o entendimento de mundo do mercador europeu.

Em outro segmento do escrito de Lancillotto é comentado que, no território de onde Sciacca era proveniente, louvavam várias divindades, no entanto, o antigo Príncipe acreditava na existência de um só Deus que teria criado a totalidade do que é o mundo. Sciacca teria propagado o seu dogma com efetividade, conseguindo persuadir a população inteira a prestar devoção a um só Deus e a obliterar os ídolos presentes no seu território (In: Medina, 1990).

Conforme Medina (1990, p. 53), os evangelizadores que atuaram inicialmente no Japão acreditavam “que el monoteísmo y el concepto de un Dios creador estaban ausentes de las creencias religiosas de los nativos”. Em uma carta escrita por Francisco Xavier no ano de 1552, sobre a missão realizada, é exposto o assombro dos nipônicos diante da concepção de um ser criador: “[...] se espantavam muito todos em geral, parecendo-lhes que, pois na lenda de seus santos não faziam menção deste Criador, que não podia haver um criador de todas as coisas” (Xavier, 2006, p. 562). Assim, a menção feita por Lancillotto de que o fundador do budismo (Sciacca) teria sido um defensor do monoteísmo, era equivocada, visto que essa era mais uma das equivalências que buscavam fazer, relacionando-se o cristianismo à religiosidade existente no Japão.

Em conformidade com o texto de Lancillotto, Sciacca teria mandado que Deus fosse representado visualmente como um homem que detinha três crânios. Aparentemente existiam denominações distintas para Deus, caso fosse retratado como um homem com três ou com apenas um crânio. Tais denominações eram: *Cosci e Denici*. Angiró, que fora uma fonte de conhecimentos, afirmou desconhecer o significado dos três crânios, mas, de acordo com o nipônico, *Cosci e Denici* representavam algo parecido com que o Deus trino representa para os católicos (In: Medina, 1990).

⁸⁶“É gente muito devota dos seus ídolos. Todos pela manhã se levantam com contas na mão e rezam, e acabando de rezar tomam as contas entre os dedos e dão-lhes três esfregaduras. E dizem que pedem a Deus que lhes dê saúde e bens temporais e os livrem dos seus inimigos. Isto em suas casas, aos ídolos que nelas têm, [...]. Há também outros ídolos que parecem como os nossos confessores e alguns mártires, como são Lourenço, santo Estêvão, com as suas diademas. Porém são todos raspados” (Atualização nossa).

De acordo com Medina (1990), na crença budista existem representações visuais de divindades que possuem três ou mais faces, mas isso não ocorria particularmente no budismo japonês. O estudioso da Companhia de Jesus atenta para o fato de Lancillotto ter feito, em parte, referências às crenças locais (hinduístas), testemunhadas por ele em território indiano. Quanto a Cosci e Denici, referenciados no escrito do padre jesuíta, o primeiro seria “*Kōshi*, a veces llamado *Cumcie: Kúng-tze o Kung Fu-tze, Confucio*”⁸⁷ (Medina, 1990, p. 54), e o segundo “*Dainichi Nyorai, en sánscrito Maha Vairochana, una de las tres deidades de la trimurti india*” (Medina, 1990, p. 54).

Sciacca teria estabelecido cinco preceitos a serem cumpridos, sendo eles: não tirar a vida de uma pessoa; não ter relações sexuais pecaminosas; não furtar; relevar afrontas e não se desesperar em decorrência de situações que não tinham correção. Ademais, são feitas referências às múltiplas obras regidas pelo antigo Príncipe a respeito dos seus dogmas (In: Medina, 1990). Yogi Krarishnanda, a partir dos escritos fundamentais budistas, relata quais seriam as normas deixadas por Buda para serem respeitadas:

- 1° - Não mateis. Respeitai a todo ser vivente.
- 2° - Não roubeis, não furteis. Deixai que cada qual goze do fruto do seu trabalho.
- 3° - Evitai toda impureza e sede castos em tudo.
- 4° - Não mintais. Dizei discretamente a verdade, com suavidade e prudência, de modo a não ofender.
- 5° - Não murmureis nem sejais eco da maledicência.
- 6° - Não jereis nem blasfemais. Falai com decência e dignidade.
- 7° - Não percais o tempo em conversações ociosas. Falai coisas proveitosas ou calai.
- 8° - Não tenhais inveja nem cobiça. Alegrai-vos com a felicidade alheia.
- 9° - Purificai vosso coração de todo malícia. Não tenhais ira nem rancor, nem ódio mesmo contra os que vos caluniam e vos queiram mal. Sede todo bondade e benevolência com os seres viventes.
- 10° - Libertai vossa mente da escravidão da ignorância, e aprendei a verdade para não cairdes no ceticismo nem no erro (Krarishnanda, 2015, p. 72).

A tentativa de estabelecer uma equivalência entre a crença cristã e os preceitos do fundador do budismo, decorriam do fato de que alguns princípios realmente coincidiam com os dez mandamentos da religião cristã. Assim, se tornava difícil para um religioso cristão do século XVI não visualizar a semelhança. O próprio Francisco Xavier no decorrer da sua missão evangélica no Japão acabou percebendo essa similaridade. No escrito de Lancillotto é dito que a maior parte das normas religiosas seguidas no Japão eram concordantes com as cristãs:

⁸⁷O confucionismo é “code of morals based on filial piety and submission to authority. [...] was introduced into Japan by Wani and Ajiki in 285, and, on account of its many of resemblance with Shintoism [...] was received without difficulty” (Papinot, 1964, p. 236). (“código de moral baseado na piedade filial e na submissão à autoridade. [...] foi introduzido no Japão por Wani e Ajiki em 285, e, devido às suas muitas semelhanças com o xintoísmo [...] foi recebido sem dificuldade” (Tradução nossa).

[...] perche li sacerdoti tengono professione e voto de castità e povertà e obedientia, e se exercitano nella humilità in anze chesiano recevuti alla professione. Vivono en comune de elimosine corno frati. Vivono in monasterii como frati. Tengono cargo de predicar al populo la legge. Dice che predicano in pergulo como noik con molto auditorio, e piangono e fanno pianger el populo nelle loro prediche, e predicano con molta eficacia de gestis sanctorum, de Deo e de futura vita (In: Medina, 1990 p. 54-55).⁸⁸

A partir desse segmento, o informe jesuítico se concentra em descrições referentes às práticas dos religiosos japoneses. Nessas passagens são apresentadas, com certa imprecisão, os hábitos dos representantes das crenças nipônicas do século XVI, pois, tornou-se nítido no texto de Lancillotto, o paralelismo que se pretendia estabelecer entre os costumes dos religiosos japoneses, e o trabalho apostólico realizado pelos padres cristãos. Destacamos um segmento do texto em que é feita uma associação mais explícita entre a realidade religiosa japonesa e a ocidental cristã:

Dice che in quella terra sonano l'avemaria nella mesma ora e in la mesma manera che noi acostumamo, e quando sonano quella campana de l'avemaria, tutto el populo se inginochiano in terra con tutti duoi li ginochi, e alzano le mane pigate verso el cielo corno noi facciamo, e dicono alcune oratione che sonno poco più che sono el nostro paternostro e avemaria, la quale oratione non la intendono se non li litterati (In: Medina, 1990, p. 57-58).⁸⁹

De fato, na passagem acima, ocorre a tentativa de se fazer uma vinculação forçada entre as práticas religiosas do Japão e as manifestações cristãs. Ao referir-se as orações do *Pai Nosso* e da *Ave Maria*, buscavam firmar a ideia de que o Japão seria um local possível de se efetivar o processo de evangelização, uma vez que acreditavam que os japoneses faziam preces, que eram, de alguma forma, semelhantes às dos cristãos.

Lancillotto também ressalta as idolatrias praticadas nos santuários religiosos. É feita menção a figura de uma divindade feminina cultuada no Japão como se fosse uma santa. O texto jesuítico busca formar algumas semelhanças com a representação visual da Virgem Maria:

⁸⁸“[...] porque os padres fazem profissão de fé, voto de castidade, pobreza e obediência, e praticam a humildade no zelo de serem recebidos na profissão. Eles vivem em comum com os frades. Eles vivem em mosteiros como os frades. Eles têm o peso de pregar a lei para o povo. Ele diz que eles pregam na capela como monges com um grande público, choram e fazem o povo chorar em seus sermões, e pregam com grande eficácia sobre as ações dos santos, Deus e a vida futura” (Tradução nossa).

⁸⁹“Ele diz que naquela terra tocam a Ave Maria ao mesmo tempo e da mesma maneira que nós, e quando tocam o sino da Ave Maria, todo o povo se ajoelha no chão com todos os joelhos, e levanta as mãos para o céu como nós fazemos, e faz algumas orações que são pouco mais do que as do nosso Pai-Nosso e da Ave Maria, orações que não são compreendidas, exceto por aqueles que são alfabetizados” (Tradução nossa).

Tengono in quelli templi molte imagini de santi e sante cosí dipente corno de rilevo, con le sue diademe e splendore sopra el capo, corno li nostri santi, a li quali tengono la mesma veneratione che noi tiniamo a li nostri. Tengono depinta una femina con suo figliolo in braccio, corno noi tenemo la Vergene Maria. A questa santa la chiamano Quannon, la quale tengono per advocata generale in tutte le adversità corno noi teniamo la Nostra Donna. Ma questo homo no me sape dare ragione della istoria e vita de quella santa (In: Medina, 1990, p. 60).⁹⁰

Realmente existe na crença budista uma divindade cultuada no Japão, denominada de *Kannon Bosatsu*. Conforme Frédéric:

O Bodhisattva mais popular do Japão, correspondente ao sânscrito Avalokiteshvara. É a própria expressão da compaixão divina, personagem principal do *Sutra de Lótus*, ao qual é consagrado um capítulo, chamado *Kannon-kyô*. A princípio uma divindade masculina, é geralmente considerada feminina no Japão (como na China) e é invocada pelas mulheres que desejam ter filhos (**Koyasu Kannon**). É o Bodhisattva por excelência, “aquele que olha para baixo (para o mundo)” o “Protetor do mundo”, o “Brilhante”. É designado também como “aquele que aplaca a sede” e que “ouve as preces”. Como teria nascido do olho direito de Amida, ele é “a voz e a luz do mundo”. A ele é atribuído um grande número de aspectos e formas e, no Japão, suas imagens deram origem a grandes peregrinações como “as 33 peregrinações do oeste” (Sanjûsan-sho) e “as 33 peregrinações do leste”. É o Bodhisattva que foi representado, tanto em escultura quanto em pintura, o maior número de vezes, e isso desde a introdução do budismo no Japão. Seus atributos são a flor de lótus e o vaso de água. Suas imagens trazem uma pequena efígie de Amida no Chapéu (Frédéric, 2008, p. 600, negrito do autor).

O segmento no informe jesuítico feito em 1548 sobre a divindade Kannon, evidencia informações factuais da religiosidade japonesa. Contudo, mantém-se persistente o interesse de se estabelecer relação com os dogmas cristãos, associando-se à deidade nipônica à Virgem Maria. Talvez essa não seja a aproximação mais descabida do texto de Lancillotto, pois, Kannon aparentemente representava para os nipônicos similaridade religiosa equivalente à da mãe de Jesus para os cristãos (Frédéric 2008). Para os jesuítas, a Virgem Maria — mãe do redentor — tinha grande importância, pois, segundo Inácio de Loyola, no princípio da sua vida religiosa, havia testemunhado a incrível experiência sobrenatural de ser vidente da santa. William V. Bangert relata que o fundador da Companhia de Jesus:

Uma noite, estando ele acordado, foi-lhe dado ver com perfeita clareza a Santíssima Virgem Maria com o Menino Jesus nos braços. Com a experiência desta enorme alegria sentiu um profundíssimo desgosto por todos os pecados passados, especialmente pelos da impureza. Mais tarde, três anos antes de sua morte, ao ditar a

⁹⁰“Eles mantêm nesses templos muitas imagens de santos e mulheres santas, assim retratadas com seus diademas e resplandecência em suas cabeças, como nossos santos, a quem têm a mesma veneração que nós temos por nossos próprios. Eles retrataram uma menina com seu filho nos braços, assim como nós temos a Virgem Maria. Eles chamam este santo Quannon, que mantêm como um defensor geral em todas as adversidades, assim como nós mantemos Nossa Senhora. Mas este homem não sabia como me dar um relato da história e da vida deste santo” (Tradução nossa).

sua autobiografia, diria ele que o momento em que viu Nossa Senhora nunca mais deu o mais ligeiro consentimento a qualquer sugestão contra a castidade (Bangert, 1985, p. 16).

Jonatahn D. Spence (1986, p. 257) afirma em sua obra, que o fundador da Companhia de Jesus fez menção em um texto “que as constituições da sociedade haviam sido montadas em parte com o auxílio da Virgem Maria, através de visões [...]”.

A partir de Lancillotto, somos levados à reflexão das razões que poderiam ter condicionado os padres a buscarem equivalência entre a realidade religiosa japonesa e a cristã.

Cumprе destacar, que um dos fatores que poderia justificar a existência das correlações, é o possível problema de interlocução entre Angiró e os jesuítas em Goa, criando, por consequência, dificuldades ao japonês convertido de fornecer informações completamente acuradas da sua terra natal. No entanto, essa hipótese perde força se considerarmos que, quando Angiró é citado pelos membros da Companhia de Jesus, o conhecimento do nipônico em relação ao idioma lusitano é sempre evidenciado. Francisco Xavier (2006, p. 316) referiu-se ao japonês pela primeira vez numa missiva redigida em 1548 dizendo: “Veio com estes mercadores portugueses um japonês, chamado por nome Angirô [...]. Ele sabe falar português razoavelmente. De maneira que ele me entendia tudo o que eu lhe dizia e eu a ele o que me falava”.

É possível que o japonês e o padre jesuíta tenham se comunicado relativamente bem, mas isso não significa que Angiró tenha sido capaz de transmitir (em português) aos padres, detalhes mais complexos da religiosidade japonesa, podendo, assim, ter sido mal interpretado. Há de se considerar que o japonês poderia também estar sendo influenciado pelo contexto religioso que vivia na capital indiana, por consequência da interação constante com os religiosos cristãos que eram naturalmente fervorosos e que buscavam informações de um território que poderia ser promissor para a cristandade.

Acreditamos ser necessário ponderar que o japonês convertido talvez não fosse a fonte mais confiável para a obtenção das informações. Ao escrever sobre o nível de conhecimento de Angiró, Jean Lacouture afirma:

Tudo o que ele sabe⁹¹ lhe foi transmitido por um fugitivo de Kiushu, quase analfabeto mas mesmo assim conhecedor da vida econômica e social da província mais meridional do Japão, e por isso em contato com o comércio chinês. Anjiro não conhece os caracteres chineses e ignora praticamente tudo o que não seja sua província de Satzuma, ao sul de Kiushu: podemos imaginar alguém natural do Roussillon descrevendo, no século XVI, o reino da França e seu governo aos bonzos nipônicos. (Lacouture, 1994, p. 145).

⁹¹O autor está se referindo a Francisco Xavier.

Considerando o que foi ressaltado pelo autor, constatamos que as informações do japonês convertido sobre o seu local de origem, eram limitadas ao território em que viveu. No que concerne à vida religiosa, tornava-se impossível para Angiró expor detalhadamente aspectos de diferentes regiões do Japão.

É preciso considerar que o texto de Lancillotto não representa exatamente o que Angiró declarou aos padres jesuítas, mas, sim, a visão de um ou mais religioso(s) cristão(s) sobre o que foi supostamente proferido pelo nipônico.⁹² Na visão de Adone Agnolin (2013, p. 133), que também examinou o escrito,⁹³ teria ocorrido uma “pesada intervenção do jesuíta sobre quanto lhe diz Anjiro e, finalmente, as incompreensões e dificuldades linguísticas não bastam a justificar, de qualquer modo, tal interpretação unilateral”. O pesquisador brasileiro afirma que ocorreu, a partir da fala do japonês, uma mediação proposital no informe jesuítico (Agnolin, 2013).

Medina (1990) esclarece que o informe jesuítico foi escrito principalmente para Inácio de Loyola — que detinha a posição mais elevada na Ordem Jesuíta. De acordo com o autor, Francisco Xavier teria mandado esse texto juntamente com o relatório de Jorge Álvares para o fundador da Companhia de Jesus, visando respaldar a sua intenção de se aventurar para o arquipélago japonês, o que é lógico, pois o religioso cristão necessitava de razões que o amparasse na decisão de partir para uma nova missão.

Considerando essa finalidade, é possível conjecturar que as equivalências mais desmedidas, presentes no informe, em que se tentava associar a realidade japonesa à cristã, haviam sido feitas intencionalmente, como afirmado por Agnolin (2013), visto que não existia forma mais efetiva de sustentar as pretensões apostólicas de Xavier em relação ao Japão, do que tornar o território insular, a partir de um texto, o mais próximo possível dos preceitos cristãos. Supostamente, o relatório feito por Jorge Álvares, mesmo contendo múltiplas informações, não era suficientemente convencedor. Assim, tornou-se necessário que um texto a respeito do arquipélago fosse elaborado por mãos clericais, visando conferir maior fundamentação à intenção missionária de Xavier.

Convém lembrar que o relatório elaborado pelo mercador lusitano acentuava conformidades com a religião cristã, no entanto, apresentava menores evidências que as do

⁹²Referimos ao que foi afirmado antes com base nos comentários de Medina (1990), que afirma que o texto que seria supostamente de autoria de Lancillotto não era fruto do trabalho integral do clérigo.

⁹³Agnolin (2013), em um artigo acadêmico, também foi capaz de identificar as associações existentes no texto de Lancillotto dos hábitos nipônicos com o dos grupos cristãos no Ocidente.

texto escrito por Lancillotto. Destacamos um segmento do texto do mercador lusitano em que é feita menção aos religiosos japoneses. As figuras citadas adotavam a vivência monástica e eram conhecidos por bonzos (representantes das crenças budista e xintoísta):

Estes japões têm duas maneiras de casas de oração. Estas casas têm padres que vivem dentro, e cada padre tem sua cella [onde dorme] e tem seus livros, e chamão-se bonzes. Estes lem a raça da China e têm muitas scripturas dos chins. E tangem à mea noite, e às matinas, béspera e completa. Em anoitecendo têm sinos à feição de chageis de cobre e ferro que tangem. E têm atambores como [os] chins⁹⁴. E tenho que lha maneira da ordem veio da China, porque na China vi ho mesmo. Quando tangem ajuntão-se todos os que estão nesta casa, e rezão começando primeiro hum mais velho, e os outros respondem com seus livros nas mãos. Tãobém rezão por contas, como os leigos (In: Medina, 1990, p. 18-19).⁹⁵

Mediante o exposto, percebemos que Álvares utiliza-se o termo “padre” para mencionar os religiosos japoneses. Possivelmente, essa era a palavra mais familiar que o português conhecia para se referir aos representantes religiosos, no entanto, acabou utilizando o vocábulo adequado, referindo-se aos monges como sendo os *bonzes*. Percebemos que o mercador também faz alusão a um ato de oração feito pelos monges japoneses, sem comparar esse rito às súplicas religiosas feitas pelos padres cristãos, o que não seria improvável, pois a menção que se faz à utilização dos rosários no Japão poderia perfeitamente ser considerada análoga aos hábitos dos cristãos.

Vejamos agora como é retratado no escrito de Lancillotto os múltiplos homens e mulheres que exerciam funções religiosas no Japão. Em alguns segmentos do escrito, os monges são descritos de forma relativamente lisonjeira, sendo possível detectar a tentativa de comparação do ofício dos religiosos nipônicos com o trabalho sacerdotal. Em relação a conduta ética dos monges japoneses, é dito que era permanentemente proibida a busca por rendimentos financeiros quando da realização dos serviços fúnebres para a população laica. Havia monges que seguiam rigorosamente o fundamento da abstinência sexual (In: Medina, 1990).

⁹⁴No dicionário temático de Louis Frédéric (2008, p. 1144) sobre o Japão, encontramos referência a tambores que recebiam a denominação de *Taiko*. Por meio da obra do pesquisador francês fomos capazes de compreender que Taiko seria o termo geral desses instrumentos, mas eles possuem modelos distintos com denominações específicas como “*daibyôshi* (ou *ô-kakko*) utilizado nos templos budistas para marcar as horas”. Medina (1990) também faz menção a esses instrumentos em uma nota explicativa.

⁹⁵“Estes japoneses tem duas maneiras de casas de oração. Estas casas tem padres que vivem dentro, e cada padre tem sua cela [onde dorme] e tem seus livros, e chamam-se bonzos. Estes leem a raça da China e têm muitas escrituras dos chineses. E tangem a meia noite, e às matinas, béspera e completa. E anoitecendo têm sinos a feição de chagueis de cobre e ferro que tangem. E tem tambores como os chineses. E tem a maneira da ordem que veio da China, porque na China vi o mesmo. Quando tangem ajuntam-se todos os que estão nesta casa, e rezam começando primeiro um mais velho, e os outros respondem com seus livros nas mãos. Também rezam por contas, como os leigos” (Atualização nossa).

Destacamos na sequência um segmento referente a um rito japonês que se assemelhava ao batismo da religião cristã, bem como a entoação de cânticos feita pelos monges japoneses nos atos religiosos:

Adomandato se intre loro usavano alcuna manera de battismo o lavar per tirar li peccati, disse che quando nascono li fanciulli subito li lavano in memoria e imittatione de Sciacca, el quale foi lavato nella sua natività miracolosamente da doi serpenti, corno è già ditto, ma che non sa che virtù tegna quello lavare. Ma sa che se more alcuno figliolo senza esser lavato, é imputato a gran peccato al patre e alla matre. Adomandato se intra loro se usa alcuna manera de oratione acirca de Dio e de santi, disse che usano grande oratione e contemplatione, perche li suoi sacerdoti acostumano tenere coro nella midesma manera che noi usiamo, e se levano la notte a mezza notte a cantare nel coro per spatio de una ora, li quali cantici sonno tutto in laude de Idio. E la matina a ora del alba se levano e vanno al coro per spatio de un'altra ora. E questo fanno cinque volte el dì, senza mai mancar, e cantano alternatamente corno noi, ma vanno sempre caminando in torno al suo altare tutto el tempo che cantano (In: Medina, 1990, p. 55-56).⁹⁶

Em outros fragmentos do texto de Lancillotto, os religiosos japoneses são retratados de forma mais negativa, sendo feita alusão a alguns monges e monjas que se relacionavam sexualmente. Primordialmente, é feita menção aos bonzos sodomitas,⁹⁷ portadores de práticas indecorosas junto aos jovens que eram enviados pelos pais para as suas habitações religiosas, com o intuito de serem instruídos. Cumpre destacar ainda que os monges integravam diferentes grupos religiosos e que a cor da vestimenta acabava sendo uma forma de identificação (In: Medina, 1990).

A partir do que já fora evidenciado, passamos a avistar a ocorrência de certa discrepância em relação à forma como os monges japoneses eram representados, o que não é ilógico, pois haviam distintas seitas religiosas no Japão, com seus idealizadores apresentando diferentes formas de conduta. Identificamos que, no texto de Lancillotto, os monges japoneses não foram citados apenas de forma pejorativa, entretanto, relatos posteriores feitos pelos padres missionários que viveram naquele local, referiam-se aos bonzos de forma depreciativa. No decorrer da propagação do cristianismo no Japão, existiu um antagonismo dos padres em

⁹⁶“Perguntado se usavam alguma forma de batismo ou lavagem para remover os pecados, ele disse que, quando as crianças nasciam, as lavavam imediatamente em memória e imitação de Sciacca, que foi milagrosamente lavado em seu nascimento por duas cobras, como já foi dito, mas que ele não sabia o que a lavagem trazia como virtude. No entanto, ele sabia que se alguma criança morresse sem ser lavada, ela seria culpada por grande pecado contra o seu pai e a sua mãe. Perguntado se eles usavam alguma forma de oração para o Deus e os santos, ele disse que eles usavam grande oração e contemplação, porque seus padres mantinham o coro da mesma forma que nós: eles levantavam à meia-noite para cantar no coro durante uma hora, e eram todas canções em louvor a Deus. De madrugada, levantavam-se e iam para o coro por mais uma hora. Faziam isso cinco vezes ao dia, sem falta, e cantavam alto como nós, mas sempre andavam em volta do altar o tempo todo cantando” (Tradução nossa).

⁹⁷O mercador Jorge Álvares, em seu relatório, discorre a respeito da sodomia dos bonzos. Essa conduta dos religiosos japoneses seria também mencionada nas correspondências escritas pelos padres jesuítas que trabalharam como missionários no Japão.

relação aos religiosos nipônicos. Essencialmente, antes mesmo de iniciar a missão evangelizadora no arquipélago já se visava, através do texto redigido por um ou mais religiosos cristãos, formar comparativo entre as ações dos bonzos no Japão e os hábitos praticados pelos clérigos cristãos.

Mediante o exposto, percebemos que essa similaridade pode ter sido feita com o intuito de justificar a necessidade de se principiar o trabalho apostólico no Japão a ser conduzido por Francisco Xavier. É consonante com o pensamento dos jesuítas da época, que um texto fosse utilizado como artifício para o ofício evangelizador. Através dos trabalhos de Pécora (2001), Londoño (2002), Palomo (2005) e Boxer (2007), passamos efetivamente a compreender a importância do uso dos escritos epistolares elaborados pelos membros da Companhia de Jesus, como forma de exaltação à ação missionária.

Nas próximas páginas, trataremos de outros segmentos do informe de Lancillotto que não envolviam os aspectos religiosos do Japão, bem como um escrito elaborado em 1548 no território indiano referente ao arquipélago japonês.

2.4.2 Estrutura sociopolítica do Japão e os samurais

Em 1548, após a leitura do longo informe supostamente feito pelo clérigo Lancillotto, a autoridade ibérica de Goa, García de Sá, solicitou ao reitor do Colégio de São Paulo que buscasse junto a Angiró mais informações sobre a sua terra natal. Essas averiguações teriam sido transpostas para um texto relativamente pequeno elaborado na capital indiana, aparentemente sem focar os aspectos religiosos. Assim sendo, em 1548 foram escritos na Índia dois informes sobre o Japão (Medina, 1990). Neste tópico, trataremos essencialmente da estrutura sociopolítica do Japão no século XVI, bem como dos tradicionais combatentes japoneses.

Em um dos segmentos do informe mais extenso feito em 1548, é descrito que o Japão era comandado por um monarca conhecido por Voo.⁹⁸ Esse governante comandava laica e espiritualmente o território japonês. Nitidamente, é feito um paralelo da função do comandante com a função do Pontífice na Europa. É relatado que esse soberano não interferia em temas relativos à lei e aos conflitos belicosos. Voo era retratado como uma figura íntegra e de práticas sóbrias no que concerne à sexualidade e à alimentação.

⁹⁸De acordo com Medina (1990), na ortografia contemporânea seria correspondente à palavra “rei”.

É ressaltado também a existência de um indivíduo abaixo na estrutura governamental do Japão, denominado de Cosci.⁹⁹ Essa figura é descrita como um guerreiro que possuía ampla corte de capitães e combatentes destemidos. São feitas também certas equivalências entre os senhores influentes do Japão com a de aristocratas da Europa e pessoas com autoridades, detentoras de diferentes títulos. Em outro segmento do texto jesuítico é comentado que, no Japão, desde a posição governamental mais alta até as camadas mais inferiores decorria um método de sucessão hereditária, em que os filhos assumiam os títulos dos seus pais depois que os mesmos falecessem (In: Medina, 1990).

Por conseguinte, Lancillotto apresentou duas funções governamentais que tiveram por vários séculos grande predominância na estrutura política do Japão, sendo essas ocupações a do Imperador e a do Xogum. Visamos salientar que novamente foi feito um comparativo no escrito jesuítico, não apenas da realidade cristã (equiparando o Imperador japonês ao Pontífice), mas da estrutura governamental que era recorrente nos Reinos da Europa.

Destacamos um segmento de outro informe feito por Lancillotto, a partir da solicitação do comandante lusitano de Goa, García de Sá, em que é indicada a ocorrência de conflitos belicosos no Japão:¹⁰⁰

O que vosa mercê pergumta se amtre os japães se faz guerra, diz [Anjirō] que amtre os duques e senhores da mesma ilha muitas vezes nacam guerras por allgumas deferemças, así como amtre os nosos. E pelejão huns com outros e se matão muitos omens, porque são grandes senhores e têm muita jemte. E quãodo não se comsertão, o rei principal, que hé como o emperador amtre nós, a que chamão amtre eles Guoxi, os mãoda apaziguoar. E quãodo algum dos ditos hé cumtumaz, o dito Guxi lhe faz guerra e lhe toma o estado, e algumas vezes lhe corta a cabeça quãodo o merece. Mas numqua toma o estado dos taes pera si, amtes o dáa aos filhos ou ao parente mais cheguado, segumdo lhe vem de direito, o qual hé da mesma maneira que se custuma amtre nos (In: Medina, 1990, p. 71-72).¹⁰¹

⁹⁹Medina (1990) indica que a escrita correta do termo usado no texto seria *Gosho*. Esta seria a denominação do paço onde residia o Imperador. Esta designação também poderia ser usada para o titular do paço, ou seja, o soberano nipônico. O erudito jesuíta afirma que a partir do período de Kamakura, que decorreu entre os séculos XII e XIV, no Japão, a denominação *Gosho* passou a ser usada para se referir ao comandante militar superior nipônico (Xogun) e a outros indivíduos que detinham uma posição social mais baixa. No escrito de Lancillotto, a palavra *Gosho* estaria sendo utilizada para designar o Xogun. No dicionário temático de Louis Frédéric (2008, p. 349) encontramos referência à palavra *Gosho*, que seria nome do “Palácio imperial de Quioto, construído por Kammu Tennō em 794”.

¹⁰⁰No primeiro informe feito em 1548 é mencionada a existência dos conflitos belicosos no Japão que seriam contidos por um comandante centralizador. Ambos os textos feitos na Índia apresentam este ponto em comum.

¹⁰¹“O que vossa mercê pergunta se entre os japoneses se faz guerra, diz (Angiró) que entre os duques e senhores da mesma ilha muitas vezes se originam guerras por algumas diferenças, assim como entre os nossos. E pelejam uns com os outros e se matam muitos homens, porque são grandes senhores e têm muita gente. E quando não se consertam, o rei principal, que é como o imperador entre nós, a que denominam entre eles Guoxi, os mandam apaziguar. E quando algum dos ditos é costume o Guoxi lhe fazer guerra e lhe tomar o estado, e algumas vezes lhe corta a cabeça quando o merece. Mas nunca toma o estado dos tais para si, antes dá aos filhos ou ao parente mais chegado, segundo lhe vem de direito, da mesma maneira que nós” (Atualização nossa).

A alusão feita às guerras existentes no Japão era condizente com a realidade japonesa do século XVI. Padres jesuítas que começaram a visitar a partir de 1549 o território nipônico, testemunharam conflitos que levaram algumas localidades à destruição. Esse contexto se configurava como resultado do que decorria desde o século XV. Em suma, os dois informes feitos em 1548 transmitiam igualmente que o poder político no Japão se encontrava centralizado em duas figuras, sendo que o intitulado Cosci (Xogum) apresentava maior efetividade para governar. Por intermédio de diferentes obras consultadas da história do Japão, julgamos que, na primeira metade do século XVI, no contexto da Sengoku Jidai, o poder político no arquipélago não se concentrava de forma consistente numa única figura governamental. Mesmo que existissem figuras políticas de maior representatividade, elas não detinham naquele momento autoridade para comandar a totalidade do Japão e apaziguar, de fato, os conflitos que lá ocorriam no século XVI. Assim, torna-se importante legitimarmos como as informações contidas no texto de Lancillotto sobre a conjuntura política no Japão não eram completamente precisas.

No que concerne ao contexto belicoso, em uma das partes do relatório originado a pedido de Garcia de Sá, então autoridade lusitana de Goa, é possível encontrar descrições das armaduras e instrumentos bélicos utilizados no Japão e como os nipônicos realizavam as suas batalhas:

Diz que há em *Japão* saias de malha e couraças e capacetes¹⁰², e babeiras¹⁰³ e braceletes, e também costumão *armaduras* de ferro¹⁰⁴ nas coxas e nas pernas. Têm espingardas¹⁰⁵, arcos, frechas e lâoças. Têm também *huma* maneira de partesanas¹⁰⁶ mais largas e mais compridas, e postas em hastes, como as *nossas*. Têm terçados¹⁰⁷

¹⁰²De acordo com Frédéric (2008, p. 563) guerreiros japoneses utilizavam um capacete denominado Kabuto. Esse apetrecho “Era geralmente de metal e decorado com chifres (kuwagata) e “asas” (fukigaeshi) destinadas a desviar os golpes de sabre”.

¹⁰³“Antiga peça de armadura, que cobria a cara, do nariz para baixo”. BABEIRA. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/babeira/>. Acesso em: 04 out. 2021.

¹⁰⁴Tendo como referência as obras de Louis Frédéric (2008) e Mario Del Rey (2008), conseguimos obter várias informações em relação às armaduras utilizadas pelos guerreiros japoneses que seriam constituídas por várias peças, com diferentes denominações. Principalmente através do estudo de Del Rey (2008), fomos capazes de entender que se decorreu no prosseguimento de séculos uma evolução na forma como as armaduras dos guerreiros japoneses eram feitas. Com relação à menção que se faz no texto de Lancillotto em relação a uma proteção feita à base de ferro nas armaduras dos combatentes nipônicos, no livro de Del Rey (2008, p. 107) encontramos referência as *itadokoro* “que eram chapas, placas de ferro (uma só peça de tamanho geralmente médio ou grande) utilizadas na armadura”.

¹⁰⁵A alusão de espingardas como uma arma recorrente dos guerreiros japoneses não faz sentido, pois esta tecnologia bélica foi introduzida no Japão pelos mercadores lusitanos alguns anos antes do escrito de Lancillotto ser feito.

¹⁰⁶“Espécie de alabarda de lâmina comprida (séc. XV-XVII)”. PARTASANA. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/tercado/>. Acesso em: 04 out. 2021.

¹⁰⁷“Espada curta e larga”. TERÇADO. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/tercado/>. Acesso em: 04 out. 2021.

pequenos e grãodes, asi como nos temos espadas de huma mão e de ambas¹⁰⁸. Não têm adarguas, mas em lugar delas costumão *hum* coiro cuberto de lâminas, o qual se *atão* sobe lo ombro esquerdo, e sobre aquela parte, em lugar de adargua, o qual diz que será de tres palmos em *comprido*, e pouquo menos de *larguo*, e a mão esquerda fica livre para pelexar.

Quãodo vão à guerra estes japões, cada lascarim leva suas couraças e capacetes, e aquela maneira de adargua, e treçado, e lamça, arquo e frechas. E levam *hum* moço comsiguo que lhe ajuda a levar as armas, ou mais, *segumdo* sua calidade, como ãotre nós. He todos peleião a pé em huma parte desta ilha, por ser terra mumtuosa. E porém em outra parte, omde a terra hé chãa, peleião a cavalo com arquos e frechas, e treça dos d'ambas as mãos. E quãodo matão alguns imiguos, *custumão* cortarem-lhe as cabeças e levá-las ao capitão. E quãodo não as podem levar, cortão-lhe as orelhas em testemunho e sinal de valentia, e as levão (In: Medina, 1990, p. 73-74).¹⁰⁹

Em relação às descrições feitas a respeito dos apetrechos usados pelos guerreiros, é possível identificar um nível considerável de detalhes. No relatório desenvolvido pelo mercador Jorge Álvares, encontram-se comentários semelhantes em relação aos equipamentos usados pelos combatentes nipônicos:

Todos geralmente trazem terçados, grandes e piquenos. Acostumão-se de idade do oito annos a traze-llos. Têm muitas lanças e alabardas e outras bisarmas. São todos em geral muito grandes flecheiros de arcos grandes, como ingleses. Têm armas do corpo, de malha e de ferro, muito delgadas he pintadas (In: Medina, 1990, p. 10-11).¹¹⁰

Se compararmos parte do texto de Álvares com a do texto de Lancillotto, podemos perceber que ambos os segmentos possuem informações bastante semelhantes, inclusive com o emprego de terminologias idênticas. No entanto, a retórica utilizada no texto jesuítico evidencia detalhes não apresentados no texto de Álvares. Por certo, Cosme de Torres e Lancillotto

¹⁰⁸“Através do dicionário temático de Louis Frédéric (2008, p. 616-617, negrito do autor) encontramos informações das espadas usadas pelos guerreiros japoneses, denominadas katanas que seriam um “Sabre” com um único gume do lado convexo da lâmina, carregado na faixa da cintura (obi), com o lado cortante para cima, pelos samurais a partir da época de Muromachi. Ele fazia parte, com o sabre mais curto chamado **wakizashi** (companheiro de cintura), do conjunto chamado **daishô**, que permitia distinguir os samurais das outras pessoas, como os médicos ou alguns artistas, que tinham o direito de usar somente um único sabre”.

¹⁰⁹“Diz que há no Japão saias de malha e couraças e capacetes, e babeiras e braceletes, e também costumam armaduras de ferro nas coxas e nas penas. Tem espingardas, e arcos, flechas e lanças. Tem também uma maneira de partasanas mais largas e mais cumpridas, e postas em hastes, como as nossas. Tem terçados pequenos e grandes assim como nós temos espadas de uma mão e de ambas. Não tem adargas, mas em lugar delas costumam um couro coberto de lâminas, o qual se atam sobre o ombro esquerdo, e sobre aquela parte, em lugar de adarga, o qual diz que será de três palmos em comprido, e pouco menos de largura, e mão esquerda fica livre para lutar. Quando vão a guerra estes japoneses, cada lascarim leva suas couraças e capacetes, e aquela maneira de adarga, e traçado, e lança, arco e flechas. E levam um moço consigo que lhe ajuda a levar as armas, ou mais, segundo suas qualidades, como entre nós. E todos lutam a pé em uma parte desta ilha, por ser terra montanhosa. E, porém, em outra parte, ode a terra é chã, lutam a cavalo com arcos e flechas, e traçados de ambas mãos. E quando matam alguns inimigos, costumam cortarem-lhe as orelhas e, testemunho e sinal de valentia, e as levam” (Atualização nossa).

¹¹⁰“Todos geralmente te trazem terçados, grandes pequenos. Acostumam-se desde os oito anos de idade a trazê-los. Tem múltiplas lanças, e alabardas e outras bisarmas. São todos em geral muito grandes flecheiros de arcos grandes, como os ingleses. Tem armas de corpo, de malha e ferro, muito delgadas e pintadas” (Atualização nossa).

utilizaram como referência a descrição presente no relatório do mercador português e as informações provenientes do contato com Angiró e com os outros dois japoneses na Índia. Presumimos que esse contato tenha servido também para a aquisição de detalhes sobre os apetrechos utilizados pelos combatentes nipônicos. Assim, indagamos sobre o “porquê” dos clérigos da Companhia Jesus terem se interessado por um aspecto tão específico da realidade japonesa, revelando, dessa forma, o interesse genuíno dos envolvidos em registrar o máximo de informações sobre o Japão.

Em relação a outra parte do texto de Lancillotto destacada acima, onde é indicada a forma como os guerreiros realizavam as batalhas, é possível notar o alto nível de violência. Assim, evidenciamos uma sentença em que são aludidas as degolações e as mutilações que eram praticadas nos corpos dos inimigos: “E quãodo matão alguns imiguos, *customão* cortarem-lhe as cabeças e levá-las ao capitão. E quãodo não as podem levar, cortão-lhe as orelhas em testemunho e sinal de valemτία, e as levão” (In: Medina, 1990, p. 74). Essa descrição pode provocar certa repulsa ou impacto negativo em diferentes pessoas da contemporaneidade, mas, no século XVI, esse nível de brutalidade não era algo anormal para as diferentes sociedades ocidentais e orientais. Podemos utilizar como parâmetro o período das Grandes Navegações em que os europeus efetivavam incursões violentas contra as diferentes populações do mundo.

J. H. Plumb, na introdução da obra de Boxer (1981), *O Império Colonial Português* (1415-1825), ao discorrer a expansão marítima lusitana afirma que:

[...] os Portugueses não se sentiam envergonhados por contar as histórias das suas pilhagens. Como eles narram, bombardeavam ao mínimo pretexto os ricos e prósperos portos da África, da Pérsia e da Índia, incendiando as casas, saqueando os armazéns, massacrando os habitantes. Degolavam as tripulações dos pangaicos islâmicos capturados, amarrando alguns prisioneiros à ponta da verga, para servirem de alvo nos exercícios de tiro, cortando as mãos e o pés de outros e enviando barcos carregadas com esses bocados ao chefe local, com uma nota a dizer-lhe que os utilizasse para fazer caril. Não poupavam nem mulheres nem crianças. Nos primeiros tempos, roubavam quase tanto como comerciavam (Plumb, 1969 *apud* Boxer, 1981, p. 20).

O nível de violência praticado pelos portugueses não se diferencia muito do que é relatado no informe jesuítico sobre o que faziam os guerreiros japoneses. Independentemente de a brutalidade exercida em diferentes sociedades ser considerada normal no século XVI, certamente os padres jesuítas que partiram para evangelizar no Japão acabaram sendo impactados pela recorrência do clima hostil e violento, tendo que presenciar os distúrbios nas localidades que os colocavam em situações de risco. No prosseguimento desta pesquisa, discorreremos mais sobre esses perigos enfrentados pelos missionários da Companhia de Jesus no arquipélago japonês.

No que se refere ainda ao grau de violência habitual no Japão, comparado ao que era praticado na Europa, julgamos ser conveniente fazermos menção ao sociólogo alemão Norbert Elias, que analisou em algumas das suas obras o processo de regulamentação comportamental em diferentes localidades europeias, denominada por ele como sendo “o processo civilizador”. Em um dos volumes das suas obras, ele discorre com maior intrepidez sobre esse conceito, explorando em um tópico específico as alterações em relação à violência na realidade europeia. O estudioso afirma que, na Idade Média, “A pilhagem, a guerra, a caça de homens e animais — todas estas eram necessidades vitais que, devido à estrutura da sociedade, ficavam à vista de todos. E assim, para os fortes e os poderosos, formavam parte dos prazeres da vida” (Elias, 1994, p. 191).

Averiguamos que em um dos segmentos da sua pesquisa, o autor supracitado ressalta o Período Medieval em que as atitudes de barbaridades não causavam a segregação de uma pessoa da sociedade. Aqueles que agiam violentamente não corriam o risco de serem renegados. A satisfação em assassinar e afligir eram atitudes aceitas pelas pessoas daquela época, em parte, a respectiva organização comunitária estimulava os seus próprios integrantes a prosseguirem nesse caminho “fazendo com que parecesse necessário e praticamente vantajoso comportar-se dessa maneira” (Elias, 1994, p. 193).

O sociólogo menciona que a postura em relação à violência se modificou gradualmente no Ocidente europeu, voltando-se para padrões mais próximos do que temos na contemporaneidade, com uma certa aversão em relação à brutalidade. Na visão do autor, em diferentes conjunturas é “a estrutura da sociedade que exige e gera um padrão específico de controle emocional” (Elias, 1994, p. 199). A pesquisa supracitada evidencia que, no contexto Medieval, nas localidades da Europa, a ausência de um poderio centralizador capaz de coagir os indivíduos a se regularem, ocasionava brutalidades mais generalizadas (Elias, 1994).

No século XVI, o Japão se encontrava fragilizado governamentalmente por décadas. Se considerarmos os conceitos desenvolvidos por Elias (1994), esse panorama poderia ocasionar atitudes violentas mais aceitas na sociedade japonesa, o que condiz com as ações de impetuosidade relatadas no informe de Lancillotto.¹¹¹ No que se refere a outra pesquisa produzida no Brasil, a respeito da atuação jesuítica no arquipélago, Pimenta apresenta uma

¹¹¹ No artigo que desenvolvemos, a partir dos conceitos de Elias e tendo por base bibliográfica as obras de Yamashiro (1993) e Henshall (2018), analisamos como em decorrência do desenvolvimento de uma confluência política no Japão a partir do século XVI “Assim como na Europa, em que os combatentes foram gradualmente perdendo poder de agir violentamente, é possível observar que algo semelhante se sucedeu com os guerreiros nipônicos” (Larini; Costa; Menezes; 2023, p. 263).

interpretação interessante a partir das ideias de Elias (1994), em relação ao que se decorria sócio e politicamente no Japão na segunda metade do século XVI:

O Japão encontrado pelos portugueses estava mergulhado em guerras, em um período conhecido como *Sengoku Jidai* (Era dos reinos combatentes). Diversos senhores feudais lutavam entre si visando impor a autoridade de seu *Bakufu*, em um processo que, em linhas gerais, pode se comparado com de formação dos Estados Modernos europeus. A descrição feita por Nobert Elias em *O processo civilizador*¹¹², onde afirma que as forças centrípetas que formariam o Estado Moderno seriam resultado das diversas lutas internas entre as várias casas senhoriais se assemelha consideravelmente com o processo de formação do Estado centralizado no Japão (Pimenta, 2013, p. 29-30).

Conforme é possível observar, o autor parte da argumentação contida na pesquisa do sociólogo a respeito das alterações governamentais e sociais em locais da Europa, fazendo um paralelo em relação ao que decorria no Japão, ressaltando assim a utilidade da aplicação das noções teóricas de Elias para os pesquisadores.

Ainda, acerca dos comentários a respeito dos guerreiros japoneses, gostaríamos de destacar que provavelmente, esses foram um dos primeiros escritos redigidos pelos europeus com alusão aos samurais (referência feita com outra denominação).

Insta salientar que, independentemente se as pessoas possuem conhecimentos modestos, principalmente no Ocidente, em relação à história do Japão, torna-se evidente que o termo samurai é bastante conhecido. O reconhecimento pode ter acontecido devido às histórias que envolviam esses personagens, transpondo, assim, o âmbito acadêmico e originando no Japão e em outros locais, múltiplas obras culturais de disseminação massiva voltada para esse tema. O longa-metragem *Os Sete Samurais* (1954), do renomado cineasta japonês Akira Kurosawa, é um dos muitos exemplos de uma contínua representação que tornaram os samurais figuras históricas em todo mundo.

Conforme afirma José Yamashiro, a origem dos combatentes japoneses se decorreu na época de Heian no Japão (794-1192) quando,

[...] a ausência da proteção policial, especialmente nas zonas rurais, fêz com que os homens do campo cuidassem da sua defesa, organizando-se em grupos e mantendo armas. O mentor da organização era o proprietário, o donatário, o dono do "shoen"¹¹³, cujo poder e influência cresciam cada vez mais. Eles gozavam de privilégios diversos, como isenção de impostos. Depois de certo tempo, os elementos treinados na arte militar, fortes e ágeis no manejo das armas, tornaram-se guardas profissionais,

¹¹² Pimenta (2013) fornece referência exata em relação ao segmento de uma das edições do segundo volume do estudo de Elias, que se constitui como base para a sua ponderação: ELIAS, Norbert. **Sobre a sociogênese do Estado**. In: *Processo civilizacional*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 88. V 2.

¹¹³ "Define-se a palavra *shôen* simplesmente como sendo uma propriedade rural, com gozo de certos privilégios financeiros e administrativos" (Yamashiro, 1993, p. 34).

abandonando parcial ou totalmente a lavoura. Eis a origem do samurai, que também é chamado "bushi" (Yamashiro, 1964, p. 59).

Em outra obra, o estudioso brasileiro afirma que um traço essencial dos guerreiros japoneses,

[...] é a relação senhor-dependente ou suserano-subordinando [...] E tem como base a família, célula-mater da comunidade aldeã ou rural. Brota daí a moral da família, a moral do clã que evolui para a moral do samurai, na qual a lealdade e devoção do samurai pelo seu senhor é mandamento número um. Essa moral, muito mais tarde chamada *bushidô*¹¹⁴ – caminho ou código ético dos samurais [...] (Yamashiro, 1993, p. 45).

É de suma importância a alusão à subserviência presente na essência dos samurais, pois, tanto no escrito de Jorge Álvares como no informe mais extenso, feito em 1548, na Índia, são feitas referências ao servilismo existente entre diferentes estratos sociais. No texto de Lancillotto é mencionado que, no Japão, decorria um tipo de justiça muito severa. Igualmente, é relatado que os subalternos mantinham obediência plena em relação aos indivíduos com posição mais elevada. Se em uma habitação japonesa o serviçal ofendesse ou degradasse o seu superior, poderia ser executado sem que o seu senhor fosse punido (In: Medina, 1990). Em um segmento do relatório de Jorge Álvares é descrito como a população japonesa se comportava frente a um comandante:

Quando el-rei vai fora leva sua guarda. Se topão el-rei¹¹⁵ [sic] na rua, todos stão em quóqueras com ho çapato na mão até que pasa. E asi ho fazem hos piquenos aos grandes. E se se encontrão alguns onrados na rua descalçã-o-se e estão inclinados com os corpos baixos e as mãos entre as coxas. E acabando de fallar crução hos braços e vão-se (In: Medina, 1990, p. 14).¹¹⁶

¹¹⁴ No apêndice da obra de Yamashiro (1993, p. 255) sobre os combatentes tradicionais japoneses, ele tem como enfoque o *bushido*. O autor alude que ele “é definido de várias maneiras, mas parece que a definição mais aceita consiste em considerá-lo um conjunto de lei consuetudinárias, que orienta a vida e a conduta dos antigos guerreiros do Japão”. No dicionário temático de Papinot (1964) é aludido que o *bushido* é usado para definir os fundamentos de fidelidade e integridade que, continuamente, precisariam ser cumpridos pelos combatentes nipônicos. O autor igualmente indica que o *bushido* teria absorvido aspectos do xintoísmo, da crença budista e do confucionismo, sendo que, dessa mistura, se conceberia os princípios dos samurais, que pode ser “summed up in three words : The samurai is a man of few words —he does not serve two masters ; —for duty he sheds his blood, “like the cherrytree drops its flowers.” Such was, or, at least, such was to be the ideal samurai” (Papinot, 1964, p. 52). (“resumido em três frases: O samurai é um homem de poucas palavras — ele não serve a dois senhores —, pelo dever ele derrama seu sangue, “como a cerejeira derrama suas flores”. Esse era, ou, pelo menos, esse deveria ser o samurai ideal”) (Tradução nossa).

¹¹⁵ Álvares usa o termo rei para se referir aos múltiplos comandantes locais que existiam no Japão no século XVI.

¹¹⁶ “Quando o rei vai para fora, leva a sua guarda. Se topam o rei na rua, todos estão em cócoras com o sapato na mão até que passe. E assim o fazem os pequenos aos grandes. E se se encontram alguns honrados na rua descalçam-se e estão inclinados com os corpos baixos e as mãos entre as coxas. E acabando de falar cruzam os braços e vão-se” (Atualização nossa).

A postura de inferioridade descrita, revela o nível de disciplina e acatamento do povo japonês. Possivelmente, a subserviência recorrente na moralidade dos soldados da aristocracia japonesa, descrita por Yamashiro (1993), era um traço comportamental também presente em outros estratos da sociedade, não integradas pelos samurais.

No que concerne ainda aos samurais, Boxer (1967, p. 48) explana que “perhaps part of the preliminary successes of the Jesuits in Japan can be explained by a certain similarity of training between these soldiers of the Cross and the samurai nurtured in the spartan precepts of the Warriors’ Way”.¹¹⁷ Posteriormente, ao fazer essa afirmação, o historiador britânico menciona que a comparação entre os jesuítas e os samurais não deve ser considerada excessiva, mas não deixa de ser uma ponderação pertinente do autor que é capaz de suscitar reflexões a respeito da aparente obstinação e postura relativamente aguerrida que diferentes religiosos cristãos demonstravam ter no território japonês.

No que se refere ainda ao informe mais curto, elaborado a pedido de García de Sá, em 1548, na Índia, visamos evidenciar outro segmento particularmente interessante, em que é descrito uma ilha dos mares asiáticos, habitada por uma população que aparentemente não integrava o território japonês:

E diz que abaixo da China e de Japão, pera a parte de Nordeste, há *huma* terra muy grãode que se chama *Eso*, os maradores da qual vêm *pelejar com* o Japão em navios grãodes e pequenos. Mas nom *vêm* de maneira *que* ponhão cãopo em terra, mas vêm como cossarios a furtar pola costa, he fojem loguo. Diz que não trazem outras armas senom arquos e flechas e treçados muito curtos. São estes gemte brãoqua. Trazem barbas *compridas* e o cabelo tosqueado, e são de gramde *estatura* de corpo e pelejão *valemtememte* e não têm medo da morte. E *hum* se põe a *combater* comtra cento, como costumão os alemães.

Tãobém da parte de Leste há *huma* ilha que se chama Guiquai, *os moradores* da qual vêm a furtar da mesma maneira que os outros à ilha de Japão em navios pequenos, como caracorras de Maluquo, e hé gemte *parda*¹¹⁸ (In: Medina, 1990, p. 72-73).¹¹⁹

¹¹⁷ “Possivelmente, parte dos sucessos preliminares dos jesuítas no Japão possa ser explicado por uma certa semelhança de treinamento entre esses soldados da Cruz e os samurais nutridos nos preceitos espartanos do Caminho dos Guerreiros” (Tradução nossa).

¹¹⁸ “E diz eu abaixo da China e do Japão, para a parte do nordeste, há uma terra muito grande que se chama *Eso*, os moradores da qual vem lutar com o Japão em navios grandes e pequenos. Mas não vem de maneira que ponham campo em terra, mas vem como corsários a roubar pela costa, lhe fogem logo. Diz que não trazem outras armas se não arcos e flechas e traçados muito curtos. São estes gente branca. Trazem barbas compridas e o cabelo tosqueado, e são de grande estatura de corpo e lutam valentemente e não tem medo da morte. E um se põe a combater contra cento, com costumam os alemães” (Atualização nossa).

¹¹⁹ De acordo com Medina (1990), a ilha descrita no informe jesuítico é a ilha japonesa denominada de Kikaijima. Não conseguimos obter mais informações sobre essa ilha e a sua população.

De acordo com que é exposto por Medina (1990), a primeira ilha referenciada no texto jesuítico, denominada Ezo,¹²⁰ era habitada pelas populações Ainu. Frédéric (2008, p. 46) explica em seu dicionário temático que os Ainu eram:

[...] populações de pescadores e caçadores das ilhas de Hokkaido, Kurilas e de Sacalina, provavelmente vindas, numa época muito antiga, do continente asiático e que teriam parentesco com os povos siberianos, tungues, altaicos e uralianos, embora algumas de suas características físicas fizeram com que lhes fosse atribuída uma origem caucasiana.

De fato, faz sentido que no escrito jesuítico seja dito que essa população habitava a ilha de Ezo (Hokkaido), pois, de acordo com Frédéric (2008), esse povo indígena acabou sendo expulso gradualmente de outra ilha.

Em um dos canais da plataforma de compartilhamento de vídeos (YouTube), denominado *Onu News*, há um vídeo publicado originalmente em 9 de agosto de 2017, intitulado de “Vídeo: Indígenas Ainu, Japão”. Por intermédio desse vídeo, constatamos que a vivência dos Ainu, no Japão, é um assunto controverso em decorrência do tratamento outrora recebido por essa população. São destacadas algumas imagens da ilha de Hokkaido e das habitações ocupadas ainda hoje pelos remanescentes Ainu. Da mesma forma, é ressaltado por Kazushi Abe (vice-diretor executivo de uma associação que representa a população Ainu) que, no século XIX, as autoridades que chefiavam o Japão teriam forçado os Ainu a se mesclarem à sociedade japonesa através de medidas que impossibilitavam essa população exercer os seus costumes tradicionais. Na atualidade, ocorrem algumas ações voltadas para a preservação da cultura dos Ainu.

Mediante o exposto, constatamos que o povo indígena Ainu possui um histórico milenar em relação ao arquipélago japonês. Indubitavelmente, encontrar um relato, ainda que modesto sobre essa população, em um escrito jesuítico elaborado no século XVI, na Índia, tornou-se algo precioso e inestimável para nós. No próximo tópico, visamos abordar outros segmentos dos informes jesuíticos organizados no território indiano que apresentam mais detalhes sobre a população japonesa.

¹²⁰ No texto jesuítico é explanado como se a ilha de Ezo não compusesse o território japonês, decorrendo-se a noção equivocada de que o Japão seria uma única ilha, sendo que Ezo (Hokkaido) era uma das ilhas que formavam todo o arquipélago.

2.4.3 Especificidades dos japoneses nos informes de Lancillotto

Em um curto segmento do primeiro informe jesuítico, escrito em 1548, se decorrem transcrições da aparência e de alguns aspectos comportamentais dos japoneses: “Questi populi [...] sono bianchi corno noi, e della nostra mesma statura. Sonno gente nobile e discreta, amatori delle virtù e letre”¹²¹ (In: Medina, 1990, p. 62).

Em relação ao trecho do documento que evidenciamos, o primeiro ponto que visamos comentar é a descrição de que os japoneses seriam “brancos”.¹²² Em outros escritos elaborados pelos padres jesuítas que atuaram como evangelizadores no Japão, a cor da pele continuou sendo mencionada como virtude daquela população. Vejamos como o clérigo Baltasar Gago, em 1555, numa carta destinada a Inácio de Loyola, descreveu os japoneses: “O anno de 49 veio ter o padre mestre Francisco a estas ilhas de Japam onde há grande número de gentilidade, gente branca muy bem proporcionada [...]” (In: Medina, 1990, p. 546).¹²³

É de suma importância conjecturar se, no princípio, a questão étnica foi um aspecto essencial para que os padres jesuítas se interessassem pelo povo japonês, em contraste com a visão depreciativa que os europeus tinham em relação às outras populações não brancas, presentes em diferentes partes do mundo. A religiosidade cristã encontrava-se possivelmente envolvida no processo de intolerância europeia em relação às pessoas de cor negra. Charles Boxer afirma que:

A Bíblia, principalmente o Velho Testamento, contribuiu com todo um arsenal de textos para apoiar não só validade da escravidão e o tráfico negreiro, mas também do preconceito de cor contra pessoas de raça negra. Alguns afirmavam que os negros descendiam de Caim, amaldiçoado por Deus; outros alegavam que eles eram descendentes de Cam, amaldiçoado por Noé, e, por isso, estavam condenados à escravidão perpétua (Boxer, 2007, p. 50-51).

Por certo, é complexa a discussão sobre a intransigência — muitas vezes brutal — praticada pelos europeus no período das Grandes Navegações em relação a diferentes populações do mundo, com causa preponderante no que diz respeito aos aspectos étnicos desses povos. Percebemos que a mentalidade expansionista cristã europeia, fundada no *orbis christianus*, definida por Paiva (2006), pode ter contribuído para esse processo. Em sua obra, Boxer (2007, p. 55) afirma que os evangelizadores cristãos julgavam “todas as culturas não

¹²¹ “Essas pessoas [...] são brancas como nós e têm a mesma estatura. São um povo nobre e discreto, admiradores da virtude e da honra” (Tradução nossa).

¹²² Jorge Álvares no seu relatório também se refere à cor da pele dos japoneses como uma qualidade: “Hé gente muito rija para trabalhos, gente branca he de boas feições” (In: Medina, 1990, p. 10).

¹²³ “O ano de 1549 veio ter o padre mestre Francisco a estas ilhotas do Japão onde há um grande número de gentilidade, gente muito branca e bem proporcionada” (Atualização nossa).

cristãs como essencialmente inferiores ou bizarras e exóticas”. É possível considerar que essa visão não se restringia apenas aos religiosos cristãos, mas que, no geral, os europeus tinham essa concepção em relação as outras populações.

No que se refere especificamente aos japoneses do século XVI, nem sempre eles foram descritos de forma lisonjeira, como aparece no informe de Lancillotto ou em outros escritos jesuíticos. Spence (1986, p. 58-59) indica como, em 1579, o padre jesuíta Alessandro Valignano, que a priori exaltava os nipônicos, mudou de opinião indicando que, “como ‘brancos’ e como um ‘povo simples e piedoso’, eram, de fato, “a gente mais fingida e hipócrita que se pode encontrar em qualquer parte do mundo” (In: Spence, 1986, p. 58-59). Independentemente da visão positiva que os europeus tinham dos japoneses, os povos asiáticos acabaram em alguns casos, sendo também vítimas do tráfico escravocrata europeu:¹²⁴

Quando os portugueses estenderam suas atividades comerciais ao continente africano, começaram a capturar e vender nativos negros como escravos. Como é sabido, os escravos eram empregados, regra geral, em trabalhos pesados, sem remuneração e nenhuma liberdade. Com ampliação das atividades colonizadoras e comerciais dos lusitanos até as águas e terras do Sudeste asiático e Extremo Oriente, o comércio de escravos alcança essas regiões. Já na década de 1520, os portugueses compravam numerosos chineses (homens, mulheres e crianças) para vendê-los como escravos. Depois da descoberta do arquipélago japonês, mercadores lusos levaram esse mau hábito às plagas nipônicas. Compravam ou raptavam homens e mulheres, ao que parece, em geral menores, para vendê-los como escravos em terras na Ásia e até na Europa (Yamashiro, 1989, p. 101-102).

Em relação a outra sentença do texto de Lancillotto, destacamos novamente a frase em que é descrita a personalidade e a sapiência dos japoneses: “Sonno gente nobile e discreta, ammatori delle virtù e letre (In: Medina, 1990, p. 62). Ocasionalmente, a alusão feita por Lancillotto ou por Cosme de Torres ao povo japonês não alcançava base consistente. Quando os padres jesuítas estiveram na Índia, mantiveram contato apenas com três japoneses. Assim, pressupomos que a interação com os asiáticos não foi suficiente para descrever como se portava a totalidade do povo japonês. No relatório do mercador Jorge Álvares é possível encontrar comentários mais detalhados em relação à personalidade e aos hábitos mais banais praticados pelos japoneses, o que não é surpreendente, visto que o navegador, ainda que de forma singular, pôde observar o cotidiano de algumas povoações do Japão. Destacamos um segmento em que o comerciante lusitano descreve o comportamento dos japoneses:

¹²⁴ De acordo com Boxer (1989, p. 7), “houve uma época em que se exportava grande quantidade de escravos do Japão, incluindo prisioneiros de guerra coreanos. Estes não constam das listas de importações e exportações, mas este tráfico de escravos foi uma das razões ostensivas de Hideyoshi para expulsar os Jesuítas em 1587 (embora eles próprios o revelassem) e foi necessário que fosse promulgada em Goa legislação sucessiva para que fosse finalmente abolido”.

Hé gente pouquo cobiçosa he muito maviosa". Se is à sua terra, os mais onrados vos convidão que vades comer he dormir com elles. Parece que vos querem meter na alma. São mui desejosos de saber de nosas terras e de outras cousas, se as soubesem perguntar. Não hé gente ciosa. Hé seu costume estar sentados em casa co'as pernas cruzadas. Hé gente que quer que lhes façais outro tanto quando vão aos nosos navios. Querem que lhes deis de comer he beber, e lhes mostreis quanto elles querem ver, e lhes façais gasalhado¹²⁵ (In: Medina, 1990, p. 11).

É possível perceber que o mercador identificou boas maneiras e honradez no comportamento das pessoas com quem teve contato, contudo, mesmo no relatório de Jorge Álvares (1990) é possível encontrar termos generalizantes em relação aos japoneses. Em uma das sentenças, escreveu que eles eram uma população “muito soberba e escandalosa” (In: Medina, 1990, p. 10). Tanto o mercador português, como os padres que trabalharam no informe feito em 1548, deveriam ter limitações para usar expressões adequadas que representassem de forma geral o que de fato era a sociedade japonesa do século XVI.¹²⁶ Ainda que o fruto da base prática de Álvares no Japão tenha sido capaz de evidenciar hábitos de diferentes segmentos da sociedade japonesa, possivelmente o mercador, por meio da sua escrita, não alcançou intento expressivo quanto no texto de Lancillotto ao estabelecer semelhanças entre a realidade europeia cristã e a japonesa.

Fazendo um retrospecto do que abordamos nos informes elaborados a respeito do Japão, é possível constatar que os padres jesuítas, na Índia, tiveram por concepção, que o Japão mantinha uma estrutura sociopolítica e religiosa que se assemelhava a um Reino cristão europeu. Presumimos que, para os europeus, não era uma tarefa difícil identificar similaridades entre as sociedades japonesa e europeia. Luís Felipe Thomaz afirma que entre as diferentes populações que os lusitanos tiveram contato no período das Grandes Navegações,

Foram, sem dúvida, os japões o povo que, globalmente considerado, lhes mereceu maior admiração.

Talvez que assim tenha sido essencialmente porque no Japão toparam com uma sociedade senhorial, dominada como a da Europa medieva por uma aristocracia guerreira, com um sentido de honra e pundonor que acharam semelhante ao seu [...] Não menos os impressionou a austeridade e o autodomínio dos japoneses, o sentido ascético que o *bushidô* — a norma de vida dos *bushi* ou samurais — herdou do

¹²⁵ “É gente pouco cobiçosa e pouco maviosa. Se vais à sua terra, os mais honrados vos convidam que vá comer e dormir com eles. Parece que vos querem meter na alma. São muito desejosos de saber de nossas terras e de outras coisas, se as soubessem perguntar. Não é gente ciosa. É costume dessa gente estar sentados em casa com as pernas cruzadas. É gente que quer que lhes façais outro tanto quando vão aos nossos navios. Querem que lhes deis de comer e beber, e lhes mostrar quanto eles querem ver, e lhes façais gasalhado” (Atualização nossa).

¹²⁶ É possível que o japonês Angiró tenha utilizado essas expressões para se referir à população da sua terra natal. Ele detinha base empírica maior para usar palavras que pudessem representar qual era o padrão comportamental dos seus compatriotas.

budismo e incorporou, como na Europa as ordens militares, no seu ideal guerreiro: [...]” (Thomaz, 1993, p. 57-58).

Independentemente da identificação que os portugueses tiveram em relação à sociedade japonesa, é notório que o contexto em que os clérigos jesuítas encontraram o Japão foi mais problemático e inusitado do que julgavam. Vislumbrados com a possibilidade de evangelizar um novo povo, acabaram inseridos em um local, que, aos poucos, foi se revelando como um imenso desafio.

No que concerne ainda a interação de Angiró com os europeus, que acabou culminando na escrita dos manuscritos com informações da sua terra natal, passamos a examinar essas ocorrências a partir das ideias desenvolvidas por Burke (2019) em sua obra intitulada *Hibridismo Cultural*, em que são abordados diferentes aspectos e conceitos que envolvem o contato entre distintas culturas. O historiador inglês ressalta em seu trabalho “o termo *cultura* em um sentido razoavelmente amplo de forma a incluir atitudes, mentalidades e valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações” (Burke, 2019, p. 16-17).

Ainda, Burke (2019, p. 23) afirma que:

Exemplos de hibridismo cultural podem ser encontrados em toda parte, não apenas em todo o globo como na maioria dos domínios da cultura — religiões sincréticas, filosofias ecléticas, línguas e culinárias mistas e estilos híbridos na arquitetura, na literatura ou na música.

Nas passagens da sua obra, Burke (2019) fala do Japão e da propagação do cristianismo. Especificamente, o historiador comenta sobre a época em que os indivíduos provenientes do Ocidente passaram a viver naquele território.

Entre os distintos itens apontados pelo autor, que podem ser pensados a partir da mesclagem de diferentes culturas, mencionamos a relevância dos escritos, afirmando que:

As traduções são os casos mais óbvios de textos híbridos, já que a procura por aquilo que é chamado de “efeito equivalente” necessariamente envolve a introdução de palavras e ideias que são familiares aos novos leitores mas que poderiam não ser inteligíveis na cultura na qual o livro foi originalmente escrito (Burke, 2019, p. 27).

Em consonância com os comentários feitos a respeito dos textos híbridos, acreditamos ser possível conjecturar que o relatório de Jorge Álvares, e mesmo os informes supostamente redigidos por Lancillotto, em 1548, se ajustam nessa categoria por serem frutos do encontro de indivíduos de diferentes culturas. Similarmente, ocorreu nos textos a fusão de elementos da

cultura japonesa com a cultura cristã europeia. A respeito do que Burke (2019, p. 56) aborda sobre as traduções, verificamos que em outro segmento do seu trabalho é afirmado que das distintas figuras de linguagens utilizadas por ele com a finalidade de explicar a temática do seu texto “a metáfora linguística [...] parece ser a mais útil e a menos enganosa”. A partir dessa visão, o autor aborda o termo denominado por ele como *tradução cultural*, utilizando-se como modelo, a visitação de Vasco da Gama à Índia:

Por exemplo, quando Vasco da Gama e seus homens entraram em um templo indiano em Calcutá e se defrontaram com uma imagem com a qual não estavam familiarizados, as cabeças unidas de Brahma, Vishnu e Shiva, eles perceberam a imagem como uma representação da Santíssima Trindade. Em outras palavras, eles “traduziram” a imagem para termos familiares recorrendo aos esquemas visuais ou estereótipos correntes em sua própria cultura.¹²⁷ Neste caso, a tradução foi provavelmente inconsciente (Burke, 2019, p. 57).

Presumimos ser possível considerar que, quando Jorge Álvares fez o seu relatório e Lancillotto o seu informe na Índia, se decorreu o processo de *tradução*, buscando-se relacionar a sociedade japonesa do século XVI à sociedade cristã europeia. Julgamos ser importante reiterar que, independentemente do que tenha ocorrido com Vasco da Gama no extenso território do sul da Ásia, esse processo de tradução utilizado nos escritos sobre o Japão, principalmente no informe feito na Índia, por razões já conhecidas, aparentemente tenha sido elaborado de forma consciente.

¹²⁷ Diferentes autores referenciados, ao abordarem o contato lusitano inicial na Índia, ressaltam a imprecisão de Vasco da Gama e dos outros ocidentais que o acompanhavam em relação às crenças indianas. O historiador Sanjay Subrahmanyam (1993, p. 78) afirma que “a primeira expedição de Vasco da Gama foi levada a cabo sob uma ignorância considerável acerca da geografia religiosa, política e econômica da Ásia e da África Oriental”.

3 A REPERCUSSÃO DO TRABALHO MISSIONÁRIO DE FRANCISCO XAVIER E A MISSIVA DO CLÉRIGO JESUÍTA COSME DE TORRES

3.1 A missão primária da Companhia de Jesus no Japão

Conforme mencionamos anteriormente, no período em que Angiró e os outros dois japoneses habitaram o Colégio Jesuíta de São Paulo, o plano de iniciar o processo de evangelização no Japão acabou sendo maturado pelo evangelizador Francisco Xavier. O missionário do Oriente transpôs os seus propósitos em diferentes missivas escritas entre 1548 e 1549, como numa carta redigida em 20 de janeiro de 1549 ao Superior da Companhia de Jesus em Portugal, Simão Rodrigues: “Estou determinado, este Abril que vem, do ano de 1549, a ir ao Japão com um Padre, por nome Cosme de Torres – o qual vos escreve muito largamente – por me parecer que naquelas partes se há-de acrescentar muito a nossa santa fé” (Xavier, 2006, p. 403). De igual modo, em alguns escritos epistolares feitos por Xavier nesse período, apareciam alguns comentários dos conhecimentos que ele já tinha do Japão, provenientes principalmente de Angiró, que, efetivamente, acabaram despertando nele a vontade de partir para o território japonês com a intenção de desenvolver o trabalho de cristianização. Conforme Pedro Augusto Pimenta (2013, p. 31) refere em sua pesquisa, “O contato de Xavier com Anjirô lhe forneceu um retrato — que mais tarde se mostraria em parte improcedente — de um Japão propenso aos trabalhos missionários, incentivando Xavier de tal forma que é possível captar seu otimismo em suas cartas”.

A intenção de Francisco Xavier de se aventurar pelos mares asiáticos visando alcançar o arquipélago japonês, não se referia apenas ao interesse desenvolvido pelo Japão, mas também como forma de subterfúgio das experiências vividas no Oriente, desde que aportou no território indiano. Jean Lacouture (1994) cita em um dos segmentos da sua obra, uma passagem da carta escrita por Xavier em 1549, para D. João III, em que o evangelizador indica que a sua ida para o Japão era algo próximo de uma fuga, considerando um desperdício o período vivenciado em terras orientais. Destacamos a seguir um segmento da missiva presente na obra documental de Sales Baptista (2006):

Perdoe-me Vossa Alteza que tão claro lhe fale. É que isto me obriga o amor desenganado que lhe tenho, sentindo quase o juízo de Deus, que à hora da sua morte lhe há-de revelar, ao qual ninguém pode fugir por poderoso que seja. Eu, Senhor, porque sei o que cá se passa, nenhuma esperança tenho que se hão-de cumprir na Índia mandados nem provisões, que em favor da cristandade haja de mandar. Por isso, quase vou fugindo para o Japão, para não perder mais tempo que o passado (Xavier, 2006, p. 416-417).

Nesse extrato, percebemos que as queixas feitas por Xavier a D. João III se decorriam devido à postura de um governante oriental partidário de Portugal, portador de atitudes que não contribuíam para o avanço da cristandade. Aparentemente, como manifestado no segmento da missiva, tornava-se inconveniente para o evangelizador lidar com essas situações. De acordo com que comenta Lacouture (1994, p. 138), o fragmento seria apenas um entre muitos em que Xavier “explode sua indignação ao se dar conta de que está servindo de fiador respeitado ao formidável empreendimento de rapina constituído pela colonização portuguesa [...]”.

Pimenta (2013, p. 25) também faz referências à obra de Lacouture, citando uma passagem da missiva redigida por Francisco Xavier, em 1549, para o monarca de Portugal. O autor acredita que a missiva do evangelizador pode perfeitamente ser utilizada para uma melhor reflexão sobre as oposições “de interesse entre os diversos agentes da expansão lusa no Oriente. Sabemos que tais embates ocorreram também em outros pontos do globo, em que jesuítas e colonos inúmeras vezes demonstrariam interesses divergentes, apesar de ambos se constituírem agentes da expansão ibérica”.

Em diferentes segmentos da pesquisa realizada por Célio Juvenal Costa (2004), o autor analisa o Padroado lusitano e a atuação da Companhia de Jesus em diferentes partes do mundo, ressaltando em determinados trechos a ação apostólica de Francisco Xavier no Oriente. O trabalho de Costa (2004) nos dá claro sinal de que, mesmo antes da partida de Francisco Xavier para o Japão, ele já manifestava o seu descontentamento em relação ao que havia vivenciado nas localidades orientais dominadas pelos lusitanos. Nesse contexto, o pesquisador brasileiro evidencia que:

Os problemas relacionados ao desenvolvimento das missões nas Índias eram basicamente dois na visão do Superior dos jesuítas para a grande diocese de Goa e primeiro Provincial, Xavier: o comportamento dos portugueses e a ação dos sacerdotes nativos. Esses dois empecilhos, aliado à natural pouca disposição dos gentios em se manter conversos, atrapalhavam o sucesso da missão do Padroado e gerava, não poucas vezes, desânimo no jesuíta (Costa, 2004, p. 53).

Mediante o exposto, parece-nos claro que Francisco Xavier não se encontrava satisfeito com o trabalho missionário até então realizado. Léon Bourdon (1993),¹²⁸ de forma semelhante a Lacouture (1994) e Costa (2004), também assinala o descontentamento de Francisco Xavier

¹²⁸ Consideramos que o estudo de Léon Bourdon (1993) é muito relevante, visto que o estudioso europeu examina minuciosamente o mesmo período da missão japonesa que abordamos em nossa pesquisa. Por meio de um texto de apresentação contido na versão publicada da pesquisa do autor francês, compreendemos que se trata de um trabalho originário da metade do século XX, que foi republicado em 1993.

no Oriente, antes de ser iniciada a sua missão no Japão. O historiador francês afirma que, em tal parte do mundo,

Sans qu'il s'en plaignit trop ouvertement, du moins au début, François Xavier déplorait surtout que la conversion ne fût pas plus vigoureusement soutenue et encouragée par les officiers royaux. Il se produisait même que ces derniers parussent y mettre des entraves en favorisant des infidèles endurcis, sinon hostiles, au détriment d'indigènes déjà baptisés ou, croyaiton, sur le point de l'être”¹²⁹ (Bourdon, 1993, p. 71).

O estudioso europeu apresenta em sua obra um panorama referente a outras contrariedades de Xavier ao exercer o trabalho apostólico nas localidades orientais. Os comentários indicados, são similares ao que Lacouture (1994) e Costa (2004) apresentam em seus trabalhos. No que se refere à Índia, Bourdon (1993) ressalta que o evangelizador não tinha muitas esperanças de um futuro promissor para a crença cristã. Ao partir para o Japão, Xavier acabou sendo bem-sucedido em seu intento de esquivar-se da realidade, até então vivenciada no Oriente. Como veremos na continuidade deste trabalho, o missionário teve que retornar, ocupando-se, mesmo que brevemente, dos problemas surgidos depois da sua partida do território indiano.

Quanto a viagem de Xavier para o Japão e dos indivíduos que se juntaram a ele nessa missão, Bangert relata sinteticamente como ocorreu a partida do evangelizador em direção àquele arquipélago asiático:

No domingo de Ramos de 1549¹³⁰, Francisco largou de Goa acompanhado do Padre Cosme de Torres e do Irmão João Fernandes e Yajiro¹³¹ – o Japonês recentemente batizado que chamou Paulo da Santa Fé. Ia munido de cartas e recomendação do Vice-rei e do Bispo de Goa. Em fins de Maio estavam em Malaca. Em Junho embarcaram, num junco chinês para uma viagem de nove semanas¹³². E em 15 de Agosto, décimo quinto aniversário dos votos de Montmartre, pisava Francisco terra japonesa em Kagoshima, capital do reino mais meridional do Japão¹³³ (Bangert, 1985, p. 47).

¹²⁹“Sem protestar abertamente, pelo menos no início, Francisco Xavier lamentou o fato de que a conversão não era apoiada e incentivada com maior vigor pelos Oficiais Reais. Parecia colocarem obstáculos no caminho, favorecendo os incrédulos endurecidos, se não hostis, em prejuízo dos nativos que já haviam sido batizados ou que, segundo ele, estavam prestes a ser batizados” (Tradução nossa).

¹³⁰Conforme afirma José Henrique Cardoso Leão (2017, p. 70), “O ano da chegada de Francisco Xavier ao Japão, também foi marcado pela entrada de Manuel da Nóbrega em Salvador, na Bahia”.

¹³¹Além de Angiró, acompanhava Xavier outros dois japoneses convertidos na capital indiana.

¹³²Xavier conseguiu uma embarcação em Malaca para realizar a sua viagem em decorrência do auxílio prestado por D. Pedro da Silva, que era autoridade portuguesa na localidade oriental. Em sua viagem para o arquipélago japonês, o evangelizador e seu grupo quase naufragaram em decorrência de uma forte tempestade nos mares asiáticos, que vitimaria uma jovem mulher chinesa (Xavier, 2006). Tais detalhes da viagem do evangelizador se encontram registrados nas missivas escritas por ele, em 1549, às quais foram examinadas por nós na pesquisa realizada no Mestrado.

¹³³Na obra de Luís Fróis (1976) também é narrado sobre o grupo de indivíduos que partiram com Xavier para o Japão: “Em abril de 1549, sendo governador da Índia Garcia de Sá, sucessor de Dom João de Castro, tendo

De fato, o que decorreu com Francisco Xavier no Japão tornou-se um assunto marcado na história da evangelização cristã. Certamente, esse tema ainda causa comoção a muitos fiéis católicos espalhados pelo mundo inteiro, que consideram o missionário como o santo padroeiro do Oriente que disseminou a fé cristã no século XVI. No que se refere à repercussão da ação de Xavier e de seus companheiros no Japão, Yamashiro (1989, p. 49) afirma que “A introdução do Cristianismo provoca profundo abalo na vida religiosa dos japoneses, até então adeptos [...] das religiões tradicionais, xintoísmo, budismo e confucionismo”.

No que concerne ao meio acadêmico é possível encontrarmos múltiplas pesquisas, artigos e livros que versam, mesmo que parcialmente, a missão de Xavier no Japão. Evidentemente, alguns desses autores não conseguiram disfarçar a admiração pelo missionário.¹³⁴ Vejamos como o acadêmico católico Johannes Laures, S. J (1954), há décadas atrás se referia a passagem do jesuíta ao Japão:

It was Xavier who made Japan and her wonderful people known in the West, so much so that he may rightly be considered the real discoverer of Japan. There was perhaps never anyone who loved the Japanese people as much as he loved them, and the commemoration of the fourth centenary of his arrival in Japan has proved that they honor and love him as well. Not only Catholics but also non-Catholics vied in their endeavor to pay homage to the man who had planted the seed of the Gospel in their country and who, at the same time, was filled with love and admiration for its chivalrous people (Laures, 1954, p. 5-6).¹³⁵

ajuntadas o P. Mestre Francisco algumas peças boas para levar de presente aos reis e senhores de Japão, se partiu de Goa, levando em sua companhia sete pessoas, scilicet, o P. Cosme de Torres, e o Irmão João Fernandez, cordovis, Paulo de Santa Fé e seu irmão João, e um criado seu Japão por nome Antonio, e dois moços, um Malavar por nome Amador, e outro que se chamava Manoel (Fróis, 1976, p. 21-22) (“Em Abril de 1549, sendo governador da Índia Garcia de Sá, sucessor de Dom João de Castro, tendo ajuntadas o padre mestre Francisco algumas peças boas para levar de presente aos reis e senhores do Japão, se partiu de Goa, levando em sua companhia sete pessoas, o padre Cosme de Torres, e o irmão João Fernandes, cordovis, Paulo de Santa Fé e seu irmão João, e um criado seu japonês por nome Antônio, e dois moços, um malabar denominado Amador, e outro chinês que se chamava Manoel”) (Atualização nossa). Conforme é possível observar, o grupo que partiu com Xavier para o Japão era relativamente maior do que Bangert (1985) explana em sua obra.

¹³⁴Léon Bourdon (1993), no primeiro capítulo da sua obra, tendo por base diferentes escritos documentais e uma obra biográfica referente a Francisco Xavier, evoca como o missionário foi uma figura estimada por diferentes indivíduos desde a sua chegada no Oriente. Igualmente, o autor expõe algumas particularidades e características do evangelizador que ressaltam o suposto impacto da sua figura no Oriente. A forma como o pesquisador francês se refere a Xavier em diferentes segmentos da sua obra, denota o respeito que ele tinha pelo cofundador da Companhia, o que indica a necessidade de certa prudência ao levarmos em consideração determinadas interpretações do historiador europeu.

¹³⁵“Foi Xavier que tornou o Japão e o seu maravilhoso povo conhecido no Ocidente, de tal forma que pode ser considerado, com razão, o verdadeiro descobridor do Japão. Talvez nunca houve ninguém que amasse tanto o povo japonês como ele, e a comemoração do quarto centenário da sua chegada ao Japão provou que eles o honram e o amam, também. Não só os católicos, mas também os não católicos, viam no seu esforço de prestar homenagem ao homem que tinha plantado a semente do Evangelho em seu país e que, ao mesmo tempo, estava cheio de amor e admiração pelo seu povo cavalheiresco” (Tradução nossa).

Podemos notar nessa porção, uma visão completamente enaltecida em relação à atuação de Xavier no território japonês. No entanto, não desmerecemos completamente as informações presentes nessa obra, que abordam a história do catolicismo no Japão. É notório que as ações e as práticas discursivas escritas por Francisco Xavier suscitaram, e ainda possivelmente suscitam em algumas pessoas, a admiração e até mesmo a veneração.

Julgamos ser pertinente fazer menção a um trabalho mais contemporâneo em que encontramos uma reflexão com outro viés da experiência apostólica de Francisco Xavier no Japão. Nos referimos à obra do antropólogo Carmelo Lisón Tolosana (2005), intitulada de *La fascinación de la diferencia – La adaptación de los jesuitas al Japón de los samurais, 1549-1592*. No capítulo primário do livro, intitulado *Francisco Javier o la racionalidad*, — que tem por base algumas fontes já utilizadas nesta pesquisa —, o autor procura examinar a atuação de Xavier no arquipélago japonês. Em um dos segmentos do seu trabalho, indica como um misto de casualidade e impulsividade contribuíram para que Xavier alcançasse o Japão em agosto de 1549:

El 15 de agosto de 1549 –después de varios años de experiencia misionera en la India– desembarca Javier en Japón. Allí le había llevado una extraña concatenación de sucesos fortuitos, de esos que sobrevienen circunstancialmente, sin haberlos planeado. Se trata de hechos que no proceden de conexión estructural ni de predeterminación orgánica; al contrario, emanan de una decisión rápida *ad hoc*, de una alternativa de último momento pero que alcanza sin embargo un trascendente significado histórico (Tolosana, 2005, p. 10).

Considerando a sua formação como antropólogo, Tolosana (2005, p. 12) pondera como Xavier, a partir do relatório de Jorge Álvares e das interlocuções com o japonês Angiró, pode “construir un mapa mental *ad hoc* de los japoneses antes de conocerlos en su país personalmente”. Percebemos que o autor confere certa importância à formação universitária de Xavier, colocando-o no caminho da abordagem a ser adotada, bem como o pensamento a ser formado a respeito dos japoneses, antes mesmo da sua experiência factual acontecer no arquipélago japonês:

Javier discrimina toda la información desde su posición de misionero zigzagueando siempre entre un contexto práctico — prepararse para un viaje de descubrimiento- y un discurso académico porque como la etnografía recibida es de segunda mano, no vivida, tiene que someterla a un escrutinio de evaluación pensando em su próxima aventura misionera [...] Y como todavía no tiene experiencia personal ni directa de Japón sustituye imaginativamente la carencia de conocimiento con la visión que le presta la simpatía intuitiva con la que lee el subtexto por una parte, y con la positiva actitud con la que labora a los japoneses por otra, necesarias ambas tanto al misionero como al antropólogo. [...] Pero Japón es un país extrañamente fascinante e turbador; al poner el pie en suelo nipón se enfrenta, a pesar de su información, a lo extraño, al

Otro con el que no está familiarizado y que, por lo tanto, requiere atención, intercambio, diálogo verbal e interpretación (Tolosana, 2005, p. 12-13).

Por meio da passagem acima, passamos a adquirir certo entendimento do teor da reflexão de Tolosana (2005), que demonstra seu deslumbre pela posição de Xavier como um indivíduo, que em uma conjuntura específica, pode absorver múltiplos conhecimentos sobre uma civilização (com maior curiosidade se comparado a outros povos asiáticos), principalmente por meio do seu convívio gradativo, traduzindo nas cartas a sua absorção a respeito da cultura japonesa. É evidente que o antropólogo não desconsidera as intenções missionárias de Xavier no panorama nipônico e a sua mentalidade religiosa, no entanto, procura transmitir como, no contexto japonês, pode-se decorrer alguma forma de aprimoramento na abordagem evangelizadora por meio das experiências ocorridas com o jesuíta nas zonas laicas e religiosas das povoações japonesas no século XVI (Tolosana, 2005). Vejamos o que autor comenta depois de discorrer sobre a ação de Xavier nos ambientes religiosos do Japão:

Es obvio que todo misionero necesita conocer el *corpus* de doctrina religiosa que ha de combatir o al menos intentar transformar, pero la innovación de Javier es otra y va más allá; consiste en acercarse al Otro y entrar en su espacio desde y a través de un diálogo en el que priman como trasfondo ciertas exigencias de la experiencia y la consistencia mental, esto es, apelando al modo racional de discurso según lo aprendió en la Universidad de París (Tolosana, 2005, p. 26).¹³⁶

Acreditamos que outro ponto que o autor destaca em relação a missão de Xavier no Japão é a forma de raciocínio que o conduziu à aplicação da *acomodação* como um método missionário. Discutiremos no decorrer deste estudo o que essencialmente se refere o conceito de *acomodação* no método do evangelizador jesuítico no século XVI, principalmente ao retomarmos a obra do antropólogo que aborda o período da missão japonesa. Assim, julgamos ser necessário ressaltar uma passagem da dissertação de Pimenta (2013, p. 33), em que o pesquisador reconsidera a ideia de Lacouture a respeito da ação evangelizadora de Xavier no Japão (que, para o estudioso francês, seria oposição ao Eurocentrismo), mencionando que “apesar das motivações e otimismo que permeavam as cartas de Xavier no primeiros contatos, os filtros e a consciência da superioridade europeia nunca foram abandonados”. No entanto, o acadêmico brasileiro afirma que, no âmago da ampla miscelânea que compunha as distintas

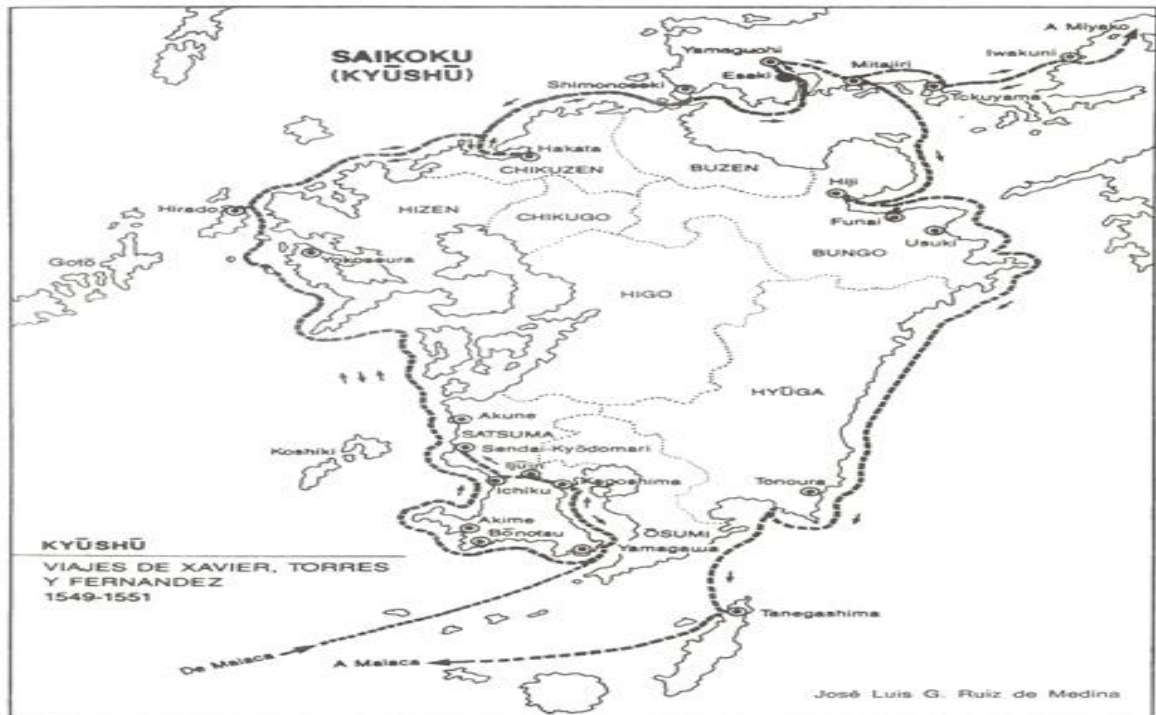
¹³⁶“É óbvio que todo missionário precisa conhecer o corpus da doutrina religiosa que tem de combater ou, pelo menos, tentar transformar, mas a inovação de Xavier é diferente e vai para além disso; consiste em abordar o outro e entrar no seu espaço a partir e através de um diálogo em que certas exigências da experiência e da consistência mental prevalecem como pano de fundo, ou seja, apelando ao modo racional do discurso tal como aprendeu na Universidade de Paris” (Tradução nossa).

culturas que os ocidentais interagiram nos continentes americano e asiático, as civilizações japonesa e chinesa apresentaram um posicionamento de relevância (Pimenta, 2013). Acreditamos que o discernimento do pesquisador é válido para avaliarmos até que ponto poderia chegar o entusiasmo europeu pelas tradições e valores dos japoneses sobre o que Tolosana (2005) evoca quando fala da experiência de Xavier no Japão. Destacamos novamente uma passagem da obra de Boxer (2007, p. 55), em que ele se apresenta categórico em aludir que a maior parte dos evangelizadores cristãos julgavam “todas as culturas não cristãs como essencialmente inferiores ou bizarras e exóticas”. Na continuidade, apresentaremos de forma sucinta como ocorreu a missão de Xavier no Japão.

Tendo por base as cartas escritas por Francisco Xavier é possível entender que o missionário passou pelas localidades de Kogoshima, Hirado, Yamaguchi, Miyako (capital vigente do Japão naquela época) e Funai,¹³⁷ efetuando, mesmo que com muitas dificuldades, o trabalho missionário. No ano de 1551, em decorrência de diferentes circunstâncias, o missionário deixou o arquipélago, permanecendo no “Japão apenas dois missionários, o P. Cosme de Torres e o irmão João Fernandes, que continuaram na cidade de Yamaguchi” (Janeira, 1988, p. 45). Na obra de Medina (1990) é apresentado um mapa constando o itinerário percorrido pelo evangelizador e por seus companheiros, bem como as localidades em que estiveram:

¹³⁷As localidades japonesas destacadas acima que foram visitadas por Xavier, não foram às únicas que o missionário visitou no Japão, mas são as que ele apresenta nas missivas.

Figura 1 — Viagens de Xavier, Torres e Fernandez (1549-1551)



Fonte: Medina (1990, p. 231).

Nas correspondências redigidas ente 1549 e 1552, Xavier revelou que no Japão havia interagido e confrontado com alguns religiosos japoneses, passando, assim, a entender mais factualmente o que era a religiosidade nipônica. De igual modo, pregou e debateu com múltiplos japoneses sobre os preceitos cristãos, tendo contato com diferentes governantes locais, conseguindo de um deles o consentimento para propagar o cristianismo. Depois de visitar diferentes comunidades, o evangelizador enfrentou uma jornada arriscada para chegar à capital e se encontrar com o Imperador japonês. Por meio dessa prática dificultosa, Xavier passou a compreender mais a realidade governamental do Japão.

Eventualmente, trataremos do início da missão dos jesuítas no Japão, uma vez que, em decorrência da obra documental de Medina, obtivemos acesso a outros documentos¹³⁸ que

¹³⁸ Para além de outras cartas jesuíticas a que tivemos acesso e que se relacionam à missão de Francisco Xavier no Japão, é necessário salientarmos a obra histórica de Fróis (1976): *História de Japam*, que foi publicada como fruto do trabalho de Wicki. Os seis primeiros capítulos consecutivos do primeiro volume do escrito do padre jesuíta têm como tema a missão de Francisco Xavier no Japão entre 1549 e 1551. Anteriormente, citamos algumas passagens de um desses capítulos. No que concerne ao conteúdo dessas partes do escrito de Fróis, elas apresentam distintos pontos semelhantes em relação ao que encontramos explanados nas cartas jesuíticas escritas entre 1549 e 1551, por Francisco Xavier, e pelos dois inicianos que o acompanhavam em sua missão no Japão, o que é compreensível, pois Fróis se baseou nas correspondências jesuíticas para compor múltiplas passagens da sua obra. Quando julgarmos ser necessário, evocaremos alguns fragmentos do capítulo primário da obra de Fróis.

relatam a incursão primária da Companhia de Jesus no arquipélago japonês, servindo, assim, de complemento às cartas redigidas por Francisco Xavier a respeito da sua vivência no Japão.

Quanto a missão primária dos jesuítas no Japão, podemos assegurar que durante essa ocorrência histórica, iniciou-se o *constructo* epistolar dos jesuítas em relação ao trabalho missionário. Para fulgurar esse processo, julgamos pertinente evidenciar o que Isabel dos Guimarães Sá (2010, p. 273) discorre da aparente efetividade evangelizadora da Companhia de Jesus:

O Império Português foi a primeira região de evangelização dos jesuítas (a ordem tinha apenas dois anos quando Xavier partiu para a Índia), precedendo em cerca de vinte anos a sua actividade nos impérios espanhol e francês. Entre todas as ordens religiosas empenhadas na evangelização, a historiografia tem sublinhado o êxito dos jesuítas nas colónias portuguesas. No entanto, não sabemos até que ponto a produção de fontes pela ordem é responsável por um efeito distorcido que deixa outras ordens — que também não carecem de produção literária — muito na sombra dos jesuítas. Contudo, poderíamos afirmar que, mesmo não ignorando os seus principais concorrentes — os franciscanos e os dominicanos —, a eficácia à propaganda jesuíta foi suficiente para transmitir uma imagem de sucesso que a realidade da obra missionária negaria em muitos casos.

Por certo, a citação acima representa bem o que fora a atuação dos jesuítas no Japão. Partindo dessa perspectiva, torna-se notório que o pleno êxito dos evangelizadores no arquipélago, estava associado ao que indica Sá (2010) da evidência de “uma imagem de sucesso” nos escritos epistolares. A indicação é concordante com as afirmações feitas por outros autores em relação à forma edificante presente nas missivas jesuíticas. Partindo do pressuposto de que os jesuítas realizavam o processo de autopromoção, passamos a analisar a repercussão da missão inicial de Xavier no Japão e em algumas localidades do Oriente, até então dominadas pelos lusitanos.

3.2 Repercussões da experiência missionária de Francisco Xavier

Em 24 de novembro de 1550, foi escrita uma carta pelo padre jesuíta Francisco Pérez, da localidade oriental de Malaca, para os membros da Companhia de Jesus que estavam no Reino lusitano. Nessa missiva é descrita uma ocorrência em Malaca, fruto direto da viagem de Xavier ao Japão.

O clérigo jesuíta comenta que, de Malaca, aguardavam ansiosamente notícias a respeito de Xavier e da sua pequena comitiva que havia partido para o Japão em 1549, até que aportou

no “puerto de Malaqua hun navio¹³⁹ a 2 días de abril deste anno de 50, en miércoles por la mañana, con el qual nos alegramos mucho no solamente los Hermanos, mas aun toda la ciudad” (In: Wicki, 1950, p. 109).¹⁴⁰ A embarcação trazia notícias dos evangelizadores jesuítas no Japão.¹⁴¹ Francisco Pérez menciona em seu texto epistolar que, mediante as determinações feitas em conjunto pelo comandante lusitano de Malaca, por Dom Pedro da Silva¹⁴² e pelo vigário da cidade, foi organizada a feitura de uma marcha religiosa para celebrar a chegada da embarcação vinda do Japão, que trazia notícias de Francisco Xavier. Com efeito, o navio que havia aportado na localidade oriental trazia, além das informações, quatro tripulantes japoneses que teriam causado comoção em Malaca, como exposto por Pérez no segmento da sua missiva:

En el qual navio venían 4 hombres japones, los cuales fueron muy bien *agasayados* em una casa de un hombre chyna christiano; y muchos portogeses desta ciudad los agasajaron muchas vezes en sua casas; y muchas vezes venieron a nuestra casa, y les enseñávamos las cosas de nuestra sancta fee, em tanto que muy contentos recibieron el agoa del sagrado baptismo, día de la Ascensión, y a dos dellos mandó vestir el capitán, otros Pedro Gómez d’Almeida, El mismo capitán Don Pedro da Sylva fué su padrinho. El vicario los bautizó con mucha homrra, quanta se podia hazer en Malaca. Los 3es dellos se tornaron para Japón, y el outro a estado aquy (In: Wicki, 1950, p. 110).¹⁴³

Francisco Pérez menciona que teria tido acesso às correspondências redigidas por Francisco Xavier, Cosme de Torres, João Fernandez e Angiró (Paulo de Santa Fé).¹⁴⁴ O religioso cristão ressalta o cuidado assumido por ele para a condução da carta de Xavier, destinada aos jesuítas que habitavam o território indiano.

¹³⁹Conforme Yamashiro (1989, p. 56), a partir do estudo de Kiichi Matsuda (1982) a embarcação que aportou em Malaca era “o mesmo barco chinês A-Wan, no qual Xavier chegou a Kagoshima em 1549”.

¹⁴⁰“porto de Malaca com um navio no dia 2 de abril deste ano de 50, na manhã de quarta-feira, com o qual ficamos muito felizes não só os irmãos, mas até a totalidade da cidade” (Tradução nossa).

¹⁴¹Antes de abril de 1550, provavelmente já deviam circular notícias sobre Xavier no Japão, pois, em 27 de janeiro de 1550, da cidade indiana de Coulão, Nicolau Lancillotto fez uma carta para Inácio de Loyola, em que ele afirmava ter conseguido informações através dos chineses de como se havia decorrido o contato inicial de Xavier no Japão, em que eles teriam dito que os padres jesuítas haviam sido bem acolhidos no arquipélago asiático. As notícias que o padre jesuíta conseguiu, apresentavam algum nível de exatidão, pois, nas cartas que o próprio cofundador da Companhia de Jesus redigiu, indicavam que ele e seus companheiros de viagem tinham sido bem recepcionados no primeiro local onde habitaram no Japão.

¹⁴²É relatado na missiva de Francisco Pérez que o comandante de Malaca teria ficado eufórico quando tomou conhecimento da vinda de uma embarcação com informações a respeito de Francisco Xavier no Japão, isto se justifica, pois, Dom Pedro da Silva amparou o cofundador da Companhia de Jesus para que o mesmo pudesse partir para o arquipélago (In: Wicki, 1950).

¹⁴³“Nesse navio vieram quatro homens japoneses, que foram muito bem acolhidos na habitação de chinês cristão; e múltiplos lusitanos desta cidade os receberam diferentes vezes em suas casas; frequentemente vieram a nossa habitação, e lhes instruímos as coisas da nossa santa fé, tanto que ficaram muito contentes de receber a água do sagrado batismo no dia da Ascensão, e capitão mandou vestir dois deles, outros por Pedro Gómez de Almeida, e o mesmo capitão, Dom Pedro da Silva, foi seu padrinho. O vigário os batizou com muito esmero, tanto quanto se podia fazer em Malaca. Os três retornaram ao Japão, e o outro está aqui” (Tradução nossa).

¹⁴⁴Em uma das notas anteriores, comentamos a respeito de uma carta escrita por Angiró, em Kogoshima, no ano de 1549. De acordo com Medina (1990), as missivas de Cosme de Torres e de João teriam se perdido.

Em relação às cartas que Pérez afirma terem sido emitidas pelo cofundador da Companhia de Jesus, denota-se que durante o “período em que Xavier visitou o país nipônico, [...] ele redigiu cinco cartas. Tais epístolas foram escritas em Kagoshima, após contato inicial com os japoneses em cinco de novembro de 1549” (Larini, 2019, p. 52). O jesuíta evidencia na carta, a forma como ocorreu o período inicial da sua vivência em uma comunidade, abordando, além disso, outras questões relacionadas à amabilidade dos japoneses e a conduta de alguns monges:

[...] que os primeiros meses de Francisco Xavier no Japão não teriam sido marcados por nenhuma problemática grave. O missionário teria se encantado com o comportamento do povo japonês, exceto pela conduta exercida por muitos representantes das religiões nipônicas (Larini, 2019, p. 80).

Conforme afirma Leão (2017, p. 76, **negrito do autor**), que examinou em seu estudo as missivas escritas pelo evangelizador durante a sua vivência em 1549 no Japão:

Francisco Xavier ainda não havia esbarrado em grandes impedimentos para a evangelização, como a fragmentação política desencadeada pela Sengoku-Jidai, os comportamentos considerados antagônicos as expectativas dos jesuítas e o poder das comunidades budistas e xintoístas nas províncias dos arquipélagos de Kyushu e Honshu.

Tendo por base uma das correspondências que Xavier redigiu em 1549¹⁴⁵ e igualmente, através da obra de José Yamashiro (1989), consideramos que o evangelizador jesuíta foi o responsável pela partida dos quatro japoneses para Malaca. Como aclara o pesquisador brasileiro, Xavier

[...] queria mandar muitos jovens japoneses à Europa, acabou por escolher apenas quatro. Parece que a intenção de Xavier consistia em levar os quatro jovens a Malaca e Goa e ensinar-lhes o idioma português, além, naturalmente, da doutrina cristã. E fazer com que, ao retornarem à pátria, se dedicassem à catequização dos compatriotas (Yamashiro, 1989, p. 55).

Anteriormente em um estudo realizado, tínhamos por fonte as cartas redigidas por Francisco Xavier. Denotamos por meio da obra de Yamashiro (1989) que os quatro japoneses teriam sido muito bem tratados ao residirem em Malaca. Indubitavelmente, esse acolhimento se deu a partir dos aconselhamentos feitos pelo cofundador da Companhia Jesus. Através da

¹⁴⁵Carta escrita em 5 de novembro de 1549 para D. Pedro da Silva, comandante lusitano de Malaca.

carta de Francisco Pérez, tivemos acesso a um relato factual de como havia ocorrido o acontecimento histórico no entreposto lusitano do Oriente.

Além da finalidade prática que Francisco Xavier pretendia obter com a jornada marítima dos japoneses, como a de instrumentalizá-los para exercerem o trabalho apostólico no Japão, a chegada dos mesmos e o batismo naquele local, acabou transmitindo a nítida mensagem de que os jesuítas alcançavam resultados favoráveis na missão.

Com efeito, não passou muito tempo para que o território indiano tomasse conhecimento da chegada dos japoneses a Malaca. Em 16 de janeiro de 1551, o vice-rei da Índia, Alfonso de Noronha, encaminhou uma missiva ao monarca de Portugal, João III, dizendo das notícias obtidas a respeito de Francisco Xavier e, igualmente, manifestando-se a respeito da chegada dos quatro nipônicos a Malaca:

De Malaqa vy huma carta escrevya hum homem, de novas de Mestre Francysqo, ho qual diz que foy ter a Japão e que daly escreveo a Malaqa , que tynha feyto muito fruyto e que fizera jaa muitos christãos, e que era chamaado por el-rey da terra a huma cidade principall, onde stava, que esperaava em Noso Senhor de ho converter e fazer christão , e que naquela terra se lhe fizese muito servyco, e que com ha mesma carta vyerão certos homens da mesma terra ver os costumes dos christãos e suas igrejas e cerymonias deles, e depois de verem tudo e lhe fazerem muita honrra e gasalhado em Malaqa , ho capitam e oficiais e toda a outra jente, se tornarão muito contentes pera o dito Japam, que hé caussa por que se deve dar muitas graças a Noso Senhor... (In: Wicki, 1950, p. 182-183).¹⁴⁶

Mediante o exposto, possivelmente a partir de 1551, muitas informações em relação aos feitos de Francisco Xavier e de seus companheiros no Japão devem ter chegado a diferentes localidades indianas que eram dominadas pelos lusitanos. A autoridade portuguesa ressalta o *triumfo* do evangelizador no arquipélago e ainda dá destaque à interação positiva dos japoneses em Malaca.

Em 23 de janeiro de 1551, da cidade indiana de Cochim, o padre jesuíta Melchor Gonçalves escreveu uma missiva aos membros da Companhia de Jesus que residiam no Reino lusitano. Nessa carta são indicadas as correspondências que Francisco Xavier havia redigido no Japão e que seriam enviadas a Portugal. Igualmente, o religioso faz comentários elogiosos aos quatro nipônicos, fazendo comparativo depreciativo em relação aos povos das Índias orientais:

¹⁴⁶“De Malaca vi uma carta escrevia um homem, de novos do mestre Francisco, o qual dizia que foi ter a Japão e que dali escreveu a Malaca, que tinha feito muito fruto e que fizera já muitos cristãos e que era chamado pelo rei da terra a uma cidade principal, onde estava, que esperava em Nosso Senhor de o converter e fazer cristão, e que naquela terra se lhe fizesse muito serviço, e que com a mesma carta vieram certos homens da mesma terra ver os costumes dos cristãos e suas igrejas e cerimonias deles, e depois de verem tudo e lhe fazerem muita honra e gasalhado em Malaca, o capitão e oficiais e todos a outra gente, se tornaram muito contentes para o dito Japão, que é causa por que se deve dar muitas graças a Nosso Senhor” (Atualização nossa).

Havemo già receuto lettere del P. M. Francesco, che vano con questa a Portugallo. Ha fatto con l'aiuto di Dio molto frutto in Giapan, et mandò alcuni di quella terra Malaca et Goa acciochè imparassino la dottrina christiana. E' quella gente di molta industria et non come li canarini et malabari di questa regione che non hanno politia nisuna, et quelli ne hanno assai et sono huomini di molta ragione et così spettamo che Iddio N. S. aprirà la porta per grande christianesimo in questa terra (In: Wicki, 1950, p. 185).¹⁴⁷

Tanto quanto o vice-rei da Índia, o clérigo jesuíta afirma que Xavier teria sido afortunado em sua missão no Japão. O padre tinha base sólida para fazer essa afirmação, pois o mesmo manteve contato com as missivas que o evangelizador escrevera no arquipélago asiático e que ressaltavam o sucesso apostólico. O comparativo que o clérigo fez dos japoneses com as pessoas locais do território indiano não é insólito. Na pesquisa anteriormente feita por nós, em que tínhamos por base as cartas redigidas por Francisco Xavier, fomos capazes de averiguar que o evangelizador, desde o princípio, manteve a postura de enaltecer os japoneses e de desmerecer, em contraste, os indianos (Larini, 2019).

Os segmentos das cartas referenciadas revelam que independentemente de qualquer dificuldade que Francisco Xavier e seus companheiros pudessem estar enfrentando no Japão, acabavam demonstrando eficiência, como definido por Sá (2010), em propagar “uma imagem de sucesso” da missão evangelizadora. Evidentemente, essa difusão não se restringia apenas ao Oriente, pois, como explanado por Medina (1990), as cartas que o evangelizador escreveu no Japão também foram enviadas para o continente europeu. Depois que Francisco Xavier retornou do Japão, aportando-se no território indiano no início de 1552, prosseguiu difundindo por meio da sua escrita, o *sucesso* alcançado em terras nipônicas. Acreditamos ser pertinente elucidar brevemente como decorreu o retorno de Xavier.

Durante a sua vivência no Japão, Xavier passou por diferentes localidades japonesas. Yamaguchi foi um dos últimos locais onde o evangelizador residiu, em que ele e seus companheiros — propagadores da fé cristã — conseguiram estabelecer relação amistosa com o governante local,¹⁴⁸ originando, mesmo em meio a dificuldades, um grupo de convertidos. Na obra de Fróis (1976), no capítulo intitulado *De como tornarão os Padrea para Yamaguchi, e do frutto que se começou a fazer na quela terra*, é detalhada a experiência de Xavier e dos seus

¹⁴⁷“Já recebemos cartas do padre mestre Francisco que foi com esta para Portugal. Com a ajuda de Deus produziu muitos frutos no Japão, e enviou alguns daquela terra para Malaca e Goa para que pudessem aprender a doutrina cristã. São pessoas muito trabalhadoras e não como as Canárias e Malabares desta região que não têm política alguma, eles, porém, têm muita política e são homens de grande razão e, por isso, esperamos que Deus Nosso Senhor abra a porta para um grande cristianismo nesta terra” (Tradução nossa).

¹⁴⁸Ouchi Yoshitaka era predominante senhor nipônico.

associados no ofício evangelizador. No prosseguimento, destacamos um segmento em que é narrada a forma como o cofundador da Companhia de Jesus passou a efetuar as conversões:

Continuava o Padre com o exercício de suas pregações; e entre os muitos que as vinham ouvir, o primeiro que se fez cristão, foi hum homem honrado por nome Uchidandono, a quem o Padre baptizando, poz nome Thomé, e a sua mulher Maria, que foi [o] primeiro hospede que naquella cidade os teve em sua caza. Fizerão-se mais alguns outros, parentes seos, e assim se começou a propagar o sagrado Evangelho naquella cidade (Fróis, 1976, p. 41).¹⁴⁹

Em Yamaguchi, Francisco Xavier recebeu “um convite do daimyo de Bungo para visitar os seus domínios [...]” (Bangert, 1985, p. 49). Decerto, esse chamado “foi o primeiro duma série de incidentes que levaram Francisco a deixar o Japão [...]” (Bangert, 1985, p. 49).

Na obra documental de Medina é possível encontrar uma transcrição em português da missiva em que o governante de Bungo, Ôtomo Yoshishige¹⁵⁰ escreveu a Francisco Xavier em setembro de 1551. Nesse escrito, o comandante solicita a presença do evangelizador na antiga província do Japão:

Polla fama que de V.R tive todo este tempo, desejei grandemente ver-me presencialmente [com] sua pessoa. Porém, por ategora se não offerecer ocasiam, se não pode effeiturar meu desejo.
Mas agora soube dos portugueses como V.R determinava vir a este meu reino, o que pera mim foi de summo gosto, e assi estou mui alvoroçado esperando por sua vinda. Deixando o demais pera quando presencialmente nos virmos (In: Medina, 1990, p. 205).¹⁵¹

Numa longa carta feita por Francisco Xavier em 29 de janeiro de 1552, da Índia, é mencionado o convite recebido do senhor de terras para que ele fosse a Bungo, afirmando que o seu deslocamento para essa localidade proporcionaria o encontro com os lusitanos que haviam aportado no arquipélago japonês (Xavier, 2006).

¹⁴⁹“Continuava o padre com o exercício de suas pregações; e entre os muitos que as vinham ouvir, o primeiro que se fez cristão, foi um homem honrado por nome Uchidandono, a quem o padre batizando, pôs nome de Tomé, e a sua mulher Maria que foi o primeiro hóspede que naquela cidade os teve em sua casa. Fizeram-se mais alguns outros, parentes seus, e assim se começou a propagar o sagrado Evangelho naquela cidade” (Atualização nossa).

¹⁵⁰Comentaremos mais desse comandante japonês no decorrer desta pesquisa, pois ele foi um senhor de terras recorrente nas missivas jesuíticas, tendo tido contato com diferentes padres cristãos, além de Xavier.

¹⁵¹“Pela fama que de V.R tive todo este tempo, desejei grandemente ver-me presencialmente com sua pessoa. Porém, por até agora se não ofereceu ocasião, se não pode efetuar meu desejo. Mas agora soube dos lusitanos como V.R determinava a este meu reino, o que para mim foi de sumo gosto, e assim estou muito alvoroçado esperando por sua vinda. Deixando o demais para quando presencialmente nos virmos” (Atualização Nossa).

Bangert (1985, p. 49) esclarece mais detalhadamente os acontecimentos em Bungo, que acabaram ocasionando o retorno de Xavier do arquipélago asiático:¹⁵²

No outono de 1551, Xavier viajou para Bungo, onde o esperava a alegria dum calorosa recepção da parte do governador¹⁵³, e do encontro com o seu velho amigo, Duarte da Gama, capitão dum nau portuguesa ancorada no porto. Este entregou-lhe as primeiras cartas desde a sua chegada ao Japão que lhe trouxeram boas e também más notícias, manifestando-lhe o panorama do admirável apostolado dos seus colegas Jesuítas na Costa da Pescaria, em Malaca, Cochim e Ormuz, e por outro lado, informando-o da atitude arrogante e autocrática do Superior de Goa, António Gomes. Xavier decidiu voltar à Índia para remediar ali a situação, e obter ajuda para o Japão¹⁵⁴. Deixando Torres e Fernandes com o encargo dos católicos, navegou para Bungo com Duarte da Gama, em meados de Novembro de 1551 (Bangert, 1985, p. 49).¹⁵⁵

Em um estudo recentemente desenvolvido por Borges (2018), o pesquisador ressalta, com base nas cartas jesuíticas, que o clérigo António Gomes havia se deslocado para a capital indiana em 1548, com a finalidade de administrar o Colégio da Ordem Jesuíta e coordenar os clérigos que lá atuavam. O jesuíta ocupou-se dessas funções enquanto Xavier se encontrava afastado. Esse fato ocorreu mediante a ação de Simão Rodrigues — Superior, Provincial da Ordem Jesuíta em Portugal — em decorrência de uma solicitação de Lancillotto, que não acreditava ter competência suficiente para comandar o Colégio e igualmente liderar os integrantes da Companhia de Jesus. Durante a sua regência, António Gomes teve a intenção de abolir os indianos que se instruíam no Colégio de São Paulo. Essa ação acabou tendo como consequência a destituição de Gomes como regente da habitação religiosa jesuítica (Borges,

¹⁵² No capítulo da obra de Fróis (1976) denominado *Da hida do P. Mestre Francisco de Yamaguchi para o reino de Bungo, e dahi se tornou para a India; e da gente que de lá mandou a Japão; e das informações de Japão do P. Cosme de Torres*, é fornecido detalhes referentes à partida de Xavier de Yamaguchi para Bungo, em 1551. Evidenciamos um segmento em que é referido o deslocamento efetuado pelo jesuíta entre as distintas localidade nipônicas: “se partio o Padre só em companhia de alguns gentios para o reino de Bungo, que era dalli 60 legoas, por terra de mui ásperas serras e difficultozos caminhos, aonde tinha ouvido ser chegada a nao de Duarte da Gama” (Fróis, 1976, p. 44) (“se partiu o Padre só em companhia de alguns gentios para reino de Bungo, que era dali 60 léguas por terra de muitas ásperas serras e difficultosos caminhos, aonde tinha ouvido se chegada a nau de Duarte da Gama”) (Atualização nossa). Nesse livro também é explanado a respeito da interação proveitosa que teria ocorrido entre Xavier (antes que o evangelizador deixasse definitivamente o arquipélago nipônico) e o senhor de Bungo Ôtomo Yoshishige, que ocasionaria, posteriormente a 1551, a difusão cristã na província de Bungo. Em alguns capítulos da obra histórica de Fernão Mendes Pinto: *Peregrinação*, é possível encontrar explicações referentes à passagem de Xavier pela província de Bungo. Conforme é exposto na obra de Lidin (2002), na terceira visita que Pinto transcreve em sua obra e que teria feito no arquipélago japonês, ele comenta a respeito de como teria presenciado a breve estadia de Xavier nos domínios de Ôtomo Yoshishige. Tivemos contato com esses segmentos do texto do navegante e consideramos que neles, Pinto se refere a Xavier como uma figura humilde e sofredora.

¹⁵³ O autor está se referindo ao comandante de Bungo.

¹⁵⁴ Numa missiva que Francisco Xavier escreveu em 29 de janeiro de 1552, ele alude como ele partiria do Japão visando ter contato com os jesuítas que se encontravam no território indiano e conseguir clérigos e recursos para a missão japonesa.

¹⁵⁵ Conforme observa Leão (2007), em sua viagem de retorno para a Índia, Francisco Xavier passou “pelo litoral chinês e pelo Estreito de Malaca no início de 1552”.

2018). Podemos considerar que o retorno de Xavier era fundamental para que o evangelizador pudesse intervir diretamente nos problemas que aconteciam com a Companhia de Jesus na capital indiana.

Em paralelo ao processo de partida de Xavier do Japão, é possível conjecturar, a partir de algumas correspondências, que depois da chegada das primeiras notícias em Malaca e na Índia das experiências de Xavier no Japão entre 1550 e 1551, passariam meses num processo remansoso, para que novas informações sobre o evangelizador chegassem às terras orientais. Por certo, o acesso a novas informações aconteceu efetivamente somente quando o cofundador da Companhia de Jesus aportou no território indiano, em 1552. Em outra missiva escrita de Malaca, por Francisco Perez para os jesuítas de Goa, em 24 de novembro de 1551, é mencionado que, daquela localidade oriental, ele não teria tido mais informações a respeito de Francisco Xavier no Japão, visto que, entre 1550 e 1551 nenhuma nau teria partido para lá, em decorrência principalmente de um bloqueio marítimo perpetuado pelos mouros (povos islâmicos oriundos do norte da África) (In: Wicki, 1950).

Na carta escrita pelo padre jesuíta Melchor Nuñez Barreto, de Goa, em 9 de novembro de 1551, destinada aos membros da Companhia de Jesus no Reino lusitano, o clérigo demonstrava aguardar ansiosamente para o início de 1552, o recebimento de uma nova missiva com a convocatória de Francisco Xavier, para que mais padres pudessem partir para o Japão.¹⁵⁶ “Vão muyto avante nas virtudes e nos desejos de padecer por Christo, e tal pode vir o recado do P. Mestre Francisco, agora em Janeiro, de Japão, que partamos pera laaa alguns com Mestre Gaspar para Abril com sua obediencia” (In: Wicki, 1950, p. 240).¹⁵⁷ Sem demonstrar plena certeza, o padre sugere que os clérigos jesuítas na Índia poderiam receber, em 1552, uma missiva de Xavier. Possivelmente, o clérigo utilizou-se da intuição, respaldando-se no fato de que, em janeiro de 1551, no território indiano, haviam chegado algumas cartas do evangelizador e que um ano após, possivelmente, nova correspondência poderia chegar àquela localidade.

Em relação às expectativas dos padres jesuítas alojados no território indiano, sobre a missão desenvolvida por Xavier no Japão, consideramos uma sentença da carta escrita pelo padre Gaspar Barzeo. Esse jesuíta foi um dos clérigos designados por Francisco Xavier, em 1549, a partir para o Japão, mas, diferentemente do que fora inicialmente planejado, o clérigo

¹⁵⁶Provavelmente Mechior Nuñez comenta acerca da possibilidade de receber uma solicitação de Francisco Xavier, para que os religiosos cristãos se deslocassem para o Japão, pois algo similar já havia ocorrido antes. Em 1549, de Kogoshima, do Japão, Xavier fez uma missiva solicitando a presença de três clérigos no território asiático.

¹⁵⁷“Vão muito avante nas virtudes e nos desejos de padecer por Cristo, e tal poder vir o recado do padre mestre Francisco, agora em janeiro, do Japão, que partamos para lá alguns com o mestre Gaspar para abril com sua obediência” (Atualização nossa).

não viajou para o arquipélago. Em três cartas feitas por Gaspar Barzeo, em dezembro de 1551, da capital indiana, é possível observar que o clérigo, assim como outros jesuítas, demonstrava grande interesse em atuar como evangelizador no Japão. Barzeo ficou impossibilitado de partir para lá, pois acabou sendo escolhido por Xavier para ocupar o cargo de comando na administração da Companhia de Jesus no Oriente. Em uma carta escrita de Goa por Gaspar Barzeo, a Inácio de Loyola, em 12 de janeiro de 1553, é revelada a sua frustração de não poder partir para o Japão, visto que ele esperava fazer parte da empreitada religiosa ou quem sabe, até sofrer o martírio da crença (In: Medina, 1990).

Na continuidade, ressaltamos a passagem de uma carta escrita por Barzeo em dezembro de 1551: “Estamos este anno esperando por grandes novas do P. Mestre Francisco, scilicet, de duas, huma, ou Japam convertido ou os nossos Padres e Irmãos coroados de martirios” (In: Wicki, 1950, p. 257).¹⁵⁸ Mesmo depois de ter chegado ao território indiano, algumas informações e cartas originadas pelo cofundador da Companhia de Jesus que ressaltavam os êxitos alcançados no arquipélago, a sentença da carta de Barzeo, revela que os jesuítas na Índia, não desconsideravam completamente a hipótese de Xavier e de seus companheiros perecerem no Japão.

A partir de um fragmento do escrito epistolar feito por um jesuíta cognominado de Antonio Heredia a Inácio de Loyola, é possível afirmar que Francisco Xavier aportou na localidade de Cochim em 24 de janeiro de 1552: “Alli 24 di questo mese di Gennaro gionse il padre Francesco a questa città con 5 giapanesi¹⁵⁹, et ha aperto una grande strada per quelli della Compagnia nostra da poter spendere il talento ricevuto da Dio nostro Signore etc” (In: Wicki, 1950, p. 293).¹⁶⁰

Conforme afirmamos anteriormente, depois que Francisco Xavier retornou do Japão, o mesmo continuou manifestando o aparente êxito lá alcançado. Após alguns dias da sua chegada à Índia, o evangelizador redigiu uma ampla carta tratando da “sua experiência no Japão,

¹⁵⁸“Estamos este ano esperando por grandes novas do padre mestre Francisco, claro, de duas, uma, ou o Japão convertido ou os nossos padres e irmãos coroados de mártirios” (Atualização nossa).

¹⁵⁹Entre os japoneses que chegaram com Xavier à Índia, havia um nipônico denominado de Bernardo. A história desse nipônico é singular, pois, como é discorrido por José Yamashiro (1989) em sua obra, esse japonês que era originário de Kogoshima realizou uma ampla viagem marítima para o continente europeu, vindo à nação lusitana em 1553, quando integrou a Ordem Jesuíta após se instruir em uma habitação religiosa na cidade de Coimbra. Esse japonês chegou a se encontrar no Vaticano, com Inácio de Loyola, mas esse nipônico não teria uma longa vivência, morrendo adoentado no ano de 1557. No primeiro volume da obra documental de Medina é possível encontrar missivas que fazem referência à passagem de Bernardo pela Europa. Na obra de Fróis (1976) também é referido brevemente o japonês convertido denominado de Bernardo e a sua vinculação à Companhia de Jesus e vivência na Europa.

¹⁶⁰“No dia 24 deste mês de janeiro, padre Francisco chegou a esta cidade com cinco pessoas do Japão e abriu um grande caminho para aqueles da nossa Companhia, gastarem o talento recebido de Deus nosso Senhor” (Tradução nossa).

ressaltando os diferentes locais em que visitou, o número de nipônicos convertidos e o seu contanto com os daimiôs” (Larini, 2019, p. 81). Tivemos a oportunidade de analisar essa longa missiva num estudo realizado anteriormente, contudo, podemos afirmar que essa carta entoa o que estaria registrado em alguns das cartas jesuíticas escritas nos anos posteriores ao início do processo de evangelização no Japão, tornando-se nítido que Xavier procurava “ênfatizar como foi frutífera a sua passagem pelo Japão, sempre salientando como centenas de nipônicos se tornaram cristãos em diferentes localidades” (Larini, 2019, p. 82). Indubitavelmente esse texto epistolar não foi capaz de omitir completamente os obstáculos que se apresentavam a Xavier e aos seus companheiros no Japão. Evidentemente, a intenção de manifestar o otimismo apostólico se contradizia com a realidade complexa vivenciada no território asiático.

Em outras cartas feitas por Xavier em 1552, mais transparente em relação aos problemas vivenciados no Japão, não foram utilizados muitos floreios com a intenção de tornar positivo o trabalho missionário, tal como na longa carta escrita em Cochim. Em diferentes missivas escritas pelo evangelizador no ano final da sua vida, o missionário procurou demonstrar consciência de que o trabalho no Japão não poderia ser realizado sem muitos esforços, necessitando, nessa empreitada, alguns padres com atributos singulares e de recursos financeiros. No seguimento, visamos explorar o que ocorreu na Índia depois do retorno de Xavier.

3.3 A missão derradeira do apóstolo do Japão

Em 1 de dezembro de 1552, o clérigo jesuíta Luís Fróis¹⁶¹ escreveu de Goa uma carta para os jesuítas de Coimbra. A partir desse escrito é possível compreender o que se decorreu na

¹⁶¹No que concerne à obra histórica que Fróis escreveria décadas depois de ter escrito a sua carta em 1552, com tudo que envolvia a partida de Xavier do Japão para a Índia, em 1551, o que se decorreu a partir da breve passagem do evangelizador pelo território indiano e a sua posterior morte, encontram-se evidenciadas no capítulo da obra de Fróis denominado *Da Ida do P. Mestre Francisco de Yamaguchi para o reino de Bungo; e da gente que da Índia mandou; e das informações do Japão, que de Yamaguchi mandou o P. ° Cosme de Torres no ano de 51*. Inicialmente, nesse capítulo, é explanado como se decorreu os planos de Xavier para deixar a localidade de Yamaguchi para partir para a província de Bungo. É narrado igualmente o contato frutífero de Xavier com o senhor de Bungo e a partida do inaciano do arquipélago japonês, sendo comentado a respeito dos nipônicos que acompanharam Xavier e o que aconteceu a eles depois de deixarem a sua terra natal, sendo dado mais destaque ao japonês com o nome de batismo de Bernardo. Da mesma forma são explanadas as intenções de Xavier em relação à China e aos religiosos cristãos que ele havia selecionado para se deslocarem para o Japão. Nas páginas finais do capítulo da obra de Fróis (1976) é descrita a morte de Xavier e o sepultamento do seu corpo: “Chegado o corpo a Goa, sahio a receber toda a cidade athé caes, e com grande solemnidade o puzerão no collegio de São Paulo da Companhia de Jesus; e, deixando os do povo de trabalhar alguns dias pela alegria, acudia tanto número de gente a visitar o corpo, que conveo pela quietação dos Padres e Irmãos, torná-lo outra vez a meter no caxão; o que tudo não foi pequeno testemunho da limpeza e santidade em que viveo” (Fróis, 1976, p. 50) (“Chegado o corpo, a Goa, o saiu a receber toda a cidade até os cais, e com grande solenidade o puseram no colégio de São Paulo da Companhia de Jesus; e, deixando os do povo de trabalhar alguns dias pela alegria, acudita tanto número de gente a visitar o corpo, que comoveu, pela quietação dos padre e irmãos,

Índia após Francisco Xavier ter retornado do Japão, principalmente no que se refere aos planos em relação à continuidade do processo de evangelização no extremo Oriente. Como complemento, analisaremos às missivas feitas por Francisco Xavier, em 1552.

Fróis realça a chegada de Francisco Xavier a Cochim:

[...] o P. Mestre Francisco, no tempo que menos esperança se tinha de sua vinda, e mais serteza de sua morte pelas grandes perssecuções que padeceo em Japão nos principios, e pela grandes gueras que sobrevierão antre os pri[n]cipes da terra no tempo que llá esteve.

Chegou a Chochim com simquo japõis¹⁶² deliberado pera loguo se fazer na volta da China. O contentamento e espiritual alvoroço que ouve entre todos da Companhia com sua de nós tan deseja[da] vimda, e asi em todo o povo, geralmente, sem duvida nesta o nam saberey esplicar [...] (In: Wicki, 1950, p. 449-450).¹⁶³

O primeiro ponto que ressaltamos, diz respeito aos perigos que Francisco Xavier correu no Japão, como os dos conflitos belicosos que aconteciam naquela época. De acordo com Medina (1990), Fróis fez esse tipo de alusão em sua carta após escutar do próprio Xavier alguns pormenores sobre o arquipélago que foram intencionalmente ocultados em suas missivas. Isso comprova que, independentemente da visão otimista que Xavier procurava transmitir em suas cartas, alguns padres jesuítas, na Índia, tal como Fróis, passaram a ter plena consciência da realidade vivenciada pelos missionários no Japão.

Outra informação interessante do segmento da missiva de Fróis é a alegação de que Xavier não tinha a intenção de ficar indefinidamente na Índia, mas partir para a China. Em diferentes missivas redigidas por Xavier, em 1552, do território indiano, ficou manifestada a sua intenção de iniciar uma nova jornada marítima para o lugar que era conhecido pela sua cultura milenar. Por uma fatalidade do destino, a vida de Xavier chegou ao fim em meio a essa viagem. A disposição apresentada por Xavier em relação ao Império chinês se originou a partir da constatação,

torná-lo outra vez a colocar no caixão: o que tudo não foi pequeno testemunho da limpeza e santidade em que viveu”) (Atualização nossa).

¹⁶²No que concerne ao grupo de japoneses que chegou junto com Xavier, Medina (1990, p. 287) sugere que talvez fosse um número maior do que cinco japoneses, visto que, entre eles, havia um emissário de Ôtomo Yoshishige, que, para o pesquisador jesuíta, não seria verossímil que o senhor nipônico “mandara a la India a un embajador sin el cortejo que reclamaba su dignidad de daimyō [...]”. Janeira (1988, p. 103) afirma que esse emissário teria sido mandado “ao vice-rei da Índia, prometendo-lhe que os padres e os comerciantes portugueses teriam nos seus domínios o melhor acolhimento”.

¹⁶³“O padre mestre Francisco, no tempo que menos esperança se tinha de sua vinda, e mais certeza de sua morte pelas grandes perseguições que padeceu no Japão no princípio, e pelas grandes guerras que sobreviveram entre os principais da terra no tempo que lá esteve. Chegou a Cochim com cinco japoneses deliberado para logo se fazer na volta da China. O contentamento e espiritual alvoroço que houve entre todos da Companhia com sua de nós tão desejada vinda, e assim em todo o povo, geralmente, sem dúvida nesta não saberei explicar” (Atualização Nossa).

[...] de que a cristianização do Japão só seria possível, ou ao menos seria muito mais fácil, depois da cristianização da China. O Japão, que recebera da China a religião budista e todas as formas da sua civilização, fácil e rapidamente aceitaria o Cristianismo se visse o exemplo da imensa China cristianizada (Janeira, 1988, p. 44).

O que o autor discorre acima é fidedigno ao que Xavier manifestava em diferentes correspondências redigidas em 1552, ou seja, que o anseio do evangelizador de partir para o Império chinês tinha ligação direta com a sua experiência apostólica no Japão. Xavier partiu da Índia, inicialmente com destino a Malaca, em abril de 1552. É possível constatar que, durante o período em que permaneceu no território indiano, Xavier se ocupou dos preparativos da sua derradeira viagem para os mares orientais. Os escritos de Fróis, juntamente com outros que o cofundador da Companhia de Jesus fez em 1552, evidenciam que Xavier, na capital, “teve por objetivo estruturar a continuidade da evangelização cristã no Japão” (Larini, 2019, p. 117). Durante os meses que Xavier permaneceu em Goa foram definidos os nomes dos indivíduos ligados à Companhia de Jesus que deveriam se deslocar para o Japão, sendo eles: “o P. Baltasar Gago e dois irmãos, Duarte da Silva e Pedro de Alcáçova” (Janeira, 1988, p. 45).

Na carta redigida por Fróis em dezembro de 1552 é feita menção aos escolhidos:

Os da eleyção pera o acompanharem forão o P. Baltasar Gago, a quem ele yá de Yapão tinha mandado chamar [...] Levou mais consigo até Malaqua, pera day irem pera Japão, o Irmão Pedro d’Alcasova, o qual tanto que chegou de Portugal com que tinha gostado alguma pequena parte da sua suavidade da Companhia [...] Elle com outro Irmão, por nome Duarte da Silva [...] (In: Wicki, 1950, p. 453-454).¹⁶⁴

Fróis notabiliza os três religiosos citados acima, um irmão da Companhia de Jesus, um chinês e três japoneses que partiram com Xavier para a localidade oriental de Malaca, onde esse grupo acabou sendo dividido e assumindo distintos rumos: alguns partiram para a China e outros, para o Japão. Em uma carta escrita por Xavier em 21 de julho de 1552, do Estreito de Singapura, para Gaspar Barzeo, são confirmados os nomes dos religiosos cristãos que haviam partido para o Japão: “Este ano foi para lá Baltasar Gago, e Duarte, e Pedro d’Alcáçova. Foram em muito bom navio e muito bom tempo. Prazerá a Deus que os levará a salvamento a Yamaguchi, onde está o Padre Cosme de Torres e o Irmão Juan Fernández” (Xavier, 2006, p. 722). A partir dos documentos presentes nas obras documentais de Medina (1990) e Wicki

¹⁶⁴“Os da eleição para o acompanharem foram o padre Baltasar Gago, a quem ele do Japão tinha mandado chamar [...] Levou consigo até Malaca, para de lá irem para o Japão. O irmão Pedro de Alcáçova, o qual tanto que chegou de Portugal com que tinha gostado alguma pequena parte da sua suavidade da Companhia [...]. Ele com outro irmão, por nome Duarte da Silva” (Atualização nossa).

(1950) é possível confirmar que Baltasar Gago, Duarte e Alcáçova chegaram efetivamente ao Japão em 1552. Essa peregrinação repetiu-se por muitos anos até que se decorreu, a partir do século XVII, o impedimento definitivo da ida de mais religiosos cristãos para o Japão. Medina (1995) organizou uma tabela que nos ajudou a visualizar a quantidade diminuta de clérigos que viajaram para o território asiático nos primeiros anos de evangelização:

Figura 2 — Os jesuítas no Japão entre 1549 e 1562

<i>Año</i>	<i>Llegada</i>	<i>Admisión</i>	<i>Dimisión</i>	<i>Muerte</i>	<i>Regreso</i>	<i>Total</i>
1549	Xavier	-	-	-	-	
	Cosme	-	-	-	-	
	Fernández	-	-	-	-	3
1551	-	-	-	-	Xavier	2
1552	Gago	-	-	-	-	
	Alcáçova	-	-	-	-	
	Duarte	-	-	-	-	5
1553	-	-	-	-	Alcáçova	4
1556	-	Almeida	-	-	-	
	-	Lorenzo*	-	-	-	
	-	Paulo*	-	-	-	
	Nunes Barr.	-	-	-	Nunes Barr.	
	Vilela	-	-	-	-	
	Mel. Dias	-	-	-	Mel. Dias	
	Mend. Pinto-	-	Mend. Pinto	-	-	
	Rui Pereira	-	-	-	-	
	-	Guillermo*	-	-	-	10
1557	-	-	-	Paulo	-	9
1560	-	-	-	-	Gago	
	-	-	-	-	Rui Pereira	7
1561	-	Aires Schz	-	-	-	8
1562	-	-	-	-	-	8

Fonte: Medina (1995, p. 41).

Em suma, se considerarmos como preciso o quadro elaborado por Medina, podemos constatar que, no período inicial do processo de propagação da religião cristã, no século XVI, nunca houve mais de uma dezena de europeus ligados à Companhia de Jesus habitando simultaneamente o Japão. Com efeito, é possível observar que transcorreram intervalos de anos para que acontecesse a chegada de mais jesuítas. Observamos que o pesquisador não lista unicamente os europeus. Os indivíduos conhecidos por Lorenzo e Paulo seriam dois japoneses convertidos que atuaram como irmãos da Ordem Jesuíta (Medina, 1995).

Elison (1988, p. 14) afirma que “no amount of mastery of the subtleties of creed, no measure of retoric skill in their exposition, no weight of unity of purpose could make up for the lack of numbers of missionary personnel which plagued the Church in Japan throughout the

“Christian Century”.¹⁶⁵ Na sentença evidenciada, o autor identifica que o número diminuto de catequistas foi um problema que suscitou, enquanto a missão japonesa existiu. Mesmo listando alguns atributos da Companhia de Jesus, o autor não deixa de reconhecer que eles não eram em número suficiente para solucionar essa adversidade. No decorrer desta pesquisa, voltaremos a discutir a respeito da problemática referente ao número pouco expressivo de religiosos cristãos que evangelizavam no Japão.

Conforme já afirmado, o grupo de indivíduos ligados à Companhia de Jesus que partiram da Índia, em 1552, para Malaca, se dividiu na localidade oriental para que duas jornadas diferentes fossem realizadas. Francisco Xavier tinha por intenção alcançar o Império chinês, proposta diferenciada dos seus companheiros que partiram para o Japão, conseguindo chegar ao território asiático para realizar o trabalho apostólico. Como já mencionado, Xavier não conseguiu efetivar o que havia planejado realizar na China, pois acabou falecendo em dezembro de 1552. Existem diferentes minúcias que envolvem a partida de Francisco Xavier de Malaca e o seu posterior falecimento no extremo Oriente. Ivo Carneiro de Sousa (2006), em seu trabalho sobre o evangelizador cristão, toma por referência a obra de Georg Schurhammer (1992), sintetizando o que decorreu com o missionário desde que ele aportou em setembro de 1552 na ilha asiática de Sanchoão (São João) até o seu falecimento no final daquele mesmo ano:

A partir de Setembro de 1552, o jesuíta espanhol fixava-se com três companheiros na ilha de Sanchoão, um espaço sazonalmente procurado por muitos comerciantes portugueses concretizando escambos lucrativos com mercadores oriundos do Sul da China. Nas primeiras semanas de Novembro, Xavier continuava a esperar o junco de um comerciante chinês que tinha prometido encaminhá-lo até Cantão, cidade em que o jesuíta pensava poder finalmente inaugurar o seu grande projecto de iniciar a conversão cristã da China e ajudar a libertar cativos portugueses. Agitado pela demora, o jesuíta adoeceu gravemente a 21 de Novembro, embarcando no dia seguinte de regresso à nau *Santa Cruz*, confiando no abrigo do feitor do seu protector, Diogo Pereira, obrigado a ficar em Malaca sob pressão do capitão do mar da cidade, o poderoso D. Álvaro de Ataíde da Gama, com quem Xavier mantivera acesa disputa. Na manhã de 23 de Novembro, Francisco pediu para regressar à ilha chinesa, profundamente diminuído, descansando numa dessas muitas cabanas provisórias que albergavam codiciosos mercadores portugueses. Sangrado, purgado, incapaz de se alimentar, o jesuíta não conseguiu contrariar a febre e a doença, perdendo comatoso a fala e deixando de reconhecer o seu fiel companheiro António, um criado jesuíta de origem chinesa educado em Goa. Acompanhando o seu testemunho, Xavier haveria de sucumbir dolorosamente, precisamente a 3 de Dezembro de 1552 [...] (Sousa, 2006, p. 35-36).

¹⁶⁵“Nenhuma porção de controle das minúcias da crença, nenhum grau de capacidade oratória em sua explanação e nenhum peso de união de objetivos seria capaz de remediar a carência da quantidade de pessoal evangelizador que afligiu a Igreja no Japão no decorrer da totalidade do Século Cristão” (Tradução nossa).

Muitos eventos narrados pelo autor foram relatados nas missivas feitas por Francisco Xavier e por outros jesuítas. Não pretendemos explorar detalhadamente os aspectos que abrangeram os meses finais da vida de Xavier e nem especificamente a sua morte, visto que esses acontecimentos não condizem com o ponto central da nossa pesquisa. Não obstante, visamos comentar brevemente a repercussão da morte de Xavier no Oriente e o que o seu falecimento representou para o processo de evangelização no Japão, pois, mesmo se passando anos da sua morte, o nome de Francisco Xavier continuou sendo citado nas cartas redigidas pelos jesuítas e pelos irmãos da Ordem Religiosa que evangelizavam no mundo oriental.

Em algumas correspondências a que tivemos acesso, torna-se perceptível que, conforme os padres jesuítas foram sendo informados no Oriente sobre a morte do cofundador da Companhia de Jesus, os mesmos passaram a tratar o acontecimento em suas cartas de forma não trivial. Vejamos como o clérigo Melchor Nuñez Barreto se referiu ao falecimento de Xavier em uma missiva feita de Malaca, em 3 de dezembro de 1554:

Faleció en las islas de Cantón el fiel siervo con antes saber su muerte y con suspiros que de dentro de las entranhas de amor le procedían llamando sienpre el nonbre de Je[s]ús. No tenía consigo nengún Hermano de la Companhia, y solo con solo Dios se consolando, en solas las manos de Dios entregó su spíritu el bienaventurado Padre, cuja sanctidad manifiestamente pruevan sus virtuosas obras y admirable conversión de infieles que, en todas las partes de la India él aver echo, y aver tenido spíritu de prophesía, y allende de la pública bos de todos los pueblos que aquá en estas partes le llaman sancto hombre, Dios nuestro Señor, por su infinita bomdad, lo quiso a los ojos corporales más a las claras manifestar, lo que después de su muerte sucedió. (In: Wicki, 1954, p. 121-122).¹⁶⁶

A forma inspiradora como Barreto se refere à morte do padroeiro do Oriente é bem pertinente, visto que Francisco Xavier foi, sem dúvidas, uma figura com muita expressão em função da atividade apostólica desenvolvida e da sua participação na organização da Companhia de Jesus no Oriente.

Conforme Jonathan Wright (2004, p.78), “O catolicismo do início dos tempos modernos foi definido e dinamizado pelo impulso missionário, tão completamente encarnado e simbolizado por Francisco Xavier”. A autoridade de Xavier — mesmo que nominalmente — acabou sendo ampliada no final da sua vida. Na obra documental de Medina (1990), encontram-

¹⁶⁶“Morreu nas ilhotas de Cantão o servo fiel. Antes de conhecer a sua morte e com suspiros que vinham de dentro das entranhas do amor, chamando sempre o nome de Jesus. Não tinha consigo nenhum irmão da Companhia, e somente com Deus, sendo consolado, o benevolente clérigo entregou seu espírito nas mãos somente de Deus, cuja santidade manifestamente comprovada por suas obras virtuosas e pela admirável conversão dos infieis que em todas as partes da Índia ele fez isso e teve o espírito da profecia. E além da voz pública da totalidade dos povos, que aqui nessas partes o chamam de homem santo, Deus nosso Senhor, por sua infinita bondade, quis manifestá-lo mais claramente aos olhos corporais com o que ele fez depois de sua morte” (Tradução nossa).

se duas missivas escritas por Inácio de Loyola, de Roma, em 1549, que trata das declarações que oficializavam Francisco Xavier como provincial das Índias Orientais, ou seja, o evangelizador havia sido elevado em sua posição hierárquica relativa aos assuntos eclesiásticos do Oriente. No entanto, o evangelizador só teve acesso a um desses escritos: “en diciembre de 1551, cuando estaba de vuelta de Japón, y por tanto ejerció su cargo de provincial durante un año escaso, hasta su muerte el 3 de diciembre de 1552” (Medina, 1990, p. 128-129).

Em outras cartas presentes na obra documental de Medina (1990), que foram redigidas por diferentes jesuítas, é declarada a morte do evangelizador e o transporte do seu corpo pelos mares orientais. Igualmente, é ressaltada a comoção que o falecimento de Xavier havia provocado nas pessoas que habitavam as localidades orientais dominadas pela Coroa portuguesa, como em Malaca e Goa. Nitidamente, depois da morte do evangelizador, decorreu-se a intenção — ou a obrigação — de retratá-lo nas cartas jesuíticas como uma figura santificada.

No que se refere à evangelização no Japão, acreditamos que a morte do evangelizador, ocorrida apenas alguns anos depois do trabalho missionário ter iniciado, ocasionou relativo impacto, pois a Companhia de Jesus acabou perdendo uma figura influente e muito comprometida com a evangelização. O que Xavier promoveu não foi esquecido pelos padres, que, posteriormente à sua morte, partiram para o território asiático. Em 8 de janeiro de 1558, de Cochim, na Índia, uma carta redigida pelo clérigo jesuíta Belchior Nunes Barreto relata a sua experiência no Japão, lembrando, em um segmento dessa missiva, a passagem de Xavier pelo arquipélago:

Y así ellos eran los mayores contrarios que el padre Maestro Francisco, que está en gloria, allá tenía. Porque aunque él no lo decía, he yo sabido aora que padeció en Japón muchos trabajos, andando a pie, y yendo dende Tanaxuma a Meaco en el tiempo que allí estuvo; predicando en todas partes y en casa de los mismos bonzos y señores; haziendo vida apostólica, comiendo lo que los de Japón, que es más penitencia que comer raíces de yervas; y con el grande frío trayendo una bernia a las cuestras, y muchas vezes yendo por moço deespuelas de señores japones para poder passar sin peligro de ladrones, yendo corriendo con la bernia a cuestras detrás de aquellos con quien iba.

Era tan severo en reprehender los peccados y idolatrías de los japones que el hermano Joan Fernández, que esto me contava y era su intérprete, temblava de miedo según la libertad con que se havia con todos los señores. Y dize este Hermano que él no iba a buscar sino morir por la fee y honrra de nuestro Señor Jesuchristo. Muchas vezes los moços se burlavan dél y lo desonrravan con palabras injuriosas. Muchos lo apedreavan, mas el siervo de Dios [*permanecía*] siempre entero y de un ser y alegre quantos mayores trabajos le acaecían (In: Medina, 1995, p. 98-99).¹⁶⁷

¹⁶⁷“E assim eles foram os maiores adversários que o Pai Mestre Francisco, que está na glória, teve lá. Porque, embora ele não o tenha dito, sei agora que padeceu múltiplas privações no Japão, andando a pé e indo de Tanaxuma a Meaco durante o tempo em que lá esteve; pregando em todas as partes e nas casas dos mesmos bonzos e senhores; levando uma vida apostólica, comendo o que o povo do Japão come, o que é mais penitência

Mediante o exposto, percebemos que Barreto não ressaltou os méritos alcançados por Francisco Xavier, mas apontou algumas dificuldades que o cofundador da Companhia de Jesus enfrentou no Japão, adversidades que continuaram sendo recorrentes para os outros evangelizadores que passaram a atuar no Japão. A alimentação, por exemplo, que tradicionalmente era consumida naquela localidade, pode soar como um detalhe banal enfrentado pelos evangelizadores, no entanto, em distintas correspondências, os religiosos cristãos continuaram mencionando os alimentos por eles ingeridos, que se apresentavam pobres em nutrientes, deixando-os desnutridos. Inevitavelmente, no decorrer desse estudo, analisaremos mais profundamente esse e outros problemas enfrentados pelos clérigos.

Decerto, o que Xavier realizou no Japão e a forma inspiradora utilizada na maioria das vezes em suas cartas para relatar as conquistas alcançadas, acabaram sendo presumivelmente repetidas por outros padres jesuítas. Ainda convém lembrar que Xavier, ao efetuar o trabalho missionário no arquipélago, teve como forte aliado o jesuíta valenciano Cosme de Torres. No seguimento, examinaremos uma missiva escrita por esse clérigo, em 1549.

3.4 O correligionário de Xavier

O padre jesuíta Cosme de Torres é considerado um personagem extremamente importante para o início da propagação cristã no Japão, tornando-se “sucessor de Xavier, que mostrou, ao longo dos seus 19 anos de governo, uma extraordinária visão estratégica, tendo lançado as bases logísticas e metodológicas da missão” (Costa, 1998, p. 632). Como afirma o historiador português, Torres comandou o processo de evangelização no Japão depois que Francisco Xavier partiu do arquipélago, em 1551, assim, consideramos pertinente analisar uma missiva que nos ajudou a compreender, mesmo que parcialmente, a mentalidade de uma figura religiosa que assumiu uma função tão importante, como a exercida por Xavier na disseminação da religião cristã no Japão.

Antes de Cosme de Torres ter iniciado a sua vivência no Japão, ele já havia adquirido conhecimentos do arquipélago por meio da ligação com três japoneses no Colégio Jesuíta de

do que comer as raízes da grama; e com o grande frio, levando uma "bernia" nas costas, e muitas vezes passando pelas esporas dos senhores japoneses para poder passar sem o perigo dos zangões, correndo com a bernia nas costas atrás daqueles com quem ia. Ele foi tão severo ao repreender os pecados e a idolatria dos japoneses que o irmão Joan Fernández, que me contou isso e foi seu intérprete, tremeu de medo diante da liberdade com que ele tinha sido tratado por todos os senhores. E esse irmão disse que não buscaria nada além de morrer pela fé e pela honra de nosso Senhor Jesus Cristo. Muitas vezes os meninos zombavam dele e o insultavam com palavras injuriosas. Muitos o apedrejavam, mas o servo de Deus permanecia sempre são, alegre e animado, por maiores que fossem as dificuldades que lhe sobrevieram” (Tradução nossa).

Goa, principalmente com Angiró. Anteriormente, mencionamos como Medina (1990), em sua obra documental, afirma que a primeira versão longa do informe feito em 1548 sobre o Japão teria sido resultado das interlocuções entre Cosme de Torres e Angiró, escrito que possivelmente acabou sendo usufruído por Nicolao Lancillotto. Presumimos que essa ocorrência possa realmente ter acontecido, já que Lancillotto ocupava posição superior na hierarquia jesuítica.

A carta de Cosme de Torres foi escrita na capital indiana em 25 de janeiro de 1549, tendo como destinatários: Inácio de Loyola; Simão Rodrigues e os integrantes da Companhia de Jesus que residiam no continente europeu. Nessa missiva é indicado como o padre jesuíta chegou ao território indiano e como passou a integrar a Companhia de Jesus. O clérigo afirma que, em 1538, havia deixado a localidade espanhola de Sevilha em meio às dúvidas sobre os seus objetivos de vida. Buscava trabalhar em prol das coisas de Deus, mas, junto a esse anseio, mesclavam-se diferentes aspirações (In: Medina, 1990).

De forma idêntica a outros europeus que viveram no século XVI, Cosme de Torres teria realizado uma profusa viagem marítima. Não é comentado na carta do período anterior ao início da sua difícil jornada pelos mares ou ainda se tinha familiares. Em outra epístola escrita por Cosme de Torres em 19 de setembro de 1551, da localidade japonesa de Yamaguchi, aos jesuítas que residiam em Valência, é possível ter acesso a algumas informações da vivência do jesuíta. Nesse escrito, o clérigo menciona que antes de se tornar padre, estudava em um centro de erudição na Espanha, que ficava localizado na ilha de Maiorca. Posteriormente, teria partido para Valência a fim de lecionar gramática numa vila próxima, conhecida por Ulldecona. De igual modo, relata que teria sido convidado por um franciscano conhecido por João de Torres para partir com ele em direção à Nova Espanha. Aportando no continente americano, teria adoecido, residindo assim por um período em um monastério de franciscanos, onde teria se tornado clérigo. Durante a sua vivência na Nova Espanha, o religioso cristão teria tido contato com pessoas que detinham influência política (In: Medina, 1990).

Cosme de Torres deixou o continente europeu em 1538. Nesse ano, a Companhia de Jesus ainda não era uma Ordem Religiosa oficial e o Japão não se apresentava como foco da atenção de Portugal, tornando-se, assim, um indivíduo sem ligação direta com esses eventos. De fato, Torres se expôs ao perigo correndo riscos de vida, visto que as viagens marítimas, nesse período, representavam grandes ameaças à integridade física das pessoas. Eventualmente, poderia ter residido de forma permanente na parte da América controlada na época pela Coroa espanhola, para onde havia partido inicialmente. O religioso cristão poderia ter sido mais um viajante europeu anônimo no período das Grandes Navegações, no entanto, por diferentes

circunstâncias, acabou chegando ao longínquo arquipélago japonês e trabalhou por lá, até a sua morte, como evangelizador da Companhia de Jesus.

Conforme mencionado em sua missiva, o padre jesuíta indica ter deixado a Europa em 1538, chegando posteriormente na Nova Espanha, onde residiu por três anos. Em um seguimento da carta, o padre comenta brevemente da época em que habitou a parte da América controlada pela Coroa espanhola:

Donde vim a terra firme que se chama Nova Espanha, na qual terra estive perto de quatro annos, a abundância da qual, o número dos christãos é quasi infinito, e o grande serviço que os padres asi dominicos como franciscanos e clérigos têm feito naquela terra, para que hé dizer o que hé tam manifesto em França, Itallia e em todas as partes? Na qual terra estive três annos e meo, tendo todas as abundâncias temporaes quanto se podião imaginar. E não contente com isto sempre desejava não sei que (In: Medina, 1990, p. 95).¹⁶⁸

Como é possível observar, Cosme de Torres não é muito detalhista em relação à sua experiência na Nova Espanha. Não nomeia as pessoas com quem conviveu ou as distintas localidades em que poderia ter residido. Seus comentários são sucintos e objetivos, acabando por condensar em um curto parágrafo a vivência de quase quatro anos em um local pujante, como deveria ser aquele território. Entre os múltiplos detalhes que Torres poderia ter escrito em seu relato do período em que residiu na América, torna-se compressível, sendo ele um clérigo da Ordem Jesuíta, ressaltar justamente o avanço alcançado pela evangelização cristã naquela parte do mundo, mesmo que isso não correspondesse integralmente a verdade, pois, temos conhecimento, com base em diferentes autores, que ocorriam nas missivas jesuítas uma distorção referente às grandes cifras de conversões anunciadas pelos clérigos. Torna-se relevante apontar a forma cordial como Cosme de Torres se referiu às Ordens cristãs Dominicana e Franciscana, evidenciando o bom trabalho que esses grupos religiosos efetuavam na América espanhola. Decerto, o jesuíta teve a sagacidade de ser amistoso ao citar outros grupos religiosos mais tradicionais da Igreja Católica.

Outro aspecto interessante do segmento da carta de Cosme de Torres é a forma como ele relata a vida confortável obtida na América espanhola. Ressalta o acesso a múltiplos bens materiais, indicando que isso não o satisfazia plenamente. Possivelmente essa posição reflete uma narrativa com a finalidade direta de demonstrar o processo de abdicação em relação à

¹⁶⁸“De onde via terra firme que se chama Nova Espanha, na qual estive nesta terra perto de quatro annos, a abundância da qual, o número dos cristãos é quase infinito, e o grande serviço que os padres sim dominicanos como franciscanos e padre tem feito naquela terra, para que o dizes que é tão manifesto em França, Itália e em todas as partes? Na qual terra estive três annos e meio, tendo todas as abundâncias temporais quanto se podiam imaginar. E não contente com isto sempre desejava não sei o que” (Atualização nossa).

opulência. Partindo dessa perspectiva, acreditamos que os prazeres alcançados não eram suficientes para contentar Cosme de Torres, tendo buscado a realização pessoal no trabalho religioso cristão desenvolvido em nome de Deus.

Em outro segmento, Cosme de Torres explana a sua partida da Nova Espanha em 1542:

Donde me parti ao primeiro dia de Novembro de 1542 para estas partes¹⁶⁹ e ilhas de ponente com seis navios de companhia, e andamos perto de cincoenta e cinco dias sem achar terra nem vella. Donde viemos e chegamos a humas ilhas baixas, o número das quaes não se pode dizer, e pequenas, a jente delia nua, sem cousa nenhuma de comer. Somente comem peixes e folhas de árvores. Nas quaes estivemos oito dias (In: Medina, 1990, p. 95).¹⁷⁰

De acordo com Medina (1990), quando Cosme de Torres deixou a Nova Espanha, o mesmo fazia parte de uma expedição marítima comandada por Ruy López de Villalobos. Através do artigo escrito por Sánchez-Pedreño (2005), obtivemos informações dessa expedição marítima, sendo afirmado que o vice-rei do Reinado espanhol, Antonio de Mendoza, teria custeado a expedição e, conforme mencionado por Cosme de Torres, a viagem havia sido composta por seis embarcações.

Na continuidade da carta do religioso cristão é explanado a árdua viagem marítima realizada sob a expedição de Ruy López de Villalobos, sendo apresentada as diferentes ilhotas onde teriam aportado. Não vamos nos alongar nesses trechos da carta, visto que não são tão pertinentes para o nosso estudo, contudo, julgamos ser imprescindível fazer uma breve análise. Acima, destacamos um segmento da carta do clérigo, em que são ressaltadas as dificuldades que a frota marítima, por ele tripulada, teve que enfrentar para encontrar alguns territórios para aportar, bem como a ausência de ventos que tornava impraticável a travessia dos navios veleiros, ou, ainda, a escassez de água e alimentos. Anteriormente, mencionamos como as viagens marítimas praticadas por vários meses naquela época eram consideradas extremamente perigosas.

Charles Boxer (1981) discorre sobre os diferentes aspectos das viagens marítimas realizadas no período das Grandes Navegações, principalmente entre o Reino lusitano e a Índia, ressaltando as disposições políticas do Reinado português em relação àquelas viagens, os tipos de embarcações que eram utilizadas, as formas como eram feitas, os diferentes tipos de pessoas que participavam trabalhando naquelas movimentações e os reveses que eventualmente

¹⁶⁹Acreditamos que Cosme de Torres esteja se referindo a parte oriental do mundo.

¹⁷⁰“De onde parti ao primeiro dia de novembro de 1542 para estas partes e ilhas do poente com seis navios da companhia, e andamos perto de cinquenta e cinco dias sem achar terra nem vela. De onde viemos e chegamos e umas ilhas baixas, o número das quais não se pode dizer, e pequenas, e gente dela nua, sem coisa nenhuma de comer. Somente comem peixes e folhas de árvores. Nas quais estivemos oito dias” (Atualização nossa).

ocorriam no descolamento marítimo, envolvendo, muitas vezes, o transporte de especiarias e de outras mercadorias valiosas. Em uma das suas sentenças, o estudioso menciona que, de acordo com “a natureza das coisas, eram elas desastrosas e mortais viagens, que por vezes culminavam em espectaculares naufrágios, que figuram com maior relevo nos relatos e memórias contemporâneos, mas havia, é claro, muitas exceções” (Boxer, 1981, p. 216).

A obra de Charles Boxer nos deu suporte para alcançarmos entendimento referente ao nível de complexidade das viagens feitas no século XVI, comprovando, assim, a veracidade do relato de Cosme de Torres referente à viagem marítima realizada por ele.

Ressaltamos ainda que algumas passagens do escrito do clérigo revelaram um nível considerável de brutalidade dos europeus, como o episódio de que teriam aparentemente atacado com armas de fogo uma população nativa de uma das ilhas¹⁷¹ onde haviam aportado. Esse fato ocorreu devido a um gesto de conciliação feito por esse povo, que envolvia o simbolismo do sangue:

[...] chegamos a huma ilha muito grande, a qual se chama Vendenao , na qual estivemos perto de corenta dias sem falar com jemte da terra, achando-a despejada. E todo anno chove nela e hé de dozentas légoas de bojo. E per huma [gente?] que vierão em huuns barcos à baia demandar paz como hé seu costume, tirando sangue dos peitos e braços e bebendo em sinal, atirando-se alguuns tiros dos nosos, espantados se forão, sem nunca mais serem vistos dos nossos (In: Medina, 1990, p. 96).¹⁷²

Em virtude da mentalidade vigente dos europeus do século XVI, que normalmente não demonstravam apreço em relação aos povos detentores de padrão sociocultural diferente ao deles, às vezes, como resposta imediata, utilizavam a violência repreensiva contra essas populações. Mediante o exposto, torna-se compreensível que os europeus tenham tido esse comportamento, ainda que não aceito por muitos indivíduos da contemporaneidade.

Em outro segmento da carta, Cosme de Torres ressalta a continuidade da sua viagem pelos mares orientais e o seu contato inicial com Francisco Xavier:

E forçados de necessidade, contra vontade de todos, nos partimos e viemos ter a Maluco,¹⁷³ aonde estivemos com abundância e necessidades perto de dous annos. Aonde finalmente, por parecer dos padres que ahi estávamos e de alguns fidalgos, nos concertamos com o capitão dos portugueses (perdendo a esperança de poder tornar a Nova Espanha) que nos trouxese para estas partes da India.

¹⁷¹ Medina (1990) relata que seria Mindanau, uma das maiores ilhotas das Filipinas.

¹⁷² “chegamos a uma ilhota muito grande, a qual se chama Vendenao, na qual estivemos perto de quarenta dias sem falar com gente da terra achando-a despejada. E todo ano chove nela e é de duzentas léguas de bojo. E por uma que vieram em uns barcos a baia demandar paz como é seu costume, tirando sangue dos peitos e braços e bebendo-o em sinal, atirando-se alguns tiros dos nossos, espantados se foram, sem nunca mais serem vistos dos nossos” (Atualização nossa).

¹⁷³ Ilhas Molucas, que ficam localizadas na Indonésia.

Da qual terra partindo viemos por huma ilha de Ambueno,¹⁷⁴ na qual topei o padre mestre Francisco. E na primeira vista empremió tanto em mim que loguo desejei seguir suas pisadas, e o fizera loguo senão pera me apresenter ao bispo da Índia. E com esta temção me parti delle sem diso lhe dar comta, e nos viemos por humas ilhas que se chamão Java¹⁷⁵. Os moradores são mouros e gentios, gemte muito cruel¹⁷⁶. E dali partimos e viemos ter a Malaqua, outra fortaleza del-rey das mais riqwas que há na Índia, aguardando monção e tempo pera partir, porque qua não se navegua sem ella (In: Medina, 1990, p. 96-97).¹⁷⁷

Possivelmente, ao escrever a missiva em 1548, essa tenha sido para Cosme de Torres uma das partes essenciais. É notório que o autor procurou relatar com bastante ímpeto as ações realizadas por Xavier, que acabaram motivando o sacerdote. Ainda que o clérigo não tenha sido muito detalhista em relação à sua interação com o cofundador da Companhia de Jesus, de qualquer forma, esse acabou sendo o momento culminante do ingresso de Torres na Ordem Jesuíta. Em uma carta escrita por Xavier da localidade indiana de Cochim, em 20 de janeiro de 1548 “Aos seus Companheiros Residentes em Roma”, menciona a sua passagem pela ilha de Amboíno:

Caríssimos Padres e Irmãos em Cristo Jesus. No ano de 1546 vos escrevi largamente, das ilhas de Amboino, que estão a 60 léguas da cidade de Maluco.[...] Em acabando de visitar estes lugares, e de baptizar os meninos que estavam por baptizar, chegaram a estas ilhas de Amboino sete navios de portugueses e, entre eles, alguns castelhanos que vieram das Índias do Imperador a descobrir novas terras. Estiveram em Amboino, toda esta gente, três meses. Neste tempo, tive muitas ocupações espirituais: em pregar aos domingos e festas, em confissões contínuas, em [re]fazer amizades e visitar os doentes (Xavier, 2006, p. 303-304).

Xavier não fez menção nominalmente das pessoas que teria conhecido em Amboíno, no entanto, é possível constatar, pelas notas feitas por Sales Baptista (2006), que em uma das embarcações castelhanas, aportada na ilhota oriental, se encontrava justamente Cosme de Torres.

¹⁷⁴ Amboíno, uma das ilhotas das Molucas.

¹⁷⁵ Java é outra ilha localizada na Indonésia.

¹⁷⁶ Ainda que não seja o enfoque do nosso estudo, é relevante apontar a forma pejorativa com a qual Cosme de Torres se refere à população que teria encontrado em Java, reconhecida por mouros. Isso ressalta a visão negativa dos europeus referente a outras culturas não cristãs. E no caso específico da população moura, eles tiveram um histórico marcante na Península Ibérica, de onde o padre jesuíta era proveniente.

¹⁷⁷ “E forçados de necessidade contra a vontade de todos, nós partimos e viemos ter a Maluco, aonde estivemos com abundância e necessidades perto de dois anos. Aonde finalmente por parecer dos clérigos que aí estávamos e de alguns fidalgos, nos concertamos com o capitão dos portugueses (perdendo a esperança de poder tornar a Nova Espanha) que nos trouxe para estas partes da Índia. Da qual terra partindo viemos por uma ilha de Ambueno, na qual encontrei com o padre mestre Francisco. E na primeira vista imprimiu tanto em mim que logo desejei seguir seus passos, e o fizera logo senão para me apresentar ao bispo da Índia. E com esta temção me partir dele sem diso lhe dar comta, e nós viemos por umas ilhas que chamam Java. Os moradores são mouros e gentios, gente muito cruel. E dali partimos e viemos ter a Malaca, outra fortaleza do rei das mais ricas que há na Índia, aguardando monção e tempo para partir, porque qual não se navega sem ela” (Atualização nossa).

Cosme de Torres afirma que, depois de deixarem Malaca para trás, teriam aportado em algumas ilhotas antes de alcançar a localidade indiana de Cochim, permanecendo por lá cerca de um semestre. De Cochim, o religioso cristão, acompanhado por outros indivíduos, foi para a capital indiana, onde passou a prestar sujeição ao bispo que teria dado a ele o valioso ofício de se tornar responsável por uma diocese, onde acabou trabalhando por alguns meses (In: Medina, 1990).

Movido por novos anseios e ideais, Cosme de Torres partiu para o Colégio Jesuíta na capital indiana, onde teve uma experiência religiosa com Nicolao Lancillotto. Ele revela que Lancillotto era regente do Colégio Jesuíta, sendo que Torres teria indagado ao clérigo italiano sobre a “maneira que têm de religião nesta Companhia. E como já vinha tocado a vista de mestre Francisco algum tanto, empremio muito em meu coração a maneira nova de viver” (In: Medina, 1990, p. 97).

O missionário indica os exercícios espirituais que teria praticado durante o seu processo de integração à Companhia de Jesus:

Donde determinei dahí a poucos dias fazer os exercícios, nos quaes, ainda que entrando estivesse mui ocupado dos mesmos pensamentos e imaginações que sempre tive, a cabo de dous dias senti tam grande quietude e repouso em minha alma que em nenhuma maneira o podia expremir. E así espantado da grande novidade de mim, perguntava ao padre Nicolao que me dava os exercícios, dizendo-lhe que me parecia que tinha aquela leitura alguma cousa intrínseca que me movia, porque toda aquela escritura eu avia pasado muitas vezes sem achar em mim nenhuma impressão. A isto me respondia que me encomendasse ao Senhor Deus e lhe dese graças por aver feito em minha alma tanta impressão em tão breve tempo. O que pasei nelle seria nunca acabar. E ainda que na fim, acabando os exercícios, tive grandes tentações indecíveis, as quaes me remedou o padre mestre Francisco com sua boa vinda; que parece que o Senhor Deus pera mim o trouxe. E a sua chegada foi a esta cidade a 20 de março de 1548 (In: Medina, 1990, p. 98).¹⁷⁸

Mediante o exposto, constatamos que Cosme de Torres, por meio das práticas propostas por Loyola, teria alcançado a tão desejada paz interior. Em outro momento da missiva é possível entender que desde que havia deixado o continente europeu, o jesuíta desenvolvia certa aflição em seu âmago, não tendo total certeza de qual seria o intento da sua vida: “Brevemente diguo

¹⁷⁸ “De onde determinei poucos dias fazer os exercícios, nos quais, ainda que entrando estivesse muito ocupado dos mesmos pensamentos e imaginações que sempre tive, a cabo de dois dias senti tão grande quietude e repouso em minha alma que em nenhuma maneira o podia exprimir. E assim espantado da grande novidade de mim, perguntava ao padre Nicolao que me dava os exercícios, dizendo-lhe que me parecia que tinha aquela leitura alguma coisa intrínseca que me movia, porque toda aquela escritura eu havia passado muitas vezes sem achar em mim nenhuma impressão. A isto me respondia que me encomendasse ao Senhor Deus e lhe desse graças por haver feito em minha alma tanta impressão em tão breve tempo. O que passei nele seria nunca acabar. E ainda que no fim, acabando os exercícios, tive grandes tentações, as quais me remedou o padre mestre Francisco com sua boa vinda; que parece que o Senhor Deus para mim o trouxe. E a sua chegada foi a esta cidade a 20 de março de 1548” (Atualização nossa).

que no anno de 1538 me parti de Sevilha buscando o que não sabia. E ainda que minha tenção era de servir a Deus, e foi sempre, todavia andei sempre mesturado com outros desejos” (In: Medina, 1990, p. 95).

A partir do contato com a obra de Loyola e do auxílio dos padres jesuítas na Índia, como do próprio Francisco Xavier, Cosme de Torres teria superado os seus impulsos internos e conseguindo finalmente alcançar maior serenidade. Não nos parece inverossímil, em virtude das características das cartas escritas pelos jesuítas, que a missiva de Cosme de Torres tenha sido pensada como meio de elevar a moral da Ordem Jesuíta,¹⁷⁹ expondo a história de um indivíduo religioso que havia encontrado o sentido para a sua existência ao se vincular à Companhia de Jesus. Dessa forma, a jornada de Cosme de Torres não se diferencia muito dos outros membros da Companhia de Jesus, como a do próprio Inácio de Loyola ou de Francisco Xavier, que eram figuras totalmente comprometidas com a cristianização.

Londoño (2002) aborda a ideia de *espiritualidade* difundida por Inácio de Loyola, na qual eram dispostos todos os atos das pessoas a proveito de Deus. Essa visão religiosa seria difundida nos escritos jesuíticos e que Palomo (2005, p. 64, **negrito nosso**) também indica como:

[...] el acto de escribir cartas no se concibió dentro de la Compañía como una mera tarea burocrática o informativa. Esta forma de dar nuevas, en realidad, se asumiría como un **particular ejercicio de naturaleza espiritual**, en el que el gesto de escribir no dejaba de ser entendido como una acción dirigida y realizada a mayor gloria de Dios.

No extrato acima, expomos a passagem da carta de Torres, referenciando como ele teria se modificado ao adquirir conhecimento da concepção cristã difundida na obra escrita por Inácio de Loyola. A partir dos trabalhos de Londoño (2002) e Palomo (2005) foi possível constatar que a carta do jesuíta era uma manifestação desse pensamento religioso.

Cosme de Torres buscava evidenciar ainda a sua decisão de se integrar formalmente à Companhia de Jesus, bem como as suas ações iniciais como membro da Ordem Religiosa:

E poucos dias depois, estando já deliberado de permanecer nesta santa Companhia, neste princípio, ouvindo de confissão hum mancebo por nome Domingos, parecendo-me, e de feito hé, de muito emgenho e espírito, falando-lhe na Companhia, aceitou de boa vontade, o qual recebo o padre mestre Francisco e lhe dei os exercícios. O qual, pela graça de nosso Senhor, alcançou tanto que está desposto pera tudo, e deseja o

¹⁷⁹Neste sentido, o escrito de Cosme de Torres seria o que Londoño (2002) e Palomo (2005) definem em seus trabalhos, como uma carta de caráter edificante.

padre António Gómez ordená-lo cedo de missa. O qual emsina nesta casa os moços da Segunda Regra de Gramática (In: Medina, 1990, p. 98).¹⁸⁰

A integridade do relato de Cosme de Torres em relação a sua viagem, desde que deixou o continente europeu até a sua incorporação à Companhia de Jesus, pressupõe o que Pécora (2008) define em seu trabalho como *narrativo*,¹⁸¹ que seria o terceiro componente da *ars dictaminis*, que é a elaboração de uma narrativa escrita com descrições de eventos (voltado para indivíduos afastados da situação exposta), que, combinados, levam à formação do que o pesquisador brasileiro define como sendo o *quadro temático*,¹⁸² que em nosso entendimento, seria um assunto implícito que permeava a missiva. No caso específico do escrito de Torres, a intenção seria a de demonstrar como o caminho religioso proposto pela Companhia de Jesus poderia satisfazer os cristãos que se encontravam com dúvidas em relação à sua essência espiritual. No estudo desenvolvido por Renata Cabral Bernabé (2012, p. 51), são feitas alusões as missivas elaboradas por Cosme de Torres, que contêm informações biográficas a seu respeito, mencionando que essas exposições textuais específicas:

foram impressas e extensamente divulgadas e lidas na Europa. Além disso, o fato de uma pessoa, descrita tão pia e devota, fazer a descrição de sua vida afirmando ter tido no passado tanta inquietação e desgosto de si mesmo e só ter encontrado paz na Companhia de Jesus servia, como propaganda da mesma (Bernabé, 2012, p. 51).

Cosme de Torres também relata mais alguns ofícios que teria realizado como integrante da Companhia de Jesus. Aparentemente, a pedido de Francisco Xavier, havia ministrado os exercícios espirituais de Inácio de Loyola, e transmitido a diferentes indivíduos do Colégio Jesuíta de Goa, os dogmas cristãos e “o evangelho de Sam Matheus” (In: Medina, 1990, p. 99).

Finalmente, em sua carta, Cosme de Torres faz menção ao Japão, local onde habitou até o final da sua vida. Assegurou que o clérigo Francisco Xavier havia comentado sobre um

¹⁸⁰ “E poucos dias depois, estando já deliberado de permanecer nesta santa Companhia, neste princípio, ouvindo a confissão de um mancebo por nome Domingos, parecendo-me, e de fato é, de muito engenho e espírito, falando-lhe na Companhia, aceitou de boa vontade, o qual recebeu o padre mestre Francisco e lhe dei os exercícios. O qual, pela graça de nosso Senhor, alcançou tanto que está disposto para tudo, e deseja o padre António Gomez ordená-lo cedo na missa. O qual ensinava nesta casa os moços da Segunda Regra de Gramática” (Atualização nossa).

¹⁸¹No outro texto de Pécora (2001, p. 39-40) que tivemos acesso, em que ele discorre sobre *ars dictaminis*, é aludido que no que concerne a narratio “trata-se, nela de construir um relato do ocorrido à pessoa ausente [...] a narração é sobretudo uma descrição ou composição de um quadro temático em que os acontecimentos selecionados atuam no conjunto como exemplos de situações repetidas, que referem menos ocorrências verdadeiramente únicas do que cenas exemplares, típicas, capazes de evidenciar determinada prática ou costume longamente estabelecido”.

¹⁸²Nos diferentes textos de Pécora que tivemos acesso, em que ele aborda a recorrência da *ars dictaminis* na produção epistolar da Companhia de Jesus, apresenta alguns exemplos de quadros temáticos de missivas jesuíticas que evocavam a realidade brasileira durante o período colonial.

território conhecido por *Japam*. O cofundador da Companhia de Jesus pleiteava que Cosme de Torres o acompanhasse na empreitada naquela região asiática. Por sua vez, Torres teria consentido prontamente o convite feito por Xavier. O padre evidencia novamente a grande devoção declarada ao evangelizador: “estou oferecido acompanhar o padre por onde quer que for, por tamanha charidade e lembrança que de mim teve, dando graças ao eterno Deus por quanta consolação dá a quem com algum desejo o busca” (In: Medina, 1990, p. 99).

Além disso, Cosme de Torres comenta a respeito de Paulo de Santa Fé e a devoção cristã que o japonês convertido teria demonstrado em Goa:

Neste collégio está hum homem mancebo por nome Paulo, desta mesma terra, de que verão letra sua, o qual tem tam claro juizo e entrou tanto no conhecimento de Deus e hé de tanta memoria e engenho que agora lhe ei-de dar os exercícos cedo, por mandado de mestre Francisco. Esperamos que noso Senhor, com favor de vosas reverências, obre muito nesta terra. Tenho-lhe declarado Sam Matheus duas vezes. Da segunda lhe ficou todo dês o primeiro capitulo até o derradeiro, e averá seis meses que se fez christão (In: Medina, 1990, p. 100).¹⁸³

Como é possível observar, o jesuíta teria tido uma relação proveitosa com Paulo de Santa Fé (Angiró), principalmente no que se refere à doutrinação do cristianismo. Por certo, a relação do padre com o japonês contribuiu para que Francisco Xavier escolhesse Cosme de Torres para acompanhá-lo em sua jornada ao Japão. Independentemente se Medina (1990) está certo em afirmar que Cosme de Torres teria feito a primeira versão do relatório que seria nomeadamente de Lancillotto, mesmo assim, torna-se custoso não acreditar (mesmo sem ele ter divulgado muitas informações do território asiático) que a absorção de múltiplos conhecimentos sobre o Japão, durante o seu convívio com Angiró e com os outros conversos, em Goa, não tenha efetivamente acontecido. Ele expõe brevemente dois aspectos que criavam perspectivas promissoras de evangelização cristã no Japão:

Partiremos no mes de Abril de 1549 pera esta terra de Japam. Ategora não está determinado quem mais há de ir. Temos muita esperança que se há de fazer muito serviço ao Senhor Deus por duas cousas em especial: a primeira porque têm elles quasi como por maneira de proficia que hão de ter outra ley melhor da que elles têm agora; e a outra hé que os padres e relegiosos daquela terra são mui honestos e desejosos de saber cousas novas e virtuosas. Isto dá a mestre Francisco grande esperança de se aver de fruitificar muito (In: Medina, 1990, p. 100).¹⁸⁴

¹⁸³“Neste colégio está um homem jovem denominado Paulo, desta mesma terra, de que verão letra sua, o qual tem tão claro juízo e entrou tanto no conhecimento de Deus e é de tanta memória e engenho que agora lhe vou dar os exercícos cedo, por incumbência do mestre Francisco. Esperamos que nosso Senhor, com favor de vossas reverências, obre muito nesta terra. Tenho-lhe declarado São Mateus duas vezes. Da segunda lhe ficou todo desde o primeiro capítulo até o derradeiro, e faz seis meses que se tornou cristão” (Atualização nossa).

¹⁸⁴“Partiremos no mês de abril de 1549 para esta terra do Japão. Até agora não está determinado quem mais há de ir. Temos muita esperança que se há de fazer muito serviço ao Senhor Deus por duas coisas em especial: a

Como apontado por Medina (1990), para entendermos a afirmação feita por Cosme de Torres de que os japoneses teriam predição em relação a uma nova crença religiosa, é necessário observar uma passagem do informe de Lancillotto, feito em 1548, e não evidenciada anteriormente por nós, em que é descrito sobre um grupo de religiosos japoneses que habitavam uma montanha:

Sta in questa insula de Giapan un altro monte alto donde stanno cinque mille religiosi¹⁸⁵, li quali sonno molto richi e tengono molti servidori e molto bone case, e vestono molto bene. Guardano castità in tanta manera che non po apresarse a o luoco donde stanno per una legua ne femina ne cosa niuna femina. Sta una porta a pie del monte di longo una legua dalle loro case, per la qual porta non lasciano intrare cosa niuna femina. Tengono per profetia che hanno da recevere un'altra legge e tutti la stanno desiderando (In: Medina, 1990, p. 67).¹⁸⁶

No final do parágrafo é ressaltado que o grupo de religiosos japoneses tinham o prenúncio de transmitir um novo padrão religioso em seu território de origem. Quando Cosme de Torres comenta em sua carta sobre uma profecia, estaria fazendo referência a essa passagem do informe feito em 1548. Torna-se surpreendente que, entre os vários aspectos que Cosme de Torres poderia ter escrito sobre o território asiático, tal como explicar porque a evangelização poderia ser próspera, tenha optado por um detalhe com conotação supersticiosa. Inevitavelmente, essa opção pode soar como inusitada para algumas pessoas da contemporaneidade, mas, no século XVI, possivelmente era natural o nível de credence religiosa. José Maria de Paiva (2012, p. 37), na introdução da sua obra intitulada *Religiosidade e Cultura Brasileira: Séculos XVI-XVII*, discorre que, no século XVI, já era completamente estabelecido nos valores e tradições cristãos europeus a noção de que “Deus se põe presente e atuante, conduzindo as ações humanas e todo o universo para o seu fim, ou seja, em realização e cumprimento da *ordem*. A isso se deu nome de Providência Divina”. Partindo das ideias indicadas pelo pesquisador brasileiro, não se torna inverossímil considerar que Cosme de Torres tinha plena convicção de que a sua partida para o Japão, junto com Francisco Xavier e outros

primeira porque têm eles quase como por maneira de profecia que hão de ter outra *lei* melhor da que eles têm agora; e a outra é que os padres e religiosos daquela terra são muito honestos e desejosos de saber coisas novas e virtuosas. Isto dá ao mestre Francisco grande esperança de se haver de frutificar muito” (Atualização nossa).

¹⁸⁵De acordo com Medina (1990), estes seriam bonzos que habitavam a montanha de Hiei, no Japão, sendo eles integrantes da seita budista Tendai.

¹⁸⁶“Nessa ilha do Japão há outra alta montanha com cinco mil religiosos, que são muito ricos e têm muitos servos e muito boas casas, e se vestem muito bem. Eles observam a castidade de tal forma que é impossível para eles entrarem num lugar onde estão hospedados por causa de uma lei, nem por causa de qualquer mulher ou qualquer outra coisa. Há uma porta no sopé da montanha, bem longe de suas casas, pela qual não permitem a entrada de qualquer ser feminino. Eles têm uma profecia de que devem receber outra lei e todos eles anseiam por ela” (Tradução nossa).

indivíduos, ocorria mediante ao que Paiva (2012) denomina como sendo a “Providência Divina”.

Medina (1990, p. 67) menciona ainda, que essa predição apresentada no informe jesuítico não *“tiene relación ninguna con la historia cristiana de la salvación”*. O autor recomenda um artigo escrito por López-Gay no ano de 1968. Buscamos acesso a esse texto acadêmico, visando alcançar melhor entendimento do que poderia significar, de fato, a predição japonesa descrita no informe jesuítico. De acordo com a nossa análise, essa predição deveria estar ligada à visão religiosa do budismo, explanada pelo religioso japonês que disseminou a seita Tendai, no Japão, intitulado *“Saichō (767-822) cuyo nombre póstumo es Dengyō-Daishi o gran maestro que trasmite la doctrina”*¹⁸⁷ (López-Gay, 1968, p. 91). Essa concepção religiosa envolvia a crença, num período derradeiro, em que todas as pessoas seguiriam a mesma doutrina no budismo (López-Gay, 1968). Decerto, a predição citada no informe jesuítico provavelmente era uma questão completamente implícita à religiosidade nipônica, tornando-se complicado para Cosme de Torres compreender plenamente o credo budista.

Em relação ao outro fato que Cosme de Torres explica em sua carta a respeito do Japão, citamos novamente a sentença que diz: *“e a outra hé que os padres e relegiosos daquela terra são mui honestos e desejosos de saber cousas novas e virtuosas”* (In: Medina, 1990, p. 100). Mediante o exposto, constatamos que Torres indicou como uma das razões para a evangelização cristã acontecer no Japão o fato de que os representantes religiosos eram indagadores e portadores de grandes qualidades. Em essência, o padre procurava transmitir aos seus companheiros que esses indivíduos, aparentemente íntegros, poderiam estar abertos à religião cristã. Medina (1990) afirma que o jesuíta teria omitido sérias falhas (na visão cristã) praticadas pelos múltiplos monges nipônicos.

Em suma, Cosme de Torres não indicou mais detalhes a respeito dos religiosos japoneses, pois a sua carta apresentava nitidamente estrutura sintética. Anteriormente, abordamos como o missionário, desde a sua partida da Europa, não tinha evocado muitos pormenores em relação a diferentes momentos da sua jornada. Por sua vez, Medina (1990) ressalta que, de fato, no informe jesuítico de 1548 foram expostos alguns detalhes negativos relacionados aos bonzos, contudo, no mesmo escrito é possível encontrar descrições relativamente positivas dos monges, como forma evidente de buscar paridade em relação aos clérigos da religião cristã. Assim, a forma como Cosme de Torres se referiu aos sacerdotes

¹⁸⁷“Saichō (767-822), cujo nome póstumo é Dengyō-Daishi ou grande mestre que transmite a doutrina” (Tradução nossa).

budistas não foi completamente dissonante das transcrições presentes no informe feito na capital indiana.

Com base nas observações obtidas em relação à missiva de Cosme de Torres, constatamos que ele foi um indivíduo que passou por diferentes provações, tornando-se posteriormente membro da Companhia de Jesus. Atuou com grande fidelidade no caminho evangelizador da Ordem Religiosa, sendo um clérigo comprometido e assíduo. Possivelmente, o padre jesuíta tornou-se o indivíduo ideal para comandar, após Francisco Xavier, o processo de evangelização no Japão, visto que, para tão árdua tarefa, seria necessário um religioso com experiência e ímpeto apostólico.

No próximo capítulo, apresentaremos as cartas que relatam as experiências de diferentes indivíduos ligados à Companhia de Jesus no Japão. Nosso enfoque primário será o de analisar as dificuldades concretas enfrentadas pelos religiosos cristãos, desde a primeira missão evangelizadora no arquipélago, realçando principalmente os conflitos belicosos presenciados na segunda metade do século XVI.

4 CONFLITOS JAPONESES DESCRITOS NAS MISSIVAS JESUÍTICAS ENTRE 1549 E 1558

4.1 Contexto dos conflitos no Japão

Conforme afirma Medina (1990, p. 699), a introdução da religião cristã “en Japón coincidió con las últimas décadas de la llamada Epoca de las Guerras Civiles *Sengoku Jidai*”. Acima destacamos uma sentença da nota informativa do erudito jesuíta que ressalta uma passagem da missiva escrita em outubro de 1557, do Japão, por um padre da Companhia de Jesus, conhecido por Gaspar Vilela, afirmando que o território japonês era grandemente amotinado, pois os japoneses eram excessivamente orgulhosos e belicosos (In: Medina, 1990).

Notamos que os evangelizadores que atuaram nos primeiros anos no Japão fizeram constatações semelhantes em suas missivas, referindo-se essencialmente aos riscos voltados à integridade física. Charles Boxer (1967, p. 41-42) discorre como o contexto belicoso e desordenado no Japão do século XVI proporcionou impactos positivos e negativos na atuação dos membros da Companhia de Jesus:

So far as the Jesuits and their propagation of Christianity were concerned, this chaotic condition of the country had its advantages and disadvantages. On the one hand it meant that the missionaries were not placed at the mercy of a strong central government, which could effectively decree their exclusion, as in China; if one daimyo showed himself hostile to their preaching, they were fairly certain of a welcome from his neighbors, and when expelled from one fief, they could move on to the next. On the other hand, the lack of political and administrative stability, resulting from the kaleidoscopic changes of fortune in the civil wars, exposed their establishments to destruction_overnight, if the fief wherein they labored was overrun by hostile forces. It is, however, a remarkable fact, and one to which they them-selves bear witness, that there is no recorded instance of a European Jesuit losing his life in these civil broils, although they were often threatened and sometimes ill-treated.¹⁸⁸

Mesmo levando-se em consideração as perturbadas relações definidas pelos muitos conflitos belicosos que decorreram no Japão no século XVI, Boxer (1967) afirma que nenhum clérigo jesuíta acabou perecendo. Contudo, dentro desse contexto, diferentes padres e irmãos

¹⁸⁸“No que diz respeito aos jesuítas e à propagação do cristianismo, essa condição caótica do território asiático tinha suas vantagens e desvantagens. Por um lado, significava que os missionários não eram colocados à mercê de um governo central forte, que poderia efetivamente decretar a sua exclusão, como na China. Se um *daimyo* se mostrasse hostil à pregação deles, eles estavam bastante certos de serem bem recebidos por seus vizinhos, e, quando expulsos de um feudo, podiam passar para o próximo. Por outro lado, a falta de estabilidade política e administrativa, resultante das mudanças caleidoscópicas de sorte nas guerras civis, expunha seus estabelecimentos à destruição da noite para o dia, se o feudo em que trabalhavam fosse invadido por forças hostis. No entanto, um fato notável, e que eles próprios testemunharam de que não há registro de um jesuíta europeu que tenha perdido a sua vida nesses tumultos civis, embora muitas vezes tenham sido ameaçados e, às vezes, maltratados” (Tradução nossa).

da Companhia Jesus acabaram evidenciando, em suas cartas, os perigos enfrentados por eles, tal como a ocorrência específica de um dos clérigos que acabou sendo vítima de vários infortúnios, ficando cativo durante um determinado período em uma das localidades japonesas, mas sobrevivendo a esse acontecimento. Notamos, assim, que efetivamente, naquela época, nenhum clérigo europeu teve a vida ceifada, no entanto, não podemos afirmar que o mesmo tenha acontecido com os japoneses convertidos.

Acima, evidenciamos uma passagem da obra de Boxer (1967) do impacto do panorama bélico no Japão causado aos membros da Companhia de Jesus no século XVI. Igualmente, George Elison (1988, p. 1) afirma que:

Christianity was introduced into Japan at a time when that country's mediaeval order was in its final convulsions. The missionaries viewed a tumbling body politic. But beneath the surface of a country rent by war developed institutional changes which gave form to Japanese history's Early Modern period.¹⁸⁹

A explanação textual refere-se ao início da introdução do estudo do autor. Desde o princípio do seu livro, Elison (1998) discorre a respeito das transformações graduais que ocorreram no panorama sociopolítico do Japão na segunda metade do século XVI, ocasionando a posterior proscrição da crença cristã naquele território. Na visão do pesquisador, a recepção positiva do cristianismo foi uma ocorrência singular da governação desconjuntada da época dos conflitos, tendo esse cenário mudado posteriormente (Elison, 1988).

Antes de explorarmos as missivas jesuíticas, julgamos ser pertinente ressaltar brevemente o contexto referente ao período de conflitos no Japão. Inicialmente, destacamos um segmento da obra de Sanjay Subrahmanyam (1993, p. 27-28), que apresenta sinteticamente o que decorreu politicamente no Japão a partir do conflito denominado de Guerra de Onin na segunda metade do século XV:

Após a Guerra Onin (1467-77) o *bakufu*, ou «governo sombra», dos Xóguns Ashikaga¹⁹⁰, começou a sucumbir. Os da família que sucederam a Ashikaga Yoshimasa (r. 1443-90) foram eles próprios manipulados pelos chefes militares, mesmo se controlassem o imperador. A última década do século XV e os primeiros dois terços do século XVI são geralmente designados por período dos *senjoku daimyo*

¹⁸⁹“O cristianismo foi introduzido no Japão numa altura em que a ordem medieval do país estava em convulsões finais. Os missionários observaram um corpo político em convulsão. Mas, sob a superfície de um país dilacerado pela guerra, desenvolveram-se mudanças institucionais que deram forma ao período moderno da história japonesa” (Tradução nossa).

¹⁹⁰Conforme referido no dicionário temático de Frédéric (2008, p. 96), os Ashikaga eram “Família de guerreiros fundada por Yoshiyasu (1126-1157) [...]. Essa família de daimiô deu 15 shogun ao Japão, que dirigiram o país de 1336 a 1573, e várias centenas de valorosos guerreiros”.

– ou Senhores da Guerra Civil – todos tentando reconstruir os seus domínios, e eventualmente depor um *primus inter pares*. O grau de ruptura económica e de «desordem» generalizada daí subsequente é tema de algum debate; mas o que é certo é que só a partir dos finais da década e 1560 é que se vislumbram os sinais de uma ordem caracteristicamente moderna, com a ascensão do chefe militar Oda Nobunaga (Subrahmanyam, 1993, p. 27-28).

De acordo com o autor supracitado, depois da Guerra de Onin ocorreu um colapso no *bakufu*, forma governamental vigente em muitas décadas no Japão. De acordo com Perry Anderson (2004, p. 435), no princípio, o *bakufu* foi o “[...] aparelho militar de governo sob o comando do Shogun ou ‘generalíssimo’, preenchido pela classe *bushi*¹⁹¹ e sediado numa capital independente, em Kamakura. O poder real no Japão foi doravante exercido por essa autoridade para-imperial”.¹⁹²

Em relação ao conflito belicoso de Onin, ao comentar sobre o contexto caótico do Japão entre os séculos XV e XVI, John Whitney Hall (1973, p. 115-116) aclara as circunstâncias e consequências dessa contenda:

Una disputa por la sucesión shogunal, seguida de un conflicto entre las casas Hosokawa y Yamana, estalló en una abierta acción militar en la ciudad de Kyôto, en el año 1467. El Shôgun Yoshimasa, incapaz de dominar a sus dos grandes vasallos, recurrió a los otros *shugo*¹⁹³ para poner fin al conflicto. Como resultado de ello, todos los seguidores de los Ashikaga se dividieron en os facciones rivales y se enredaron en una dura y prolongada guerra, de once años de duración. Por la parte de los Hosokawa, se alineaban los *shugo* de 24 provincias, con un potencial humano calculado en unos 160.000 hombres. Por la parte de los Yamana, se reunían los *shugo* de 20 provincias, que podían llegar a unos 110.000 hombres, aunque tal vez solamente la mitad de este número formase, efectivamente, su ejército. La guerra se recrudecía, esporádicamente, dentro y fuera de la ciudad de Kyôto, dejando devastada la mitad de la ciudad e incendiada la mayor parte de sus monumentos. Terminó la guerra en 1477, pero su resultado fue la total destrucción del poder del shogunato. [...] Las provincias habían caído en manos independientes e los *shugo* o de sus sucesores, y se inició un proceso de descentralización total. [...] A partir de 1467, los gobernadores militares, que hasta aquel momento se habían basado en ciertos rasgos en la administración local imperial, fueron sustituidos por um nuevo tipo de autoridade local, el verdadero *daimyô*.

¹⁹¹Samurais.

¹⁹²Conforme é referido por Henshall (2018, p. 53), o primeiro Xogum foi Minato, no Yoritomo, que foi oficializado no ano de 1192. Mesmo essa figura detendo muito poder no Japão, no século XII, não visou assumir a posição de Imperador (que existia a milênios naquele local), sendo que o mesmo não teve como propósito obliterar completamente a aristocracia japonesa. Na verdade, ele “pretendeu que a corte legitimasse o seu poder com o título de *seei tai-shogun* (“grande general subjugador dos bárbaros”), geralmente abreviado para shogun [xogum]”. De acordo com o autor, independente da consolidação do bakufu no Japão regido efetivamente pelo Xogum “velhas instituições centrais foram deixadas em grande parte intactas, embora enfraquecidas” (Henshall, 2018, p. 53).

¹⁹³Os Shugo foram durante o decorrer do Período de Kamakura no Japão uma designação para regentes castrenses que administravam locais em nome do líder militar Xogum (Frédéric, 2008).

Além disso, Hall (1973) enfatiza que o desenvolvimento da transformação sociopolítica do Japão no século XV não ocorreu de forma radical, continuando a existir na capital o líder militar Xogum e o Imperador, mantendo-se, assim, resquícios dos traços de autoridade: “aunque su poder político ha desaparecido ahora completamente” (Hall, 1973, p 116).

Esse cenário se estendeu no século XVI, quando os mercadores europeus e os padres jesuítas atingiram a costa do Japão, estando ainda presentes nessa época, as figuras do Xogum e do Imperador. Recordando o informe jesuítico sobre o Japão, constatamos a existência do Imperador e do Xogum, os quais, referenciados por Voo e Cosci. Ao comentarmos essa parte do escrito da Companhia de Jesus, ressaltamos brevemente a fragilidade política dos governantes centrais japoneses na conjuntura do Sengoku Jidai e de como no relatório supostamente feito por Nicolao Lancillotto, em 1548, fora aludido que o Xogum tinha a capacidade de conter as contendas belicosas ocorridas no Japão. No entanto, conforme explanado por Hall (1973), a partir dos eventos que ocorreram na Guerra de Onin, o poderio do Xogum passou a ser reduzido, se comparado ao período em que o cargo governamental foi estabelecido no Japão no século XI.

Boxer (1967) indica que, no período de atuação dos membros da Companhia de Jesus, o Xogum da linhagem japonesa Ashikaga mantinha fraca influência governamental em uma única parte específica do território japonês que abrangia a capital do Japão. No entanto, mesmo nessas condições, o comandante militar e a sua parentela, pelo menos, detinham expressivos recursos financeiros. Mas, no que concerne aos senhores de terras combatentes, Boxer (1967, p. 43) afirma que “whether owning a nominal allegiance to the shogun or not, were thus virtually independent of both him and the emperor, ruling their own fiefs as they saw fit”.¹⁹⁴

Analisando diferentes autores, pudemos constatar que a Guerra de Onin foi um evento que consolidou a ruptura do poderio administrativo do *bakufu* Ashikaga e a divisão territorial do Japão. Na obra de José Yamashiro (1964), *Pequena História do Japão*, o autor expõe como ocorreu gradualmente a desordem governamental do bakufu antes do conflito que se iniciou em 1467. Ele frisa que o primeiro Shogun da linhagem dos Ashikaga, conhecido por Takauji Ashikaga, ascendeu politicamente no século XIV, garantindo aos aliados múltiplas compensações, sendo que

[...] a política do shogun foi a causa, posteriormente, do desgoverno em que caiu o país. Muitos dos seus vassalos não lhe obedeciam documente. Alguns deles, que ocupavam o cargo de "shugo" de muitas províncias, constituíam verdadeiros Estados

¹⁹⁴“detendo ou não fidelidade ao comandante militar, eram, por conseguinte, potencialmente autônomos do Xogum e do Imperador, comandando os territórios deles da forma que quisessem” (Tradução nossa).

dentro do Estado, em completa desconsideração à autoridade do shogun. Foi essa a causa da desorganização política do bakufu de Muromachi (Yamashiro, 1964, p. 80-81).

Ainda no que se refere à época dos conflitos no Japão, o estudioso Sanjay Subrahmanyam (1993, p. 27-28) afirma que “O grau de ruptura económica e de «desordem» generalizada dá subsequente é tema de algum debate; [...]”. Constatamos, a partir da afirmação do autor, que possivelmente originaram-se contestações no meio acadêmico em relação ao grau de desarranjo sociopolítico que o Japão vivenciou depois da guerra de Onin. De qualquer forma, não podemos negar que nesse período ocorreu efetivamente um abalo das forças políticas dominantes que regiam o arquipélago japonês

Conforme Pannikar (1969, p. 86), foi em meio a esse cenário

[...] conturbado da história do Japão que os portugueses desembarcaram. À novidade, a eficácia de seus métodos de guerra seduziram os japoneses; os dáimios compreenderam rapidamente a grande vantagem que poderiam tirar dos barcos pesadamente armados e dos arcabuses dos portugueses [...].¹⁹⁵

O estudioso sugere, que se a chegada lusitana no Japão tivesse ocorrido na época em que Alfonso Albuquerque havia atuado como governador, os lusitanos “teriam pelo menos agravado a situação interna do Japão e ocupado algumas pequenas ilhas” (Pannikar, 1969, p. 86).

A. J. R. Russel-Wood (2010, p. 176-177) discorre sobre os distintos processos de ocupações perpetuados pelos lusitanos em diferentes regiões do mundo. Ao falar especificamente da interferência portuguesa no continente asiático, afirma que, em determinadas circunstâncias, “os Portugueses só conseguiram estabelecer uma base para colonização porque o facciosismo e as dissidências entre os governantes locais os impediram de formar uma frente unida contra os intrusos”.

Possivelmente, torna-se complexo aplicar o conceito de colonização para falar da intervenção dos lusitanos no Japão entre os séculos XVI e XVII, contudo, o que Russel-Wood (2010) explana em seu texto corresponde ao panorama japonês do período em que os lusitanos passaram a efetuar as visitas. Posteriormente, o panorama acabou efetivamente mudando.

Perry Anderson (2004, p. 438-439) acentua como, no século XVI, se decorreu belicamente um processo de convergência de poderes no Japão:

¹⁹⁵O autor está afirmando que, a partir da chegada dos europeus no Japão, ocorreu uma inovação bélica, com a inserção de armamentos que utilizavam pólvora.

Na segunda metade do século XVI, uma série de guerras civis massivas entre os principais potentados daimyō levaram a uma unificação vitoriosa do país por sucessivos comandantes militares – Nobunaga Hideyoshi e Ieyasu. Odo Nobunaga forjou a primeira coalizão regional para estabelecer o controle do Japão central. Aniquilou o militarismo budista, destruiu a independência as cidades mercantis e conquistou o domínio de um terço do país. O formidável trabalho de conquista foi completado por Toyotomi Hideyoshi, comandando gigantesco exércitos equipados com mosquetes e canhões, e composto de um bloco de força *daimyō* aliadas, reunidas sob sua ordem.

Tendo por base diversos autores, destacamos até aqui o período de conflitos ocorridos no Japão entre os séculos XV e XVI. Por certo, temos consciência de que essa época é tida como uma temática complicada, podendo processar-se, a partir dela, diferentes tipos de análise. Certamente, muitos estudiosos buscaram equiparar o que transcorria sócio e politicamente em diferentes séculos no Japão, como o ocorrido com o Feudalismo na Europa.¹⁹⁶ Contudo, não nos cabe atestar a validade dessas interpretações, já que isso demandaria uma revisão historiográfica muito aprofundada.

Gostaríamos de ressaltar o assombro adquirido por nós, quando do contato com as descrições das contendas japonesas belicosas nas missivas feitas pelos clérigos. Mesmo sob a ótica de um estrangeiro com racionalidade europeia, os padres tiveram a oportunidade de observar e registrar situações extremas ocorridas nas cidades japonesas, que acabaram provocando impactos na vida dos habitantes daquela região.

Conforme Bangert (1985, p. 115), através da produção textual jesuítica é possível ter acesso a informações de relevantes “desenvolvimentos da vida política do Japão naquele tempo”. Em um segmento específico da sua obra, Boxer (1967) faz comentários do compilado epistolar que foi publicado no final do século XVI, o qual está sendo utilizado como base documental nesta pesquisa. Ao escrever sobre os conteúdos presentes nessa fonte, o autor alega que “Naturally, wars and rumors of wars occupy much space in these reports written during the turmoil of the ‘Country ar War,’ but the more peaceful and unchanging aspects of the national

¹⁹⁶Há um segmento da obra de Jack Goody (2015) denominado *Outros Feudalismos?*, em que o antropólogo discute como determinados estudiosos da Europa, inquietos em relação ao conceito de feudalismo, tiveram como intenção identificar sua existência ou inexistência no restante do globo, assim como as transformações governamentais e econômicas ocorridas no Japão ao longo de séculos tornaram-se os assuntos evocados pelo autor. Nesse segmento do seu trabalho, Goody chega a se contrapor a um dos autores que temos como referência neste estudo, o historiador Perry Anderson. Goody (2015, p. 110) afirma que “Anderson [...], considera que em nenhum lugar fora desse continente (exceto talvez o Japão) houve um estágio feudal que pudesse desembocar no capitalismo”. Em outra passagem do seu livro, o autor explana que “Parece haver um consenso no sentido de que o caso do Japão é uma exceção parcial à tese de que o feudalismo não teria existido em outras partes do mundo; suspeitamos que a percepção desse modelo particular é uma projeção para trás das antigas conquistas do Japão no capitalismo industrial (frequentemente vistas contrastando com a experiência chinesa, um julgamento que se mostrou prematuro)” (Goody, 2015, p. 112).

scene are by no means neglected” (Boxer, 1967, p. 50).¹⁹⁷ Assim sendo, o autor reconhece as descrições das contendas bélicas nos escritos jesuíticos, mas, evidentemente, as missivas não faziam alusões somente a esses tipos de eventos beligerantes.

É notório que, quando os padres e os indivíduos ligados à Companhia de Jesus tiveram a oportunidade de relatar alguma ocorrência, os mesmos não se posicionaram como meras testemunhas, sem nenhum tipo de intencionalidade. Com efeito, quando algumas situações perigosas eram presenciadas e, conseqüentemente, descritas, alguns deles acabavam utilizando as ocorrências como um instrumento para ressaltar o caráter sagrado da missão apostólica, buscando provocar certo compadecimento aos destinatários dos escritos.

Pimenta (2013, p. 16) afirma que os membros da Companhia de Jesus no panorama nipônico foram

[...] expectadores privilegiados e atores importantes, não apenas dos trabalhos de conversão, mas de todo o contexto político, social e religioso à sua volta. A escassez de registros japoneses sobre estes eventos também torna o uso destas fontes essencial. O pragmatismo militar característico do período de guerra levou os japoneses do período a pouco se preocuparem com os relatos destes eventos, cabendo aos jesuítas atuarem como verdadeiros cronistas dos eventos ocorridos no arquipélago.

Porquanto, reconhecemos a necessidade de frisar que, conforme a missão japonesa foi se desenvolvendo, maior foi o envolvimento dos jesuítas em relação às figuras de poder no Japão. Discutiremos mais essas questões no decorrer desta pesquisa. No seguimento, faremos alusão a um conflito belicoso ocorrido em 1551, com destaque para as missivas redigidas por Francisco Xavier, Cosme de Torres e João Fernandes.

4.2 O conflito em Yamaguchi

Para abordamos as exposições mais relevantes referentes às contendas ocorridas nas localidades japonesas, no século XVI, as quais redigidas pelos jesuítas, acreditamos ser necessário interpelarmos sobre a primeira vez em que os padres jesuítas, com visão prodigiosa, decidiram partir com destino ao Japão. Referimo-nos à atividade missionária desenvolvida por Francisco Xavier e por outros indivíduos entre 1549 e 1551. Conforme comentamos no capítulo anterior, por meio da obra documental de Medina (1990), tivemos acesso as cartas que nos permitiram analisar a concepção de outros indivíduos que estiveram com Xavier durante a sua

¹⁹⁷“Naturalmente, as guerras e os rumores de guerras ocupam muito espaço nestes relatórios escritos durante a viragem da “Guerra Nacional”, mas os aspectos mais pacíficos e imutáveis da cena nacional não são menos negligenciados. Naturalmente, guerras e rumores de guerras ocupam muito espaço nesses relatórios escritos durante a turbulência do “País em Guerra”, mas os aspectos mais pacíficos e imutáveis do cenário nacional não são de forma alguma negligenciados” (Tradução nossa).

passagem pelo território nipônico. Esses indivíduos eram: o japonês convertido Angiró (Paulo de Santa Fé);¹⁹⁸ o irmão da Companhia de Jesus, João Fernandes e o padre jesuíta Cosme de Torres.

Cosme de Torres, entre setembro e outubro de 1551, da localidade japonesa de Yamaguchi, escreveu três correspondências, sendo que a primeira delas foi destinada aos jesuítas que se encontravam na Índia, a segunda, aos membros da Companhia de Jesus de Valência, e a terceira, para Francisco Xavier. João Fernandes, em 20 de outubro de 1551, também de Yamaguchi, escreveu uma longa epístola destinada a Francisco Xavier.

Especificamente, em relação as cartas redigidas por Cosme de Torres em 1551 — na missiva endereçada aos jesuítas que se encontravam no território indiano —, o padre faz um retrospecto da experiência dele e a de seus companheiros de evangelização no Japão, sendo possível, por meio de um olhar diferente ao de Francisco Xavier, observar como decorreu a passagem primária dos jesuítas naquele arquipélago. Evidentemente, na carta de Torres é conferido destaque a Xavier, que se apresentava como superior da missão.

Com efeito, não poderíamos deixar de ressaltar que, em outra missiva de Cosme de Torres, o clérigo demonstrava grande apreço em relação ao cofundador da Companhia de Jesus, tornando-se natural que Xavier fosse mencionado várias vezes (In: Medina, 1990).

No concerne a carta escrita, de Valência, por Cosme de Torres, para os membros da Companhia de Jesus, percebemos que esse escrito traz informações a respeito do autor, referindo-se ao período antecedente à sua vinculação a Companhia Jesus. Também são ressaltadas as circunstâncias da viagem marítima que o clérigo fez junto a Francisco Xavier e outras pessoas para o Japão. O religioso cristão aponta alguns detalhes das experiências vividas por ele e por seus companheiros no território asiático, discorrendo sobre a aceitação do cristianismo pela população japonesa. Em alguns trechos da carta, reporta-se também a alguns aspectos da religiosidade que lá existia (In: Medina, 1990).

Na terceira carta feita por Cosme de Torres, em 1551, destinada a Francisco Xavier, e que se faz presente na obra de Medina (1990), o clérigo refere-se brevemente aos embates teológicos versados por ele e por João Fernandes, com os conselheiros religiosos japoneses em Yamaguchi, dando, assim, continuidade ao que o próprio Xavier já havia iniciado naquela cidade. Por certo, o ponto central dessa missiva é o que Torres relata sobre a revolta que teria

¹⁹⁸Na obra documental de Medina é possível observar um curto documento epistolar escrito por Angiró, em 5 de novembro de 1549, alguns meses depois que ele e os religiosos cristãos aportaram na localidade japonesa de Kogoshima, de onde o japonês convertido era originário. Nesse escrito, o japonês convertido explana a respeito das conversões que ocorreram em Kogoshima.

sido instalada em Yamaguchi depois da partida de Xavier. O cofundador da Companhia de Jesus não se encontrava mais em Yamaguchi (cidade que Xavier havia assentado depois de mais de um ano de visitas a diferentes locais do Japão), pois, conforme vimos anteriormente, Bangert (1985) afirma que Xavier, em 1551, a partir da convocação feita pelo comandante nipônico local, partiu para a povoação de Bungo, onde acabou interagindo com os europeus que lá haviam aportado. Posteriormente ao encontro com os ocidentais, Xavier acabou deixando o território japonês.

Conforme Medina (1990), na carta que Cosme de Torres escreveu em outubro de 1551 para Xavier, o padre demonstrava consciência de que o cofundador da Companhia de Jesus partiria do arquipélago asiático, separando-se indefinidamente dele e de João Fernandes. Essa afirmação apresenta-se em uma das sentenças finais da carta de Cosme de Torres: “Não digo mais, senão que V.R. dé minhas encomendas a todos os padres e irmãos da India. Christo nosso Senhor nos ajunte a todos em sua glória, amen” (In: Medina, 1990, p. 237).¹⁹⁹

Mediante o exposto, passamos a abordar os segmentos da carta de Cosme de Torres destinada a Xavier em 5 de outubro de 1551, na qual é descrito o conflito belicoso que teria ocorrido em Yamaguchi. Por complemento, teremos a missiva escrita por João Fernandes em 20 de outubro do mesmo ano, que relata a referida perturbação. No que se refere à obra de Fróis (1976), há uma transcrição da missiva redigida por Torres em 1551, em que o padre jesuíta condensa, em um breve segmento, o que se passou em Yamaguchi:

Tinhão-se já neste tempo, que o P. Cosme de Torres com o Irmão João Fernandes alli rezidião, socedidas naquelle reino muitas couzas assim na obra da conversam, que cada vez hia mais por diante, ainda que era com grandes trabalhos, injurias, pobrezas e necessidades que alli padecião, como em alguns alevantamentos e perturbações que houve na terra, porque dous senhores principaes de Yamanguchi, vassalos d’el-rey Vochidono²⁰⁰, se confederarão com Bungo, determinando de secretamente o matar e meterem por senhor do reino hum irmão mais moço d’elrey de Bungo, por nome Fachirondono; e assim como maquinarão a traição, a pozerão por obra vinte dias depois do Padre Cosme de Torres alli ser chegado (Fróis, 1976, p. 59).²⁰¹

¹⁹⁹“Não digo mais, se não que V.R. de minhas encomendas a todos os padres e irmãos da Índia. Cristo nosso Senhor nos ajunte a todos em sua glória, amém” (Atualização nossa).

²⁰⁰Numa nota informativa composta por José Wicki, S. J. (1976), o autor informa que o Vochidono, referido no escrito de Fróis, era Ouchi Yoshitaka.

²⁰¹“Tinham-se já neste tempo, que o padre Cosme de Torres com o irmão João Fernandes ali residiam, sucedidas naquele reino muitas coisas assim na obra da conversão, que cada vez ia mais por adiante, ainda que era com grandes trabalhos, injúrias, pobrezas e necessidades que ali padeciam, como em alguns levantamentos e perturbações que houve na terra, por que dois senhores principais de Yamaguchi, vassalos do rei Vochidono, se confundiram com Bungo, determinando secretamente o matar e matarem por senhor do reino um irmão mais moço do rei de Bungo, por nome Fachirondono; e assim como maquinaram a traição, a puseram por obra de vinte dias depois do Padre Cosme de Torres ali ter chegado” (Atualização nossa).

Quanto aos eventos narrados por Fróis (1976), comentaremos mais na continuidade, utilizando-se as missivas jesuíticas escritas por Cosme de Torres e João Fernandes.

Em uma parte específica da sua carta, Cosme de Torres relata que ele e João Fernandes passaram a receber um número menor de visitas na habitação religiosa, onde era realizada a catequese. No entanto, mesmo em número reduzido, comerciantes japoneses e mulheres continuaram a frequentar a casa dos religiosos cristãos. De acordo com o padre jesuíta, esses japoneses, em meio ao temor da iminência do conflito belicoso em Yamaguchi, escutavam e apreciavam as explanações catequéticas, mas não se convertiam (In: Medina, 1990).

De acordo com Cosme de Torres, em 28 de setembro de 1551 — data do conflito ocorrido em Yamaguchi —, por intermédio de um convertido cognominado de António, João Fernandes e ele teriam sido protegidos na habitação de um japonês²⁰² que detinha relação amigável com os evangelizadores. O clérigo narra o que fora presenciado por eles no itinerário até a habitação do nipônico:

Indo polo caminho topamos muitos esquadrões de gente armada de ponto em branco aparelhados pera pelejar, com seus arcos e frechas e lanças, que nos disserão: «Chensicus! Porque disserão mal dos pagodes se alevanta esta guerra. Matálos e deitá-los desta terra!» E nos outros, com mais medo que vergonha passamos por entre eles (In: Medina, 1990, p. 235).²⁰³

De acordo com o extrato acima, os religiosos cristãos cruzaram com múltiplos guerreiros nipônicos que os teriam ameaçado. Presumimos que, nessa circunstância, Cosme de Torres e João Fernandes correram riscos de morte, mas também acreditamos que, pelo fato de terem escapados ilesos desse encontro, o acontecimento pode ter sido considerado por eles como um livramento divino. O clérigo não deixa claro qual a razão das suas vidas terem sido poupadas pelos combatentes japoneses. Parece-nos inteligível que, naquele momento, os guerreiros não tinham o intento verdadeiro de executar os evangelizadores, visto que eles não representavam ameaça concreta, mas, certamente, não deixaram passar a oportunidade de intimidar aqueles que afrontavam as crenças tradicionais do Japão.

²⁰²De acordo com Medina (1990), esse japonês era Naitō Okimori. Esse influente nipônico recebeu as águas do batismo pelo próprio Cosme de Torres, em 1553 (ano do seu falecimento), juntamente com os familiares. Numa carta feita em Malaca pelo clérigo Luís Fróis, em 7 de janeiro de 1556, ele faz menção a essa ocorrência: “Disserão-me os portugueses deste junco que ho principal regedor de Manguchiy, que hé hum homem muito velho, por nome Naitondo, se fizera christão com dous filhos seus” (Medina, 1990, p. 643). (“Disseram-se os portugueses deste junco que o principal regedor de Manguchiy, que é um homem muito velho, por nome Naitondo, se fizera cristão com dois filhos seus”) (Atualização nossa).

²⁰³“Indo pelo caminho, topamos muitos esquadrões de gente armada de ponto em branco aparelhados para lutar, com seus arcos e flechas e lanças, que nos disseram: «Chensicus! Porque disseram mal dos pagodes se alevanta esta guerra. Matá-los e deitá-los desta terra!» E nos outros, com mais medo que vergonha passamos por entre eles” (Atualização nossa).

O clérigo afirma que, após terem sido abrigados no lar de um japonês com quem mantinham amizade, o próprio nipônico influente teria ordenado a um monge que os conduzissem a uma habitação religiosa segura (local em que viviam os eremitas japoneses), e que era financiada pelo protetor dos evangelizadores. Inicialmente, os bonzos moradores da habitação religiosa teriam recusado veementemente acolher os padres europeus, alegando que os problemas que havia em Yamaguchi eram, culpa deles. De acordo com o sacerdote, os religiosos japoneses designavam os inacianos como sendo verdadeiros *demônios*. Por sua vez, os bonzos acabaram cedendo, permitindo, assim, a entrada dos cristãos na habitação religiosa (In: Medina, 1990). O padre também relata como decorreram os dias de perturbações, cheios de complicadas relações com inumeráveis conflitos:

Enfim, ou por medo do senhor ou por rogos do padre que nos levava, nos derão hum lugarzinho a hum canto da igreja, onde estivemos dous dias e duas noites com mais medo que abundância do que avíamos mister para passar a vida. Neste dous dias e duas noites se queimarão muitas casas de fidalgos e muitos mosteiros. Depois que fugio o duque do mosteiro donde estava tornamos com a molher daquelle nosso amigo a sua casa, e mandou-nos dar huma czinha que tem tres passadas em largo e quatro em comprido. Ahi estamos há já cinco dias. Toda a gente a huma voz nos busca pera nos matar. Porque hé tanto o mal que veio a estes padres e mosteiros que não ficou padre nem mosteiro que não fosse queimado ou roubado. E dizem que tudo veio por nossa causa (In: Medina, 1990, p. 236).²⁰⁴

Cosme de Torres também explana em sua carta, que havia mandado o converso conhecido por António se encontrar com Xavier, visando que o japonês repassasse maiores detalhes do que se sucedia em Yamaguchi. O jesuíta afirmava que a situação permanecia instável, com furtos e ocorrências de assassinatos. Os religiosos cristãos aguardavam que a situação se normalizasse em Yamaguchi para que fosse possível buscar a permissão para a continuidade da missão evangelizadora junto aos indivíduos que haviam tomado de assalto a cidade nipônica (In: Medina, 1990).

Cosme de Torres afirmava de forma consistente que, se a autorização para doutrinar a população fosse negada, mesmo assim eles prosseguiriam evangelizando ocultamente. O clérigo clamou a Francisco Xavier que rogasse a Deus pela segurança dele e a de João Fernandes, indicando, assim, os riscos que os circundavam (In: Medina, 1990).

²⁰⁴“Enfim, ou por medo do senhor ou por rogos do padre que nos levava, nos deram um lugarzinho a um canto da igreja, onde estivemos dois dias e duas noites com mais medo que abundância do que havíamos necessidade para passar a vida. Nestes dois dias e duas noites se queimaram muitas casas de fidalgos e muitos mosteiros. Depois que fugiu o duque do mosteiro onde estava, tornamos com a mulher daquele nosso amigo a sua casa, e mandou-nos dar uma casinha que tem três passadas em largo e quatro em comprido. Aí estamos há cinco dias. Toda a gente a uma voz nos busca para nos matar. Porque é tanto o mal que veio a estes padres e mosteiros que não ficou padre nem mosteiro que não fosse queimado ou roubado. E dizem que tudo veio é por nossa causa” (Atualização nossa).

Comparando os trechos deste texto epistolar com a outra carta de Cosme de Torres abordada no capítulo anterior, torna-se nítido que o texto produzido em 1551 possuía estrutura sintética semelhante. O evangelizador relata o distúrbio presenciado em Yamaguchi, sem ser detalhista em relação ao que teria provocado o confronto. Igualmente, condensa numa única sentença a destruição ocorrida em dias, sem descrever as minúcias da desolação causada na cidade japonesa. Dado o teor do texto, torna-se claro que ele e João Fernandes se encontravam numa situação desesperadora, num processo de intenso perigo. Se considerarmos a possibilidade de que os religiosos cristãos poderiam ter sido mortos em Yamaguchi enquanto Xavier se encontrava em Bungo, talvez o início da propagação do cristianismo no Japão teria se desenvolvido de forma diferenciada ao que aconteceu. Cosme de Torres e João Fernandes provavelmente ficariam marcados na história apostólica como os primeiros evangelizadores europeus martirizados no Japão. Em meio a esse contexto, poderiam alcançar certa glória simbólica, contudo, Francisco Xavier certamente não teria partido do território asiático, permanecendo junto aos japoneses convertidos até que mais membros da Companhia de Jesus chegassem ao arquipélago, o que, de fato, dada as delongas das viagens marítimas, poderia levar anos.

Na continuidade, julgamos ser pertinente ressaltar as perturbações ocorridas em Yamaguchi na carta escrita por João Fernandes em 1551. Na extensa carta que o irmão da Companhia de Jesus fez para Xavier, são reservadas algumas sentenças finais especificando o que se acometeu naquela cidade. O religioso indica que o indivíduo que comandava a cidade havia sido assassinato em consequência dos conflitos bélicos ocorridos²⁰⁵ e que a situação aparentemente havia sido controlada: “Y también por la grandíssima guerra que aquí se alevanto, la qual ya, por ser el rey muerto, es apaziguada, como V.R será enformado por cartas dele padre Cosme de Torres” (In: Medina, 1990, p. 258)²⁰⁶. Em outra sentença da carta, o irmão da Companhia de Jesus explana a respeito do episódio temerário que ele e Cosme de Torres vivenciaram em Yamaguchi durante a conturbação:

Pasamos tanto peligro de ser muertos que fue claramente milagro que hizo nuestro Señor en nos librar. Porque por spacio de ocho días estuvo la ciudad siempre dada a fuego y sangre a no más que «¡biva quien vence!» Y muchos matavan a otros para se vengar y otros para les robar lo que tenían. De manera que en todo este tiempo siempre andavan a buscarnos para nos matar, hunos por la gran mala voluntad que nos tienen, otros para nos robar, pensando que teníamos algo (In: Medina, 1990, p. 258-259).²⁰⁷

²⁰⁵A informação não se encontra na carta redigida por Cosme de Torres.

²⁰⁶“E também por causa da grande guerra que está acontecendo aqui, que, como o rei está morto, já está pacificada, como você será informado por missivas do clérigo Cosme de Torres” (Tradução nossa).

²⁰⁷“Passamos tanto perigo de sermos mortos que foi claramente um milagre o fato de nosso Senhor ter nos poupado, pois, no decorrer de oito dias, a cidade estava constantemente em chamas e sangue, e não passava de um "viva

Considerando o trecho da carta de João Fernandes, é possível afirmar que a retórica utilizada por ele foi mais consistente que a de Cosme de Torres, conseguindo registrar num curto segmento textual as angústias vivenciadas em Yamaguchi. Como é de se esperar de uma pessoa vinculada à Companhia de Jesus, certamente ele considerava como sendo uma dádiva divina o fato dele e de Cosme de Torres terem escapados incólumes da perturbação ocorrida.

Em outro segmento da carta, de forma semelhante à missiva redigida por Cosme de Torres, o irmão da Companhia de Jesus ressalta como ele e o clérigo jesuíta foram abordados por um grande grupo de guerreiros nipônicos. Não vamos nos alongar em relação aos comentários desse segmento, pois essa porção detém basicamente exposição textual semelhante à correspondência de Torres. João Fernandes indica em outra fração que, em consequência do conflito belicoso em Yamaguchi, “muchos monasterios fueron quemados, y a bueltas muchos ídolos. Y esto por aver perdido ya toda esta gente el crédito que tenían, así de los ídolos como de hechizerías, como V.R. sabe, y todo no les aprovechó nada” (In: Medina, 1990, p. 259).²⁰⁸

O religioso cristão procura evidenciar que as crenças tradicionais existentes naquela localidade haviam perdido a credibilidade frente à população. João Fernandes relaciona a suposta perda de influência da antiga religiosidade japonesa com o episódio da destruição das habitações e imagens religiosas — possivelmente de budistas — que teriam ocorrido durante o conflito em Yamaguchi. Mesmo relatando um evento caótico, o irmão jesuíta ainda conseguiu encontrar uma forma de demonstrar como o cristianismo prosperava no Japão.

Em outro segmento da carta, João Fernandes relata como ele e Cosme de Torres se refugiaram durante o conflito num local habitado pelos monges japoneses, graças ao auxílio recebido de um casal influente da cidade, com quem os religiosos mantinham um bom relacionamento. Quando abordamos a carta de Cosme de Torres, destacamos como os monges nipônicos que residiam no local onde os europeus tinham se refugiado, havia dificultado o acesso dos evangelizadores, por eles associados à figura de *demônios*. Por sua vez, João Fernandes relata que os bonzos teriam afirmado, “que si nosotros declaráramos la ley de Dios que está em el cielo, porqué nos llevaba entonces al cielo a librar aquellos peligros” (In: Medina, 1990, p. 260). Se essa afirmação foi realmente pronunciada pelos bonzos, os mesmos

o vencedor!" E múltiplos matavam outros para se vingarem, e outros para furtar o que tinham. De maneira que, durante todo esse tempo, andavam sempre buscando nos matar, alguns por causa da grande má vontade que tinham contra nós, outros para nos furtar, pensando que tínhamos algo” (Tradução nossa).

²⁰⁸ “muitos mosteiros foram queimados e muitos ídolos também. E isso porque todas essas pessoas já perderam o crédito que tinham, tanto dos ídolos quanto da bruxaria, como V.R sabe, e tudo não os benefícios em nada” (Tradução nossa).

acabaram se utilizando da superstição assegurada e defendida pelos cristãos. Levando-se em consideração outros segmentos da carta do evangelizador, torna-se inteligível a intenção do irmão jesuíta de manifestar textualmente a convicção plena no Deus cristão e de como a sua crença tornava-se benévola e verídica em contraste a dos sacerdotes japoneses.

Além de João Fernandes e Cosme de Torres, Francisco Xavier, mesmo não tendo presenciado os eventos ocorridos em Yamaguchi em 1551, também mencionou o referido conflito na longa carta redigida da Índia no princípio de 1552, reportando-se ao autocídio do governante da localidade nipônica, bem como a do seu rebento. Xavier referiu-se de forma trágica ao evento que acabou assolando a vida de um importante aliado conquistado por ele entre os comandantes nipônicos. No seguimento, tendo por base um artigo científico, visamos ressaltar o que de fato ocorreu na cidade de Yamaguchi.

No ano de 2015 foi publicado um artigo de Thomas D. Conlan, da Universidade de Princeton, nos Estados Unidos, que acentua a ocorrência histórica de Yamaguchi, em 1551. Por certo, esse foi um evento de grande relevância para o contexto sociopolítico da época, envolvendo figuras de significância do Japão e conluios de caráter bélico e governamental. Obviamente essas especificidades não se encontravam presentes nos escritos redigidos pelos religiosos cristãos, o que não é de fato surpreendente. Considerando que ainda não havia completado três anos de vivência no Japão — por mais observadores e detalhistas que fossem —, seria extremamente difícil para Francisco Xavier, Cosme de Torres e João Fernandes se posicionarem como cronistas capazes de registrarem a totalidade de meandros ocorridos na conjuntura sociopolítica nipônica do século XVI.

Thomas D. Conlan (2015, p. 1) inicia seu artigo comentando sobre a supremacia da estirpe nipônica que comandou Yamaguchi até o distúrbio ocorrido em 1551: “The Ouchi were arguably the most powerful lords in sixteenth-century Japan. Immensely wealthy, they dominated the tally trade with China and their home city of Yamaguchi reflected their glory”.²⁰⁹ Para ressaltar a importância de Yamaguchi, o acadêmico cita, na primeira parcela do seu trabalho, uma sentença da missiva escrita por Francisco Xavier em Cochim, no ano de 1552, em que o evangelizador relata brevemente a notabilidade alcançada por aquela cidade. Tendo por base distintas referências, tanto documentais quanto bibliográficas, Conlan (2015) procura demonstrar que Yamaguchi era um ponto mercantil marítimo de considerável prestígio no Japão. O autor afirma que “Yamaguchi’s prosperity was all the more striking because it

²⁰⁹“Os Ouchi eram indiscutivelmente os senhores mais poderosos do Japão do século XVI. Imensamente ricos, dominavam o comércio com a China e a sua cidade natal de Yamaguchi refletia a sua glória” (Tradução nossa).

contrasted so sharply with Kyoto, the imperial capital which had experienced a sharp decline” (Conlan, 2015, p. 2).²¹⁰

O artigo do acadêmico estadunidense nos possibilitou compreensão mais significativa em relação à primeira missão da Companhia de Jesus em território japonês. Partindo do pressuposto de que Yamaguchi tinha grande relevância para o Japão no século XVI, passamos a conjecturar que Francisco Xavier havia escolhido estrategicamente aquela localidade para se assentar, depois que a empreitada missionária em Kyoto (então capital do Japão) havia atingido resultados insatisfatórios. Indubitavelmente por sua notoriedade, Yamaguchi tornou-se a localidade ideal para se estabelecer uma base cristã.

Destacamos no seguimento, passagens de uma das cartas redigidas por Cosme de Torres em 1551, na qual é comentado como ele, Francisco Xavier e João Fernandes foram favorecidos pelo senhor de Yamaguchi:

Determinou o padre²¹¹ de levar a carta que trazíamos do senhor governador e do senhor bispo com el clavo e o relógio e algumas cousas que nos mandou dar o capitão de Malaca, e toas embarcadas, foi o padre com João Fernández e dous jôpões a hum lugar que está cem légoas mais adiante, do lugar onde eu estava, que se chama Amanguchi.

Hé esta cidade das maiores que há em a terra. E depois de ter chegado e apresentado a carta e o demais senhor a terra, que hé mayor señor de terra e vasalos que sereníssimo rey de Portugal, o qual por ser causas nunca vistas, ainda que erão de pouco preço, folgou em grandíssima maneira, e deu licença escrita em táboas postas polas ruas, como elle folgava que em esta cidade e en todo seu reino e senhorios, que fosse manifestada a lei de Deos, e que quem a quisesse tomar a tomasse. E asi mandou a todos seus súbditos que não fizessem mal algum aos padres que pregassem lei de Deo. E mais, deu hum moesteiro pera estar em elle o padre e seus companheiros²¹² (In: Medina, 1990, p. 211-212).²¹³

²¹⁰“A prosperidade de Yamaguchi foi ainda mais impressionante porque contrastou de forma tão acentuada com Quioto, a capital imperial que tinha experimentado um declínio acentuado” (Tradução nossa).

²¹¹ Francisco Xavier.

²¹² “Determinou o padre de levar a carta que trazíamos do senhor governador e do senhor bispo com o clavo e o relógio e algumas coisas que nos mandou dar o capitão de Malaca, em tuas embarcadas, foi o padre com João Fernandes e dois japoneses a um lugar que está cem léguas mais adiante, do lugar onde eu estava, que se chama Yamaguchi. É esta cidade uma das maiores que há naquela terra. E depois de ter chegado e apresentado a carta e os demais ao senhor de terra, que é maior senhor de terra e vassalos que o sereníssimo Rei de Portugal, o qual por ser causas nunca vistas, ainda que eram de pouco preço, folgou em grandíssima maneira, e deu licença escrita em tábuas postas pelas ruas, como ele folgava nesta cidade e em todo o seu reino e senhorios, que fosse manifestada a lei de Deus, e que quem a quisesse tomar a tomasse. E assim mandou a todos os seus súditos que não fizessem mal algum aos padres que pregassem a lei de Deus. E mais, deu um mosteiro para estar com ele o padre e os seus companheiros” (Atualização nossa).

²¹³ Na pesquisa que desenvolvemos para a obtenção do título de Mestre, tendo como referência a pesquisa realizada por Célio Juvenal Costa (2004) e um artigo originado por Kerstin-Katja Sindmann (2001), discutimos o que teria condicionado Francisco Xavier e seus companheiros de evangelização a terem obtido mais sucesso na segunda interação que eles tiveram com o senhor japonês Ouchi Yoshitaka. Isso teria ocorrido em virtude de uma modificação de conduta, ou, conforme afirma Costa (2004, p. 175), “uma mudança no comportamento exterior”. Igualmente, o pesquisador brasileiro cita que Lacouture (1994) e René Fullop Miller (1946) em suas respectivas obras intituladas: *Os Jesuítas – os conquistadores* e *Os Jesuítas, seus segredos e seu poder* explanam “que Xavier e os seus companheiros chegaram à conclusão de que deveriam fazer algumas **adaptações** na forma de comportamento e na forma de se vestir para ganhar mais respeito dos ‘japões’” (Costa, 2004, p. 175, negrito).

Por conseguinte, depois que Francisco Xavier interagiu positivamente com o comandante de Yamaguchi, a concessão veio para que ele e seus companheiros pregassem os preceitos cristãos naquela região. Contudo, após o ocorrido em 1551, qualquer pretensão que Xavier e seus companheiros tivessem em relação à Yamaguchi foi colocada abaixo do esperado, pois, como é evidenciado por Conlan (2015), esse evento acabou levando a degradação tanto da cidade de Yamaguchi como da linhagem que a comandava por gerações.²¹⁴ O pesquisador discorre esse acontecimento, visando comprovar que a revolta de 1551, em Yamaguchi, ocorreu devido ao comandante da localidade nipônica Ouchi Yoshitaka estar “*involved in an attempt to move the emperor from Kyoto to Yamaguchi*” (Conlan, 2015, p. 3).²¹⁵

Durante o tempo em que o governante de Yamaguchi cuidava dos arranjos para o suposto plano que envolvia a locomoção do soberano nipônico Go-Nara, subordinados²¹⁶ políticos de Ouchi Yoshitaka teriam se revoltado, tornando-se opositores a ele, ocasionando, assim, a morte do comandante, a do seu filho e de palacianos de Kyoto que passaram a habitar a cidade de Yamaguchi, em 1551 (Conlan, 2015).

nosso). Entre dois autores que o estudioso brasileiro referênciava, tivemos acesso à obra de Lacouture (1994, p. 165). Em um segmento desse livro, o historiador francês afirma que a “segunda etapa de Francisco Xavier em Yamaguchi é um episódio [...] fundamental na história da propagação do cristianismo na Ásia [...]”. Em outra passagem, o autor alude que Xavier, na situação vivenciada em Yamaguchi, passou a compreender que “converter é também se converter, ou em todo caso adaptar-se, moldar-se, acomodar-se às formas de uma outra cultura” (Lacouture, 2004, p. 165). Tolosana (2005, p. 33-34) também narra esse momento em que se decorreu a mudança na abordagem de Xavier com o senhor de Yamaguchi: “En decisión certera y rápida cambió el modo de presentación personal ante autoridades y samuráis y dramatizó cerimonialmente su jerarquía, hecho que no sólo realzó su rango y dignidad sino que creó una morada estamental digna y consolidó a la vez un rol aceptable para los misioneros. Veámoslo. Vestido de seda y con acompañamiento se presentó como embajador ante Ouchi Yoshitaka, el daimyō de Yamaguchi; iba avalado por las cartas credenciales del gobernador y del obispos de Goa y procedido de un conjunto de selectos regalos que con anticipación había traído consigo [...] Este cambio de actitud, esta adaptación al Otro no fue algo pasajero en Javier; no sabemos hasta dónde hubiera llegado de haberse quedado en Japón [...]”.

²¹⁴O que decorreu com os jesuítas em Yamaguchi no ano de 1551 é exatamente o que é afirmado por Boxer (1967) em uma passagem da sua obra que destacamos anteriormente, em que ele afirma que a situação interna, governamentalmente desordenada, que os jesuítas se depararam no Japão, desencadearam aspectos positivos e negativos para os membros da Companhia de Jesus. Conforme é dito pelo historiador britânico, a falta de chefias com grande poder impedia que eles pudessem ser totalmente afastados do Japão (como ocorreria posteriormente quando um regime mais centralizador seria imposto), mas a conjuntura interna imprevisível, poderia levar a obliteração repentina de locais onde os jesuítas se estabeleciam e foi isto que se sucedeu em Yamaguchi em 1551, ocorrendo mais algumas vezes na localidade nipônica e em outros povoados onde os jesuítas veriam o seu trabalho apostólico ameaçado pela sucessão de conflitos belicosos.

²¹⁵“Envolvido em uma ação para transferir o imperador de Kyoto para Yamaguchi” (Tradução nossa).

²¹⁶Bourdon (1993), em sua obra, explana a respeito de uma tentativa falha de complô, que teria ocorrido em setembro de 1550 em oposição a Ouchi Yoshitaka. Conforme o autor alude, quando Francisco Xavier ainda se encontrava no Japão, havia nesse evento, em 1550, elementos que condicionaram a conturbação ocorrida em 1551, com a evasão de um senhor japonês envolvido nesse conluio primário que reunia combatentes para fazer uma incursão em Yamaguchi. No que concerne a outros segmentos da obra do historiador francês, ele narra de acordo com as fontes a que tivemos acesso, o que se decorreu com Cosme de Torres e João Fernandes enquanto acontecia a conturbação em 1551.

Em seu artigo, Conlan (2015) apresenta dados biográficos do governante de Yamaguchi, ressaltando a sua relevância como comandante bélico no Japão. Indica as relações que o *daimiô* teria estabelecido com as figuras palacianas de Kiyoto, como o Imperador Go-Nara, a partir da oferta de recursos financeiros para a capital. Igualmente, o acadêmico comenta a respeito de como a capital do Japão, alguns anos antes de acontecer o distúrbio em Yamaguchi, havia sido ameaçada por uma estirpe japonesa belicosa denominada de Miyoshi, que efetuava incursões na metrópole. Esses ataques teriam ocasionado a saída de figuras palacianas e políticas de Kyoto. Nesse clima de fragilidade recorrente na capital, Ouchi Yoshitaka teria logrado uma posição de defensor, tendo sido capaz de formar ponte direta com o soberano Go-Nara e com a aristocracia em Kyoto. O autor apresenta informações em seu texto, tendo por referência diferentes autores e um documento elaborado no Japão no século XVI (Conlan, 2015).

De igual modo, Conlan (2015) analisa diferentes relatos feitos no Japão que atestavam que, em 1551, Ouchi Yoshitaka visava deslocar o soberano nipônico juntamente com vários palacianos para Yamaguchi, tornando a localidade, nesse processo, um centro governamental. Em outros trechos são abordados especificamente a ocorrência do conflito em Yamaguchi, as repercussões desse evento e o que de fato aconteceu com os indivíduos que se envolveram diretamente na trama, que acabou ocasionando a morte do senhor de Yamaguchi. O autor procura demonstrar que esse evento belicoso pode ter rompido determinadas compreensões que se tinham no campo historiográfico sobre a época dos conflitos no Japão. Ademais, destacamos um segmento condensado pelo acadêmico, tendo por base uma fonte documental japonesa que assinala como se passou o conflito:

While Yoshitaka was engrossed with these preparations to move the emperor to Yamaguchi, three deputies in the Ouchi organization, who bridled at the arrogance of these ‘worthless’ courtiers, rose against Yoshitaka, and launched a coup. Yoshitaka fled with his son, and a band of loyal followers. [...] Yoshitaka was forced to commit suicide and the other nobles were hunted down and killed, or committed suicide themselves. The Sue could not countenance their survival because they represented a potent political threat that had to be exterminated. In the ensuing orgy of violence, Yamaguchi was gutted, its treasures plundered, and even the cranes in Yoshitaka’s gardens were butchered. Much was lost in the carnage, including the Ouchi archives, countless artifacts, and a vast repository of court knowledge (Colan, 2015, p. 10).²¹⁷

²¹⁷“Enquanto Yoshitaka estava absorto com estes preparativos para transferir o imperador para Yamaguchi, três deputados da organização Ouchi, que se opuseram à arrogância destes cortesãos “sem valor”, levantaram-se contra Yoshitaka, e lançou um Golpe de Estado. Yoshitaka fugiu com o seu filho, e um bando de leais seguidores. [...] Yoshitaka foi forçado a suicidar-se e os outros nobres foram caçados e mortos, ou suicidaram-se eles próprios. Os Sue não podiam tolerar a sua sobrevivência porque representavam uma ameaça política potente que tinha de ser exterminada. Na orgia de violência que se seguiu, Yamaguchi foi eviscerada, os seus tesouros saqueados, e até os grou nos jardins de Yoshitaka foram massacrados. Muito se perdeu na carnificina, incluindo os arquivos Ouchi, inúmeros artefatos, e um vasto repositório de conhecimentos do tribunal” (Tradução nossa).

Constatamos que a referência acima não se distingue muito dos relatos epistolares de Cosme de Torres e de João Fernandes em relação ao clima hostil e caótico instalado em Yamaguchi. Gostaríamos de ressaltar que, se é assertivo de fato o que Conlan (2015) explana em seu artigo, que Ouchi Yoshitaka visava tornar Yamaguchi mais influente por meio da transferência dos aristocratas de Kyoto, passamos, assim, a denotar que esse fato poderia ser muito representativo para os padres jesuítas que se encontravam firmados naquela localidade, coordenando até então uma comunidade de supostos convertidos japoneses. Ao substituir Kyoto como capital, possivelmente os padres seriam favorecidos pela figura influente de Ouchi Yoshitaka, que passaria a ter contato com os níveis mais elevados da aristocracia japonesa. Cumpre destacar que, por uma terrível casualidade, em menos de dois anos após os religiosos cristãos terem conseguido o encontro promissor com o comandante de Yamaguchi, o mesmo acabou sendo morto e a cidade nipônica obliterada. Independentemente desse cenário desfavorável, temos conhecimento, por meio das missivas jesuíticas presentes na obra de Medina (1990), que ao menos o clérigo Cosme de Torres continuou por mais alguns anos atuando como evangelizador em Yamaguchi até ser forçado a deixar permanentemente aquele local.

Acima comentamos um evento significativo que Cosme de Torres e João Fernandes testemunharam em uma das localidades em 1551. Essa ocorrência demonstra o quão distante os primeiros religiosos cristãos estavam de um panorama ameno, quando principiaram a ação evangelizadora em algumas comunidades japonesas, sendo o episódio de Yamaguchi possivelmente um dos mais expressivos em brutalidade, presenciado por eles durante a primeira missão missionária, contudo, esse evento não deve ter sido o único episódio violento que os evangelizadores testemunharam.

Na extensa missiva feita por Francisco Xavier, desde a Índia, em 1552, é ressaltado o cenário de ruínas na capital japonesa:

Não falo no grande frio que naquelas partes de Miaco faz, nem dos muitos ladrões que há pelo caminho. [...] Esta cidade de Miaco foi muito grandíssima. Agora, por causa das guerras, está muito destruída. Dizem muitos que, antigamente, havia cento e oitenta mil casas e parece-me [pois o sítio dela era muito grande] que seria verdade. Está agora muito destruída e queimada; porém, ainda me parece que terá mais de cem mil casas (Xavier, 2006, p. 560).

Xavier não deixa claro se testemunhou alguma batalha na capital, mas é evidente que ele compreendeu factualmente a obliteração ocorrida na grande metrópole japonesa e, conseqüentemente, o clima belicoso e tenso presente no arquipélago.

A seguir, por meio de múltiplas correspondências presentes nos dois compilados estruturados por Medina (1990), discorreremos a forma como os religiosos cristãos seguiram apontando em seus textos epistolares a ocorrência de outros conflitos belicosos nas localidades nipônicas, e como esses distúrbios afetaram diretamente a ação evangelizadora dos integrantes da Companhia de Jesus.

4.3 Conflito belicoso descrito por Pedro d’Alcáçova e o vínculo formado com Ôtomo Yoshishige

Na obra documental estruturada e publicada por Medina (1990), é possível encontrar 36 missivas editadas pelo autor, que foram redigidas originalmente entre os anos de 1554 e 1555, e que possuem alguma relação com a atuação da Companhia de Jesus no Japão. Não pretendemos aludir detalhadamente sobre cada uma dessas missivas, mas enfocaremos naquelas que apresentam compatibilidade com os temas que visamos desenvolver.

Conforme mencionamos anteriormente, quando Francisco Xavier partiu da Índia, em 1552, com destino à China, junto a ele estavam alguns europeus ligados à Companhia de Jesus (previamente selecionados) para atuarem no Japão, sendo eles: Baltasar Gago; Duarte da Silva e Pedro d’Alcáçova. Na obra de Medina é possível encontrar uma longa missiva escrita pelo irmão da Companhia de Jesus, Pedro d’Alcáçova, da capital indiana, em março de 1554, em que é relatada a experiência dele em território japonês.

Medina (1990, p. 404) afirma que esse religioso cristão residiu no território japonês “desde el 14 de agosto de 1552 hasta el 19 de octubre de 1553”. Ainda, Medina (1990, p. 30-31) menciona que o irmão da Companhia de Jesus, orientado

[...] por Cosme de Torres regresó a la India en busca de ayuda material y para reclutar misioneros.²¹⁸ En 1554 llegó a Malaca y pasó a la isla de Lampacao frente a Cantón desde donde expidió a Japón un envío en dinero y en especie, envío que no llegó a su destino pues la nave fue asaltada por corsarios chinos. Vuelto a la India con el provincial Melchor Núñez, vivió como hermano jesuita hasta su muerte, entregado al apostolado y a la dirección de un colegio-internado de niños, adosado al Colegio de San Pablo de Goa (In: Medina, 1990, p. 30-31).²¹⁹

²¹⁸Na própria carta feita por Alcáçova em 1554, é mencionado porque ele havia sido ordenado a deixar o Japão: “Neste tempo se determinou que tornasse eu à Índia por cousas necessárias para Japão” (Medina, 1990, p. 412).

²¹⁹Cosme de Torres regressou à Índia em busca de ajuda material e para recrutar missionários. Em 1554 chegou à Malaca e para ilha de Lampacau, em frente ao Cantão, de onde mandou um carregamento em dinheiro e em espécie para o Japão, carregamento que não chegou ao destino porque o navio foi atacado por corsários chineses.

Embora não tenha ficado por muito tempo no arquipélago, certamente Alcáçova acabou ajudando os companheiros na efetivação das estratégias missionárias. Em uma missiva redigida por Fróis, de Malaca, em 19 de novembro de 1556, é feita menção aos negócios mercantis com seda chinesa que o religioso teria coordenado naquela localidade, visando conseguir recursos financeiros para a missão desenvolvida no Japão (In: Wicki, 1954). Os motivos que levaram Alcáçova partir para aquela região asiática com a intenção primária de ajudar os seus compatriotas, revela a situação precária enfrentada pelos primeiros evangelizadores, principalmente no que se refere à falta de recursos financeiros.

Numa ampla carta escrita por Alcáçova, em 1554, é relatada a chegada dele, de Baltasar Gago e de Duarte da Silva ao Japão, bem como o encontro com Cosme de Torres e João Fernandes. O religioso cristão apresenta diferentes detalhes sobre a realidade apostólica em distintas localidades japonesas, bem como as informações sobre a religiosidade tradicional. O autor também cita alguns comandantes locais nipônicos que intercediam a favor do ofício evangelizador. Dado aos limites desta pesquisa, não pretendemos explorar minuciosamente a totalidade da carta de Alcáçova, contudo, neste e nos próximos capítulos teremos por intenção abordar alguns aspectos da missiva do irmão da Companhia de Jesus. Entendemos ser necessário pontuar que ao menos dois capítulos da obra do padre jesuíta Luís Fróis (1976) explanam a respeito dos assuntos que se encontram narrados no texto epistolar do irmão Alcáçova. Em uma nota composta por Wicki (1976) é informado que o padre utilizou a missiva de Alcáçova para redigir os respectivos capítulos (com transposições diretas do texto epistolar), ou seja, nessa narrativa feita por Fróis, não decorrem grandes distinções de detalhes ao que é apresentado na carta de Alcáçova. Assim sendo, evidentemente julgamos ser desnecessário comentar detalhadamente os dois capítulos do manuscrito do inaciano.

Especificamente, das diferentes missivas presentes nas obras documentais de Medina (1990, 1995), a de Alcáçova é outra que descreve de forma destacada um conflito belicoso ocorrido em uma localidade japonesa. Segue-se o relato da epístola de Alcáçova referente a um distúrbio ocorrido em 1553, na cidade de Funai:

Quando chegamos de Amanguche a Bungo achamos a terra alvoraçada de huns três grandes senhores que quirião matar a el-rei. De maneira que o segundo dia da coresma de 1553 andava já a terra muito mais alvoraçada, e vierão dizer os christãos ao padre que pusesse cobro sobre o seu fato, porque avião de queimar e roubar a cidade.

“Regressando à Índia com o provincial Melchior Nuñez, viveu como irmão jesuíta até a sua morte, dedicando-se ao apostolado e à direção de um internato masculino, geminado ao Colégio de São Paulo de Goa” (Tradução nossa).

E vendo o padre a agonia em que el-rei estava, mandou João Fernandez que fosse a sua casa, e se lhe pudesse falar lhe dissesse que tomasse S.A muito ânimo, porque Deos favorece e livra de todo o trabalho aos que têm bons desejos. E que elle rogaria a Deos que o livrasse de seus inimigos.

Chegando João Fernandez aos paços achou-os cheosy de fidalgos que não cabião. E todos andavão tam revoltos que se não sabia quais erão os tredores nem os amigos. Somente se conhecião alguns principaes fidalgos que avião de dar sobre os tredores com sua gente.

Estando assi João Fernandez desconfiando de lhe poder falar, acertou el-rei de abrir huma porta da banda donde elle estava esperando com muito medo de lhe cortarem a cabeça. E vendo-o el-rei lhe disse o irmão as palavras que o padre mandava, e elle folgou em grande maneira, pidindo homil-mente que rogássemos a Deos por elle. Neste tempo estava o padre e o irmão em grande perigo, considerando que não tinhão a ninguém por sua parte se não a nosso Senhor. Porque el-rei sóo hé o maior amigo que neste reino têm os padres que cá estão, o qual estava bem atribulado. E assi se puserão nas mãos de Deos com todo o fato que tinhão, sem bulir comsigo, porque polas ruas andava tanta gente armada que era hum espanto. Em mui breve tempo forão destruidos os senhores que querião matar a el-rei. Hum delles se chamava Fatorindono, outro Jiychimandono, e [outro] Nuachatandono, senhores de título, aos quais mandou el-rei matar, e a todos seus filhos e filhas, molheres, parentes e outra muita gente.

Como o padre visse tam grande matança, meteo-se em casa com as portas fechadas, e começarão a rezar e encomendar-se a nosso Senhor, como no tal tempo era necessário, pois se vião com a espada na garganta.

Estando nesta agonia chegou hum filho destes tredores, que se acolhia à igreja não sabendo que o era, e rogou ao padre que o metesse em alguma arca, porque o querião matar. E o padre lhe disse que se metesse debaixo de hum catre até o outro dia em que buscaria remédio.

Puserão logo o fogo às casas dos tredros, e estendeose tanto que queimou obra de trezentas casas, delias de mercadores, e outras de fidalgos, e chegou também à casa donde tínhamos nosso fato, e assi já tínhamos perdida a esperança delle. Porém, quis nosso Senhor que, com se queimarem todas as casas, a nossa aonde estava o fato ficasse no meo das queimadas sem entrar dentro nenhum fogo nem receber nossa pobreza algum prejuiso, e asi nenhuma cousa nos (In: Medina, 1990, 413-415).²²⁰

²²⁰“Quando chegamos de Yamaguchi a Bungo, achamos a terra alvoraçada de uns três grandes senhores que queriam matar o rei. De maneira que o segundo dia da quaresma de 1553 andava já a terra muito mais alvoraçada, e vieram, dizer os cristãos ao padre que pusesse cobrança sobre o fato, porque haviam de queimar e roubar a cidade. E vendo o padre a agonia em que o rei estava, mandou João Fernandez que fosse a sua casa, e se lhe pudesse falar e lhe dissesse que tomasse S.A. muito ânimo, porque Deus favorece e livra de todo o trabalho aos que têm bons desejos. E que ele rogaria a Deus que o livrasse de seus inimigos. Chegando João Fernandez aos paços achou-os cheios de fidalgos que não cabiam. E todos andavam tão revoltosos que se não sabia quais eram os traidores nem os amigos. Somente se conheciam alguns principais fidalgos que haviam de dar sobre os traidores com sua gente. Estando assim João Fernandez desconfiando de lhe poder falar, acertou o rei de abrir uma porta do lado de onde ele estava esperando com muito medo de lhe cortarem a cabeça. E vendo o rei lhe disse o irmão as palavras que o padre mandava, e ele folgou em grande maneira, pedindo humildemente que rogássemos a Deus por ele. Neste tempo estava o padre e o irmão em grande perigo, considerando que não tinham ninguém por sua parte se não o nosso Senhor. Porque o rei só é o maior amigo que neste reino têm os padres que lá estavam, o qual estava bem atribulado. E assim se puseram nas mãos de Deus com todo o fato que tinham, sem bulir consigo, porque pelas ruas andava tanta gente armada que era um espanto. Em muito breve tempo foram destruídos os senhores que queriam matar ao rei. Um deles se chamava Fatorindono, outro Jiychimandono, e [outro] Nuachatandono, senhores de título, aos quais mandou o rei matar, e a todos seus filhos e filhas, mulheres, parentes e muitas outras gentes. Como o padre viu tão grande matança, escondeu-se em casa com as portas fechadas, e começaram a rezar e encomendar-se ao nosso Senhor, como no tal tempo era necessário, pois se viam com a espada na garganta. Estando nesta agonia chegou um filho destes traidores, que se acolhia à igreja não sabendo que o era, e rogou ao padre que o escondesse em alguma arca, porque o queriam matar. E o padre lhe disse que se escondesse debaixo de um catre até o outro dia em que buscaria remédio. Puseram logo o fogo às casas dos traidores, e se expandiu tanto que queimou a obra de trezentas casas, desfazia de mercadores, e outras de fidalgos, e chegou também à casa de onde tínhamos nosso fato, e assim já tínhamos perdido a esperança dele. Porém, quis nosso Senhor que, queimassem todas as casas, a nossa aonde estava o

Notamos que o conflito belicoso em Funai (pertencente à província de Bungo) em fevereiro de 1553, apresentou configurações semelhantes às das conturbações instaladas no ano de 1551, em Yamaguchi. Todavia, os resultados foram opostos, pois, diferentemente do ocorrido em 1551, em que o comandante de Yamaguchi acabou sendo assassinado, o dirigente de Bungo, conhecido por Ôtomo Yoshishige, foi capaz de derrotar os adversários que o ameaçava.

Johannes Laures S.J (1954, p. 21), destaca o distúrbio ocorrido em 1553, em Bungo:

In Bungo also, Gago and Fernandez vigorously endeavored to make converts. A rebellion shortly after their arrival compelled Ôtomo to fortify himself in his castle. Thus the missionaries could no expect protection from him but they feared for his safety. To console the harassed *daimyô*, Gago sent Fernandez to the castle to tell Otomo that he himself would pray for him. Ôtomo greatly appreciated this act of charity and thanked the Father for his thought fulness. Happily the rebellion was soon crushed and order restored.²²¹

Por certo, as balbúrdias ocorridas em Yamaguchi e em Funai causaram múltiplas fatalidades e a destruição de várias habitações. Alcáçova evidencia em sua missiva, que os dois religiosos cristãos que estavam em Bungo, encontravam-se em situação arriscada, tanto quanto a vivenciada por Cosme de Torres e João Fernandes²²² em Yamaguchi, comprovando, assim, o risco eminente que os primeiros evangelizadores corriam nos anos iniciais da atuação missionária no Japão.

Conforme Leão (2017, p. 99), os evangelizadores cristãos “quando se afastavam das áreas em que os lusitanos possuíam influência militar ou comercial, a evangelização das populações dos gentios se tornava uma atividade de alto risco”. Igualmente, Bangert (1985, p. 113), ao discorrer as diferentes situações vivenciadas pelos jesuítas nos primeiros anos no Japão, afirma que “[...] A necessidade e coragem e fortaleza dos Jesuítas em tais circunstâncias era grande. A solidão em meio dum povo estranho, e muitas vezes hostil, era talvez a prova mais dura”.

fato ficasse no meio das queimadas sem entrar dentro nenhum fogo nem receber nossa pobreza algum prejuízo, e assim nenhuma coisa a nós” (Atualização nossa).

²²¹“Em Bungo, Gago e Fernandes também esforçavam vigorosamente para conseguirem mais conversões. Uma rebelião logo após a sua chegada obrigou Ôtomo a se fortificar em seu castelo. Assim, os missionários não podiam esperar proteção dele, mas temiam por sua segurança. Para consolar o *daimyo* assediado, Gago mandou Fernandez ao castelo para dizer a Ôtomo que ele próprio rezaria por ele. Ôtomo apreciou muito este ato de caridade e agradeceu ao Pai por sua consideração. Felizmente a rebelião foi logo controlada e a ordem, restaurada” (Tradução nossa).

²²²João Fernandes testemunhou tanto o conflito em Yamaguchi, em 1551, como o distúrbio em Bungo, em 1553. Nas duas situações torna-se nítido que o irmão da Companhia de Jesus conviveu com a probabilidade alta de ser morto.

Ademais, quando Alcáçova se refere à obliteração acometida nas várias habitações da localidade da província de Bungo, em decorrência do incêndio causado pelos distúrbios, o mesmo afirma que as chamas do fogo não haviam atingido a moradia ocupada por seus companheiros evangelizadores. Dada a mentalidade cristã do período, não se torna difícil presumirmos o que isso significava para Alcáçova e para os integrantes da Companhia de Jesus, que se encontravam no Japão, em 1553. Certamente acreditavam que Deus, em meio à sua infinita misericórdia, havia intercedido a favor dos padres, protegendo-os. Acreditamos que o irmão da Ordem Jesuíta jamais privaria essa informação da sua missiva, visto que ele e os demais padres redatores procuravam, sempre que possível, evidenciar o prodigioso aspecto da missão dos membros da Ordem Jesuíta. Apesar das ameaças e dificuldades vivenciadas, eles acreditavam na proteção da deidade em que depositavam as suas vidas.²²³

Inevitavelmente chamou-nos a atenção um trecho da missiva de Alcáçova, em que é retratada a proximidade dos religiosos cristãos com Ôtomo Yoshishige, ao ponto de o irmão João Fernandes oferecer, durante a rebelião, conforto espiritual ao governante.

Em outro fragmento da carta de Alcáçova é indicado que, quando ele, Baltasar Gago, e Duarte da Silva chegaram em 1552 ao Japão, uma das províncias inicialmente visitadas foi a de Bungo, onde foram bem acolhidos pelo governante local. É manifestado que Yoshishige tinha por intenção que os evangelizadores permanecessem em sua localidade para aparentemente converter as pessoas ao cristianismo.²²⁴ Na verdade, o senhor de Bungo tinha por desígnio manter contato com o vice-rei lusitano do território indiano, e esse contato seria bem dificultoso se os evangelizadores se ausentassem, pois o mesmo necessitava deles para a redação das cartas. Em recompensa à ajuda concedida pelos religiosos cristãos, Yoshishige passaria a apoiá-los na conversão das pessoas. Assim sendo, o clérigo Baltasar Gago buscou junto ao comandante um consentimento formal, por escrito, para evangelizarem em Bungo. O governante, por sua vez,

²²³A narrativa de Fróis (1976, p. 68), tendo por base direta o texto epistolar de Alcáçova, também ressalta que, na queima que ocorreu, Deus havia intercedido a favor dos jesuítas: “Puzerão logo fogo às cazas dos traidores, e foi o incêndio tão grande, que queimou trezentas cazas de fidalgos e mercadores; e chegou à caza donde os nossos tinham guardado seo fato, e já tinham perdida a esperança delle, porem quiz Deos N. Senhor que, se queimarem todas as cazas, ficasse aquella nossa no meio das queimadas sem entrar nella fogo nem receber a pobreza dos nossos detrimento algum” (“Puseram logo fogo às casas dos traidores, e foi o incêndio tão grande, que queimou trezentas casas dos fidalgos e mercadores; e chegou à casa de onde os nossos tinham guardado seu fato, e já tinham perdida a esperança dele, porem quis Deus N. Senhor que, se queimassem todas as casas, ficasse aquela nossa no meio das queimadas sem entrar fogo nela, nem receber a pobreza algum dos nossos detrimetos”) (Atualização nossa).

²²⁴Bourdon (1993), em sua obra, afirma que Baltasar Gago, depois de interagir com o senhor de Bungo, teria percebido as reais intenções dele (interesses que não envolviam realmente a difusão cristã), e, apesar dos esforços do mesmo de assegurar a presença dos jesuítas, o padre teve urgência e partiu (junto com os dois irmãos jesuítas) do território de Ôtomo Yoshishige para se encontrar com o líder da missão Cosme de Torres, em Yamaguchi, e receber orientações. Isso ocorreu no segundo semestre de 1552. O historiador francês igualmente explana em seu estudo que os inicianos voltaram para a província de Bungo em fevereiro de 1553.

percebendo que o acordo seria vantajoso para ambas as partes, teria decidido conceder a permissão, o que realmente foi feito posteriormente, quando os jesuítas voltaram para os seus domínios (In: Medina, 1990)

Alcáçova também ressalta como o governante de Bungo havia oferecido salvaguarda aos religiosos cristãos em relação aos monges que inicialmente teriam hostilizado os missionários, chegando ao ponto de ameaçá-los com alguns pedregulhos. Destaca ainda que a evangelização teria avançado em Bungo com a conversão de muitos japoneses, em parte, em decorrência do apoio recebido do líder da cidade. Por tudo que comentamos acima, torna-se compreensível que João Fernandes tenha se aproximado de Ôtomo Yoshishige com a intenção de torná-lo um grande aliado. Se recordarmos, o comandante de Bungo foi aquele que, em 1551, pediu a Xavier que partisse para a sua localidade. Acreditamos ser necessário comentar brevemente sobre esse governante japonês, dada a sua recorrência nas missivas da Companhia de Jesus, pois Bungo acabou se tornando um local onde os membros da Ordem Jesuíta se concentraram durante um determinado período. No seguimento, destacamos a seção de um dicionário temático sobre a história do Japão que apresenta informações sobre a vida de Ôtomo Yoshishige, que viveu entre 1530 e 1587:

Général et daimyô大名 de l'époque Sengoku. Fils aîné d'Otomo Yoshiaki [...] Em 1562 (Eiroku, 5), il reçut la tonsure et porta le nom de Sôrin [...] Em 1550 (Tembun, 19), il prit la succession de son père et, em 1559 (Eiroku, 2), il fut nommé, par le shôgun Ashikaga Yoshiteru足利義輝, gouverneur militaire (shugo 守護) des provinces de Buzen, Bungo, Chikuzen, Chikugo et Higo. Son pouvoir s'étendit ainsi sur six provinces du Nord de Kyushû et sur la moitié de chacune des deux provinces de Hyuga (Kyushû) et d'Iyo (Shikoku). A ce moment, la guerre avec le clan des Mōri [...] se poursuivait. En 1559, Otomo Yoshishige déclara la guerre aux Ryûzôji 龍造寺 du Hizen. En 1562 (Eiroku, 5), il fit construire un château à Usuki 臼杵 Tout en restant à la tête de son fief, il installa son fils héritier Yoshimune 吉宗 en son ancien château de Funai [...] Il guerroyait sans cesse contre les Ryuzôji, les Tachibana [...] et les Mōri. Funai et Usuki étaient de bons ports et des centres commerciaux dans l'île de Kyûshu. A partir de 1545 (Tembun, 14), ces centres furent fréquentés par les bateaux portugais. Ils devinrent aussi des postes principaux de la mission chrétienne (Seiichi *et al.*, 1990, p. 127-128).²²⁵

²²⁵“General e daimyô 大名, do período Sengoku. Filho mais velho de Ôtomo Yoshiaki [...] Em 1562 (Eiroku, 5), recebeu a tonsura e ostentava o nome de Sôrin [...] Em 1550 (Tembun, 19), assumiu o lugar do pai e, em 1559 (Eiroku, 2) foi nomeado pelo xogum Ashikaga Yoshiteru足利義輝, governador militar (shugo 守護) das províncias de Buzen, Bungo, Chikuzen, Chikugo e Higo. Seu poder se estendeu por seis províncias do norte de Kyûshu e metade de cada uma das duas províncias de Hyuga (Kyûshu) e Iyo (Shikoku). Nessa época, a guerra com o clã Mōri [...] continuou. Em 1559, Ôtomo Yoshishige declarou guerra ao Ryûzôji 龍造寺 de Hizen. Em 1562 (Eiroku, 5), ele construiu um castelo em Usuki 臼杵 Enquanto permaneceu à frente de sua fortaleza, ele instalou seu filho herdeiro Yoshimune 吉宗 em seu antigo castelo de Funai [...] Ele estava constantemente travando guerra contra os Ryuzôji, o Tachibana [...] e o Mōri. Funai e Usuki eram bons portos e centros comerciais na ilha de Kyûshu. A partir de 1545 (Tembun, 14), estes centros passaram a ser frequentados por navios portugueses. Eles também se tornaram postos centrais na missão cristã” (Tradução nossa).

Similarmente na obra informativa, é aludido que Ôtomo Yoshishige havia oferecido salvação aos seguidores do cristianismo. Em 1578, o senhor nipônico e a sua esposa receberam as águas do batismo das mãos de um clérigo da Companhia de Jesus, que comandava o catolicismo naquele período, tendo adotado a denominação de Francisco em homenagem a Francisco Xavier. Depois de se tornar cristão, Yoshishige pôs abaixo os santuários das crenças budistas pertencentes aos seus domínios, estimulando os seus vassallos a se converterem ao cristianismo. Posteriormente à sua anuência da crença cristã, Yoshishige enfrentou alguns reveses, tendo o seu poderio enfraquecido após confrontar belicamente com outras linhagens japonesas, perecendo em uma dessas contendas (Seiichi *et al.*, 1990).

Em diferentes referências analisadas, voltadas para a história e para a atuação dos membros da Companhia de Jesus no Japão, encontramos, mesmo que brevemente, menções a Ôtomo Yoshishige e a sua relação com os jesuítas. No dicionário temático de Louis Frédéric (2008, p. 938) é possível reaver um breve tópico referente à vida do senhor de terras nipônico, bem como os seus feitos bélicos no século XVI, sendo aludido que “As crônicas jesuítas o chamam de ‘rei de Bungo’”. De fato, o comandante japonês foi referenciado dessa forma nas missivas jesuítas.

De forma semelhante, numa pesquisa desenvolvida por Madalena Teotônio Pereira Bourbon Ribeiro (2009), é mencionada a origem da ligação de Ôtomo Yoshishige com os jesuítas e o posterior batismo do comandante nipônico na religião católica. A pesquisadora comenta os eventos históricos do Japão que os membros da Companhia de Jesus presenciaram (fazer uma nota talvez). Em um dos segmentos da sua pesquisa, Ribeiro (2009) indica a forma como Yoshishige visou estabelecer proximidade com as autoridades lusitanas presentes no Oriente e na Europa.²²⁶ O poderoso senhor de terras assumiu essa postura, em decorrência das

²²⁶ Se decorre um detalhe pertinente no que se refere a aproximação de Ôtomo Yoshishige com as autoridades lusitanas. Conforme Janeira (1988, p. 103), o senhor de Bungo redigiu “uma carta ao rei de Portugal D. João III, que foi levada, com presentes, por Diogo Lopes de Sousa, em 1553. A resposta a esta carta tem o selo de D. Sebastião, que então tinha apenas 4 anos. É dirigida a Otomo, em 16 de Março de 1558”. O diplomata fala sobre outra missiva da monarquia lusitana que teria sido destinada a Ôtomo Yoshishige, respectivamente em 1562. Igualmente ele mencionada outra missiva supostamente redigida em 1565, por Dom Sebastião, para Ômura Sumitada, senhor nipônico que será apresentado na continuidade. Janeira (1988, p. 105) afirma que “A corte de Lisboa mantinha-se informada dos progressos da cristianização, não só por relatos dos capitães e mercadores como ainda pelas cartas que os jesuítas enviavam diretamente ao Rei, informando dos seus negócios espirituais”. Tivemos acesso a essas missivas que o autor português comenta, por meio dos compilados epistolares que se constituem como fonte da nossa pesquisa. No que se refere essencialmente a missiva feita em março de 1558, Medina (1995, p. 120) apresenta uma breve contextualização, aludindo que seria “Catalina da Austria, tutora de su nieto y sucesor Sebastián de Portugal, ninõ de quatro años, remitió a Yoshishige la carta [...] escrita em nombre do rey niño con la autorizaci3n de la reina Catalina”. João Paulo A. Oliveira e Costa (1998, p. 88) indica que “A presença de um embaixador de Bungo em Goa, impressionou também a corte em Portugal; pouco depois, aquando do falecimento de D. João III, a viúva, D. Catarina, apressou-se a

“razões de ordem, comercial, aliadas a um interesse pela civilização e cultura dos estrangeiros, bem como pela dos lugares por onde estes tinham passado, que estavam na base destas aproximações, motivos que o próprio Yoshishige nunca ocultou” (Ribeiro, 2009, p. 127).²²⁷

A estudiosa ressalta que, ao visar obter vínculo mercantil com os ocidentais, o senhor japonês acabou promovendo a chegada e a permanência em seus domínios dos membros da Companhia de Jesus (Ribeiro, 2009). A afirmação da autora supracitada está em consonância com que Alcáçova apresenta em sua missiva, indicando que Ôtomo Yoshishige procurou firmar contato com os governantes lusitanos, tendo, para isso, o propósito de manter os clérigos da Companhia de Jesus em seu território. Conforme veremos na continuidade deste estudo, Alcáçova e outros jesuítas referenciavam positivamente a figura de Yoshishige, em particular pela contínua ajuda prestada ao ofício evangelizador. No entanto, pelo que é evidenciado por Ribeiro (2009), o comandante nipônico não apresentava disposição autêntica em relação aos evangelizadores católicos e a crença por eles disseminada. Não nos parece inverossímil conjecturar que se as circunstâncias internas no Japão fossem outras — Ôtomo Yoshishige, possivelmente, não teria acolhido os integrantes da Ordem Jesuíta.

Sob a ótica dos evangelizadores cristãos, podemos também notar que eles tinham por propósito ficar à mercê da boa vontade dos governantes nipônicos. Conforme referido por Isabel dos Guimarães Sá (2010, p. 282), ao discorrer o trabalho apostólico no Oriente no século XVI, os evangelizadores da Ordem Jesuíta,

[...] tendiam a respeitar as hierarquias e por vezes aproveitavam-se prontamente delas: o princípio *cujus régio ejus religio* (a religião do Rei é a religião do Povo) esteve implícito em muitas conversões porque se esperava que à conversão do pontentado local se seguiria a dos seus súbditos. A conquista dos poderes locais para a fé cristã tornou-se uma estratégia inevitável nos territórios onde a conquista militar portuguesa era impossível, como aconteceu no Japão e na China, mas também na Etiópia e no Tibete.

comunicá-lo ao daimio de Bungo, ao mesmo tempo que renovava em nome do novo rei, D. Sebastião (r.1557-1578), as relações de amizade entre a Coroa lusa e a casa de Bungo”. Em decorrência dos objetivos primários a serem alcançados em nosso estudo, não pretendemos esmiuçar o conteúdo dessas breves cartas, que foram originadas da monarquia portuguesa para os comandantes locais japoneses. No entanto, julgamos ser pertinente, ao menos, ressaltar a existência dessas missivas, pois, elas se configuraram como as primeiras em que uma personagem de poderio governamental no continente europeu, acabou escrevendo diretamente para um comandante nipônico.

²²⁷ Nesse segmento específico do estudo de Ribeiro (2009), a autora faz referência a uma página da obra de Bourdon (1993). Também tivemos acesso a essa obra para buscarmos maior entendimento da forma como a autora havia se baseado no trabalho do historiador francês para fazer a sua colocação sobre Ôtomo Yoshishige. A página que a historiadora faz referência à obra de Bourdon (1993), baseia-se em partes em um capítulo da obra histórica *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto, em que o mercador narra o contato de Francisco Xavier com o senhor de Bungo, quando, em meio a uma conversa o líder japonês, teria manifestado ao evangelizador as suas ambições mercantis.

A pesquisadora ressalta que o procedimento dos membros da Companhia de Jesus de manter vínculo com os centros influentes e agir sobre eles, foi também utilizado “nas cortes católicas da Europa desde o início da ordem, na década de 1540” (Sá, 2010, p. 282).

Diferentes estudos fazem referência a essa estratégia de atuação dos jesuítas. Conforme a autora, esse método também fora utilizado no Japão. Em conformidade com as correspondências jesuíticas e com diferentes pesquisadores da atuação dos missionários cristãos no arquipélago japonês, a aproximação dos padres com as pessoas detentoras de poder era algo visado pelos jesuítas. Francisco Xavier não omitiu em diferentes cartas que uma das suas pretensões no Japão era obter a anuência do Imperador, julgando que essa figura poderia ter algum tipo de autoridade. Destacamos no seguimento, um trecho da obra de Boxer (1967, p. 42-43), que clarifica a real situação que se encontrava o soberano nipônico Go-Nara na época em que Xavier visitou o Japão:

The emperor at Kyoto still had much of his former moral prestige, but not even the shadow of his temporal power. He was usually referred to by the missionaries as the *Dairi*, a palace title meaning “Inner Sanctum,” and applied by extension to its occupant in much the same way as the term Sublime Porte was used to designate the Sultan of Turkey. To such a parlous plight was the once magnificent court of Kyoto reduced, that the Lord of Heaven (*Tenno*) and his attendant nobles (*Kugé*) were forced to supplement their meager incomes by selling autographed verses or precious household utensils. Gone were the glittering days of colorful splendor with their endless round of ceremonious amusements so vividly described by Lady Murasaki in *Genji Monogatari*, and a contemporary Japanese record (*Rojin Zatsuwa*) states that the imperial palace was hardly distinguishable from a peasant’s hut. This is doubtless and exaggeration, but it is historical fact that the reigning monarch, Go-Nara Tenno (1527-1557), was forced to postpone his enthronement ceremony for several years, owing to lack of funds to defray the expenses. These were eventually paid by the daimyo of Suwo, Ouchi Yoshitaka, who received a court title in return. This form of reward for services rendered was one of the precarious sources of the Tenno’s scanty income, since however low his temporal estate, the Heavenly Lord still remained the acknowledged fountainhead of all titular honors (Boxer, 1967, p. 42-43).²²⁸

²²⁸“O imperador em Kyoto ainda tinha muito do seu antigo prestígio moral, mas nem mesmo a sombra de seu poder temporal. Ele era geralmente referido pelos missionários como o Dairi, um título de palácio que significa “Inner Sanctum”, e aplicado por extensão ao seu ocupante da mesma maneira que o termo Sublime Porte foi usado para designar o sultão da Turquia. A situação lamentável foi reduzida a outrora magnífica corte de Kyoto, que o Senhor do Céu (Tenno) e seus nobres assistentes (Kugé) foram forçados a complementar os seus escassos rendimentos, vendendo versos autografados ou preciosos utensílios domésticos. Longe estavam os dias brilhantes de esplendor colorido com sua interminável rodada de diversões cerimoniosas tão vividamente descritas por Lady Murasaki em *Genji Monogatari*, e um registro japonês contemporâneo (*Rojin Zatsuwa*) afirma que o palácio imperial dificilmente era distinguível da cabana de um camponês. Isso é sem dúvida um exagero, mas é fato histórico que o monarca reinante, Go-Nara Tenno (1527-1557) foi obrigado a adiar sua cerimônia de entronização por vários anos, devido à falta de fundos para custear as despesas. Estes foram eventualmente pagos pelo daimyo de Suwo, Ouchi Yoshitaka, que recebeu um título judicial em troca. Essa forma de recompensa por serviços redigidos era uma das fontes precárias de renda escassa do Tenno, uma vez que, por menor que fosse a sua propriedade temporal, o Senhor Celestial ainda era a fonte reconhecida de todas as honras titulares” (Tradução nossa).

O pesquisador inglês discorre sobre a condição enfraquecida do Imperador japonês no século XVI e a tomada de conhecimento desse fato por Francisco Xavier em sua passagem pelo Japão. Conforme Jean Lacauture (1994, p. 163), o evangelizador tomou conhecimento de “que o Japão não possui um rei segundo o conceito europeu, mais dois princípios de soberania, e que o herdeiro de dinastia [...] chamado Go-nara, não passava de um mendigo coroado”. Acreditamos que essa constatação explica porque os membros da Companhia de Jesus visavam criar vínculo com alguns comandantes locais, usando “A política de cima para baixo” (Sá, 2010, p. 282).

Na continuidade, visamos discorrer como diferentes escritos epistolares jesuíticos seguiram apresentando a sucessão de conflitos bélicos entre 1555 e 1570 em diferentes locais do Japão.

4.4 Conflitos belicosos descritos em diferentes missivas jesuíticas redigidas no princípio da segunda metade do século XVI

Anteriormente, abordamos duas ocorrências beligerantes no Japão, na segunda metade do século XVI. De igual forma, comentamos a busca dos jesuítas por interações e vínculos junto a alguns líderes, como o ocorrido com Ôtomo Yoshishige.

Medina (1990, p. 512) comenta em um segmento da sua obra documental que múltiplas “cartas escritas en Japón por los jesuitas a lo largo de los años 1552-1555 no se han conservado”. Na introdução da carta feita pelo irmão Duarte da Silva, em 10 de setembro de 1555, em Bungo, o pesquisador lista algumas correspondências que teriam sido elaboradas nos anos de 1552, 1553 e 1555, e que supostamente teriam se perdido. Assim, existe a possibilidade de a ocorrência de outros eventos e situações que infelizmente não teremos conhecimento. Possivelmente, além dos conflitos que se sucederam em Yamaguchi e em Bungo nos anos de 1551 e 1553, outros conflitos belicosos devem ter ocorrido no Japão.

Apesar do revés anunciado, é possível reconhecer alguns documentos interessantes escritos no ano de 1555 por figuras ligadas à Companhia de Jesus que atuaram no Japão. A primeira dessas cartas foi feita em setembro de 1555 pelo irmão Duarte da Silva, destinada aos jesuítas residentes na Índia. Nessa carta, o religioso cristão expõe o que ocorreu no Japão depois da partida de Pedro d’Alcáçova, em setembro de 1553.

Em um segmento da missiva de Duarte da Silva é comentado a jornada que o padre Baltasar Gago visava fazer pelo território para chegar à localidade de Hirado. O irmão da Companhia de Jesus menciona que o governante de Bungo teria oferecido proteção no trajeto:

[...] veo aqui el rei a *verle* e dise que polo caminho nam tivese cuidado de nada, porque elle mandava hum homem que teria muito bom cuidado do que fosse nescesário pera o caminho. E que tornase com o padre se o padre quisesse. E mandou a sues capitáis que polo caminho estam, que dem ao padre bestas e mantimentos. E aqui mandou dar quatro bestas, e foi o padre mui a recado, o que bem hé nescesário, polo caminho estar cheo de ladróis que nam perdoam a ninguém. (In: Medina, 1990, p. 532).²²⁹

Nitidamente, a passagem acima evidencia como o ato de transitar no arquipélago, não era algo tão seguro, fazendo com que um líder local considerasse arriscado um padre jesuíta se deslocar por diferentes territórios sem o amparo adequado. Por certo, esse acontecimento demonstra como os perigos poderiam ser constantes para os primeiros religiosos cristãos que atuavam no Japão.

Alguns anos após a escrita da carta do irmão Duarte da Silva, em 27 de outubro de 1557, o padre da Companhia de Jesus, Gaspar Vilela, escreveu uma longa missiva da localidade de Hirado.²³⁰ O missionário era um integrante do grupo que partiu com Nunes Barreto para o Japão em 1554,²³¹ tendo aportado juntamente com os seus companheiros na costa japonesa, em 1556.

²²⁹ “veio aqui o rei vê-lo e disse que pelo caminho não tivesse cuidado de nada, porque ele mandava um homem que teria muito bom cuidado do que fosse necessário pera o caminho. E que tornasse com o padre se o padre quisesse. E mandou a seus capitães que pelo caminho estavam, que dessem ao padre bestas e mantimentos. E aqui mandou dar quatro bestas, e foi o padre muito alertado, o que bem é necessário, pelo caminho estar cheio de ladrões que não perdoavam a ninguém” (Atualização nossa).

²³⁰ Frédéric (2008, p. 412) alude que Hirado se configurava como uma localidade portuária sendo que ela “foi um feudo da família Matsuura. Muito ativo no século XVI, acolhia navios estrangeiros, chineses, portugueses e holandeses. Sua atividade começou a declinar a partir de 1641, sendo que os holandeses instalados em Hirado foram transferidos para a pequena ilha de Dejima, em Nagasaki. [...] Ela foi chamada de *Firando* pelos portugueses, que foram os primeiros a aportar nela, em 1549. A cidade foi destruída por um incêndio em 1906, sendo reconstruída a partir de plantas modernas”. No dicionário composto por Papinot (1964, p. 157), o autor também se refere como em Hirado havia ocorrido a atividade mercantil de lusitanos, no século XVI, e de holandeses e britânicos, no século XVII, sendo a localidade nipônica “since the 12th century the fief of the *Matsuura daimyô*” (“desde o século XII, o feudo do daimyô Matsuura”) (Tradução nossa).

²³¹ No compilado estruturado por Medina (1990) é possível ter contanto com uma carta escrita em abril de 1554, que supostamente teria sido redigida pelo clérigo da Companhia de Jesus Nunes Barreto. Medina (1990) menciona que o clérigo Luís Fróis teria redigido este escrito epistolar em 1554, a partir do que foi pronunciado por Nunes Barreto. A versão da carta de Barreto presente na obra de Medina (1990) apresenta cortes de algumas sentenças feitas pelo autor. Tivemos acesso à versão integral desse escrito através do volume 74 da *Monumenta historica societatis iesu* denominado Documenta Indica III (1553-1557) estruturado Joseph Wicki. Entre os assuntos explanados na carta, é comentado o contexto da cristandade nipônica em diferentes povoações e a situação dos poucos padres que se encontravam no país asiático, sendo descrito que diferentes governantes locais do Japão prestavam auxílio aos religiosos cristãos, dando destaque a Ôtomo Yoshishige, que governava Bungo e que, aparentemente, teria mandado uma missiva ao vice-rei lusitano na Índia. É discorrido igualmente sobre os planos de uma viagem que Nunes Barreto e outros indivíduos (incluindo Garpar Vilela) pretendiam fazer para o Japão, sendo ressaltados os fatores que estimulavam Barreto a querer partir para a nação nipônica. O religioso demonstrava grande inspiração no trabalho desenvolvido pelo evangelizador Francisco Xavier. Por sua vez, pretendia transportar presentes preciosos junto à comitiva, para serem ofertados posteriormente aos governantes japoneses. Nunes Barreto demonstra nos segmentos da sua missiva que a sua viagem ao Japão tinha caráter tanto político como religioso (esferas que de forma nenhuma eram separadas neste período). Aparentemente, Ôtomo Yoshishige visava estabelecer uma relação com as autoridades lusitanas. O grupo que partiria da Índia para o Japão em 1554 tinha como funcionalidade servir como emissária dos interesses governamentais portugueses diante do governante de Bungo. Melchior Nunes Barreto não era uma figura insignificante na hierarquia da Companhia de Jesus no Oriente. Borges (2018), por meio de diferentes fontes documentais explora, em partes do seu trabalho, os meandros organizativos da Companhia de Jesus na Índia,

No seguimento, destacamos o que Medina (1990) exprime a respeito da carta de Vilela, alegando que:

El drama que Xavier y otros misioneros narraron disimulando o al menos suavizando los rasgos patéticos de los comienzos de la misión japonesa, lo tenemos ahora ante nuestros ojos en toda su crudeza. Vilela presenta una descripción dramática de la realidad diaria, llena de estrecheces y amenazada por el peligro constante de muerte. Sus experiencias y reflexiones de un año y cuatro meses en Japón están avaladas y enriquecidas por los testimonios de Cosme de Torres, Juan Fernández y Baltasar Gago (Medina, 1990, p. 675).

O erudito jesuíta ressalta que, aparentemente, Vilela teria elaborado uma missiva que retratava, sem muitos floreios, as dificuldades vivenciadas pelos primeiros evangelizadores da Companhia de Jesus no Japão.

A carta de Vilela refere-se a um escrito muito amplo, contendo em sua composição textual mais de cem itens. Nesse texto epistolar são feitas alusões basicamente a todas as dificuldades que outros indivíduos ligados à Companhia de Jesus já haviam relatado em suas missivas. O padre jesuíta faz observações referente ao panorama belicoso presente nas comunidades, as múltiplas queixas em relação ao clima gélido e à dieta alimentar. De igual modo, discorre acerca das aparentes ofensas e hostilidades que os religiosos cristãos recebiam dos monges japoneses. Descreve ainda os problemas enfrentados pelas embarcações para

no século XVI. O pesquisador discorre sobre uma declaração escrita por Xavier, credenciando Barreto — na circunstância de falecimento de alguns jesuítas — a ocupar a posição de regente da habitação religiosa na capital indiana, bem como a de provincial das missões no Oriente. O pesquisador brasileiro comenta que: “a decisão do padre Belchior Nunes Barreto de partir rumo ao Japão não foi bem recebida em Goa nem pelas autoridades civis nem pelas eclesiásticas. Posteriormente houve críticas à decisão dentro da própria Companhia de Jesus, principalmente por conta do padre nomeado por Belchior para ficar em seu lugar, o jesuíta Baltazar Dias” (Borges, 2018, p. 216-217). A carta de Nunes Barreto feita em abril de 1554 foi destinada a Inácio de Loyola. Torna-se nítido nesse escrito que o evangelizador visava justificar ao superior da Companhia de Jesus a intenção de partir para o Japão, demonstrando ter consciência das oposições existentes. Independentemente das ressalvas, Nunes Barreto fez sua viagem com destino ao Japão, em 1554, tendo sido acompanhado pelo insigne Fernão Mendes Pinto, que, nessa época, já havia ingressado na Ordem Jesuíta, ocupando, na nação nipônica, a função de representante da autoridade governamental lusitana na Índia (Costa, 1998). Nos capítulos finais da obra histórica *Peregrinação* é explanado a viagem de Fernão Mendes Pinto com Nunes Barreto e outros indivíduos para o Japão. Conforme aparece na obra de Lidin (2002), essa configuraria a quarta experiência do navegante português no Japão, sendo considerada a mais verossímil se comparada aos distintos segmentos do texto do navegante lusitano em que fala sobre outras vivências tidas no arquipélago japonês, pois a exposição do lusitano é parável com os escritos jesuíticos que contêm detalhes da viagem de Barreto, ainda que o estudioso chame a atenção para o fato de que as exposições textuais jesuíticas que contêm detalhes da experiência de Nunes Barreto no Japão não façam referência ao nome de Fernão Mendes Pinto, o que faz Lidin (2002, p. 123) indagar se Pinto possivelmente “participated in the mission, not as an ambassador but in a lower capacity as a merchant who paid for the mission? Or as a Jesuit brother of lower standing?” (“fez parte da missão, não como embaixador, contudo, numa qualidade menor, como mercador que pagou pela missão? ou como um irmão jesuíta de posição inferior?”) (Tradução nossa). Ponderamos que Pinto possa não ter sido mencionado nos escritos jesuíticos feitos posteriormente à passagem de Barreto pelo Japão, visto que o mesmo havia se desvinculado da Companhia de Jesus e talvez os inicianos não tivessem a iniciativa de mencionar uma figura que não havia permanecido na Ordem Jesuíta.

conseguirem aportar com segurança no arquipélago japonês, bem como a escassez de recursos para a missão japonesa. De acordo com as suas concepções, Vilela ainda faz comentários da realidade religiosa e social do Japão.

Possivelmente, o grande diferencial do escrito de Vilela, quando comparado aos outros escritos jesuíticos, é que o padre, ao abordar o contexto beligerante existente no Japão, procurava destacar, sem muito receio, como essa situação interferia negativamente no ofício evangelizador. Destacamos na continuidade um dos segmentos da missiva do clérigo em que ele explana sobre uma situação beligerante recorrente em Bungo e como veio a se apaziguar:

[...] andava a terra alvoroçada muito era por humas treições que se alevantarão secretamente, avendo poucos dias antes da nossa chegada, hum mês, que el-rei mandara matar huns senhores que procuravão outras. E andava o rei muito temido e se recolheo a huma ilha a maneira de fortaleza, para que allí, segurada sua pessoa, podesse fazer o seu salvo.

De modo que esta era a causa que não acodia la gente a se fazerem christãos nem ouvir as pregações. E dava também isto aos christãos muita perturbação, e em nos não pouquo temor polla certeza que tínhamos, morrendo el-rei, não poderamos escapar, ou mortos ou com outros trabalhos grandes, de que não resultava tanto fructo nas almas como com a quietação e paz do reyno desta terra.

Desta perturbação alcançou ainda o padre mestre Belchior alguma cousa, pollo que vio asi na gente como no rei não dar de si aquillo que elle costumava dar no tempo que tinha mais quietação. Erão os feitores deste negótio da traição alguns alevantados que andan desterrados, que escaparão ao rei, e alguns amigos dos muitos que tinham lia muito de parentesquo com el-rei. Mas quis o Senhor, por sua misericórdia, que veio a cousa a cessar, e os fidalgos estarem em a mesma graça dei-rei, e el-rei favorecé-los com mercês e outras cousas, que foi causa que ouvesse alguma quetação (In: Medina, 1990, p. 680-681).²³²

Vilela evidencia uma situação semelhante a que Pedro d'Alcáçova havia mencionado na carta escrita em 1554, quando é relatado o conflito em Bungo. Por sua vez, no escrito redigido em 1557, o clérigo da Companhia procurava ressaltar como o ambiente desfavorável na localidade nipônica afetava a receptividade, tanto do governante local de Bungo como da sua população diante do ofício evangelizador. Outro detalhe importante comentado pelo clérigo

²³²“andava a terra alvoroçada muito pelas traições que se levantaram secretamente, havendo poucos dias antes da nossa chegada, um mês, que o rei mandou matar uns senhores que procuravam outras. E andava o rei muito temido e se recolheu a uma ilha a maneira de fortaleza, para que ali, segurada sua pessoa, pudesse fazer o seu salvo. De modo que esta era a causa que não acudia a gente a se fazerem cristãos nem ouvir as pregações. E dava também isto aos cristãos muita perturbação, e em nós não pouco temor pela certeza que tínhamos, morrendo o rei, não poderíamos escapar, ou mortos ou com outros trabalhos grandes, de que não resultava tantos frutos nas almas como com a quietação e paz do reino desta terra. Desta perturbação alcançou ainda o padre mestre Belchior alguma coisa, pelo que viu assim na gente como no rei não dar de si aquillo que ele costumava dar no tempo que tinha mais quietação. Eram os feitores deste negócio da traição alguns alevantados que andavam desterrados, que escaparam do rei, e alguns amigos dos muitos que tinham parentesco com o rei. Mas quis o Senhor, por sua misericórdia, que veio a coisa a cessar, e os fidalgos estarem na mesma graça do rei, e o rei favorecê-los com mercês e outras coisas, que foi causa que houvesse alguma quietação” (Atualização nossa).

é o risco que os religiosos cristãos corriam, caso o comandante de Bungo, Ôtomo Yoshishige, fosse derrotado. Ressalta ainda que o padre jesuíta Nunes Barreto testemunhou ter ficado abalado diante das situações perturbadoras. Discorreremos mais a reação do provincial Barreto em relação ao que foi presenciado no Japão, quando abordamos as cartas escritas por ele em 1558 (In: Medina, 1990).

Em outro segmento da carta, o clérigo tem por intenção informar o perecimento de algumas figuras influentes de Bungo que, aparentemente, haviam atraído o governante da localidade nipônica. Vilela menciona que alguns desses indivíduos morreram por meio do autocídio samurai, denominado de *Seppuku* (forma de suicídio tradicional no Japão). Ressalta ainda que outros religiosos cristãos haviam presenciado esse rito, indicando como ele era realizado: “E veste-ssse dos melhores vestidos que tem, e toma huma adagua e mete-a desdo peito até abaixo da barrigua, e tornão em cruz a barrigua, a asi morrem” (In: Medina, 1990, p. 682).²³³

Mario Del Rey (2008) reserva um tópico específico do seu estudo sobre as armações e armas brancas utilizadas pelos samurais, para discorrer sobre o *Seppuku*. O autor menciona que “o seppuku foi uma prática constante entre os samurais” (Del Rey, 2008, p. 204). Afirma ainda que, em épocas antigas no Japão, o perecimento era o rumo escolhido pelos combatentes, que demonstravam bravura ao admitir as falhas por eles cometidas, estimando assim a realizar a sua própria penitência. O estudioso comenta a primeira exposição de um escrito milenar japonês em que a descrição sobre o seppuku teria sido feito por um combatente conhecido por Minamoto-no-Tametomo.²³⁴ Substancialmente, esse rito acabou sendo reproduzido por outros guerreiros nipônicos.

Del Rey (2008) reproduz em seu trabalho a passagem da obra escrita por Maurice Pinguet (1987), em que o autor apresenta descrição detalhada de como era feito o suicídio samurai, sendo possível constatar que ocorriam formalidades constituídas de diferentes procedimentos, que envolvia até mesmo a forma como o executado estaria trajado.

Pesquisando o suicídio samurai, tivemos contato com um artigo recentemente escrito por Alana Camoça Gonçalves de Oliveira (2020), em que a autora investiga o *seppuku* a partir dos conceitos desenvolvidos pelo sociólogo francês Émile Durkheim, com destaque a sua obra denominada de *O Suicídio*. A pesquisadora acredita que o autocídio em meio ao contexto

²³³“E vestem-se dos melhores vestidos que têm, e toma uma adaga e a coloca desde o peito até abaixo da barriga e tornam em cruz a barriga, e assim morrem” (Atualização nossa).

²³⁴José Yamashiro (1993) menciona em sua obra que o primeiro *seppuku* teria ocorrido no ano de 1170, contudo, Frédéric (2008), em seu dicionário temático, afirma que o suicídio samurai ocorreu pela primeira vez somente em 1556.

nipônico possa ser encarado como um ato de abnegação. Igualmente, tem por intenção demonstrar como “a integração ao meio social colabora para o ato de tirar a própria vida, promovendo, com isso, o cumprimento de uma função social” (Oliveira, 2020, p. 290).

Tendo por base distintos autores, a pesquisadora consegue comprovar uma diferenciação em relação à forma como o autocídio gradualmente passou a ser visto no ocidente, quando comparado ao caráter que ele detém no panorama japonês. Esse feito “é derivado de um senso de dever (*giri*) e, por esse motivo, está relacionado à integração do indivíduo ao meio social. Tais ações podem ser vistas nos samurais, nos *kamikazes* e, inclusive, mesmo que de forma mais rara, na atualidade” (Oliveira, 2020, p. 296).

A autora visa compreender o *seppuku* a partir dos preceitos que davam base existencial aos samurais, e de como esses ritos de morte continuaram a acontecer no decorrer dos séculos no Japão, afirmando que, “durante o expansionismo japonês e a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), diversos militares e até mesmo cidadãos civis japoneses se suicidaram como um pedido de desculpas ao Imperador após a derrota” (Oliveira, 2020, p. 295). Olhar com calma de Novo o artigo de Oliveira.

Por sua vez, a autora supracitada discorre como era a ordenação do suicídio samurai e o impacto da sua recorrência na sociedade japonesa:

No ritual do Seppuku, os passos deveriam ser estabelecidos a partir de uma determinada ordem. A vestimenta, a sequência e o modo como a prática deve ser feita causam a ideia de um ato sereno, homogêneo e previamente ensaiado. Por isso, enquanto um ritual, fortalecia a tradição e a crença, fazendo com que se tornasse algo mais palpável e materializado. Além disso, a ritualização do ato o tornava repetitivo e, por meio da repetição, cada vez mais a crença estava presente no meio social. Existia uma performance e uma expectativa em torno do samurai, que era impelido pelo meio social, pela cultura, pelos costumes e pelas tradições a aceitar e venerar a morte, bem como a apoiar tal ato (Oliveira, 2020, p. 299).

As considerações que a autora faz a respeito do suicídio tradicional do Japão são relevantes, pois, no texto epistolar de Vilela é ressaltado que nos conflitos, a morte pelo *seppuku* era uma opção honrosa que o senhor de Bungo concedia aos indivíduos acusados de traição. Em contraste, nem todos tinham a oportunidade de perecer dessa forma, ocorrendo situações nas batalhas que ocasionavam a matança de famílias inteiras e da destruição dos lares. O padre jesuíta demonstrava reprovar o fato de os japoneses valorizarem mais a dignidade do que a própria vida (In: Medina, 1990).²³⁵

²³⁵O que Vilela narra em sua carta a respeito do que se decorreu na província de Bungo é explanado em um segmento da obra de Fróis (1976, p. 109-110): “O modo que el-rey de Bungo teve (conforme ao costume de Japão) em castigar os alevantados, foi este. A alguns senhores de titulo que se querião alevantar contra elle,

Em outro estudo a que tivemos a oportunidade de realizar, tínhamos por fonte central as cartas redigidas por Francisco Xavier, em que o padre jesuíta, numa dessas missivas, fazia referência ao suicídio samurai. Para alcançarmos melhor compreensão de como era realizado o *seppuku* e a visão que os padres jesuítas tinham do rito de autocídio no Japão, tivemos por base bibliográfica o dicionário temático elaborado por Louis Frédéric (2008) e um estudo recentemente desenvolvido por Marli Delmônico de Araújo Futata (2018), em que a autora comenta sobre a incompatibilidade demonstrada pelos membros da Companhia de Jesus em relação ao suicídio samurai, visto que os fundamentos do cristianismo rebatiam o autocídio. Na carta de Vilela é possível aferir o nível de assombro causado diante da disposição dos japoneses em morrerem brutalmente nas batalhas²³⁶, afirmando que eles eram “lançados no inferno com sua cegeira” (In: Medina, 1990, p. 682). Por certo, o padre retratava a situação que acontecia em Bungo acreditando, a partir da sua concepção religiosa, que os japoneses seriam condenados ao inferno, e não apenas porque se suicidavam, mas porque perdiam as suas vidas sem se converterem à crença cristã.

Podemos também notar que, além da descrição inicial feita em relação ao panorama conflituoso em Bungo, houveram em outros segmentos da carta, referências ao contexto bélico

no mesmo dia que determinava que morressem, estando o traidor solto e em sua liberdade, lhe mandava dizer que havia de morrer tal dia; o qual respondia que, se S. A. quizesse, se mataria a sy mesmo. E se el-rey lho concedia, tinha-o por grande honra, e vestido com os melhores vestidos que tinha, tomando huma adaga cruzava as entranhas, e assim morria; e estes não ficão infames, nem seos filhos deserdados. Mas se el-rey respondia ao alevantado que se não matasse, que elle mandaria quem o castigasse, ouvida a resposta se punha em armas com todos seos criados, amigos, parentes e filhos. E el-rey mandava hum tono, que era como governador da cidade, com a gente necessária para matar ao delinquente, estando alerta da peleja toda a gente da cidade. Deffendia-se o traidor o melhor que podia, ao principio com frechas, e logo vinhão a enrestar as lanças, e finalmente as espada; e assim morria o traidor com todos seos filhos, criados e amigos, e era logo sua caza queimada, e apagada sua memoria e toda sua geração; e assim se vão ao inferno. São nisto mui cegos, porque tudo levão por pontos de honra”. (“O modo que o rei de Bungo teve (conforme costume do Japão) em castigar os rebeldes, foi este. Há alguns senhores de título que queriam levantar contra ele, que mesmo dia que determinava que morressem, estando solto o traidor e em sua liberdade, lhe mandava dizer que havia de morrer tal dia; o qual respondia que, se S. A. quisesse, mataria a si mesmo. E se o rei lhe concedia, tinha por grande honra, e vestido com os melhores vestidos que tinha, tomando uma adaga cruzada nas entranhas, e assim morria; e estes não ficam infames, nem seus filhos deserdados. Mas se o rei respondia ao alevantado que se não matasse, que ele mandaria quem o castigasse, ouvida a resposta e se punha em armas com todos os seus criados, amigos, parentes e filhos. E o rei mandava um tono, que era como governador da cidade, com a gente necessária para matar o delinquente, estando alerta da peleja toda a gente da cidade. Defendia-se o traidor o melhor que podia, ao principio com flechas, e logo vinham a enrestar as lanças, e finalmente as espadas; e assim morria o traidor com todos os seus filhos, criados e amigos, e era logo a sua casa queimada, e apagada a sua memória e toda a sua geração; e assim se vão ao inferno. São nisto muitos cegos, porque tudo levam por ponto de honra” (Atualização nossa). Conforme Wicki (1976), Fróis se utilizou da carta de Gaspar Vilela redigida em 1557, para escrever a passagem evidenciada. Desta forma, o padre, além de descrever como era feito o suicídio, acabou também reproduzindo em seu escrito a visão pejorativa do seu companheiro de Ordem, diante da disposição dos japoneses em padecer em prol da dignidade. Assim sendo, podemos presumir que Fróis possivelmente compartilhava da concepção de Vilela diante dessas especificidades dos japoneses.

²³⁶Yamashiro (1993, p. 256) afirma que o código que fundamentava os samurais “consiste essencialmente na busca de uma morte condigna. Em caso de opção entre a vida e a morte, escolher a morte. O samurai de verdade deve estar decidido e preparado pra morrer, sem hesitação em qualquer circunstância e a qualquer momento”.

no Japão. Em algumas partes do texto epistolar, há comentários de como Yamaguchi teria sido vitimada por um distúrbio que provocou a sua obliteração pelo fogo, com um templo religioso cristão sendo destruído nesse processo. Com efeito, o ocorrido em Yamaguchi fez com que Cosme de Torres se deslocasse para Bungo.²³⁷ O padre ressalta o que decorreu com a população da localidade japonesa após o conflito: “Segio-se-lhe loguo huma grande fome em que parecerão muita gente, assi gentios como alguns christãos, posto que dos christãos poucos. Ficou a terra tão desbaratada e alvoraça entre si que segundo parece, tarde lhe virá a quietação (In: Medina, 1990, p. 698-699).²³⁸

No capítulo da obra de Fróis (1976) intitulado *De como se destruiu Yamanguchi, e o P. Cosme de Torres veio para Bungo, e da chegada do Padre Mestre Belchiora Japam com seos companheiros no mesmo anno de 1556*, é descrito em seus segmentos primários a ocorrência em Yamaguchi que condicionou a partida de Cosme de Torres daquela localidade. Destacamos um segmento específico em que é narrada a conturbação na cidade japonesa e como ela impactou o ofício evangelizador, tornando insustentável a presença do superior da missão:

Na qual tempo, se levantou hum grande senhor do reino contra o novo rey ²³⁹ e senhores de sua parcialidade, fazendo grandes dannos e perturbação na terra. Pelo qual pozerão outra vez fogo a cidade de Yamanguchi, de tal maneira que, sendo de mui grande vizinhança, ardeo toda em poucas horas; e mais parecia castigo ou juizo divino que couza feita por mãos de homens. Juntamente se queimou a igreja a caza donde estava o Padre. Acabado o fogo tiverão novas que vinhão os inimigos, e daqui tomarão os bonzos occazião pata muito mais blasfemarem da ley de Deos e maldizerem ao Padre, e andarem com incidias buscando occaziões para o matarem, dizendo que os favorecedores desta ley erão logo mortos e destruidos. E huma senhora gentia, mãy de hum destes principaes tonos, chamado Naitodono por se compadecer do desamparo do Padre, que era velho e estrangeiro, quando forão aquellas pertubações e incendios, o teve alguns dias encondio em sua caza.

Os christãos se ajuntarão, e fizerão sua consulta sobre o que podia fazer do Padre, e pereceo-lhes que não erão bem estar na mesma terra athé que se paziqasse.

²³⁷Vilela, explica que Bungo, no lugar de Yamaguchi, se tornaria o centro difusor da religião cristã. É frisado na carta a ajuda que o governante de Bungo teria proporcionado aos padres jesuítas, fornecendo-lhes locais para a construção de habitações religiosas e recursos financeiros (In: Medina, 1990).

²³⁸ “Seguiu-se logo uma grande fome em que morreram muita gente, assim gentios como alguns cristãos, posto que dos cristãos poucos. Ficou a terra tão desbaratada e alvoraçada entre si que segundo parece, tarde lhe virá a quietação” (Atualização nossa).

²³⁹ Destacamos na continuidade uma passagem da obra de Fróis (1976, p. 59), em que é narrada a ocupação e a liderança em Yamaguchi, posteriormente ao padecimento do senhor que a comandava em 1551: “[...] meterem por senhor do reino hum irmão mais moço d’el-rey de Bungo, por nome Fachirondono; e assim como maquirão a traição, a pozerão por obra vinte dias depois do Padre Cosme de Torres alli ser chegado”. Conforme é possível compreender, a posição de comando em Yamaguchi ficou no encargo de um irmão de Ôtomo Yoshishige. Medina (1990) apresenta dados biográficos referentes a esse influente nipônico que era conhecido por Ôtomo Haruhide: “hermano menor de Ôtomo Yoshishige, era por parte de madre sobrinho de Ôuchi Yoshitaka de Yamaguchi. Al suceder a su tío en [...] 1552 tomó el nombre de Ôuchi Yoshinaga. Murió el 8 de mayo de 1557” (Medina, 1990, p. 311). Na pesquisa realizada para a obtenção do título de Mestre, tivemos por entendimento de que o irmão do senhor de Bungo lideraria Yamaguchi por meio da ampla carta que Xavier redigiu em 29 de janeiro 1552, da localidade indiana de Cochim.

E assim, vinte ou trinta dias depois daquele incêndio, estando os inimigos huma legoa e meia da cidade, com mais instancia importunarão os christãos ao Padre, e lhe rogarão que fosse para outra parte, pois a igreja, cazas e fato era queimado, e não havia lugar aonde lá podesse estar seguro. E parecendo também ao Padre que, depois do apaziguado aquelle negocio, poderia tornar, se determinou sahir-se (Fróis, 1976, p. 100).²⁴⁰

Medina (1990, p. 29) indica, como em 1556, o evento ocorrido na localidade de Yamaguchi, encerrou a *era de Yamaguchi*, que foi sucedida pela “«época de Bungo», señalada desde sus comienzos por el incremento de jesuítas dentro de Japón”. Além da carta de Vilela, apareceram outras missivas escritas pelos jesuítas que faziam menção ao acontecimento bélico que sucedeu naquele mesmo ano em Yamaguchi. No seguimento, discorreremos uma carta redigida pelo padre Cosme de Torres, com envolvimento direto com o que se passou em Yamaguchi.

De acordo com Medina (1990), em novembro de 1557, o padre jesuíta Cosme de Torres teria elaborado duas missivas, às quais tratando-se de variantes de um mesmo texto. Evidenciamos um extrato em que o pesquisador da companhia de Jesus explica como o padre teria estruturado os seus escritos epistolares:

Aprovechando su carta a Ignacio de Loyola [doc 129], de la que hay un solo manuscrito, el superior de la misión japonesa utilizó la misma redacción española apenas retocada y la convirtió en una nueva carta dirigida al provincial de la India Antonio de Quadros [doc 130]. Los cinco manuscritos de esta segunda carta, todos copias, no sólo no tienen diferencias esenciales entre sí sino que son un trasunto fiel de la carta al general, a excepción de las siglas V.P. para el general y V.R. para el provincial. Unos pocos detalles adicionales de menor cuantía que anoto en el aparato crítico, v.g. la alusión a esa carta escrita anteriormente a Loyola, no son suficientes para iterar aquí el texto, aunque en la intención del autor Cosme de Torres fueran dos documentos con identidad propia (In: Medina, 1990, p. 728).²⁴¹

²⁴⁰ “Na qual, se levantou um grande senhor do reino contra o novo rei e senhores de sua parcialidade, fazendo grandes danos e perturbações na terra. Pelo qual puseram outra vez fogo a cidade de Yamaguchi, de tal maneira que, sendo de muita grande vizinhança, ardeu toda em poucas horas; e mais parecia castigo ou juízo divino que coisa feita por mãos de homens. Juntamente se queimou a igreja a casa onde estava o Padre. Acabado o fogo tiveram novas que vinham os inimigos, e daqui tomaram os bonzos ocasião para muito mais blasfemarem da lei de Deus e maldizerem ao padre, e andarem com incidias buscando ocasiões para o matarem, dizendo que os favorecedores desta lei seriam logo mortos e destruídos. E uma senhora gentia, mãe de um destes principais tonos, chamado Naitodono por se compadecer do desamparo do padre, que era velho e estrangeiro, quando foram aquelas perturbações e incêndios, em alguns dias escondeu em sua casa. Os cristãos se ajuntaram, e fizeram sua consulta sobre o que podia fazer do padre, e precedo-lhes que não eram bem-estar na mesma terra até que se paziguasse. E assim, vinte ou trinta dias depois daquele incêndio, estando os inimigos uma légua e meia da cidade, com mais instância importunaram os cristãos ao padre, e lhe rogaram que fosse para outra parte, pois a igreja, casas, de fato eram queimadas, e não havia lugar aonde lá pudesse estar seguro. E parecendo também ao padre que, depois de apaziguado aquele negócio, poderia tornar-se, determinou sair-se” (Atualização nossa).

²⁴¹ “Aproveitando a carta endereçada a Inácio de Loyola [doc. 129], em que existe apenas um manuscrito, o superior da missão japonesa usou a mesma redação espanhola, ligeiramente reformulada, e a transformou em uma nova carta endereçada ao provincial da Índia, Antônio de Quadros [doc. 130]. Os cinco manuscritos dessa segunda carta, todas cópias, não apresentam apenas diferenças essenciais entre si, mas são uma transcrição fiel da carta ao general, exceto pelas iniciais V.P. para o general e V.R. para o provincial. Alguns pequenos detalhes

De acordo com Medina (1990), mesmo que Cosme de Torres tenha enviado diferentes missivas em 1557, essas cartas denotavam conteúdo textual estritamente semelhante. Em relação ao teor dessas correspondências, elas apresentavam informações concordantes com as de Almeida e Vilela, às quais escritas também em 1557. No entanto, Torres era superior da Companhia de Jesus no Japão, vivendo lá por quase uma década. Assim, se comparado aos outros jesuítas, ele apresentava maior experiência para fazer uma resenha epistolar mais consistente, no que se refere a atuação da Companhia de Jesus no arquipélago japonês.

Além de abordar os eventos ocorridos no Japão entre 1556 e 1557, Torres faz um breve retrospecto dos acontecimentos vivenciados desde 1551, aludindo como ele e João Fernandes testemunharam o conflito em Yamaguchi, e igualmente como aconteceram, após a contenda, as mudanças na hierarquia governamental da cidade japonesa. De igual modo, explica detalhadamente como em 1556 foi forçado a deixar Yamaguchi em virtude de uma nova perturbação.²⁴² Ao evidenciar a sua experiência em Yamaguchi, Torres anuncia a quantidade de japoneses convertidos: “Neste comedio se hizieron quasi dos mil cristianos, aunque com trabajo” (In: Medina, 1990, p. 731).²⁴³

Em outro segmento de sua carta, Comes de Torres apresenta o clima belicoso recorrente no Japão como um problema para o trabalho apostólico, tecendo assim alguns comentários similares ao de Gaspar Vilela: “Es esto gramde estorvo a la ley del Señor, las muchas guerras que continuamente tienen; que se esto no tuvieran, creo, según lo que tengo visto e sabido de la misma tierra, se harían muchos cristianos” (In: Medina, 1990, p. 734).²⁴⁴

Cosme de Torres aborda também como depois de alguns meses, após ter deixado Yamaguchi, o mesmo havia sido convidado a retornar, no entanto, teria sido orientado por Ôtomo Yoshishige que aguardasse outra oportunidade, pois, a passagem para aquela cidade

adicionais que observo no aparato crítico, por exemplo, a alusão àquela carta escrita anteriormente a Loyola, não são suficientes para repetir o texto aqui, embora, na intenção do autor, Cosme de Torres formou dois documentos com sua própria identidade” (Tradução nossa).

²⁴² O que se encontra descrito na missiva de Cosme de Torres remete-nos à passagem da obra de Fróis (1976), já evidenciada acima. Wicki, por meio de uma nota, indica que, de fato, Fróis se utilizou da carta de Cosme de Torres como base para compor as passagens do seu escrito. É coerente que o padre jesuíta tenha se utilizado da missiva de Torres para narrar o que se passou em Yamaguchi, em 1556, dado que Torres havia presenciado o ocorrido naquela localidade nipônica. Não podemos esquecer de que a obra de Fróis também se configura como uma fonte feita para divulgar, de forma inspiradora, o que os membros da Companhia de Jesus realizaram no decorrer de décadas, no Japão. Fróis, ao utilizar o texto epistolar de Torres, foi capaz de dar o devido peso dramático ao que suscitou em Yamaguchi, reforçando as agruras passadas pelo comandante da missão e a piedade demonstrada pelos cristãos de Yamaguchi, que não queriam que nada de danoso ocorresse contra ele.

²⁴³ “Nesta comédia quase dois mil cristãos tornaram-se cristãos, embora com trabalho” (Tradução nossa).

²⁴⁴ “Nesta situação quase dois mil tornaram-se cristãos, embora com trabalho, as muitas guerras que travam continuamente; se não tivessem isto, creio que, de acordo com o que tenho visto e conhecido sobre a própria terra, muitos se tornariam cristãos” (Tradução nossa).

estaria possivelmente obstruída, devido a ocorrência de uma grande nevasca. Cosme de Torres também descreve o que teria sucedido no ano de 1557 em Yamaguchi, antes do seu retorno:

[...] hun grande señor sobre Amanguche que ya estava reedificado, lo qual destruyó y asoló todo, e robô, cativando mucha jemte, matamdo lo ermano deste rey e todos los señores de su valía, haziéndose rey. De lo qual este mandó mucha jemte aquela tieria a susjugarla, de la qual tiemgo ya perdida la esperança. La casa y campo que lá tínía fue dado pera casa de uno que hiziese hun pagode en ella. Nuestro Señor sobrá lo que más su gloria for (In: Medina, 1990, p. 737).²⁴⁵

Em consonância com a carta de Gaspar Vilela, Cosme de Torres evidencia o distúrbio que levou Yamaguchi à desolação, resultando no padecimento de muitos japoneses. É possível conjecturar que esse evento tinha maior importância para Cosme de Torres do que para os outros missionários, visto que o superior havia residido por anos consecutivos naquela cidade, tendo, supostamente, formado vínculo com a população local. Contudo, o padre jesuíta foi relativamente mais sucinto se comparado a missiva escrita por Vilela. Podemos também notar na descrição, que o padre visava narrar de forma menos desoladora e minuciosa o evento trágico que se configurava como um revés ao trabalho apostólico.

Além da carta de Cosme de Torres, em uma carta escrita pelo padre jesuíta Nunes Barreto, em 8 de janeiro de 1558, é possível encontrar referências dos eventos ocorridos em Yamaguchi e como eles afetaram a evangelização cristã. Anteriormente, em uma nota explicativa, discorreremos a origem da viagem feita por Barreto, junto com outros indivíduos, para o Japão.

Johannes Laures (1954, p. 29-30), em sua obra sobre o catolicismo japonês, expõe brevemente as diferentes etapas dessa jornada marítima realizada em 1556:

Nunez Barreto left Goa on April 1, 1554, but did not arrive in Bungo until July, 1556. He was shipwrecked, harassed by pirates and, because of alarming reports from India, was undecided whether to continue his journey. On the island of Lampacau off the coast of China he met Duarte da Gama, who had just returned from Japan and told him that the Japanese Christians awaited him. He had brought with him a letter from Matsuura Takanobu of Hirado, who urgently asked for priests and said that he himself was in his heart almost a Christian. Another letter from Luís d'Almeida urged Nunez Barreto to come to Japan that he might consult with him about the future. Together with his letter Almeida sent 2,000 *cruzados* to help Nunez in his needs during his voyage. Now all doubts disappeared and the Provincial continued his journey to

²⁴⁵ “Um grande senhor de Yamaguchi que já estava reedificado, que destruiu e assolou tudo, e roubou, aprisionou muita gente, assassinou o irmão deste rei e a totalidade dos senhores de seu valor, se fazendo rei. Como resultado, ele mandou muitas pessoas a essa terra para subjugar-las, cuja esperança se perdeu há muito tempo. A habitação e o campo que possuía, foram cedidos à casa de alguém que nela fizesse um pagode. Nosso Senhor excede o que a sua glória mais traz” (Tradução nossa).

Japan. Together with him travelled Father Gaspar Vilela, three brothers and three orphan children.²⁴⁶

Os diferentes detalhes evidenciados por Johannes Laures (1954) da viagem de Nunes Barreto se encontram relatados em distintas missivas, algumas delas escritas pelo próprio Nunes Barreto.²⁴⁷ Em decorrência dos limites deste trabalho, e igualmente do tema que visamos desenvolver neste capítulo, não pretendemos examinar minuciosamente todas as correspondências a que tivemos contato e que envolvem diretamente as distintas fases da viagem que o clérigo jesuíta fez para o Oriente entre 1554 e 1555.

Nunes Barreto aportou no arquipélago apenas no ano de 1556, deparando-se com um cenário pouco favorável e ameno. Na carta escrita por Gaspar Vilela, há comentários da passagem de Nunes Barreto pelo Japão, mas este não era claramente o enfoque central da carta do padre, sendo muito discreto ao se referir ao provincial jesuíta.

Para buscarmos entendimento do impacto causado pela experiência negativa de Nunes Barreto no Japão, é necessário consultarmos diferentes missivas que o próprio clérigo jesuíta escreveu da Índia nos anos de 1558 e 1559. Por sua vez, alguns anos antes de Barreto redigir

²⁴⁶“Nunez Barreto saiu de Goa em 1 de abril de 1554, mas só chegou a Bungo em julho de 1556. Naufragou, foi apossado por piratas e, devido aos alarmantes relatos da Índia, ficou indeciso se continuaria a viagem. Na ilha de Lampacau, no litoral da China, encontrou Duarte da Gama, que acabava de voltar do Japão, anunciando que os cristãos japoneses o esperavam. Trouxe consigo uma carta de Matsuura Takanobu, de Hirado, que pedia urgentemente sacerdotes, dizendo que ele próprio seria, em seu coração, quase um cristão. Outra carta de Luís d’Almeida incitava Nunez Barreto a ir ao Japão para que pudesse consultá-lo sobre o futuro. Junto com sua carta, Almeida enviou dois mil cruzados para ajudar Nunez em suas necessidades durante a Viagem. Daí para frente, todas as dúvidas desapareceram e o provincial continuou a sua viagem ao Japão. Com ele viajaram o padre Gaspar Vilela, três irmãos e três crianças órfãs” (Tradução nossa).

²⁴⁷Depois que partiu da Índia em 1554, Nunes Barreto foi inicialmente para Malaca. Desta localidade oriental temos conhecimento de que ele escreveu pelo menos duas missivas. Uma destas cartas foi escrita em 3 de dezembro de 1554, para Inácio de Loyola. Nessa correspondência, além de fundamentar sua decisão de partir para o Japão, o clérigo abordava como em Malaca ele precisou aguardar por condições marítimas favoráveis para poder partir para o Japão: “Y así quedamos en Malaqua esperando por montión. [...] Tiéneme el capitán prometido hun navio del Rey para en él nos inbiar a Japón, tanto que para esso fuere montión y vientos - De allá, plaziendo al Señor nuestro informaré a V.R de todo más largo” (In: Wicki, 1954, p. 126) (“E assim ficamos em Malaca esperando a monção [...] O capitão me prometeu um dos navios do rei para nos levar ao Japão tanto que para isso haverá monção e ventos – A partir daí, contentando nosso senhor informarei a V.R de tudo mais detalhadamente”) (Tradução nossa) . Em novembro de 1555, depois de aportar em uma ilha da China, sabemos que Nunes Barreto escreveu novamente duas missivas, uma destinada aos membros da Companhia de Jesus presentes em Goa, e outra para Inácio de Loyola. Na missiva que Barreto fez para os jesuítas presentes na capital indiana, o clérigo relata as diferentes agruras que passou nos mares asiáticos, com mais de uma tempestade marítima, sendo que uma destas intempéries forçou o aportamento da embarcação em que Barreto se encontrava para deslocar-se até a China. Além das cartas de Barreto, tivemos acesso a outras missivas que também abordam a caótica viagem feita pelo padre Jesuíta. Em uma missiva feita pelo padre Luís Fróis, em 1 de dezembro de 1555, de Malaca, para os jesuítas de Goa, ele detalha também o que teria se passado com Nunes Barreto em sua jornada marítima, sendo relatado que a embarcação que levava Nunes Barreto foi danificada em decorrência das tempestades marítimas e que o padre jesuíta aportara na China. Num capítulo específico da obra de Fróis (1976), denominado *De como partio de Goa o P. Mestre Belchior Nunes, com alguns companheiros, para Jopão*, é explanado a respeito do que teria condicionado a partida de Nunes Barreto para o Japão, sendo discorrido igualmente a sua problemática jornada por diferentes locais na Ásia, antes que ele fosse capaz de alcançar o arquipélago.

os seus textos epistolares, o padre Cosme de Torres e Luís de Almeida, em novembro de 1557, elaboraram determinadas missivas do Japão, com alguns desses segmentos da carta de Torres já abordados anteriormente.

Conforme afirma Medina (1990), ao menos uma dessas missivas tinha ligação direta com a passagem de Nunes Barreto pelo arquipélago japonês, epístola essa escrita por Luís de Almeida. Vejamos como o erudito jesuíta comenta a composição dessa carta:

Se nota em Almeida un esfuerzo por convencer a Núñez Barreto de que la impresión más bien pessimista que sacó de visita a Japón na correspondia a la realidade. Es probable que Almeida escribiera sus párrafos a indicación de um Cosme de Torres temeroso de la mala propaganda que podría hacer Núñez a sua vuelta a India (Medina, 1990, p. 718).

Com efeito, a carta de Almeida teria sido utilizada como um instrumento apaziguador das possíveis impressões negativas que o provincial jesuíta poderia ter da experiência no arquipélago.²⁴⁸ Esse fato nos remete ao que os autores Londoño (2002) e Palomo (2005) discorreram em seus respectivos artigos sobre a edificação característica dos escritos jesuítos, bem como o que Isabel dos Guimarães Sá (2010) atesta sobre o anúncio do êxito presente nos textos feitos pelos padres em relação ao ofício apostólico. De acordo com o raciocínio promissor que dava base à composição das cartas edificantes da Companhia de Jesus, mesmo que factualmente, caso Nunes Barreto tivesse vivenciado alguns problemas decorrentes no Japão, isso não poderia transparecer integralmente em seus relatos.

Em uma carta escrita pelo padre Luís Fróis, em 20 de novembro de 1557, é possível perceber o que se passou com Barreto depois de ter deixado o Japão. Em um dos segmentos da missiva, ele comunica algumas experiências vivenciadas por Melchior Nunes Barreto:

Ho Padre Mestre Melchior quis Noso Senhor que com muita dificuldade chegase a Jappão com seus companheiros. E como a jente daquelas partes naturalmente hé mui bellicosa, achou o Padre os rreis muy devisos e grandes incendios e conjurações nas mais populosas cidades dos reinos, e pela terra tambem ser mui frigidissima, começou o Padre Mestre Melchior achar-se tam mal desposto que o mais do tempo que lá esteve foi sempre enfermo e muito mal desposto (In: Wicki, 1954, p. 714).²⁴⁹

²⁴⁸A carta de Almeida foi escrita diretamente a Nunes Barreto.

²⁴⁹“Ao padre mestre Melchior quis Nosso Senhor que com muita dificuldade chegasse ao Japão com seus companheiros. E como a gente daquelas partes naturalmente é muito belicosa, achou o padre os reis muito devisos e grandes incêndios e conjurações nas mais populosas cidades dos reinos, e pela terra também ser muito frigidíssima, começou o padre mestre Melchior achar-se tão mal indisposto que o mais do tempo que lá esteve foi sempre enfermo e muito mal desposto” (Atualização nossa).

Com efeito, Fróis foi capaz de listar algumas dificuldades vivenciadas pelos companheiros apostólicos. Essas tribulações acabaram colaborando para que a passagem de Melchior Nunes Barreto pelo Japão resultasse numa prática dificultosa. Indubitavelmente, Barreto impactou-se muito com o clima belicoso lá existente e com o fenômeno meteorológico das baixas temperaturas, que acabou afetando a sua saúde.

Em outro segmento da missiva, Fróis explana que o padre Gaspar Vilela, que havia chegado ao Japão juntamente com Melchior Nunes Barreto, teria permanecido em território japonês com os outros indivíduos ligados à Companhia de Jesus. Igualmente, o padre jesuíta indica, que depois de partir do arquipélago, Barreto teria permanecido um período na China, tendo, posteriormente, se deslocado para Goa, na Índia. Além do mais, são relatadas brevemente as práticas executadas por Barreto depois de ter retornado para a habitação religiosa jesuíta, localizada na capital indiana, indicando que “Esteve neste collegio de Goa lendo theologia e pregando todo este tempo depois que veyo. Agora parte para Cochim pera residir hahi. Elle terá cuidado de screver as mais particularidades do que lá pasou em Japão e do fructo que lá hé feito” (In: Wicki, 1954, p. 714-715).²⁵⁰

Conforme afirmado por Fróis, de fato, Barreto escreveu sobre as suas experiências vivenciadas no Japão. Tivemos acesso a duas missivas feitas pelo padre jesuíta, em 1558, da Índia, em que é ressaltada a sua breve vivência no arquipélago japonês, sendo que, entre essas cartas, visamos focar mais na epístola redigida da localidade indiana de Cochim, em 8 de janeiro de 1558.²⁵¹ De forma semelhante a outras cartas examinadas, essa também é extensa, sendo composta por setenta e oito itens, dos quais muitos deles denotando um retrato pouco positivo em relação ao ofício evangelizador no Japão. Contudo, pressupomos que, em alguns fragmentos do seu texto epistolar, o clérigo visava evocar compadecimento em relação ao que os seus companheiros jesuítas passavam no Japão, experiência essa presenciada e experimentada por ele. No seguimento, examinaremos algumas passagens da carta de Barreto em que é comentado o contexto belicoso no Japão.

²⁵⁰“Esteve neste colégio de Goa lendo theologia e pregando todo este tempo depois que veio. Agora parte para Cochim para residir ali. Ele terá cuidado de escrever as mais particularidades do que lá passou no Japão e do fruto o que lá é feito” (Atualização nossa).

²⁵¹ Em 13 de janeiro de 1558, desde Cochim, Nunes Barreto compôs um escrito epistolar destinado a Diego Laínez. De acordo com Banger (1985, p. 63), Diego Laínez foi o segundo Superior Geral da Companhia de Jesus, tendo sido escolhido para o cargo em “dois de Julho de 1558”. Em 15 de janeiro de 1559, Nunes Barreto fez uma outra missiva igualmente destinada aos jesuítas em Portugal, em que também comenta a vivência no Japão. Conforme afirmamos, pretendemos abordar com maior destaque a missiva que Nunes Barreto fez em 8 de janeiro de 1558, mas, quando for adequado, aludiremos também a respeito das outras duas correspondências do clérigo.

Ao se referir à cidade de Yamaguchi, Barreto faz alguns comentários enaltecedores em relação à cristandade que havia sido formada naquela localidade japonesa: “Avía hecho en Amanguchi mucho servicio a nuestro Señor, porque tenía más de mill christianos hechos, y algunos dellos van ya entrando en conocimiento de las cosas de Dios, y se confiessan y gustan de los misterios de nuestra santísima fee. Sea el Señor bendito” (In: Medina, 1995, p. 87).²⁵² Entretanto, na sequência da carta, Barreto apresenta teor mais nocivo ao aludir sobre as agruras sofridas por Cosme de Torres junto aos monges japoneses (bonzos) de Yamaguchi: “Ha padecido aquí este padre innumerables trabajos, hasta ser apedriado, dentro de su casa, de los bonzos; y escarnecido y escupido y despreciado, tanto que le era gran mortificación salir por las calles” (In: Medina, 1995, p. 88).²⁵³

Barreto apresenta ainda um dos motivos que levavam os bonzos a demonstrarem hostilidade aos membros da Companhia de Jesus, afirmando que os religiosos japoneses acreditavam que a presença dos evangelizadores católicos fazia com que diferentes conflitos belicosos continuassem acontecendo em Yamaguchi, ocasionando, assim, o perecimento de diferentes figuras influentes (In: Medina, 1995). Destacamos outro segmento da missiva de Barreto, em que ele comenta a forma como os bonzos relacionavam a propagação da crença cristã as causas das tragédias acometidas em Yamaguchi:

Y porque había mucho tiempo, antes que se començassen a hazer christianos, que en Amanguchi no había guerra, y después nunca más cessaron, vinieron los bonzos — que son sus padres y a quien tienen mucho respeto — a dezir entre ellos que los padres de Chinchico y la ley que publicavan, y los christianos que se hizieran, eran causa de estar sus dioses tan enojados y de se destruir la tierra (In: Medina, 1995, p. 88).²⁵⁴

Essa porção nos remete diretamente à missiva feita por Cosme de Torres no ano de 1551 (carta já analisada), em que é afirmado que, durante o grande conflito na localidade nipônica, ele e João Fernandes procuraram refúgio numa habitação religiosa japonesa, enfrentando as acusações dos bonzos que os associavam aos demônios e os culpavam pela conturbação ocorrida. Similarmente, Barreto afirma que, além de relacionarem os religiosos cristãos a algo

²⁵² “Ele prestou muito serviço a Nosso Senhor em Yamaguchi, porque fez mais de mil cristãos, e alguns deles já estão conhecendo as coisas de Deus, e confessam e provam os mistérios da nossa santíssima fé. Que o Senhor seja abençoado” (Tradução nossa).

²⁵³ “Este pai sofreu inúmeras dificuldades aqui, até ser apedrejado, dentro da sua casa, pelos bonzos; e zombado e cuspidado e desprezado, tanto que foi uma grande mortificação para ele sair às ruas” (Tradução nossa).

²⁵⁴ “E como não houve por muito tempo guerra em Yamaguchi, antes de começarem a fazer conversões ao cristianismo, depois ela nunca mais cessou, e os bonzos - que são seus pais e a quem eles têm muito respeito - vieram e disseram entre si que os padres de Cristo, pela lei que eles propagaram e os japoneses convertidos, eram a causa de seus deuses estarem tão zangados e de a terra ser destruída” (Tradução nossa).

ardiloso, também asseguravam que os padres (em suas ações apostólicas) ofendiam as divindades das crenças japonesas por eles cultuadas, causando no processo, as tragédias em Yamaguchi (In: Medina, 1995). No desenrolar dessa agitada relação, não temos como atestar, se, de fato, os monges japoneses detinham essa forma de pensamento ou se o padre jesuíta estaria reproduzindo a sua própria essência religiosa.

Em meio às múltiplas dificuldades enfrentadas, encontramos comentários enaltecedores em relação à perseverança demonstrada pelo clérigo Cosme de Torres em Yamaguchi:

Fue tan grande la persecución que se siguió que el padre estava bien crucificado al mundo y el mundo a él.²⁵⁵ Mas entre todos estos trabajos bivía muy consolado por ser por la honrra de Christo nuestro Señor y por el fruto que vía hazerse en los christianos, en su conservación y aumento. Deziame él que en toda su vida nunca biviera con más alegría, ni tanta, como aquellos siete o ocho años de Amanguchi. Pienso que de lágrimas de consolación tenía mucha parte de la vista perdida. Estava este padre tan apurado en toda virtud, con estas consolaciones de una parte y tribulaciones de otra, que entre mí lo comparava yo a aquellos santos padres de Egipto; sino que estos solamente contemplavan en Dios y comunicavan entre sí cosas suavísimas de Dios, y el padre Cosme de Torres, no teniendo consigo más que un hermano, estava entre enemigos que lo perseguían, entre la mayor hambre y frío que se puede pensar (In: Medina, 1995, p. 88-89).²⁵⁶

Acreditamos que Nunes Barreto buscava despertar compaixão em seus leitores diante das situações experienciadas pelos membros da Companhia de Jesus. No trecho evidenciado acima, torna-se clara a intencionalidade de registrar de forma inspiradora as adversidades passadas por Cosme de Torres. Mesmo que Barreto tenha dado grande destaque aos problemas enfrentados pelos jesuítas, acreditamos que o método de edificação, ainda se fazia presente. Assim, não nos parece surpreendente que os clérigos e irmãos da Companhia de Jesus, ao lerem os segmentos do texto de Barreto, se motivassem com o fato de Cosme de Torres estar perseverando apostolicamente no Japão, mesmo em meio às circunstâncias adversas.

Igualmente, Nunes Barreto evidencia, como após o acontecimento de mais um conflito entre os senhores de Yamaguchi, no ano de 1556, o padre Cosme de Torres e o irmão da

²⁵⁵De acordo com Medina (1995), Barreto está fazendo referência a uma passagem da Bíblia (Gálatas 6:14): “Quanto a mim, não aconteça gloriar-me senão na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, por quem o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo” (Bíblia de Jerusalém, 2015, p. 2038).

²⁵⁶ “A perseguição que se seguiu, foi tão grande que o pai foi crucificado para o mundo e o mundo para ele. Mas, em meio a todos esses ofícios, ele vivia em grande consolação, porque era para a honra de Cristo, nosso Senhor, e para o fruto que poderia ser feito pelos cristãos, para sua conservação e crescimento. Ele me disse que em toda a sua vida nunca viveu com tanta alegria, nem tanto, quanto naqueles sete ou oito anos em Yamaguchi. Acho que, por causa das lágrimas de consolo, ele havia perdido muito de sua visão. Este clérigo estava tão apurado em toda virtude, com estas consolações por um lado e tribulações por outro, que o comparei àqueles santos padres do Egito; mas estes só contemplavam a Deus e comunicavam entre si as coisas mais suaves do pai, e o padre Cosme de Torres, tendo só um irmão com ele, estava entre inimigos que o perseguiram, entre a maior fome e frio que se possa pensar” (Tradução nossa).

Companhia de Jesus, João Fernandes, haviam sido forçados a deixar a localidade nipônica que estava acometida por um grande incêndio. Anteriormente, abordamos as missivas jesuíticas escritas por Gaspar Vilela e Cosme de Torres, que mencionavam esse acontecimento. Vejamos como na carta de Barreto é referenciado de forma trágica o episódio do fogo que acabou consumindo Yamaguchi, destruindo no processo, uma construção que os jesuítas utilizavam para as práticas religiosas:

Pero como sea el officio del demonio sembrar zizaña con que se ahogue el trigo en la labrança del Señor, urdió tan grandes discordias entre dos señores gobernadores de Amanguchi que peleando uno con otro — como la guerra de los japoses sea con fuego y las casas todas sean de madera de pino, sin haver ningún género de pared — emprendióse de tal manera el fuego con el viento que quemó todo Amanguchi, que dizen era tamaña casi como Lisboa, sin quedar casa alguna, ni aun los palacios reales, ni iglesia ni casa del padre, que había un año tenía acabadas con grande trabajo. Y en fin, no quedó otra cosa sino un soto de un christiano donde el padre salvó los ornamentos de la iglesia. Y era tanta la mortandad de ambos los vandos que no podían acudir al fuego (In: Medina, 1995, p. 89).²⁵⁷

Nessa fração, percebemos que Nunes Barreto descreveu com detalhes a destruição ocorrida em Yamaguchi. No entanto, torna-se importante considerarmos que o padre jesuíta não se encontrava no Japão quando esse acontecimento se desenrolou. Por certo, o religioso baseou-se nas exposições feitas por outros jesuítas — como as do padre Cosme de Torres — em relação ao que sucedeu na localidade nipônica, mas, conforme é possível notar, mesmo não tendo presenciado o evento, Barreto foi capaz de transmitir com eficiência, principalmente a destruição provocada pelo fogo que acabou danificando as habitações existentes naquela região.

Antes de prosseguirmos discorrendo sobre as ocorrências em Yamaguchi, passamos a considerar os diferentes comentários reflexivos feitos por Barreto em relação à obstinação demonstrada pelos padres jesuítas. Assim, observamos claramente que, mesmo se referindo aos eventos problemáticos, o padre jesuíta não deixou esmorecer o ânimo missionário dos outros membros da Companhia de Jesus, que eventualmente seriam enviados para o Japão ou para outros locais do planeta.

Nunes Barreto fez ainda novos comentários elogiosos em relação à complacência demonstrada pelo padre Cosme de Torres e pelo irmão João Fernandes, diante dos incidentes

²⁵⁷ “Mas como o officio do demônio é semear o joio para sufocar o trigo no campo do senhor, ele criou discórdia tão ampla entre os dois señores gobernadores de Yamaguchi que um contra o outro — como a guerra dos japoses é com fogo e a totalidade de casas são feitas de madeira de pinho, sem nenhum tipo de parede — o fogo foi ateado de tal maneira com o vento que queimou toda a Yamaguchi, que dizem ser quase tão grande quanto Lisboa, sem que restasse uma única casa, nem mesmo os palácios reais, nem a igreja nem a habitação do padre, que um ano ele havia acabado há um ano com grande trabalho. E, no final, não restou nada além de um bosque pertencente a um cristão, onde o clérigo salvou os ornamentos da igreja. E era tanta a mortandade de ambos os vândalos que não podia ir para o fogo” (Tradução nossa).

em Yamaguchi. De igual modo, o clérigo ressaltou a comoção dos religiosos cristãos ao relatarem os fatos sucedidos na localidade nipônica:

A lo menos a mí causávame mucho espanto la consideración de la prueba grande de virtud que el padre Cosme de Torres y el hermano Joan Fernández, que con él stava, han dado, y cuánta pacientia han mostrado, viendo todo su trabajo de siete o ocho años, en que havían padecido innumerables injurias, menosprecios, peligros y hambres en aquella parte de laviña del Señor, todo arder en tres o quatro oras, y los christianos, que los más dellos eran criados de señores, esparzidos por diversas partes de la tierra de Japón. [...] Dávales la memoria destes males tanto dolor que con grande ímpetu de lágrimas me lo contavan, [...] Dezía que no sperava de aquí a cient años tornar Amanguchi a su antigua gloria (In: Medina, 1995, p. 90-92).²⁵⁸

Anteriormente, quando comentamos a carta escrita por Cosme Torres, em 1557, mencionamos que, provavelmente, a escabrosidade ocorrida em Yamaguchi apresentava-se com maior significância para o clérigo, visto que ele havia passado anos naquela localidade, trabalhando como evangelizador. De acordo com os comentários de Barreto, João Fernandes também havia se impactado muito diante dos acontecimentos da cidade de Yamaguchi, pois detinha vínculo similar ao de Torres em relação àquela localidade japonesa.

Em outros segmentos da carta de Nunes Barreto, são feitas mais observações em relação aos episódios temerários vivenciados por Cosme de Torres e João Fernandes em Yamaguchi, bem como o remanejamento dos religiosos cristãos para Bungo, local em que Nunes Barreto acabou reencontrando os seus companheiros jesuítas (In: Medina, 1995). Vamos seguir adiante abordando mais algumas passagens da longa carta escrita em 1557, por Gaspar Vilela, às quais voltadas para mais algumas ocorrências belicosas no Japão.

Na epístola, é evidenciado como na quaresma — período de 40 dias que os católicos em penitência se preparam para a Páscoa — do ano de 1557, em Bungo, os religiosos cristãos ficaram ameaçados diante da iminência de uma incursão violenta provocada pelos malfeitores que supostamente eram incentivados pelos bonzos:

Neste tempo da coresma tivemos grandes alvoroços que nos avião de matar e queimar as casas. Porque o rei estava em huma fortaleza sua dahí a cinco légoas, e os ladrões são muitos e não há tronquos na terra nem justiça que lhes resista. De modo que os seus bonzos, que são seus padres, os excitão a matar-nos. Estivemos quasi todo o inverno e quasi esta coresma esperando cada dia por a hora. E Deos nosso Senhor sabe

²⁵⁸ “Pelo menos para mim me causava muito espanto a grande prova de virtude que o padre Cosme de Torres e o irmão João Fernandez, que trabalhou com ele, me deram, e quanta paciência demonstraram, vendo todo o seu trabalho de sete ou oito anos, em que sofreram inúmeros insultos, desprezos, perigos e fomes naquela parte da vinha do Senhor, tudo queimou em três ou quatro horas, e os cristãos, a maioria dos quais servos dos senhores, espalhados por diferentes partes da terra desde o Japão. A lembrança desses males lhes causou tanta dor que eles me contaram com lágrimas nos olhos [...]. Ele disse que não esperava que Yamaguchi voltasse à sua antiga glória dentro de cem anos” (Tradução nossa).

que muitas vezes dormíamos assi como andávamos de dia, pola certeza que nos davão da morte.

Polo quall, de alguma cousa que estava em casa despejamos. Especialmente o vinho para as missas escondemos debaixo do chão, e outras cousas pusemos a melhor recado que pudemos. E andávamos com duas túnicas vestidas, assi polo frio ser grandíssimo como também, se fugíssemos para as serras e covas, que tivéssemos para repartir huns com outros que diso tivessem necessidade.

Erão tão amargas as consoadas que Deos nosso Senhor hé sabedor de quantas vezes o bocado mesturado com o pensamento da morte hia para baixo. Tínhamos vigia toda a noute a quartos, e ainda agora a temos, com asaz de trabalho. El-rei nos mandava dizer que nos defendéssemos, e que elle não nos podia lá valer. Somente que não folgaria que nos fizessem lá do mal.

Neste tempo toda a cidade se vigiava. Então nos começamos a fazer fortes com fundas e outras cousas, e de noite o da vigia tirava polo campo, e desaparava huma espingarda à noute porque cuidassem elles que estávamos fortes. Mas o Senhor sabe que nossa fortaleza não era esta, mas antes nos recolhíamos a Elle. Vinhão alguns christãos dormir a cassa, e tãobém faziam a vigia. E com estes medos, caríssemos irmãos, quasi todo inverno (In: Medina, 1990, p. 691-692).²⁵⁹

Em conformidade com Vilela, diante de uma possível retaliação, os religiosos cristãos e os seus associados japoneses de Bungo, tiveram que se colocar por meses como soldados. Em meio a esse cenário hostil, acreditamos que seria extremante problemático para os evangelizadores efetuarem de forma branda a difusão da doutrina cristã. Todavia, é possível notar que, mesmo vivendo em meio a um contexto de alerta constante, o padre indicava que as práticas cristãs continuavam sendo exercidas com crescimento do número de convertidos japoneses. Pressupomos que, na carta de Vilela, não iriam aparecer apenas elementos que evocassem a desesperança. Julgamos importante ressaltar que o padre não deixou de enaltecer o contínuo avanço da crença cristã em diferentes povoações nipônicas.

Além disso, nos segmentos evidenciados acima, Vilela comenta que o senhor de Bungo (Ôtomo Yoshishige) teria deixado os jesuítas desprotegidos. Essa informação se contrapõe ao relatado pelo irmão da Companhia de Jesus, Pedro d'Alcáçova, que indicava na missiva, escrita em 1554, que o governante japonês teria impedido uma ação agressiva dos monges japoneses

²⁵⁹“Neste tempo da quaresma tivemos grandes alvoroços que nos haviam de matar e queimar as casas. Porque o rei estava em uma fortaleza sua daí a cinco léguas, e os ladrões são muitos e não há troncos na terra nem justiça que lhes resista. De modo que os seus bonzos, que são seus padres, os excitam a matar-nos. Estivemos quase todo o inverno e quase esta quaresma esperando cada dia pela hora. E Deus nosso Senhor sabe que muitas vezes dormíamos assim como andávamos de dia, pela certeza que nos davam da morte. Pelo qual, de alguma coisa que estava em casa despejamos. Especialmente o vinho para as missas escondemos debaixo do chão, e outras coisas pusemos a melhor recado que pudemos. E andávamos com duas túnicas vestidas, assim pelo frio ser grandíssimo como também, se fugíssemos para as serras e covas, que tivéssemos para repartir uns com outros que diso tivessem necessidade. Eram tão amargas as consoadas que Deus nosso Senhor é sabedor de quantas vezes o bocado misturado com o pensamento da morte ia para baixo. Tínhamos vigia toda a noite nos quartos, e ainda agora a temos, com assaz de trabalho. O rei nos mandava dizer que nos defendéssemos, e que ele não nos podia lá valer. Somente que não folgaria que nos fizessem lá do mal. Neste tempo toda a cidade se vigiava. Então nós começamos a fazer fortes com fundas e outras coisas, e de noite o da vigia tirava polo campo, e desaparava uma espingarda à noite porque cuidassem eles que estávamos fortes. Mas o Senhor sabe que nossa fortaleza não era esta, mas antes nos recolhíamos a Ele. Vinham alguns cristãos dormir a casa, e também faziam a vigia. E com estes medos, caríssimos irmãos, quase todo inverno” (Atualização nossa).

contra os religiosos cristãos. No entanto, em outros segmentos da carta, Vilela se refere a Ôtomo Yoshishige como um aliado da cristandade, destacando o apoio prestado por ele aos jesuítas.

Já abordamos no capítulo anterior a vida desse governante nipônico e a sua relação com os membros da Companhia de Jesus. Visamos pontuar que Vilela afirma que o comandante japonês se encontrava numa fortaleza. De acordo com Medina (1990), essa construção seria o denominado Castelo de Usuki. Encontramos referência a essa denominação no dicionário temático de Louis Frédéric (2008, p. 1232), em que o autor menciona que este seria o nome dado a uma “antiga cidade-castelo (jôka-machi)”. Na obra composta por vários autores, denominada de *História Cultural do Japão: Uma Perspectiva*, é feita referência como no Japão no século XVI, numa conjuntura singular “o castelo e a cidade ao seu redor fomentaram uma cultura ricamente criativa e vigorosa” (Tazawa *et al.*, 1980, p. 70). Igualmente, é aludido que, nesse período, um senhor de terra nipônico erguia um castelo no meio do seu domínio:

[...] onde o tráfego era mais fácil e construía uma cidade em torno do castelo. O castelo era uma instalação militar natural, mas durante as longas guerras civís e com a introdução das armas de fogo, os senhores [...] construíram castelos mais militarmente sofisticados e maiores em escala do que antes. Os castelos também serviam como mostra do poder de um senhor [...] esta função, todavia, exigia a construção de torreões de vigia levantados bem acima do nível da terra. O torreão de vigia japonês (tenshukaku) era uma singular construção de vários andares inventada pela criatividade japonesa.

Para ser símbolo do poder de um chefe, o castelo não devia estar equipado apenas com um torreão de vigia mas devia tornar-se, também, um verdadeiro centro de artes plásticas como a arquitetura, a escultura, as artes industriais, pintura e jardinagem, todas contribuindo esteticamente para o todo. O castelo perdia, assim, frequentemente, seu caráter militar em favor de um cunho mais político e espiritual (Tazawa *et al.*, 1980, p. 70-73).

Vilela comenta em sua carta que Ôtomo Yoshishige teria se refugiado em sua fortificação, devido ao clima hostil presente na região chefiada por ele. Como o padre não discorre detalhadamente sobre a construção de Usuki, torna-se difícil afirmarmos se ela apresentava características semelhantes às aquelas referenciadas acima, contudo, acreditamos que se tratava de uma construção segura, já que o senhor japonês recorreu a esse local para se proteger.

No seguimento, apresentaremos fragmentos da carta do padre jesuíta em que é ressaltada a aparente relação positiva que se decorria entre os membros da Companhia de Jesus e Ôtomo Yoshishige:

E a casa principall que agora temos hé em Bungo onde nos parece que premanecerá por algumas rezois. A 1a por el-rei ser nosso amigo, posto que não seia christão. O conselho que nos dá e favor são de muito nosso amigo, e folga que na sua terra seia

denunciada a lei evangélica. A 2a razão por aver mais christãos que em outras partes. Outra hé que somos ali mais conhecidos e acreditados com os que regem e governão a terra. No mês de setembro de 1557 vierão novas ao rei da mesma terra de Bungo em como vencera o senhor contra o quall tinha mandado 30.000 homens, com ho quall vencimento se lhe sujeitarão muitas terras, do que elle teve muita alegria. Nós o mandamos visitar. Deu-nos os agradiscimentos diso. Veio cear huma noute a nossa casa, na quall foi muito festejado, asi de nós como dos portugueses que envernarão. Vio toda a casa e igreja com muita alegria e perguntou muitas cousas e ouvio-as bem. E no cabo dixen-nos que nos dava hum campo para se fazer huma casa no Façata, que hé huma cidade grande de muitos mercadores ríquos (In: Medina, 1990, p. 706-707).²⁶⁰

Mesmo que na carta de Vilela apareçam múltiplos comentários sobre as adversidades vivenciadas no contexto japonês, a epístola por si só não é totalmente carregada de aspectos negativos, evidenciando nos trechos acima um certo otimismo, se comparado aos outros fragmentos. O jesuíta indica que o vínculo formado entre Ôtomo Yoshishige e os religiosos foi uma das causas preponderantes para que Bungo se tornasse o território mais importante para o trabalho apostólico. Ainda que estivesse se referindo a uma incursão belicosa liderada pelo senhor japonês, que provavelmente teria sucumbido com a vida de muitos japoneses, o jesuíta não deixou de ressaltar a satisfação exteriorizada pelos cristãos, devido ao fato de Yoshishige ter sido bem-sucedido em sua investida militar. Provavelmente essa euforia se fez devido à possibilidade de o comandante continuar favorecendo os religiosos cristãos, permitindo que os mesmos evangelizassem na localidade de Hakata.

Vilela demonstrou ser bem otimista ao se referir a Ôtomo Yoshishige. Assim, destacamos os segmentos em que o padre jesuíta comenta a respeito da atitude do senhor de terras diante do monarca de Portugal, e de como seria fundamental que o governante japonês se convertesse a crença cristã:

Se o protector e pai da Companhia, el-rei don João a quem o Senhor acrecente os dias da vida por muitos anos, lhe mandasse huma visitaçõ a este rei de Bungo por entressão de vossas caridades, creio que aproveitaria muito. Porque se elle não faz hé por se não atrever, porque diz que não hé elle para ser negro del-rei de Portugall, tão nobre e tão grande príncipe, cuja fama hé tão soada por todo o mundo, quanto mais para lhe escrever. Que aos seus governadores si, e assi o faz. De modo que mediante o Senhor, este nos sustenta, e até nisto nos alcança o favor do nosso católico rei de Portugall.

²⁶⁰“E a casa principal que agora temos é em Bungo onde nos parece que permanecerá por algumas razões. A primeira porque o rei ser nosso amigo, posto que não seja cristão. O conselho que nos dá e favor são de muito nosso amigo, e folga que na sua terra seja denunciada a lei evangélica. A segunda razão por haver mais cristãos que em outras partes. Outra é que somos ali mais conhecidos e acreditados com os que regem e governam a terra. No mês de setembro de 1557 vieram novas ao rei da mesma terra de Bungo em como vencer o senhor contra o qual tinha mandado 30.000 homens, com o qual vencimento se lhe sujeitaram muitas terras, do que ele teve muita alegria. Nós o mandamos visitar. Deu-nos os agradecimentos disso. Veio cear uma noite a nossa casa, na qual foi muito festejado, assim de nós como dos portugueses que invernaram. Viu toda a casa e igreja com muita alegria e perguntou muitas coisas e escutou bem. E no cabo nos disse que nos dava um campo para se fazer uma casa em Hakata, que é uma cidade grande de muitos mercadores ricos” (Atualização nossa).

Encomendem muito ao Senhor este rei, que lhe dé vida e o traga a conhecimento de seu erro, porque não está em mais todo Japão, que hé de seiscentas léguas de costa, que em mover o Senhor o coração deste homem. Porque elle hé o principal agora de todo Japão e não há duvida que se não se elle fizer christão, que as ilhas de Japão quasi todas venhão a conhecimento de seu criador. Aquelle que o criou aja misericórdia com elle e lhe dé graça para que venha em conhecimento de verdade (In: Medina, 1990, p. 707-708).²⁶¹

Conforme salientado por Medina (1990), Vilela referia-se ao senhor de Bungo como uma pessoa de aparente subordinação frente ao monarca de Portugal, o que não condizia com a realidade, pois o erudito jesuíta afirmava que “Yoshishige nunca pensó em converter-se em feudatário de ningún rey extranjero [...]” (Medina, 1990, p. 707). A desinformação de Vilela em relação ao contexto japonês é evidenciada quando o mesmo afirma que o governante de Bungo era a figura mais influente do Japão. Essa afirmação não era completamente precisa, pois, de acordo com Medina (1990), o clérigo da Companhia de Jesus não tinha conhecimento da existência de outros dois senhores de terras com grande poder.

Os segmentos da carta comprovam a vinculação de submissão da Companhia de Jesus diante da monarquia portuguesa. Tendo por base diferentes autores, discorremos no primeiro capítulo o Padroado lusitano, a origem da Companhia de Jesus, bem como a sua relação de subserviência com a Coroa Portuguesa. Utilizamos o fragmento de uma das cartas de Baltasar Gago, feita em 1555, do Japão, em que o jesuíta mencionava que os nipônicos convertidos ao cristianismo oravam pelo Rei de Portugal. Mesmo estando em meio a um contexto excruciante e afastado completamente da realidade portuguesa, de igual modo, Vilela se referia ao monarca europeu de forma enaltecida, deixando evidente a sua total sujeição. É importante destacar que a carta de Vilela foi endereçada aos jesuítas que se encontravam em Portugal.

Com efeito, Gaspar Viela se referia de forma positiva às conquistas bélicas do governante de Bungo. No entanto, pelo que o padre jesuíta afirma, as contínuas pretensões bélicas de Ôtomo Yoshishige acabaram quase que se configurando como um problema para ele. Nos segmentos finais da carta, são feitas menções à ida de embarcações lusitanas para a localidade conhecida como Hirado. Por sua vez, Vilela teria partido para essa povoação

²⁶¹ “Se o protetor e pai da Companhia, o rei dom João a quem o Senhor acrescenta os dias da vida por muitos anos, lhe mandasse uma visitação a este rei de Bungo por intercessão de vossas caridades, creio que aproveitaria muito. Porque se ele não faz por se não atrever, porque diz que não é ele para ser negro do rei de Portugal, tão nobre e tão grande príncipe, cuja fama é tão soada por todo o mundo, quanto mais para lhe escrever. Que aos seus governadores sim, e assim o faz. De modo que mediante o Senhor, este nos sustenta, e até nisto nos alcança o favor do nosso católico rei de Portugal. Encomendem muito ao Senhor este rei, que lhe dê vida e o traga a conhecimento de seu erro, porque não está em mais todo Japão, que é de seiscentas léguas de costa, que em mover o Senhor o coração deste homem. Porque ele é o principal agora de todo o Japão e não há dúvida que se não se ele fizer cristão, que as ilhas do Japão quase todas vinham ao conhecimento do seu criador. Aquele que o criou tenha misericórdia com ele e lhe dê graça para que venha em conhecimento de verdade” (Atualização nossa).

japonesa visando atender religiosamente os portugueses que lá se faziam presentes. De acordo com os relatos, o padre jesuíta teria sido adequadamente recepcionado, sendo que esse povoado já contava com a presença do padre Baltasar Gago (In: Medina, 1990).

Entendemos ser importante analisar na sequência, o que Vilela comenta a respeito de Hirado, quando comparada as outras áreas do Japão:

Esperamos em o Senhor que será para seu sancto nome ser louvado, porque esta cidade hé grande e quieta algum tanto en si, ainda que aja por outras partes guerras. E a causa por que, hé que se lhe querem fazer malles, como são mercatores ricos, peitão, e por esta via se negoção que nunca são destruidos (In: Medina, 1990, p. 713).²⁶²

Por mais uma vez, Vilela faz menção ao contexto belicoso no Japão, demonstrando apreciar o fato de se encontrar num local menos propício a ocorrências de distúrbios. No entanto, mesmo estando em Hirado, o jesuíta se encontrava novamente diante de situações de risco. O padre clarifica em outros segmentos da sua carta como Hirado foi ameaçada pela eminência de um ataque belicoso:

Depois de ter escrito até qui o que atrás fica dito, socedeo hum senhor, que hé o de Bungo, por este senhor de Firando ter dado a hum seu cunhado ajuda, o qual tinha guerra com o de Bungo. E depois que o destruió, com desgosto que teve por este lhe dar ajuda, detriminou tomar vingança delle e destrui-lo. Pelo qual se dizia que vinha sobre este senhor de Firando. Do qual o padre Cosme de Torres me escreveo huma carta sendo já ido o padre Balterzar Gago para Façata, que se soava que hia gente sobre a terra donde estava. Me não punha obediência, mas que segundo visse o tempo assi o fizesse. [...] Do que me parece que se ouver guerra, que não sei se me poderei recolher. E a causa, que não pode ser senão por mar, e naquele tempo não se acha embarcação a peso de dinheiro, quanto mais quem tam pouquo tem. Se não pode ser menos que esperar, estarei a mercê do trasado, dandolhe o Senhor poder para isso, que doutra maneira parece que não averá buscar modo por onde se possa mais segurança ter que pôr na mão do Senhor (In: Medina, 1990, p. 714-715).²⁶³

Ocasionalmente, após anunciar o prospecto desolador, Vilela procurou ressaltar em sua missiva que, caso fosse suscitado um conflito belicoso, alguns japoneses convertidos de Hirado

²⁶² “Esperamos no Senhor que será para seu santo nome ser louvado, porque esta cidade é grande e quieta algum tanto em si, ainda que haja por outras partes guerras. E a causa por que, é que se lhe querem fazer males, como são mercatores ricos, enfrentam, e por esta via se negociam que nunca são destruídos” (Atualização nossa).

²⁶³ “Depois de ter escrito até aqui o que atrás fica dito, sucedeu um senhor, que é o de Bungo, por este senhor de Firando ter dado ao seu cunhado ajuda, o qual tinha guerra com o de Bungo. E depois que o destruiu, com desgosto que teve por este lhe dar ajuda, determinou tomar vingança dele e destrui-lo. Pelo qual se dizia que vinha sobre este senhor de Hirado. Do qual o padre Cosme de Torres me escreveu uma carta sendo já ido o padre Baltasar Gago para Hakata, que se soava que ia gente sobre a terra de onde estava. Não me punha obediência, mas que segundo visse o tempo assim o fizesse. [...] Do que me parece que se houver guerra, que não sei se me poderei recolher. E a causa, que não pode ser senão por mar, e naquele tempo não se acha embarcação a peso de dinheiro, quanto mais quem tão pouco tem. Se não pode ser menos que esperar, estarei à mercê do traço, dando-lhe o Senhor poder para isso, que de outra maneira parece que não haverá buscar modo com que se possa mais segurança ter que pôr na mão do Senhor” (Atualização nossa).

estariam aparentemente dispostos a perecer juntamente com o jesuíta. O clérigo refere-se novamente aos perigos que ele poderia estar correndo, mantendo a desesperança como traço textual constante em sua missiva. Com relação à ameaça de ataques, Medina (1995), afirma que essa investida não aconteceu, mesmo existindo um dissabor entre Ôtomo Yoshishige e Matsuura Takanobu (governante de Hirado). De fato, os escritos jesuíticos posteriores não confirmaram que em 1557, tenha ocorrido contendas em Hirado.

Conforme afirmamos anteriormente, a carta escrita por Vilela, em 1557, tratava-se de um amplo escrito. Assim, buscamos destacar alguns segmentos em que são frisadas as ocorrências que envolviam o contexto belicoso japonês. Anteriormente, comentamos a respeito dos segmentos de uma missiva feita por Nunes Barreto, em janeiro de 1558, na qual, além de aparecer os eventos bélicos que se passavam em Yamaguchi, apareciam também as ocorrências de Bungo. O padre faz menção de que aproximadamente duas semanas antes de aportar no Japão, também havia ocorrido um conflito belicoso na província nipônica (In: Medina, 1995).

Quando Barreto relata a sua experiência em Bungo, ele passa a listar alguns problemas, que, em seu entendimento, obstruíam a disseminação do cristianismo, sendo um deles o fato de a população ser belicosa e convicta em suas posições: “El otro inconveniente es ser gente tan asida a su opinión, y en sí tan honrrada que siempre o casi siempre andan en guerra, por lo qual no es tan quieta la tierra como yo quisiera para predicarles el Evangelio” (In: Medina, 1995, p. 95).²⁶⁴

Depois de ouvir os relatos do que se passou em Yamaguchi, e de ter presenciado após um conflito, a inquietação instalada em Bungo, não é surpreendente que Barreto tenha feito considerações semelhantes a de outros jesuítas a respeito do caráter marcial dos japoneses. Em outro segmento, o padre faz um relato interessante sobre as figuras que detinham poder de comando nas povoações nipônicas:

Es también gran estorvo no ser los reyes desta tierra reyes propios sino señores tirannos, por lo qual no son tan obedientes. Ni tienen ningún género e justicia sino que unos a otros se hurtan o hazen mal. Y si puden vénganse, y si no súffrenlo. Por lo qual la tierra no es segura, y a cada passo ay motines (In: Medina, 1995, p. 95).²⁶⁵

²⁶⁴ “A outra desvantagem é que eles são pessoas tão apegadas à sua opinião e tão honradas em si mesmas que estão sempre ou quase sempre em guerra, razão pela qual a terra é tão pacífica como eu gostaria para lhes pregar o Evangelho” (Tradução nossa).

²⁶⁵ “É também um grande obstáculo que os reis desta terra não sejam os seus próprios reis, mas sim senhores tirânicos, razão pela qual não são tão obedientes. Nem têm qualquer espécie ou justiça, mas roubam uns aos outros ou praticam o mal. E se puder, vingam-se e não sofrem. Portanto a terra não é segura e a cada passo há tumultos” (Tradução nossa).

De maneira concisa, Barreto explana a conjuntura caótica estabelecida nas povoações do Japão. De acordo com José Yamashiro (1993, p. 133-135), o *Sengoku Jidai* foi uma época no Japão “de conflogração generalizada, verificam-se muitas revoltas de vassallos contra seus senhores [...] os mesmos que triunfam sobre seus superiores, matando-os e assumindo seus lugares, logo a seguir caem mortos, vencidos por seus ex-seguidores”. De acordo com o que é exposto pelo padre jesuíta, esse foi o tipo de configuração percebida por ele ao residir em algumas povoações japonesas. Numa distinta carta feita em 13 de janeiro de 1558, a Diego Laínez, Nunes Barreto não se apresentava tão detalhista em relação à forma como ocorreu a sua chegada ao Japão ou aos eventos belicosos de Yamaguchi. No entanto, o padre ressaltava que o contexto de guerra e de conflagração eram graves problemas, sendo comum a retaliação bélica entre diferentes figuras (In: Medina, 1995).

Com o arremate da análise de alguns escritos abordados nesta parte da nossa pesquisa, encerramos este capítulo, notando uma certa constância em relação aos tipos de problemas enfrentados pelos padres no Japão, sendo considerada a recorrência dos conflitos belicosos nas comunidades como uma das situações mais graves que indicavam perigo aos poucos religiosos cristãos que lá residiam. Em relação aos relatos feitos por Barreto, é evidente que o padre, mesmo tentando se referir de forma inspiradora à postura dos seus companheiros jesuítas, não conseguiu omitir os impactos causados diante do que fora presenciado. Conforme João Paulo Oliveira e Costa (1998, p. 89-90), depois da viagem de Barreto, a evangelização no Japão,

[...] passou a ser vista de um modo mais realista, e, segundo Luís Fróis, Barreto, quando chegou à Índia em 1557, trazia um ‘sumário dos erros e seitas gentílicas daquelas partes’, talvez o primeiro texto dedicado unicamente a criticar aspectos da civilização nipônica. Este fracasso não impediu, contudo, que a missão continuasse a crescer a um bom ritmo, nem fez esmorecer o interesse que suscitava no exterior (Costa, 1998, p. 89-90).

O historiador lusitano afirma ainda que, apesar do resultado negativo da viagem de Barreto ao Japão, a disposição e o desenvolvimento do trabalho apostólico não enfraqueceram. Constatamos efetivamente que as cartas feitas entre 1551 e 1558 buscaram relatar as adversidades vivenciadas, tal como a questão do contexto bélico japonês. Ainda assim, observamos frequentemente as legítimas explicações edificantes da propagação do cristianismo nas comunidades nipônicas, bem como as ocorrências dos eventos que refletiam o caráter benévolo e divino do trabalho dos evangelizadores, como as alusões feitas aos milagres e as possessões demoníacas teoricamente desfeitas pelo exorcismo praticado pelos padres.

Julgamos que o belicismo japonês do século XVI, retratado nas cartas jesuítas durante as duas primeiras décadas de evangelização, é extremamente amplo para ser condensado em um único capítulo. Por essa razão, nos próximos segmentos deste trabalho, examinaremos outras missivas jesuíticas em que aparecem menções às ocorrências bélicas no Japão.

5 CONTURBAÇÕES E CONFLITOS REVELADOS NAS CARTAS JESUÍTICAS ENTRE 1558 E 1562

Dando continuidade ao apresentado no segmento anterior, visamos abordar os escritos jesuíticos relacionados à missão japonesa entre a primeira e a segunda década da atuação cristã, com destaque as explicações referentes ao contexto bélico do século XVI, no Japão, bem como a relação de diferentes figuras da Ordem Jesuíta com alguns líderes japoneses.

Inicialmente, observamos que os múltiplos escritos elaborados nesse período continuaram apontando para o panorama bélico no Japão, com esse cenário sendo considerado por nós como um impedimento direto ao processo de evangelização em diferentes locais do território japonês. Igualmente, identificamos alusões mais aprofundadas em relação aos aspectos políticos²⁶⁶, bem como da presença dos jesuítas e da ação apostólica, que passou a ter maior impacto em relação a alguns eventos conflituosos que lá ocorriam. Os evangelizadores continuaram explorando de forma edificante essas ocorrências, ressaltando, em alguns casos, a morte dos cristãos japoneses e os riscos protuberantes enfrentado por eles e pelos irmãos da Companhia de Jesus.

No que concerne ao período da missão japonesa, os indivíduos relacionados à Companhia de Jesus passaram a ter presença relativamente mais abrangente na capital do Japão, conseguindo benefícios de algumas pessoas relevantes do panorama sociopolítico. No entanto, de forma simultânea, passaram a ser antagonizados por outros indivíduos que se apresentavam como opositores da missão. Ao se referir à época do ofício japonês que examinamos, João Paulo Oliveira e Costa (1998, p. 148) afirma que:

²⁶⁶ Cosme de Torres — superior da missão japonesa — em duas cartas escritas da província de Bungo, no ano de 1561, apresenta diferentes informações do panorama político no Japão, comentando a respeito dos indivíduos que ocupavam diferentes funções governamentais, como o Imperador e o Xogum, na hierarquia política nipônica do século XVI. O padre jesuíta refere-se também ao papel que alguns religiosos japoneses ocupavam na conjuntura de poder no território japonês. Essas missivas de Cosme de Torres (junto a outros textos epistolares que tivemos contato) atestam como nos primeiros anos da segunda década da missão japonesa, ao menos alguns membros da Companhia de Jesus tinham aperfeiçoado o conhecimento a respeito de particularidades da realidade política do Japão. Igualmente, nessas duas cartas feitas por Cosme de Torres há comentários do panorama belicoso, como, por exemplo, no segmento que evidenciamos na continuidade: “En espacio de estos diez o doze años, sienpre adonde estuvimos *hovo* guerra, que es muy grande impedimento para predicar la ley de Dios” (In: Medina, 1995, p. 465). (“No espaço destes dez ou doze anos, em todos os lugares onde estivemos houve guerra, o que é um grande impedimento para a pregação da lei de Deus”) (Tradução nossa). No estudo desenvolvido por Bernabé (2012, p. 64), a autora também comenta essas cartas de Torres, mencionando que nelas ele “descreveu o clima, a terra, as principais autoridades (religiosas e temporais) e a personalidade do povo japonês. Tais descrições não serviam apenas à curiosidade do exótico, presente naquele século de tantas descobertas, mas também à necessidade de informar os jesuítas, a fim de melhor aparelhá-los para nova missão”.

[...] os religiosos da Companhia conseguiram sempre manter boas relações com os mais poderosos senhores do Japão, nomeadamente com os Ôtomo, a maior casa senhorial de Kyûshû até 1580-82, e com os dois primeiros reunificadores do império, Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi (Costa, 1998, p. 148).

Já abordamos neste estudo a relação dos jesuítas com Ôtomo Yoshishige. Na continuidade, discorreremos a ligação dos padres com outras figuras de poder no Japão, e a atuação deles na capital, que, inicialmente, contou com o eclesiástico Gaspar Vilela e alguns japoneses convertidos, e, posteriormente, com a efetiva atuação do clérigo Luís Fróis.

Temos como propósito, interpelar algumas questões referentes ao contexto bélico e governamental do Japão que se apresentavam como um problema para o processo de evangelização. Para isso, seguiremos uma ordem cronológica da forma como diferentes eventos conflituosos e políticos de impacto aconteceram e que foram descritos nas cartas jesuíticas. Nossa intenção é refletir sobre os anos que se seguiram da missão japonesa sob a liderança de Cosme de Torres, analisando se os padres foram capazes de mediar as situações conflituosas ligadas ao contexto bélico, e se os evangelizadores seguiram na missão (mesmo que de forma despreparada) diante dos conflitos que ocorriam em diferentes locais do Japão.

Da mesma forma, analisaremos os eventos que nos permitirão avaliar como o progresso da evangelização cristã nas comunidades japonesas não se desenvolveu sem a oposição do setor da sociedade que era formado pelos bonzos (religiosos japoneses) e de outros grupos e indivíduos influentes que não aderiram à crença cristã. Quando for oportuno, aludiremos sobre outros aspectos da missão japonesa. Inicialmente, pretendemos comentar sobre alguns eventos registrados nas cartas jesuíticas, os quais ocorridos no final da primeira década da segunda metade do século XVI.

5.1 Ocorrências em Hirado e em Hakata

Nosso objetivo primário neste tópico é o de analisar determinadas missivas que indicam os episódios ocorridos em algumas regiões japonesas.

A primeira carta que temos por intento fazer menção é a escrita em Funai, na província de Bungo, no Japão, em 1 de setembro de 1559, pelo padre jesuíta Gaspar Vilela, destinada aos membros da Companhia de Jesus que estavam em Goa. Nessa missiva, encontramos a primeira referência em relação a um episódio ocorrido com Vilela, na cidade de Hirado, no ano de 1558, considerado por nós como um revés para a propagação cristã. Destacamos na continuidade, segmentos contínuos da carta, em que é narrada brevemente essa experiência:

Ho anno de quinhentos e sincoenta e 8, charíssimos irmãos, escrevi²⁶⁷ por mandado da santa obediência as novas da terra diffusamente, espicialmente de Firando, onde estive hum anno²⁶⁸, no qual o Senhor tanto se dignou obra que em dous meses se fizeram mil e trezentas almas christãs com se edificarem três igrejas que dantes erão pagades seus.

E como tudo hia em augmento como o demónio das tais obras lhe pese, ordenou com seus ministros os bonzos em como me lançarão fora da terra, com as lagrimas de todos os christãos, com antes cortarem cruces e fazerem muitas ofensas (In: Medina, 1995, p. 146-147).²⁶⁹

No capítulo anterior, comentamos a longa carta redigida em 1557, por Gaspar Vilela, que fala da sua partida para Hirado, bem como do trabalho missionário realizado por ele naquela localidade.²⁷⁰ Se recordarmos, o religioso cristão falava da possibilidade de se suscitar um conflito belicoso, que, de acordo com o seu parecer, seria mais apaziguador se comparado às outras povoações do Japão. Ao invés de acontecer efetivamente em 1558, o conflito belicoso entre os senhores de terras, de fato, acabou ocorrendo uma agitação em que os religiosos

²⁶⁷De acordo com Medina (1995), Gaspar Vilela teria originado uma outra missiva depois que partiu de Hirado, em que ele explana a sua passagem por aquela localidade do Japão. No entanto, essa carta teria se perdido num afundamento de uma embarcação junto a outras missivas escritas em 1558.

²⁶⁸De acordo com Medina (1995, p. 288), Gaspar Vilela permaneceu em Hirado entre “agosto 1557 a mayo/junio 1558”.

²⁶⁹“O ano de quinhentos e cinquenta e oito, caríssimos irmãos, escrevi por mandado da santa obediência as novas da terra difusamente, especialmente de Hirado, onde estive um ano, na qual o Senhor tanto se dignou obrar que em dois meses se fizeram mil e trezentas almas cristãs, com edificação de três igrejas que antes eram pagodes seus. E como se ia em aumento, como o demônio das tais obras lhe pese, ordenou com seus ministros os bonzos em como me laçaram fora da terra, com as lágrimas de todos os cristãos, com antes cortarem cruces e fazerem muitas ofensas” (Atualização nossa).

²⁷⁰Conforme Johannes Laures, S.J (1954, p. 36) “In September, 1557, two Portuguese ships arrived at Hirado harbor, and the crew asked Father Torres for another priest since Father Gago was too much occupied with converting. Thereupon Father Vilela was sent to Hirado. The two priests availed themselves of the presence of the Portuguese and impressed the Japanese with processions and solemn ceremonies. When the Portuguese had left the city Father Gago received orders to establish a mission in the city of Hakata, where previously Ôtomo had donated a piece of land. Father Vilela was to take Gago's place in Hirado” (“Em setembro de 1557, dois navios portugueses chegaram ao porto de Hirado, e a tripulação pediu ao padre Torres outro padre, pois o padre Gago estava muito ocupado com a conversão. Então, o padre Vilela foi enviado para Hirado. Os dois padres aproveitaram a presença dos portugueses e impressionaram os japoneses com procissões e cerimônias solenes. Quando os portugueses deixaram a cidade, o padre Gago recebeu ordens para estabelecer uma missão na cidade de Hakata, onde anteriormente Ôtomo Yoshishide tinha doado um terreno. Padre Vilela foi ocupar o lugar de Gago em Hirado”) (Tradução nossa). Na missiva escrita por Gaspar Vilela, em 1557, o mesmo comenta a chegada de uma embarcação lusitana em Hirado e de como foi ordenado a ele para partir para este tal local que é referenciado nas cartas jesuíticas desde o tempo de Francisco Xavier. Na citação que evidenciamos acima, Johannes Laures, S.J (1954) relata os atos religiosos coordenados (como procissões) por Baltasar Gago e Vilela, em Hirado. Em algumas partes da missiva redigida pelo clérigo no ano de 1557, além de outras referências ao trabalho feito nesse local, no Japão, em algumas partes contínuas da epístola são feitas referências ao cortejo cristão realizado em Hirado que contou com a participação dos lusitanos, sendo igualmente comentado a respeito de uma cruz que teria sido fixada naquela localidade. Considerando o que é explanado na missiva do clérigo, nos foi possível considerar que a procissão ocorrida em Hirado tornou-se um evento com imensa magnitude, principalmente pela presença dos estrangeiros europeus, que ainda em 1557 conseguiam despertar a curiosidade de diferentes setores da sociedade japonesa. Isto evidencia que, independentemente da situação difícil vivenciada pelos cristãos nos primeiros anos no Japão, aparentemente, os padres retinham algumas habilidades para manifestar publicamente a sua crença. Yamashiro (1989, p. 50) aponta como uma das causas da desenfreada propagação da catolicidade no Japão teria sido o fato de que “Os sacerdotes jesuítas sabem apelar com muita habilidade e eficiência as multidões[...]”. Contudo, a continuidade do processo de evangelização encabeçado por Gaspar Vilela na província de Hirado acabaria por ter repercussões alarmantes.

japoneses estiveram envolvidos, culminando na destruição dos símbolos cristãos e da saída de Gaspar Vilela de Hirado.

Existem outras cartas escritas por indivíduos que eram ligados à Companhia de Jesus, que fazem alusão com maior riqueza de detalhes ao evento passado em Hirado, no ano de 1558.²⁷¹ De uma longa carta escrita pelo clérigo Baltasar Gago, de Funai, em 1 de novembro de 1559 aos jesuítas da Índia, o padre faz um retrospecto sobre a evangelização em Hirado desde os tempos de Francisco Xavier, aludindo sobre o ocorrido na localidade nipônica e em ilhotas próximas a ela após a chegada do padre Gaspar Vilela em 1557:

De Firando - que hé hum porto domde vêm e são mais continos os purtugezes - nunca darês aviamento que lhes escrever; en o qual condado se fizerão christãos quando veio quá o bem-aventurado padre Mestre Francisco, e asi forão multiplicandose sempre. No ano de 57 ficou ahi o padre Gaspar Vilella, omde esteve dez mezes.

Avia hum christão dos três principaes da terra, por nome Dom António, que tem tres ou quatro aldeas, e ilhas pequenas duas e três légoas ao redor do porto de Firando. E no ano de 58 fez este christão, a enduzimento do padre, os seus lavradores, e alguns criados que ainda não herão, e toda sua casa; que tera mil e quinhentas almas christãs sugeitas a este Dom António, pouquo mais ou menos.

Ele andava com o padre polas aldeas pregando-lhe e induzindo-os que se convertesem; e às cazas que herão dos pagodes tirava os ídolos e fiquavão igrejas com a cruz; e fizerão cemitério em alguns lugares pera os que morresem, con suas cruzes grandes arvoradas. E pera que esta obra fose de todos quatro costado cristãa queimarão os ídolos pequenos e grandes, porque também os seus ministros se fizerão christãos.

Hia a cousa em grande prosperidade. Não sei a quem atribua, se a meus pecados, se porque não glorifiquamos ao Senhor, não tiramos ágoa da pedra. Grandes são finalmente as maldades, pois enpedem a misericórdia do Senhor. Enfim, são juízos secretos.

Alevantou-se o demónio e alvoroçou os jentios de tal maneira - e o senhor principal e juntamente os ministros dos ídolos, e de toda esa terra deste condado - e fizerão hum encendio e huma labareda tão grande que cortarão huma cruz principal nosa que estava em Firando já há muitos dias. E fizeram enjúria às cousas de Deos, e fizerão desmanchar a nosa igreja e altar e imagens; e ao padre botarão fora logo, e não consentem que lhe vão a pregar, *nem de chegada de poucos dias* (In: Medina, 1995, p. 201-202, itálico do autor).²⁷²

²⁷¹Entre múltiplas cartas que tivemos contato, encontramos em ao menos dez delas alguma forma de alusão ao evento que ocorreu em Hirado, em 1558.

²⁷²“De Hirado – que é um porto de onde vem e são mais contínuos os portugueses - nunca dareis aviamento que lhes escrever; “em o qual condado se fizeram cristãos quando veio para cá o bem-aventurado o padre Mestre Francisco, e assim foram multiplicando-se sempre. No ano de 57 ficou aí o padre Gaspar Vilela, onde esteve dez meses. Havia um cristão dos três principais da terra, por nome Dom António, que tem três ou quatro aldeias, e ilhas pequenas com duas ou três léguas ao redor do porto de Hirado. E no ano de 58 fez este cristão, o induzimento do padre, os seus lavradores, e alguns criados que ainda não eram, e toda sua casa; que terá mil e quinhentas almas cristãs sujeitas a este Dom António, pouco mais ou menos. Ele andava com o padre pelas aldeias pregando e induzindo-os que se convertessem; e as casas que eram dos pagodes tirava os ídolos e ficavam as igrejas com a cruz; e fizeram cemitério em alguns lugares para os que morressem, com suas cruzes grandes alvoradas. E para que essa obra fosse de todos os quatro cantos cristãos queimaram os ídolos pequenos e grandes, porque também os seus ministros se fizeram cristãos. Ia a coisa em grande prosperidade. Não sei a quem atribuir, se a meus pecados, se porque não glorificamos ao Senhor, não tiramos água da pedra. Grande são finalmente as maldades, pois impedem a misericórdia do Senhor. Enfim, são seus juízos secretos. Levantou-se o demônio e alvoroçou os gentios de tal maneira – e o senhor principal e juntamente os ministros dos ídolos, e de toda essa terra deste condado – e fizeram um incêndio e uma labareda tão grande que cortaram uma cruz

O que aconteceu em Hirado não envolve diretamente o contexto bélico nipônico do século XVI, contudo, esse evento, somado a outros acontecimentos similares, identificados em outras cartas jesuíticas, podem revelar que a implementação do cristianismo não contribuiu para a pacificação do panorama conflituoso da sociedade japonesa e, sim, como na ocorrência narrada acima, tornou o cenário ainda mais conturbado.

Antes de nos aprofundarmos nessa questão, visamos evidenciar os segmentos de outra carta escrita em dezembro de 1560, de Goa, por Gonzalo Fernandez,²⁷³ destinada a dois irmãos jesuítas que se encontravam na capital de Portugal. Entre os detalhes presentes, o mercador narra o que havia passado em Hirado com Gaspar Vilela,²⁷⁴ aludindo sobre o clima de tensão que se formou entre os nipônicos cristãos e os japoneses que não aderiam ao cristianismo, incluindo evidentemente os monges da religiosidade japonesa. Em um dos segmentos, o mercador afirma que: “ouve grande onião, os gentios contra os christãos e os christãos contra os gentios, todos postos em armas, huns de huma banda, outros da outra” (In: Medina, 1995, p. 291).²⁷⁵

principal nossa que estava em Hirado já há muitos dias. E fizeram injúrias as coisas de Deus, e fizeram desmanchar a nossa igreja e altar e imagens, e botaram logo o padre fora, sem consentir-lhe que fosse pregar, nem de chegada de poucos dias” (Atualização nossa).

²⁷³Na obra de Medina (1995) é possível encontrar uma biografia sintética feita pelo autor referente a Gonzalo Fernández. Igualmente, o autor compôs um texto introdutório da missiva feita pelo lusitano em 1560. De acordo com o erudito jesuíta, era um comerciante de origem portuguesa que realizou três jornadas marítimas com destino ao arquipélago japonês entre 1557 e 1559. Em 1560, o lusitano passaria a adotar o ofício religioso. De acordo com Medina (1995, p. 52), “Gonzalo Fernández ingresó en el noviciado el 22 de marzo de 1560, [...] Desde entonces vivió como jesuíta en Goa y su distrito. Fernández emitió sus últimos el 26 de mayo de 1576, y residió en la casa profesa de Goa desde la inauguración el 21 de octubre de 1584 hasta su muerte en 1595”. Medina (1995) explana de forma sucinta a breve vivência que Gonzalo Fernández teria tido com os jesuítas no Japão, aludindo igualmente sobre outra missiva que o lusitano teria escrito em 1559, do Japão, sobre a qual não temos conhecimento se foi preservada. De qualquer forma, por meio das informações fornecidas por Medina, é possível entender que, quando o lusitano escreveu a missiva, em dezembro de 1560, ele já era vinculado à Companhia de Jesus, o que talvez explique a forma enaltecida como o português se referia em algumas passagens da sua carta do trabalho apostólico realizado no Japão. O lusitano explana sobre o seu comprometimento ao ofício religioso cristão: “O prometimento foi oferecer ao Senhor a alma e o corpo, e assim tudo o demais para seu serviço, ao que lhe peço que de sua parte me encomende em suas orações, para que faça sua santa vontade” (In: Medina, 1995, p. 298) (“O prometimento foi oferecer ao Senhor a alma e o corpo, e assim tudo o demais para seu serviço, ao que lhe peço que de sua parte me encomende em suas orações, para que faça sua santa vontade”) (Atualização nossa).

²⁷⁴No que concerne a Hirado, Gonzalo Fernandez comenta o ofício exercido pelo irmão nipônico jesuíta Guilherme Pereira pelas ruas daquela localidade, que acompanhou e ajudou o padre Gaspar Vilela no trabalho missionário. Na carta, o lusitano comenta o caso de uma cura milagrosa que teria ocorrido com um enfermo japonês com água benta, bem como a partida do padre jesuíta para outra ilha japonesa vinculada a Hirado, onde múltiplos japoneses teriam sido convertidos, ou seja, o comerciante português referia-se ao deslocamento de Gaspar Vilela para os domínios de Koteda Yasutsune, que é mencionado na carta do lusitano como Dom Antônio (In: Medina, 1995).

²⁷⁵“Houve grande união, os gentios contra os cristãos e os cristãos contra os gentios, todos postos em armas, uns de um lado outros de outro” (Atualização nossa).

Gonzalo Fernandez explana que essa conturbação teve como uma das consequências a partida do padre jesuíta de Hirado. Igualmente, no que concerne a localidade japonesa, o mercador descreve outros dois acontecimentos importantes que lá se sucederam:

Dali donde chegamos nos fomos outra vez a Firando, onde se passarão algumas cousas muito para dar graças ao Senhor. Estando neste porto de Firando, estando hum português com hum japonês gentio fazendo brigas, o japonês deu com huma peça de seda ao português na cabeça, por onde o português saio atrás elle e deu-lhe huma cutilada no rosto.

Por onde socedeo ajuntarem-se muitos gentios, e virem com muitas armas, dizendo que avião de matar todos os portugueses. A este encontro saião os christãos dizendo-lhe que chegassem que primeiro que matassem português os avião de matar primeiro a elles todos, dizendo aos portugueses que não saíssem fora, porque aquilo era já cousa que tocava aos christãos, dizendo-lhe que estivessem prestes.

E neste tempo andava hum christão já muito velho por casa dos outros christãos dizendo-lhes que fossem morrer polos christãos. Por onde em pouco tempo se ajuntarão muitos christãos postos em som de morrerem primeiro. Vendo isto os gentios tomarão em partido irem-se e fazerem apazigar tudo. Tanto amor como este de christão se pode dizer que hé amor.

Taõbém se passou antes que nós chegássemos a este porto duas cousas as quais nos faz o Senhor mercê de amostrar, para mais o conhecermos. Os christãos me contarão em como huma molher, que era christãa, era criada de hum gentio dos principais da terra, e por os gentios quererem mal aos christãos, lhe disse o amo que cómo era ella christãa sendo elle gentio. Que logo se fizesse gentia; se não que a mataria.

Onde ella lhe respondeo que não se fizera ella christãa para mais ser gentia. Por onde elle lhe mandou que não fosse adorar a cruz; que se ia, que a avia de matar. E ella como firme e inteira em o Senhor, tornou á cruz como dantes; por onde lhe saio ao caminho e a matou, dizendo que pois não queria ser gentia que avia de morrer (In: Medina, 1995, p. 295-296).²⁷⁶

²⁷⁶ “Dali onde chegamos nós fomos outra vez a Hirado, onde se passaram algumas coisas muito para dar graças ao Senhor. Estando neste porto de Hirado, estando um português com um japonês gentio brigando o japonês deu com uma peça de seda no português na cabeça, por onde o português saiu atrás e lhe deu-lhe uma cutilada no rosto. Por onde sucedeu ajuntar muitos gentios, e virem com muitas armas, dizendo que haviam de matar todos os portugueses. A este encontro saiam os cristãos dizendo-lhe que chegassem que primeiro que matassem o português os haviam de matar primeiro a eles todos, dizendo aos portugueses que não saíssem fora, porque aquilo era coisa que tocava aos cristãos, dizendo-lhe que estivessem prestes. E neste tempo andava um cristão já muito velho por causa dos outros cristãos dizendo-lhes que fossem morrer polos cristãos. Por onde em pouco tempo se juntaram muitos cristãos postos em som de morrerem primeiro. Vendo isto os gentios tomaram partido em irem e fazerem apaziguar tudo. Tanto amor como este de cristão se pode dizer que é amor. Tão bem se passou antes que nos chegássemos a este porto duas coisas as quais nos faz o Senhor mercê de mostrar, para mais o conhecermos. Os cristãos me contaram em como uma mulher, que era cristã, era criada de um gentio dos principais da terra, e pôr os gentios quererem mal aos cristãos, lhe disse o amo que como ela era cristã sendo ele gentio. Que logo se fizesse gentia; se não a mataria. Onde ela lhe respondeu que não se fizera ela cristã para mais ser gentia. Por onde ele lhe mandou que não fosse adorar a cruz; que se ia, que havia de matar. E ela como firme e inteira no Senhor, tornou a cruz como antes; por onde lhe saiu o caminho e a matou, dizendo que não queria ser a gentia que havia de morrer” (Atualização nossa).

Observamos que um dos eventos narrado acima: “la noticia de María de Hirado, por algunos considerada promártir²⁷⁷ de Japón em 1558.²⁷⁸ Todos los relatos europeos del martirio de esa mujer proceden de este escrito [...]” (Medina, 1995, p. 285), refere-se ao caso de uma japonesa que teve a vida ceifada por ser cristã. Um outro evento exposto no segmento da carta de Gonzalo, trata-se de uma divergência ocorrida em Hirado, entre um japonês e um português, que acabou ocasionando uma agressão física que quase culminou em um conflito maior, mas que, aparentemente, teria sido apaziguado.

Em relação a um desses eventos narrados pelo mercador português, ele nos foi chamativo, pois refere-se à presença dos mercadores europeus nas povoações portuárias que poderia resultar em situações problemáticas e violentas. Gonzalo não deixa claro o que teria realmente provocado o conflito entre o japonês e o lusitano, mas faz alusão de que o nipônico teria atingido a cabeça do português com uma peça de seda, levando-nos a acreditar que o desentendimento tenha ocorrido devido a alguma questão comercial, já que a seda de origem chinesa era uma mercadoria comercializada pelos mercadores europeus no Japão do século XVI.

²⁷⁷A primeira vez que tivemos contato com o tema do Martírio Cristão no Japão, ocorreu antes mesmo de principiarmos qualquer forma de estudo referente à disseminação do cristianismo no Japão no século XVI. Essa primeira ligação com o tema transcorreu quando tivemos contato com a adaptação cinematográfica, dirigida por Martin Scorsese, da obra literária de Shusaku Endo, nomeada: *Silence (O Silêncio)*. Na pesquisa que efetuamos para a obtenção do título de Mestre, desenvolvemos um tópico ressaltando como o longa do cineasta estadunidense havia despertado em nós o interesse em estudar a propagação do cristianismo no arquipélago japonês, chegando a originar um artigo em que abordamos especificamente o filme lançado em 2016. Não pretendemos nos estender no que concerne ao romance de Endo ou ao longa de Scorsese, mas achamos conveniente ressaltar como essas obras artísticas exploram o tema do martírio no contexto da persecução à crença cristã no Japão entre os séculos XVI e XVII, que culminou na morte de cristãos japoneses e de alguns evangelizadores. No que concerne aos casos de martírio, efetivamente fomos impactados ao encontrarmos algumas alusões (além do próprio caso da cristã japonesa Maria) sobre os episódios desse tipo no período específico da missão que abordamos neste estudo, pois, passadas algumas décadas, a questão do Martírio Cristão tomou considerável dimensão no território japonês. Em um artigo de autoria de Alexandre Curvelho e de Ana Fernandes Pinto (2009), os autores abordam o assunto do Martírio Cristão no contexto nipônico, a partir do período que sucedeu a ação governamental de repúdio em relação ao cristianismo. Os autores analisam a época de ruptura da missão apostólica japonesa, sendo possível alcançar entendimento de como as informações referentes aos casos de suplícios de cristãos no Japão, a partir do desfecho do século XVI, não ficaram restritos à realidade japonesa ou mesmo na Ásia, tendo gerado comoção em outras áreas do globo que se manifestaram de diferentes formas. Não temos conhecimento suficiente para atestar se os casos de martírio relativos ao período da missão japonesa que abordamos nesta pesquisa tiveram a mesma forma de repercussão das que se decorreram a partir do final do século XVII. Todavia, temos conhecimento, por meio das exposições feitas por Medina (1990, 1995) e através de outros autores, que as cartas relativas à missão japonesa foram difundidas para além do continente asiático. Assim, presumimos que uma ocorrência, como a morte da cristã japonesa Maria, poderia ocasionar forte sentimento entre os cristãos da Europa ou mesmo em outros locais do mundo, já que as cartas jesuíticas eram naquela época um meio para que esse episódio fosse devidamente divulgado. Considerando o que diferentes estudiosos comentam a respeito da elaboração das missivas jesuíticas, presumimos que o martírio da cristã Maria tenha sido registrado em alguns escritos jesuíticos com a prerrogativa de que esse acontecimento fosse difundido para além da esfera da Companhia de Jesus.

²⁷⁸De acordo com o que Medina (1995) afirma, o caso de martírio referente à japonesa Maria, possivelmente ocorreu precedentemente a Gaspar Vilela e ao seu companheiro de evangelização Guilherme Pereira, serem forçados a deixar Hirado.

De fato, chamou-nos a atenção a alusão de que os cristãos japoneses teriam saído em defesa do lusitano envolvido na contenda. Essa atitude proativa de alguns japoneses, possivelmente indica que os convertidos poderiam estar relacionando os mercadores europeus (que visitavam o território nipônico) com os padres jesuítas e aliados da causa missionária cristã no Japão. Por conseguinte, sabemos que os ocidentais compartilhavam da mesma religião que os cristãos japoneses, tendo eles, de acordo com a mentalidade religiosa no período, o mesmo vínculo sagrado.

Borges (2018, p. 109) afirma que a prosperidade evangelizadora da Ordem Jesuíta “contribuiu — e muito — para o projeto político português, uma vez que as conversões operadas pelos jesuítas representavam, de certa forma, um saldo de incorporação de almas, não apenas ao Cristianismo como também ao Império Português”. O estudioso brasileiro tem como enfoque central o contexto indiano, sendo efetivamente complexo definir se o processo de integração (por meio da evangelização) do Império lusitano também ocorreu de alguma forma com os japoneses que se tornaram cristãos. Mas, o episódio narrado por Gonzalo Fernandez sugere, de alguma maneira, que os japoneses cristãos poderiam colaborar com os interesses dos lusitanos. De forma consistente em um segmento do seu estudo, Borges (2018, p.109) afirma: “que do ponto de vista cristão — e português —, vemos que por vezes se considerava melhor comerciar com um igual do que comerciar com o outro”. Se considerarmos a afirmação feita pelo pesquisador brasileiro e o episódio narrado por Gonzalo Fernandez, que envolvia possivelmente uma questão mercantil, passamos efetivamente a acreditar que os desentendimentos entre os japoneses e os mercadores lusitanos poderiam ser menos recorrentes, se, por acaso, os portugueses tivessem contato direto com os nipônicos convertidos.

Antes de refletirmos com maior profundidade acerca do que teria acontecido, em 1558, com o padre Gaspar Vilela, em Hirado, passaremos a analisar outro acontecimento marcante ocorrido em Hakata, no ano de 1559. Diferentes indivíduos ligados à missão japonesa no século XVI fizeram menção nas cartas escritas em 1559, e em 1560, sobre tal ocorrência, em que, diferentemente do que se passou em Hirado, há ligação mais direta com o contexto bélico japonês. Entre os diferentes escritos que apresentam esse evento, visamos destacar os segmentos da missiva escrita pelo padre Baltazar Gago, em 1 de novembro de 1559, aos membros da Companhia de Jesus residentes na Índia. O padre compartilha com os irmãos as experiências perturbadoras que quase ocasionaram o seu martírio, reservando, nessa longa missiva, alguns segmentos consecutivos para indicar o que havia sucedido em Hakata. Não visamos expor cada uma dessas passagens, mas evidenciaremos na sequência os segmentos em

que o padre apresenta o contexto inicial referente ao evento em Hakata, local onde o jesuíta realizava o ofício clerical:

Indo assim, pasados hos offícios da Soman Santa de 59 e encerramento do Santíssimo Sacramento, que avia lugar competente, na primeira oitava da Pascoa Florida (avia aqui hum regedor de Bungo de quem estavam muitos agravados, e asi d’el-rei por lhe não dar renda e tirar-lha) feitos em hum corpo vierão sobre esta povoação obra de dous mill homens.

A nós nos foi necesario e forçado, porque os da cidade nos pedião socorro e o regedor que estava por el-rei nos empurtunava. Mandei-lhe alguns mossos de casa japões, e tãobem estavam em casa com espingardas e armas, que sostentarão não entrarem-nos henemigos aquelle dia e retrairem-se pera traz, avendo daqui muita melhoria.

E estando nós muito descuidados, logo aquella noite escreverão alguns bonzos da povoação aos outros e lhe entregarão a terra. E o regedor se acolheo a huma fortaleza onde o matarão. Ficamos-nos, e de noite escura, com a cruz às costas. Logo fiz embarcar ao charíssimo João Fernandez e huns meninos, filhos dos que estavam em casa, e alguma cousa da igreja em hum barquo de Firando que logo se partio. E como hera de noite, cada hum acodia ao que lhe compria, porque pola menhã ou ainda de noite esperavão que entrassem hos enemigos, como entrarão.

Ho irmão Guilherme e hum christão por nome Silvestre e hum português que estava na terra, pollo parecer dos christãos, nos metemos em huma nao de Japão que estava ao mar duas légoas. O capitão da nao, vindo a menhã, tanto que vio hos inimigos de posse da terra – e elle hera delles – procurou nossa morte e tomou-nos o que levávamos. [...]. Porque avia 4 dias que estávamos neste lugar, e tão perto, fomos sentidos do Facata. Então o capitão da nao mandou fazer a saber os enemigos que então governavão que estávamos ali. Vierão homens armados em três barquos, e porque já não tínhamos senão o com que estávamos cobertos, estes pegarão com o capitão e tomarão-lhe parte do que nos tinha tomado. E emformados de Sylvestre tornão a despir o capitão, e a nós que nos ficou (In: Medina, 1995, p. 192-193).²⁷⁹

Baltasar Gago comenta a respeito de uma invasão de caráter bélico que teria acontecido em Hakata, em 1559,²⁸⁰ que, de acordo com a visão do clérigo, havia desencadeado devido ao

²⁷⁹“Indo assim, passados os offícios da Semana Santa de 59 e encerramento do Santíssimo Sacramento, que havia lugar competente, na primeira oitava da Páscoa Florida (havia aqui um regedor de Bungo de quem estavam muitos agravados, e assim do rei por lhe não dar renda e tirá-la) feitos em um corpo vieram sobre esta povoação a obra de dois mil homens. A nós nos foi necessário e forçado, porque os da cidade nos pediam socorro e o regedor que estava pelo rei nos importunavam. Mandei-lhe alguns moços da casa japonesa, e tão bem estavam em casa com espingardas e armas, que sustentaram não enfrentar os inimigos naquele dia e retrair para traz, havendo daqui muita melhoria. E estando nós muito descuidados, logo aquela noite escreveram alguns bonzos da povoação aos outros e lhe entregaram a terra. E o regedor se acolheu numa fortaleza onde o mataram. Ficamos, na noite escura, com a cruz às costas. Logo fiz embargar ao caríssimo João Fernandez e uns meninos, filhos dos que estavam em casa, e alguma coisa da igreja e um barco de Hirado que logo partiu. E como era de noite, cada um acudia ao que lhe cumpria, porque pela manhã ou ainda de noite esperavam que entrassem os inimigos, como entraram. O irmão Guilherme e um cristão por nome Silvestre e um português que estava na terra, pelo parecer dos cristãos, nos metemos em uma nau do Japão que estava ao mar duas léguas. O capitão da nau, vindo a manhã, tanto que viu os inimigos de posse da terra – e ele era deles – procurou nossa morte e tomou-nos o que levávamos [...]. Porque havia 4 dias que estávamos neste lugar, e tão perto, fomos sentidos do Facata. Então o capitão da nau mandou fazer a saber os inimigos que então governavam que estávamos ali. Vieram homens armados em três barcos, e porque já não tínhamos senão o com que estávamos cobertos, estes pegaram com o capitão e tomaram-lhe parte do que nos tinha tomado. E informados de Silvestre tornaram a despir o capitão, e a nós o que nos ficou” (Atualização nossa).

²⁸⁰ Léon Bourdon (1993, p. 326) explana, de forma ordenada, sobre como se decorreu o evento em Hakata, em 1559, nomeando o senhor japonês que havia liderado essa incursão belicosa: “Quatre ou cinq jours après Pâques 1559, Akizuki Kiyotane, à la tête de deux mille hommes, attaqua la ville par surprise. Dès la première alerte, le

fato de os religiosos japoneses terem permitido a entrada dos invasores. Independentemente dos esforços feitos pelo padre jesuíta para escapar daquela localidade, o mesmo acabou sendo capturado devido às ações do comandante da embarcação em que o religioso cristão utilizava para tentar fugir. Johannes Laures, S.J (1954, p. 39) comenta que, após o que se passou em Hakata, “Gago suffered a nervous breakdown, lost all interest in the mission and had to be sent back to India in 1561”.²⁸¹ Certamente, essa foi uma perda para o trabalho apostólico no Japão, que contava com um número reduzido de clérigos europeus.²⁸²

Em outro segmento da sua carta, ele descreve um momento particularmente caótico ocorrido depois da sua captura, em que o religioso cristão se encontrava numa situação muito arriscada:

Arremeterão com terçados dizendo que lhe décemos prata; outros tantos com lanças. Outros puxarão por nós pera nos aterem e levarem a sua aldeas. Despiram-nos sen nos deixarem hum trapinho. Hus aremetião para matar, e logo acodião outro com dizer: não mates! E nisto meteram-nos em huma aberta de hum valo, que é sinal de quererem matar.

Erão sobre nós infinitos. Huns dezião « mata! », outros « corta! », dizendo que éramos destruidores dos reinos, e outras coisas. Tudo isto era entre gente baxa. Nisto chegou hum soldado de arte, tirou-nos fora e pos a mão na espada dizendo que lhe dissécemos aonde estava a prata. « Vês como estamos – lhe dicemos – e pedes o que não temos! » E mandou logo recado do que faria de nós. Finalmente mil tragos e passos em que se não podia julgar senão a morte (In: Medina, 1995, p. 194-195).²⁸³

Capitaine de la place se réfugia dans une forteresse voisine où il fut pris et mis à mort. Quant aux habitants, peu entraînés au métier de armes, ils se défendirent comme ils purent, c'est-à-dire assez mollement. Du reste, à faveur de la nuit, des ennemis d'Ôtomo Yoshihige ouvrirent à la soldatesque les portes e la ville. Ce fut le signal des incendies et des assassinats. La petite chapelle fut pillée et détruite” (“Quatro ou cinco dias depois da Páscoa de 1559, Akizuki Kiyotane, à frente de dois mil homens, atacou a cidade de surpresa. Ao primeiro alarme, o capitão do local refugiou-se numa fortaleza próxima, onde foi capturado e executado. Quanto aos habitantes, pouco treinados na profissão das armas, defenderam-se o melhor que puderam, ou seja, de forma bastante fraca. Além disso, na calada da noite, os inimigos de Ôtomo Yoshihige abriram os portões da cidade para os soldados. Este foi o sinal para os incêndios e assassinatos. A pequena capela foi saqueada e destruída”) (Tradução nossa).

²⁸¹ “Gago sofreu um colapso, perdeu todo o interesse pela missão e teve de ser enviado de volta à Índia, em 1561” (Tradução nossa).

²⁸² Em um capítulo da obra de Léon Bourdon (1993), o autor discorre acerca da contribuição feita por Baltasar Gago ao procedimento apostólico no Japão nos anos seguintes à morte de Francisco Xavier. O autor afirma que o padre acabou por remodelar o processo de evangelização inicialmente feito por Xavier, sendo que “Le grand mérite de Gago fut de s’apercevoir que christianisme et bouddhisme étaient, malgré de fallaciuses apparences, orientes em des sens absolument contraires” (Bourdon, 1993, p. 270). (“O grande mérito de Gago foi perceber que o Cristianismo e o Budismo estavam, apesar das falsas aparências, orientados para significados absolutamente contrários”) (Tradução nossa). O autor destaca que, aparentemente, o papel de Gago era na ordenação dos vocabulários que seriam utilizados para transmitir conceitos do cristianismo aos japoneses. De acordo com que o historiador francês evidencia em sua obra, o mesmo desempenhou um papel importante no trabalho apostólico, podendo considerar que a sua partida do Japão não seria benéfica para a missão.

²⁸³ “Arremeteram com terçados dizendo que lhes déssemos prata; outros tantos com lanças. Outros puxaram por nós para nos aterem e levarem as suas aldeias. Despiram-nos sem nos deixarem um trapinho. Uns arremetiam para matar, e logo acudiam outro com dizer: não mates! E nisto meteram-nos em uma aberta de um valo, que é sinal de quererem matar. Eram sobre nós infinitos. Uns diziam « mata! », outros « corta! », dizendo que éramos destruidores dos reinos, e outras coisas. Tudo isto era entre gente baixa. Nisto chegou um soldado de arte, tirou-nos fora e pôs a mão na espada dizendo que lhe disséssemos aonde estava a prata. « Vês como estamos – lhe

Baltasar Gago atesta que ele e seus companheiros só não haviam sido mortos, devido à ajuda recebida de um cristão japonês com o nome de batismo de João. Igualmente, o padre discorre sobre como teve que permanecer por quase cem dias em Hakata, em condições bem difíceis. Em outras passagens, o clérigo explana o que se passou em 1558, em Hirado, dando destaque também ao assassinato de um cristão japonês conhecido por André, ocorrido em 1559, fato esse considerado como mais um caso de martírio cristão (In: Medina, 1995). Na continuidade, tendo por referência diferentes autores, pretendemos discutir como os eventos sucedidos em Hirado e em Hakata puderam indicar ainda mais o despreparo dos missionários diante da realidade do Japão. Visamos ainda refletir sobre a maneira que esses eventos foram evidenciados nos escritos jesuíticos.

No ano de 1559, já havia passado mais de dez anos desde que a missão apostólica tinha sido iniciada no Japão. Após uma década, possivelmente os evangelizadores europeus presentes no território japonês passaram a ter mais conhecimento a respeito do panorama sociopolítico, em comparação à época que Francisco Xavier lá havia aportado. Contudo, o contexto bélico e violento no Japão seguia interferindo nas ações dos jesuítas. Em uma carta escrita em 20 de novembro de 1559, pelo irmão jesuíta Luís de Almeida, notamos referências positivas em relação ao avanço do cristianismo no Japão. O europeu afirmava que: “si no fuera el impedimento y desasosiego que causan estas guerras, muchos más fueran los que se convertirían” (In: Medina, 1995, p. 231).²⁸⁴

Antes de fazer essa afirmação, Luís de Almeida narra brevemente o que se passou em Hakata com Baltasar Gago e os outros indivíduos ligados à Companhia de Jesus. Se bem que, antes de falarmos propriamente do evento de Hakata, consideramos pertinente voltar aos episódios verificados em 1558, em Hirado. Para além das diferentes cartas jesuíticas que fazem alusão a esse evento, no primeiro volume da obra de Luís Fróis (1976), é citado no capítulo dezoito o que se decorreu com Gaspar Vilela. Por meio de uma nota explicativa da versão da obra de Fróis, compreendemos que, para compor essa passagem, o padre jesuíta teve como uma das suas fontes, justamente a carta escrita em 1559, por Gaspar Vilela, evidenciada nas passagens acima. Assim, evidentemente, o que Fróis apresenta não se diferencia muito do que Gaspar Vilela e outros jesuítas escreveram sobre o evento ocorrido em 1558 em Hirado,

dissemos – e pedes o que não temos! » E mandou logo recado do que faria de nós. Finalmente mil tragos e passos em que se não podia julgar senão a morte” (Atualização nossa).

²⁸⁴ “se não fosse pelos impedimentos e pela agitação causada por estas guerras, muitas mais se converteriam” (Tradução nossa).

explorando de forma edificante os méritos de Vilela, sem deixar de ressaltar a sua atuação evangelizadora nas ilhotas nipônicas, principalmente no que diz respeito ao número expressivo de japoneses convertidos (Fróis, 1976).

Mesmo assim, ainda decorrem detalhes pertinentes na obra de Fróis que fala sobre a passagem de Gaspar Vilela por Hirado, como a suposta tentativa de assassinato ocorrida com o irmão japonês que o acompanhava:

O Irmão Guilherme, que era companheiro do Padre, estando huma noite dentro na igreja, que estava fechada, parece que foi sentido dos bonzos. Mandarão logo lá secretamente hum homem que o fosse matar. Tinha hum christão cuidado de vigiar a igreja de noite para que a não quimassem os gentios; e no tempo da vigia acertou de sentir o gentio que entrava às escondias para matar o Irmão. Comessou a falar alto, de modo que fosse ouvido. O inimigo, vendo-se em perigo, se tornou secretamente a sahir, sem executar seo intento (Fróis, 1976, p. 116).²⁸⁵

Não encontramos nas cartas jesuíticas, alusão ao que Fróis narra acima, o que, evidentemente, não quer dizer que esse episódio não tenha realmente acontecido. Contudo, possivelmente, Fróis tinha por intencionalidade transmitir que o Deus onipresente havia protegido Guilherme Pereira do seu agressor. Por conseguinte, o clérigo faz um retrato pejorativo dos religiosos japoneses ao afirmar que os monges haviam mandado assassinar o irmão japonês. Existem outras passagens do capítulo da obra de Fróis sobre a atuação de Gaspar Vilela em Hirado, que visamos evidenciar. No entanto, antes disso, acreditamos ser necessário elucidar o que teria provocado em 1558, o tumulto em Hirado, que se apresentou como mais um revés para o trabalho missionário.

Costa (1998, p. 148) comenta em seu amplo estudo que, no princípio, o governante de Hirado, Matsuura Takanobu, havia autorizado “a fixação dos Jesuítas no seu território, mas expulsou-os em 1558 [...] A expulsão terá sido motivada pela conversão de templos budistas em igrejas e pela destruição de estátuas do Buda promovidas pelo recém-convertido Koteda Yasutsune, que era o seu principal vassalo e senhor da ilha de Takushima²⁸⁶”.

²⁸⁵ “O Irmão Guilherme, que era companheiro do Padre, estando numa noite dentro da igreja, que estava fechada, parece que foi sentido pelos bonzos. Mandaram logo lá secretamente um homem para o matar. Tinha um cristão encarregado de vigiar a igreja de noite para que a não queimassem os gentios; e no tempo da vigia acertou de sentir o gentio que entrava às escondias para matar o Irmão. Começou a falar alto, de modo que fosse ouvido. O inimigo, vendo-se em perigo, se tornou secretamente a sair, sem executar o se intento” (Atualização nossa).

²⁸⁶ Yamashita (2015, p. 38) apresenta informações da ilha de Takushima: Takushima is a small island of less than three and a half square kilometers off the coast of Hirado, Nagasaki prefecture and has a population of around 828 people (Planning and Promotion Department Hirado City). The island can only be reached by ferry and because of its isolated position is not particularly well known and Only seldom visited by tourists. However, in the 16th century the island regularly welcomed the fathers of the Jesuit mission and was one of the strongholds of Christianity in the Kyushu area, appearing in the records of the Jesuit fathers on many occasions. (Takushima é uma pequena ilha com menos de três quilômetros quadrados e meio ao largo da costa de Hirado, província de Nagasaki e tem uma população de cerca de 828 pessoas (Departamento de Planejamento e Promoção da cidade

Koteda²⁸⁷ Yasutsune é referenciado nas cartas jesuíticas com o nome de batismo de Dom Antonio. Em uma carta escrita pelo irmão japonês Guilherme Pereira²⁸⁸ — que, segundo Luís Fróis, quase havia sido morto em Hirado, em 1558 —, o senhor japonês é citado com essa nomenclatura²⁸⁹: “El padre, por ruego de algunos christianos, fue a visitar algunas islãs y aldeas por derredor de Firando, las quales eran de un cavallero por nombre don Antonio” (In: Medina, 1995, p. 159).²⁹⁰

No que concerne ao senhor japonês, Noboru Yamashita (2015, p. 38) menciona que ele foi “one of the first known members of the higher ranks of the warrior class to be baptized and he strongly promoted the spread of the Christian faith in his domain”.²⁹¹ Tendo por base duas referências, João Paulo Oliveira e Costa (1998) apresenta dados biográficos sobre esse importante senhor, indicando como o mesmo havia se tornado cristão no ano de 1553, ocasionando, no processo, que seus familiares e um grupo amplo de japoneses (seus vassalos) também se tornassem cristãos.

De acordo com Medina (1990), na ampla carta escrita por Pedro d’Alcáçova, em 1554, já citada anteriormente, é possível encontrar referências da conversão de Koteda Yasutsune. Destacamos, na continuidade, um segmento da missiva do religioso cristão em que ele

de Hirado). (“A ilha só pode ser alcançada por balsa e devido à sua posição isolada não é particularmente conhecida e raramente é visitada por turistas. No entanto, no século XVI a ilha acolheu regularmente os padres da missão jesuíta e foi um dos redutos do cristianismo na área de Kyūshū, aparecendo em muitas ocasiões nos registros dos padres jesuítas”) (Tradução nossa). No que concerne a cristandade que se formou em Hirado e que engloba a ilha de Takushima, Yamashita (2015) chama a atenção para o fato da ausência de relatos japoneses que abordem com minúcias a respeito dos adeptos do cristianismo em número praticamente nulo, que fazem referência a Koteda Yasutsune. Nesse sentido, o autor elucida que por meio dos escritos documentais jesuíticos é que efetivamente se pode obter conhecimento da cristandade de Hirado. O autor indica que decorrem incógnitas referente ao que aconteceu com a comunidade de cristãos formada entre os habitantes de Takushima depois que o cristianismo passou a ser reprimido no Japão. Mas, a partir das pesquisas de campo que Yamashita (2015) efetuou na ilha, o acadêmico considera que eles foram vítimas de um morticínio.

²⁸⁷ No dicionário temático de Edmond Papintot (1964, p. 314, itálico do autor) há num subtópico referente à estirpe japonesa dos Koteda, segundo o qual “A family of *samurai* from the clan of *Hirado* (Hizen) ennobled after the Restoration —Now Baron.— Among their ancestors of the 16th and 17th centuries, were several Christians, remarkable for their constancy in the faith”. (“Uma família de samurais do clã de Hirado (Hizen) enobrecida após a Restauração — Atualmente Barão — Entre os seus antepassados dos séculos XVI e XVII, havia vários cristãos, notáveis pela sua constância na fé”) (Tradução nossa).

²⁸⁸ O irmão japonês Guillermo Pereira teria escrito uma missiva de Funai, em 4 de outubro de 1559. Na introdução dessa missiva composta por Medina (1995), ele comenta da impossibilidade de descobrir uma identificação a respeito de quem o nipônico teria escrito a sua missiva. O autor afirma que “Guillermo Pereira supone que su destinatário conoce a los padres Gago y Vilela, y que está familiarizado con las cosas de Funai, capital de Bungo, no así las de Hirado” (Medina, 1995, p. 154). De acordo com o pesquisador jesuíta, ele teve acesso a uma reprodução do texto epistolar do japonês e não a uma versão primária dele, fazendo, em seguida, algumas breves observações a respeito.

²⁸⁹ Igualmente, expusemos uma passagem da carta escrita por Gaspar Vilela em que ele se refere a Koteda Yasutsune como Dom Antonio.

²⁹⁰ “O clérigo, a pedido de alguns cristãos, foi visitar algumas ilhotas e aldeias próximas a Hirado, que pertenciam ao cavaleiro denominado Dom Antonio” (Tradução nossa).

²⁹¹ “Um dos primeiros integrantes conhecidos dos níveis elevados da classe combatente a ser batizado e que fomentou fortemente a propagação da fé cristã em seu domínio” (Tradução nossa).

supostamente faz menção a tal fato e igualmente comenta a respeito do favorecimento que o senhor de Firando, Matsuura Takanobu, proporcionaria a cristandade:

Em Firando, que hé da cidade de Bungo jornada de oito dias, averá duzentos christãos, e estão mui desejosos de terem padres consigo. Veo ai ter o padre Balthasar Gago e deteve-se quinze dias, onde se fizerão muitos christãos, entre os quais se fizerão três fidalgos dos principaes. O senhor da terra hé muito amigo dos portugeses, e diz que folgará muito com padres, e que lhes dará campo pera fazerem cazas, e assi o escreve ao viso-rei da Índia. A este senhor fui eu ver algumas veses, e dizia-me que em seu coração era como christão (In: Medina, 1990, p. 429).²⁹²

Em relação ao que é comentado no segmento dessa carta sobre o batismo de alguns senhores japoneses, Medina (1990, p. 429) afirma que, “Dos de los *três fidalgos* bautizados fueron Koteda Yasutsune Antonio y su hermano Juan, luego llamado Ichibu Kageyü”.²⁹³ Essa passagem da carta de Alcáçova é bem interessante para discutirmos o que efetivamente ocorreu em Hirado, em 1558. Acreditamos que, quando o irmão jesuíta escreveu em 1554, sobre Matsuura Takanobu, retratando-o como sendo um quase convertido à religião cristã, presumivelmente, não passava pela sua mente que, em alguns anos, o senhor de Hirado se tornaria mais um obstáculo ao ofício apostólico, sendo descrito nas missivas jesuíticas como uma figura antagônica.²⁹⁴

Luís Fróis (1976) afirma que, no período em que Gaspar Vilela atuou apostolicamente em Hirado, o mesmo foi incapaz de conseguir o convertimento de múltiplos japoneses, devido à oposição dos monges e também da implícita antipatia do senhor de Hirado. Johannes Laures, S.J (1954, p. 37) diz que, depois que Gaspar Vilela partiu de Hirado, Matsuura Takanobu teria “greatly rejoiced in getting rid of the priest whose religion he hated”.²⁹⁵ Igualmente, o autor afirma que “It soon became evident that Matsuura wanted to have the missionaries permanently

²⁹² “Em Hirado, que é da cidade de Bungo, jornada de oito dias, haverá duzentos cristãos, e estão muito desejosos de terem padres consigo. Veio aí ter o padre Baltasar Gago e deteve-se quinze dias, onde se fizeram muitos cristãos, entre os quais se fizeram três fidalgos dos principais. O senhor da terra é muito amigo dos portugeses, e diz que folgará muito com padres, e que lhes dará campo para fazerem casas, e assim o escreve ao vice-rei da Índia. A este senhor fui eu ver algumas vezes, e dizia-me que em seu coração era como cristão” (Atualização nossa).

²⁹³ “Dois dos três fidalgos batizados foram Koteda Yasutsune Antônio e seu irmão João, posteriormente intitulado Ichibi Kageyu” (Tradução nossa).

²⁹⁴ Yamashita (2015) acredita que os inacianos aparentavam ter ciência que os intentos do senhor de Hirado não seriam fidedignos. Na visão do autor, os jesuítas tinham conhecimento que o comandante nipônico não portava interesses legítimos no cristianismo, sendo que outros interesses acabaram fazendo com que ele cooperasse com os membros da Companhia de Jesus. A afirmação feita por Yamashita se contrapõe de alguma maneira com que vimos descrito na missiva de Alcáçova. Para fazer a sua colocação, o autor teve por base uma sentença da ampla missiva feita por Gaspar Vilela, em 1557.

²⁹⁵ “Alegrou-se muito em se livrar do padre cuja religião ele odiava” (Tradução nossa).

exiled from his land [...]” (Laures, 1954, p. 37).²⁹⁶ Julgamos ser complexo afirmar categoricamente que Matsuura Takanobu tinha aversão aos padres jesuítas e à religião anunciada por eles. Conforme afirma Madalena Teotónio Pereira Bourbom Ribeiro (2009, p. 49):

A atitude dos Matsuura de Hirado é, a nosso ver, um claro exemplo de como o sucesso do trabalho dos padres era indissociável do apoio das autoridades político-militares e de como os jesuítas nem sempre podiam contar com a simples ambição económica dos poderes locais para prosseguir o seu trabalho.

Contudo, insta salientar que o ocorrido em Hirado foi ocasionado por Koteda Yasutsune,²⁹⁷ que possibilitou uma ação depreciativa contra as imagens e as construções dos budistas que eram pertencentes ao seu território (Ribeiro, 2009). A estudiosa também afirma que o senhor de Hirado mandou para longe os evangelizadores “dos seus domínios entre maio e junho de 1558, a fim de evitar distúrbios. O daimio não devia ver com bons olhos a actividade social e religiosamente desestabilizadora promovida por estranhos e permitida pelo seu vassalo” (Ribeiro, 2009, p. 52).²⁹⁸ Assim, a autora assinala que, para além da repulsa que Koteda Yasutsune poderia ter pelo cristianismo, as suas atitudes poderiam estar ligadas à intenção de manter a estabilidade em seu território.

Ainda que seja completamente condizente com a mentalidade cristã do século XVI, ao considerarmos o que fora perpetuado contra as edificações budistas nas ilhotas próximas a Hirado, e tentando buscar também a compreensão do que era o pensamento evangelizador da época, quando analisamos tais ações de forma puramente pragmática, passamos a concebê-las como impensadas para o panorama da época. Levando em consideração o teor das cartas jesuíticas, é compreensível o quão benéfico foi para a imagem da missão apostólica no Japão a narrativa do apoio recebido de uma figura japonesa relativamente influente, que possibilitava a conversão de muitos, bem como as depredações praticadas nas construções que representavam as crenças combatidas pelos padres. Certamente, para eles, esses fatos simbolizavam a autoafirmação do cristianismo em território japonês, contudo, os padres foram obrigados a lidar

²⁹⁶ “Logo ficou evidente que Matsuura queria que os missionários fossem permanentemente exilados de sua terra” (Tradução nossa).

²⁹⁷ Isso é perceptível em diferentes cartas jesuíticas que fazem menção ao evento que se decorreu em Hirado, em 1558.

²⁹⁸ Não temos dúvida de que outros jesuítas teriam a mesma iniciativa de Vilela de causar a destruição de símbolos das crenças tradicionais japonesas, mas o padre jesuíta respaldou sua ação evangelizadora intransigente numa figura governamental japonesa que não detinha plena autoridade na região onde chefiava. Conforme é salientado por João Paulo Oliveira e Costa (1998) e Ribeiro (2009), Koteda Yasutsune era subordinado de Matsuura Takanobu.

com as repercussões das abordagens missionárias no Japão, pois alguns indivíduos que representavam a religiosidade japonesa, bem como outros japoneses que se opuseram ao cristianismo, acabaram não aceitando passivamente o que os jesuítas anunciavam. Por certo, as objeções contra os missionários em Hirado é um exemplo da reação negativa ao trabalho apostólico cristão no Japão, revelando, possivelmente, o despreparo dos evangelizadores europeus diante das circunstâncias vivenciadas naquela localidade.

No que concerne ainda ao ocorrido em Hirado, é necessário reacendermos o clérigo envolvido em tal evento: o jesuíta Gaspar Vilela. Assim, acreditamos ser pertinente evidenciarmos uma passagem da obra de Luís Fróis (1976, p. 115) referente a Vilela e aos seus feitos apostólicos nas ilhotas japonesas:

O P. Gaspar Vilela, ainda que não havia mais de seis mezes que entrara na Companhia, quando, depois de recebido em Goa, veio para Japão com o P. Mestre Belchior, era mui grande o zelo que tinha de conversão das almas, e sempre intentava ver se poderia fazer alguma couza de novo que resultasse em maior serviço divino [...] Começou-se a pregar pelas ilhas de Tacuxima, Xexi, Yra e Casunga. E assim como se os christãos hião baptizando e fazendo bom entendimento das couzas de Deos, assim hia o Padre (para lhes mais depressa cortar as antigas raizes da gentilidade) acumulando o numero dos pagodes de diversas varelas e, ajuntando-os em montes, fazia delles mui grandes fogueiras.²⁹⁹

Pela citação, observamos que, quando da sua partida para o arquipélago japonês, ainda não fazia muito tempo que Gaspar Vilela era integrante da Companhia de Jesus. Em ambas as obras organizadas por Medina, encontramos dados biográficos sobre o clérigo jesuíta, indicando que ele nasceu no ano de 1526 e faleceu com 46 anos, em 1572. O religioso cristão devia ter em torno de 32 anos em 1558, quando foi forçado a deixar a localidade japonesa de Hirado, sendo considerado, naquela época, relativamente como uma pessoa madura. No compilado estruturado por Medina, publicado em 1995, é indicado que Vilela era originário de “Aviz, cerca de Évora, Portugal. Desde niño se educó em el monastério de S. Benito con los monjes de la orden de Aviz, de los que recibió su formación litúrgica y musical. Ingresó jesuíta en 1553 siendo sacerdote, y mediado abril de 1554 partió para Japón” (Medina, 1995, p. 65).

Nas obras de Medina não é revelado o ano da ordenação de Vilela ou o tempo que o mesmo havia exercido o ofício clerical antes da sua entrada na Companhia de Jesus. De

²⁹⁹ “O padre Gaspar Vilela, ainda que não havia mais de seis meses que havia entrado na Companhia, quando, depois de recebido em Goa, veio para o Japão com o padre mestre Belchior, era muito grande o zelo que tinha de conversão das almas, e sempre intentava ver se poderia fazer alguma coisa de novo que resultasse em maior serviço divino [...]. Começou-se a pregar pelas ilhas de Tacuxima, Xexi, Yra e Casunga. E assim como se os cristãos iam batizando e fazendo bom entendimento das coisas de Deus, assim ia o Padre (para lhes mais depressa cortar as antigas raízes da gentilidade) acumulando o número dos pagodes de diversas varelas e, ajuntando-os em montes, fazia deles muitas grandes fogueiras” (Atualização nossa).

qualquer forma, por meio das informações obtidas da vida do padre jesuíta, constatamos que o local onde ele atuou como missionário por mais tempo no Oriente, foi no Japão.³⁰⁰ Entre 1557 e 1558, quando Gaspar Vilela teve a sua passagem por Hirado, não fazia muito tempo que ele havia iniciado a sua jornada apostólica no território nipônico. Talvez nessa época, o clérigo ainda não tinha o entendimento profundo a respeito do panorama sociopolítico e das relações de poder entre diferentes comandantes locais japoneses. Não obstante, no capítulo anterior, examinamos segmentos de uma longa missiva escrita pelo clérigo, em 1557, em que ele demonstrava ter ficado impactado diante do panorama belicoso testemunhado nas povoações japonesas, referindo-se pontualmente à morte dos japoneses de Bungo, que haviam sido considerados traidores. Possivelmente, pelo que Vilela havia testemunhado em Bungo, tornava-se possível prever o que de fato poderia ocorrer em Hirado, caso Matsuura Takanobu e Koteda Yasutsune conflitassem.

Fróis (1976, p. 119-120) afirma que, quando Gaspar Vilela,

[...] comessou a pregar a ley de Deos em Firando, os bonzos tinham ódio aos Padres, com a occazião deste bonzo ficar concluído, inventarão que Dom Antonio se queria alevantar e matar ao tono, dizendo-lhe que em todo o cazo era necessário que o mandasse matar. E tudo era para efeito de o mais exasperar, de maneira que mandasse matar o Padre e os christãos de Firando, e extinguir de todo a christandade.³⁰¹

A citação acima é mais uma entre muitas passagens dos escritos jesuíticos relacionados à missão japonesa do século XVI, que tinham por intento retratar os religiosos japoneses como figuras ardilosas, que usavam de informações falsas para obstruir o trabalho missionário. De qualquer forma, supomos que, de fato, seria vantajoso para a missão dos jesuítas que Koteda Yasutsune fosse bem-sucedido em um possível conflito com Matsuura Takanobu. O fato de Yasutsune ter se posicionado a favor dos jesuítas, obviamente o colocou em divergência com Takanobu, que, entre 1557 e 1558, não teve mais a intenção de amparar os jesuítas.

Para além das relações complicadas de poder que ocasionaram vários conflitos no Japão no século XVI e em épocas anteriores, o cristianismo passava a ser, sem dúvidas, um elemento estrangeiro que poderia provocar ainda mais discórdias entre os indivíduos que detinham alguma forma de autoridade nas povoações japonesas.

³⁰⁰ Tivemos acesso a uma pequena carta escrita por Gaspar Vilela, em 25 de abril de 1554, feita da localidade indiana de Cochim, antes da sua partida para o Japão, com a descrição de alguns conhecimentos obtidos a respeito do território nipônico. O nível de conhecimento que o padre jesuíta demonstra ter em relação ao Japão, indica que Vilela detinha um nível de conhecimento muito superficial a respeito da realidade japonesa.

³⁰¹ “[...] começou a pregar a lei de Deus em Hirado, os bonzos tinham ódio dos Padres, com a ocasião deste bonzo ficar concluído, inventaram que Dom Antônio só queria alevantar e matar ao tono, dizendo-lhe que em todo o caso era necessário que o mandasse matar. E tudo era para efeito de o mais exasperar, de maneira que mandasse matar o Padre e os cristãos de Hirado, e extinguir de todo a cristandade” (Atualização nossa).

Janeira (1988, p. 62), em um tópico da sua obra, discute o impacto da conturbada divulgação do cristianismo no Japão, explanando as questões completamente associáveis à ocorrência de Hirado. Comenta em um segmento a respeito da “destruição dos ídolos e dos templos xintoístas, e budistas, no começo inspirada ou ditada pelos missionários, nas terras em que estes gozavam de influência. Havia retaliações e desordens e por vezes os missionários tinham de fugir perseguidos pelo povo”. A sentença acima corresponde fielmente — ou quase isso — ao evento sucedido em 1558, em Hirado. O autor ainda explana a respeito das situações extremas que envolviam a propagação cristã e a ligação dos inacianos com figuras que detinham autoridade e que se tornavam cristãs. Considera que o cristianismo acabou gerando uma agitação na estrutura socio-governamental do Japão, reproduzindo-se igualmente no panorama familiar.

Acreditamos que os padres jesuítas não pretendiam, em suas ações, perturbar ainda mais o contexto sociopolítico, ocasionando contendas e divergências, pois, conforme já ressaltado, diferentes padres jesuítas informaram em suas cartas que as guerras constantes no território japonês eram um revés a mais para o trabalho missionário. Provavelmente, os religiosos cristãos não visavam tornar ainda mais caótico e arriscado o cenário vivenciado no Japão. Conforme é evidenciado na obra de Janeira (1988), os catequistas — mesmo inconscientemente — poderiam ter causado esse efeito.

Pensando especificamente na ligação dos inacianos com as pessoas detentoras de poderio no Japão, em decorrência dos objetivos a serem alcançados pelos jesuítas, a forma como eram retratados os diferentes comandantes japoneses em suas missivas, dependia obviamente do auxílio prestando ao trabalho apostólico.³⁰² No que concerne ao senhor de Hirado, Matsuura Takanobu, Johannes Laures, S.J (1954, p. 37-38) apresenta algumas atitudes contrárias que o mesmo teve em relação ao trabalho cristão depois da partida de Gaspar Vilela:

when the Christians invited Father Gago to Hirado the prince would not allow him to live in the city, nor even permit the Fathers to travel through his domain. After Gago's departure nine leading Christians were called upon to deny their faith, which they refused to do. During the night they fled to Bungo, but in the great hurry some of them were unable to take their wives and children with them. After their arrival in Bungo they implored Otomo's help in behalf of their relatives. Thereupon Otomo urged Matsuura to send them to Bungo, which he did. It was six years before the mission in Hirado could be re-established. Only on Dom Antonio's islands were the Christians

³⁰² Evidentemente não somos os primeiros a fazer essa consideração depois do contato com os escritos jesuíticos. Pimenta (2013, p. 110) indica que “as imagens construídas pelos jesuítas dos poderosos japoneses variavam de acordo com o perfil de cada religioso, e também de acordo com o contexto em que esse senhor se inseria e sua posição em relação aos missionários”.

living in peace; the work of evangelization went on and the churches were left intact (Laures, 1954, p. 37-38).³⁰³

Ao que parece, os jesuítas não ficaram sem reação diante do que foi feito por Matsuura Takanobu. Léon Bourdon (1993, p. 323) explana em sua obra que o líder da missão no Japão, Cosme de Torres, teve por iniciativa “faire prendre par le vice-Roi les sanctions les plus sévères contre tous les marchands portugais qui continueraient à fréquenter le porto de Mtasûra”³⁰⁴. Em um dos segmentos da carta escrita por Comes de Torres, em 20 de outubro de 1560, para Melchior Nunes Barreto, é possível encontrar recomendações do clérigo para que os lusitanos não mais aportassem em Hirado:³⁰⁵

Muito folgaríamos os que qua estamos que se ouvesse hua provisão do senhor Visorey pera que os portugueses que vem a estas partes do Japão não fossem a fazer a fazenda ao porto de Firando, por se averem feitas nelle – e fazem – muitas ignominias aos christãos que lá morão, fazendo-os arrenegar da ley de Deus, se não querem, desterrão-nos da terra (In: Medina, 1995, p. 282).³⁰⁶

Cosme de Torres, juntamente com João Fernandes, era o evangelizador europeu que se encontrava no Japão de forma ininterrupta desde 1549. Possivelmente, ao escrever a sua carta, em 1560, o clérigo já conseguia observar as melhores formas de agir em relação aos senhores de terras no Japão, que se apresentavam como oponentes ao trabalho missionário. No caso específico de Matsuura Takanobu, seria fazer com que o mesmo tivesse perdas financeiras por não mais receber visitas das embarcações lusitanas em seus domínios. Além de retratar o senhor de Hirado como um inimigo da ação missionária, podemos considerar que Torres teve uma atitude pragmática em relação às ações de Matsuura Takanobu. Ainda, no segmento da carta do clérigo jesuíta, ele procura condensar numa breve sentença, o que fora feito contra a

³⁰³ “Quando os cristãos convidaram o padre Gago para ir a Hirado, o príncipe não permitiu que ele vivesse na cidade, nem mesmo permitiu que os padres viajassem pelos seus domínios. Após a partida de Gago, nove líderes cristãos foram chamados a negar a sua fé, o que se recusaram a fazer. Durante a noite fugiram para Bungo, mas, devido à grande pressa, alguns deles não conseguiram levar as mulheres e os filhos. Após a chegada a Bungo, imploraram, em nome dos seus familiares, a ajuda de Ôtomo Yoshishige. Então, Ôtomo Yoshishige pediu a Matsuura que os enviasse para Bungo, o que ele fez. Passaram-se seis anos até que a missão em Hirado pudesse ser restabelecida. Somente nas ilhas de Dom Antônio, os cristãos viviam em paz. O trabalho de evangelização continuou e as igrejas permaneceram intactas” (Tradução nossa).

³⁰⁴ “fazer com que o vice-rei impusesse as mais severas sanções contra todos os mercadores lusitanos que seguissem a frequentar o porto de Mtasûra” (Tradução nossa).

³⁰⁵ Acreditamos que Léon Bourdon (1993) utilizou justamente essa carta como base para fazer a exposição em sua obra.

³⁰⁶ “Muito folgaríamos os que aqui estamos que se houvesse uma provisão do senhor vice-rei para que os portugueses que vem a estas partes do Japão não fossem a fazer a fazenda ao porto de Hirado, por se haverem feitas nele – e fazem – muitas ignominias aos cristãos que lá moram, fazendo-os arrenegar da lei de Deus, se não querem, desterram-nos da terra” (Atualização nossa).

crisandade em Hirado: “e fazem - muitas ignominias aos christãos que lá morão, fazendo-os arrenegar da ley de Deus, se não querem, desterrão-nos da terra” (In: Medina, 1995, p. 282).³⁰⁷

Dado aos limites desta pesquisa, não pretendemos nos estender muito mais em relação às conturbações que se sucederam em 1558, em Hirado, contudo, ainda abordaremos outros eventos relacionados à atuação dos membros da Companhia de Jesus naquela cidade. Na continuidade, visamos fazer mais algumas explicações do evento que se passou em Hakata, em 1559.

Léon Bourdon (1993) explica o que condicionou a entrada dos jesuítas na povoação de Hakata, como busca de ligação dos evangelizadores com o daimiô de Bungo, Ôtomo Yoshishige, fato esse já abordado no capítulo anterior. O historiador francês transmite implicitamente a ocorrência sucedida em Hirado, em 1558, que acabou por não ser de grande lástima para os membros da Companhia de Jesus, pois os religiosos cristãos “à vrai dire, avaiant toujours pouvoir avantageusement remplacer la mission de Hirado par celle que, grâce à l'intelligente générosié du daimyo de Bungo, ils venaient de créer dans la ville voisine de Hakata” (Bourdon, 1993, p. 323).³⁰⁸

Precedentemente, discorremos a respeito de uma longa missiva escrita por Gaspar Vilela em 1557, em que foi relatada uma significativa vitória bélica de Ôtomo Yoshishige, que acabou resultando na ampliação dos seus domínios territoriais. Além disso, nessa mesma missiva, é indicado brevemente como o senhor de Bungo havia cedido um terreno aos jesuítas para evangelizarem em Hakata: “E no cabo dixen-nos que nos dava hum campo para se fazer huma casa no Façata, que hé huma cidade grande de muitos mercadores riquos” (In: Medina, 1990, 706-707).^{309 310}

³⁰⁷ “e fazem - muitas ignominias aos cristãos que lá moram, fazendo-os renegar a lei de Deus, se não querem, desterram-nos da terra” (Atualização nossa).

³⁰⁸ “De fato, sempre conseguiram substituir com vantagem a missão de Hirado por aquela que, graças à generosidade inteligente do daimiô de Bungo, acabaram de criar na cidade vizinha de Hakata” (Tradução nossa).

³⁰⁹ “E no cabo disse-nos que nos dava um campo para se fazer uma casa no Hakata, que é uma cidade grande de muitos mercadores ricos” (Atualização nossa).

³¹⁰ Medina (1990, p. 722) apresenta algumas informações da relevância histórica de Hakata no Japão, antes da chegada dos jesuítas e dos mercadores europeus no século XVI. De acordo com o erudito jesuíta, “Hakata, antes chamada Nanotsu, era el puerto internacional del antiguo reino de Tsukushi, aliado de Corea, luego daimyado de Chikuzen y actualmente Fukuoka”. Na obra de Louis Frédéric (2008) é exposta a localização geográfica de Hakata, na ilha Kyûshu, mencionando igualmente que tal localidade teria tido mais relevância nos séculos XV e XVI em decorrência da atividade mercantil com o Império chinês. Esse fato não corresponde ao que é apresentado por Medina (1990), ao afirmar que a relevância da cidade portuária para a atividade mercantil internacional era correspondente a dos tempos remotos da história japonesa. Na obra de Frédéric (2008) é exposto como Hakata foi juntada com outra localidade japonesa no século XIX, e também é aludido brevemente sobre os dois eventos históricos envolvendo o porto de Hakata no século XIII.

É possível encontrar em outras cartas jesuíticas, escritas em 1557,³¹¹ a contribuição dada por Ôtomo Yoshishige aos jesuítas em Hakata, como, por exemplo, numa carta escrita pelo irmão Luís de Almeida,³¹² em 1 de novembro, de Funai, em que fica atestado que, além de um terreno, o senhor japonês também havia doado aos padres uma habitação na cidade japonesa: “E assim nos deu mais hum campo para fazer huma casa no Facata e huma outra casa para em mentres o padre fizesse outra. Porque no Facata se espera grande fruto das almas por ser huma grande cidade de muita gente, e escala pera muitas partes” (In: Medina, 1990, p. 722).

Em outras passagens também é enfatizado positivamente a relação dos jesuítas com Ôtomo Yoshishige. O irmão jesuíta, da mesma forma que Vilela, explana as conquistas belicosas do governante de Bungo e a aparente pacificação instaurada em seus domínios, local onde as figuras ligadas à Companhia de Jesus realizavam o trabalho apostólico.³¹³ Se considerarmos as passagens das cartas de Gaspar Vilela e de Luís de Almeida evidenciadas anteriormente, notamos que o primeiro refere-se de forma sucinta a amplitude de Hakata e da sua ocupação pelos comerciantes abastados, detalhe esse que talvez não tenha sido exposto por acaso. De forma semelhante, o segundo também ressalta a grande extensão da localidade japonesa, demonstrando a sua convicção de que o ofício missionário se efetuará com sucesso, dada a grande quantidade de pessoas que lá habitavam (In: Medina, 1990).

De acordo com Léon Bourdon (1993), houveram interesses mercantis e religiosos que condicionaram a passagem dos jesuítas por Hakata, e igualmente outras questões envolvendo o contexto belicoso na ilha de Kyûshu, que causaram a ruptura do trabalho apostólico naquele

³¹¹ Em um texto epistolar originado por Cosme de Torres, em novembro de 1557, ele também se refere a Hakata e como o senhor de Bungo (comentando numa sentença o encontro que ele e seus companheiros de evangelização tiveram com o senhor de terras) havia fornecido um terreno para a Companhia de Jesus na cidade japonesa, sendo também indicado que o clérigo Baltasar Gago seria direcionado para ela. Posteriormente a 1557, Hakata passou a ser referenciada em anos posteriores nas correspondências jesuíticas em decorrência do trabalho apostólico realizado naquela cidade, bem como pelo evento ocorrido em 1559.

³¹² De acordo com Medina (1990), esta carta de Luís de Almeida tem ligação direta com a passagem de Nunes Barreto pelo arquipélago japonês. Vejamos como o erudito jesuíta comenta a composição dessa carta: “Se nota em Almeida un esfuerzo por convencer a Núñez Barreto de que la impresión más bien pesimista que sacó de visita a Japón na correspondia a la realidade. Es probable que Almeida escribiera sus párrafos a indicación de um Cosme de Torres temeroso de la mala propaganda que podría hacer Núñez a su vuelta a India” (Medina, 1990, p. 718). Com efeito, a carta de Almeida teria sido utilizada como um instrumento apaziguador das possíveis impressões negativas que o provincial jesuíta poderia ter sobre a experiência no arquipélago japonês. Esse fato nos remete ao que os autores Londoño (2002) e Palomo (2005) discorrem em seus artigos sobre a edificação característica dos escritos jesuíticos, bem como o que Guimarães Sá (2010) atesta sobre o anúncio de êxito presente nos textos feitos pelos padres, em relação ao ofício apostólico. Ao examinarmos a carta de Luís de Almeida, podemos perceber que ao invés de divulgar com destaque as agruras que interferiam o trabalho dos membros da Companhia de Jesus no Japão, o mesmo visava relatar mais sobre o avanço do cristianismo na nação nipônica, enfocando principalmente na conjuntura apostólica em Bungo. Depois de analisarmos o conteúdo dessa carta, julgamos que Medina (1990) foi assertivo em suas observações, tendo ela sido escrita, de fato, para evidenciar a imagem relativamente positiva em decorrência ao que acontecia com os jesuítas no Japão.

³¹³ Esses aspectos da carta de Luís de Almeida reforçam a intenção do medicinal europeu em transmitir o otimismo em relação ao que ocorria no Japão.

local. O historiador francês faz uma exposição referente às conquistas bélicas de Ôtomo Yoshishige, que possibilitaram o seu domínio na cidade de Hakata. O autor menciona que essa povoação portuária do Japão, “offrant à l’intérieur d’une baie profonde un mouillage parfaitement abrité controle la houle, avai toujours joué un rôle essentiel dans les relations avec le continent asiatique” (Bourdon, 1993, p. 323-324).^{314 315}

O estudioso europeu ressalta a desvantagem da localização oceânica da província de Bungo em relação ao aportamento de múltiplas embarcações portuguesas, sendo Hakata um porto mais adequado, já que não ficava muito distante de Hirado. Certamente, esse local poderia remediar tal dificuldade, sendo mais propício para a entrada de mercadorias valiosas originárias dos territórios chinês e indiano (Bourdon, 1993).

De acordo com o historiador francês, o senhor de Bungo tinha a intenção de fazer com que os lusitanos aportassem em Hakata. Dessa forma, quase que imediatamente após o seu triunfo bélico contra outra facção governamental de Kyûshu, ele ofereceu

[...] à Torres, au cœur même de l’agglomération, un vaste terrain situé en bordure de la mer, et de lui accorder les droits d’ancrage de tous les navires qui mouilleraient dans ses eaux, invite manifeste à favoriser l’afflux des marchands. De plus, il autorisa Torres à percevoir, sur quatre-vingts personnes vivant dans les limites du domaine, un cens d’autant de taels qui devait permettre de subvenir à l’entretien d’une église et d’une résidence. Les Jésuites acceptèrent l’offre bien volontiers. Ils envisageaient en effet avec plaisir de s’installer dans une grande ville de plus de huit mille maisons et dont les habitants, pour la plupart commerçants fort à leur aise, détestaient plus que tout au monde les troubles qui apportent des entraves aux affaires. Ils s’imaginaient aussi que la protection du daimyô ne leur y ferait pas plus défaut qu’à Funai et qu’ils y seraient mieux préservés qu’à Hirado contre les entreprises de leurs adversaires (Bourdon, 1993, p. 324-325).³¹⁶

Conforme é possível considerar, não foi o fervor em relação ao cristianismo que fez Ôtomo Yoshishige dar salvaguarda aos jesuítas em Hakata, mas, sim, os interesses mercantis do daimiô. Em um segmento da carta elaborada por Cosme de Torres, em novembro de 1557,

³¹⁴ “Oferecendo no interior de uma baía profunda um ancoradouro perfeitamente abrigado e com controle de ondulação, tendo sempre desempenhado um papel essencial nas relações com o continente asiático” (Tradução nossa).

³¹⁵ O que o historiador francês explana a respeito de Hakata corresponde ao que Medina (1990) afirma em sua obra sobre a cidade portuária japonesa.

³¹⁶ “Em pleno coração da cidade, um vasto terreno situado à beira-mar, e que lhe confere direito de fundear a todos os navios que fundeiam nas suas águas, é um claro convite ao incentivo ao afluxo de mercadores. Além disso, autorizou Torres a recolher de oitenta pessoas residentes nos limites da herdade, um censo de tantos taéis que lhes permitisse providenciar a manutenção de uma igreja e de uma residência. Os jesuítas aceitaram a oferta de bom grado. Na verdade, planejavam com prazer instalar-se numa grande cidade com mais de oito mil casas e cujos habitantes, em sua maioria comerciantes muito abastados, odiavam mais do que tudo no mundo os distúrbios que atrapalhavam os negócios. Imaginavam também que a proteção do daimiô não lhes falaria mais do que na Funai e que lá estariam mais protegidos do que em Hirado contra as empresas de seus adversários” (Tradução nossa).

logo após explanar sobre a contribuição dada pelo senhor de Bungo ao trabalho apostólico em Hakata, o padre jesuíta comenta sobre a ajuda cedida aos lusitanos e de como ele fora reconhecido por suas ações:

Así que el favor deste rey es muy grande para con los portuguezes³¹⁷. Bien creio yo que lo aze Su Alteza por contentarle la manera de los portuguezes, o también lo haze pera que se sepa em la Imdia o en Purtugal. Nuestro Señor Dios le dé gracia pera lo conocer y merecer en las obras buenas que nos haze, e a nos pera que simtamos de qué manera nos emos de aver entre jemte que vive sin ley (In: Medina, 1990, p. 739).³¹⁸

Se considerarmos a forma como Bourdon (1993) fala de Ôtomo Yoshishige e da entrada dos jesuítas em Hakata, bem como de outros eventos voltados para a relação dos missionários com os senhores de terras japoneses, não nos parece descabido conjecturar que os jesuítas deveriam ter alguma ciência dos propósitos ambiciosos do senhor de Bungo em relação aos mercadores lusitanos. A forma como Cosme de Torres comenta sobre o daimiô é um forte indício da sua intenção de não deixar, evidentemente sem retribuição, a ajuda prestada ao trabalho apostólico, sendo considerado como um aliado da cristandade, mesmo que, naquela época, ainda não fosse um convertido como Koteda Yasutsune.³¹⁹

Evidentemente, existe uma história pregressa envolvendo os jesuítas e Ôtomo Yoshishige desde os tempos em que Francisco Xavier começou a evangelizar no Japão. Dado ao auxílio prestado pelo senhor de Bungo aos missionários da Companhia de Jesus, desde os primeiros anos de trabalho apostólico, é completamente compreensível a forma apologética como Cosme de Torres, e mesmo os outros evangelizadores, se referiam em suas cartas ao daimiô. Por certo, esses elogios poderiam mudar instantaneamente se o comandante japonês, por algum motivo, passasse a prejudicar a ação evangelizadora, tal como o ocorrido com o senhor de Hirado, Matsuura Takanobu. De qualquer forma, se considerarmos a passagem da obra de Bourdon (1993), o autor deixa claro que os evangelizadores em Hakata acreditavam

³¹⁷É interessante que Cosme de Torres mencione que Ôtomo Yoshishige ajudara consideravelmente os portugueses no Japão com clara evocação aos mercadores que visitavam o arquipélago. A explanação do padre jesuíta indica a ligação da Companhia de Jesus com o Reino Lusitano no contexto do Padroado português. Mesmo Torres não sendo originário de Portugal, como um superior de uma missão da Ordem Jesuíta, o clérigo não perdeu a oportunidade de ressaltar que um aliado dos jesuítas no Japão, da mesma forma, favorecia positivamente os lusitanos que aportavam no território nipônico.

³¹⁸ “Assim sendo o favor deste rei é muito amplo para os lusitanos. Acredito bem que Sua Alteza o fez para lhe indicar o caminho dos portugueses, ou também o fez para que fosse conhecido na Índia ou em Portugal. Nosso Senhor Deus lhe dá graça para conhecer e merecer as boas obras que você faz para nós, e Ele nos permite entender como devemos nos ver entre pessoas que vivem sem lei” (Tradução nossa).

³¹⁹Quando Cosme de Torres escreveu em 1557, a sua missiva fazendo explanações a respeito de Ôtomo Yoshishige, o comandante ainda não era convertido.

que estariam protegidos de seus inimigos, pois eles contavam com a proteção do senhor de Bungo.

Indubitavelmente, a realidade bélica no Japão acabaria por mudar os prospectos que os jesuítas tinham a respeito de Hakata. De acordo com Bourdon (1993, p. 326): “Tous les missionnaires, dont on savai qu’ils étaient les proteges du *daimyō* du Bungo, se virent exposés aux plus grands périls”.³²⁰ Levando em consideração o que os jesuítas passaram em Hakata, acreditamos que, de alguma forma, esses acontecimentos juntamente com o passar dos anos da missão e, conseqüentemente, da aquisição de novas informações sobre o cenário político e bélico, tornaram, conforme João Paulo Oliveira e Costa (1998, p. 148), mais fortes os seus “laços com os barões³²¹ que os acolhiam”. Mesmo assim, temos ciência de que eles ainda poderiam ser vulneráveis diante de alguns eventos abruptos ligados às guerras recorrentes no território nipônico no século XVI, pois presumimos que os evangelizadores ainda eram despreparados diante da conjuntura japonesa.

João Paulo Oliveira e Costa (1998, p. 148), após comentar brevemente a ocorrência sucedida em Hirado, menciona que essas “dificuldades pontuais não impediram que o Cristianismo se propagasse e ganhasse cada vez mais adeptos em várias regiões da ilha de Kyûshû e em torno da capital imperial”. O historiador português não vê como alarmante para o desenvolvimento do período inicial da missão os eventos sucedidos em Hirado e em Hakata ou mesmo em outros já apresentados nesta pesquisa. Consideramos que esse posicionamento do autor é válido, contudo, depois de examinarmos exaustivamente múltiplas missivas jesuíticas feitas na época em que o trabalho apostólico no Japão era liderado por Cosme de Torres, tornou-se impossível para nós desconsiderarmos que diferentes figuras ligadas à Companhia de Jesus, que atuavam apostolicamente nesse período, apontavam o panorama bélico nipônico como um revés, não minimizando em suas cartas o impacto causado pelos eventos ocorridos em Hirado³²² e em Hakata. Diferentes evangelizadores atestaram em suas missivas que não havia sido bom para a imagem dos religiosos cristãos o fato de suscitarem conturbações nos locais onde evangelizavam no Japão. Concluimos, assim, as nossas considerações referentes a este tópico. Na continuidade, passaremos a discutir a atuação primária dos jesuítas na capital do Japão na segunda metade do século XVI.

³²⁰“A totalidade dos evangelizadores que eram conhecidos como protegidos do daimiô de Bundo, estavam expostos aos maiores riscos” (Tradução nossa).

³²¹ O autor está se referindo aos senhores de terras do Japão.

³²² Acreditamos que a ocorrência em Hirado no ano de 1558, não pode ser subestimada, pois demonstra que o trabalho apostólico dos missionários não ocorreria sem nenhuma forma de resistência, e que nem todos os setores da sociedade japonesa aceitavam a religião cristã.

5.2 Princípio da atuação da Companhia de Jesus na capital do Japão

Neste tópico, visamos abordar o princípio da atuação evangelizadora do padre Gaspar Vilela em Miyako (capital do Japão naquele período — atualmente Kyoto). Independentemente dos problemas decorridos com Gaspar Vilela no ano de 1558, em Hirado, entendemos que essas dificuldades enfrentadas por ele não foram consideradas como impedimento para que o mesmo seguisse atuando como evangelizador no Japão, sendo confiado ao clérigo uma importante missão para o processo de evangelização. A atuação efetiva dos jesuítas na capital durante os anos correspondentes à segunda década da missão japonesa é um tema que possibilita a discussão de diferentes questões já abordadas, referentes aos problemas da fase inicial da missão da Companhia de Jesus no Japão, relacionados ao contexto sociopolítico e as contendas bélicas que decorriam no território japonês naquela época, e igualmente, da própria oposição ao ofício missionário exercida pelos bonzos ou pelos japoneses que não se tornaram cristãos. Na continuidade, visamos abordar o período inicial da experiência de Gaspar Vilela na capital japonesa e, posteriormente, no próximo capítulo, trataremos de outros eventos que ocorreram paralelamente à ação do jesuíta em Miyako.

Entre as fontes examinadas, a primeira que tem uma significativa relevância para a compreensão do princípio da atuação do clérigo Gaspar Vilela, na capital japonesa, foi a escrita pelo próprio evangelizador em 1 de setembro de 1559, da cidade de Funai, para os membros da Companhia de Jesus, em Goa. Já evidenciamos anteriormente alguns segmentos dessa missiva, quando abordamos o evento ocorrido em Hirado, em 1558. Além disso, em outras passagens, o clérigo comenta a respeito da missão que eventualmente ocorreria na capital do Japão. Assim, destacamos um desses segmentos:

Por aver alguns anos que nesta terra estamos, e se não ter experiência da cabeça desta terra, adonde estão seus letrados e lhe manão suas seitas, pareceo in Domino à santa obediência saber-se o que lá avia, e palparemos se o Senhor, por sua misericórdia, quer abrir a porta naquellas partes, que hé desta terra onde estamos algumas trezentas léguas, asi por terra como por mar (In: Medina, 1995, p. 148).³²³

A passagem da carta de Vilela é outra clara evidência do que já ressaltamos, sendo referenciado no trabalho de Sá como sendo “A política de cima para baixo” com a tática dos membros da Companhia de Jesus “de se tornarem próximos dos círculos de poder e os influenciarem” (Sá, 2010, p. 282). Mesmo que os membros da Companhia de Jesus, depois de

³²³ “Por haver alguns anos que nesta terra estamos, e se não ter experiência da cabeça desta terra, aonde estão seus letrados e lhe manam suas seitas, parece o in Domino à santa obediência saber-se o que lá havia, e palparemos se o Senhor, por sua misericórdia, quer abrir a porta naquelas partes, que é desta terra onde estamos algumas trezentas léguas, assim por terra como por mar” (Atualização nossa).

anos seguidos de vivência no Japão, terem alcançado o entendimento de que as autoridades presentes na capital não detinham um sólido poder governamental, aparentemente Miyako era um local de considerável importância, sendo emblemática para a continuidade da atividade apostólica. O próprio Gaspar Vilela — seguindo a escrita edificante típica dos escritos jesuíticos — reconhecia a importância de difundir o cristianismo na capital:

E recebendo-se lá a lei do Criador e Salvaor noso Jesus, entrão despejen-se os collégios e venhão-se quá povoar, porque todo o Japão seja ouvida a vos de lei evangélica, e a claridade da lux divina dará em abundância seus rayos nas ecuridades desta gentildade com a vinda de vosas charidades (In: Medina, 1995, p. 149).³²⁴

Por certo, o religioso cristão demonstrava ter convicção de que uma atividade próspera na capital do Japão poderia ocasionar a propagação do cristianismo para o restante do território japonês. Kavalan Madhava Panikkar (1969, p. 407) diz que os evangelizadores da Companhia de Jesus eram “homens ambiciosos que pretendiam conquistar o Japão para Cristo, não podiam contentar-se com províncias. Foi para Miyako, a capital [...] que voltaram suas vistas”. Por certo, o autor supracitado transmite que, para os integrantes da Ordem Jesuíta presentes no Japão, o enfoque evangelizador na capital era necessário para perpetuar o cristianismo, correspondendo também ao que Vilela indicava em sua missiva.

A carta do padre jesuíta escrita em setembro de 1559, possui outros detalhes importantes, como a presença dos japoneses que o acompanhava na missão pelo Japão e a nova aparência a ser adotada em sua jornada na capital: “A maneira como vou direi, e como vou determinado spirante Domino.³²⁵ Primeiramente, porque não fosse estranhado dos cobos, conforme ao como andão seus bonzos nesta terra rapei toda a cabeça e barba, vestindo seus vestidos, calçado e todos mais aparatos de Bonzo” (In: Medina, 1995, p. 149).³²⁶

Com relação a este segmento da missiva do clérigo, Medina (1995) indica que “**La adaptación a las costumbres** locales comenzó en Japón antes de que lo hiciera en China Mateo

³²⁴ “E recebendo-se lá a lei do Criador e Salvador nosso Jesus, então despejem-se os colégios e venham-se aqui povoar, porque em todo o Japão seja ouvida a voz de lei evangélica, e a claridade da luz divina dará em abundância seus raios nas escuridões desta gentildade com a vinda de vossas caridades” (Atualização nossa).

³²⁵ De acordo com Medina (1995, p. 149), *spirante Domino* quer dizer “por inspiración divina”. Dado como era a mentalidade religiosa cristã europeia no século XVI e igualmente o que examinamos em outros escritos jesuítas é compreensível que Gaspar Vilela alude em uma missiva que ele tinha inspiração divina para o ofício apostólico. Se considerarmos outros elementos da carta do clérigo, é evidente a sua intenção de reforçar como era sacra a sua missão no Japão.

³²⁶ Numa das sentenças da obra de Fróis (1976, p. 138) é falado da aparência do grupo que partiria para a capital, sendo possível compreender a adaptação que Gaspar Vilela fez: “Hião, todos, conforme aos costume da terra, rapados barba e cabeça, vestidos com seos quimões pobres, conforme ao intento de sua peregrinação”. (“Iam, todos, conforme os costumes da terra, raspados barba e cabeça, vestidos com seus quimonos pobres, conforme o intento da sua peregrinação”) (Atualização nossa).

Ricci³²⁷, llamado sin razón «pionero de la adaptación» de la Iglesia en el Extremo Oriente” (Medina, 1995, p. 149, **negrito nosso**). O pesquisador jesuíta utiliza o termo *adaptação* para se referir à disposição dos jesuítas de se adequarem à sociedade japonesa do século XVI. Conforme já apontamos, distintos trabalhos a que tivemos acesso usam um termo com sentido semelhante em relação ao procedimento dos membros da Companhia de Jesus, termo esse conhecido por *acomodação*.

Neste trabalho já comentamos a respeito dessa expressão, tal como aparece na obra do historiador inglês Peter Burke (2019, p. 45-46) intitulada *Hibridismo Cultural*, em que o autor discute e discorre sobre a *acomodação*. O autor explana sobre a aplicação desse conceito em duas épocas distintas:

Um conceito tradicional que tem reaparecimento é o de “acomodação”. Na Roma Antiga, Cícero usou este termo em um contexto retórico para se referir à necessidade de os oradores adaptarem seus estilos às suas plateias. Os europeus do início da Idade Média, notadamente o papa São Gregório, o Grande, adaptaram o conceito a um contexto religioso, observando a necessidade de tornar a mensagem cristã aceitável aos pagãos da Inglaterra e de outras partes do mundo. De acordo com São Gregório, os templos pagãos não deviam ser destruídos, mas convertidos em igrejas para facilitar a aceitação da nova religião.

Percebemos que, de forma semelhante a Medina (1995), o historiador inglês faz uma breve alusão a respeito da atuação de Matteo Ricci no Império chinês, mencionando como o evangelizador utilizava roupas que o deixava com a aparência de um Mandarim. O estudioso europeu também explana a ação dos membros da Companhia de Jesus no território nipônico³²⁸ e faz referência ao ofício do inaciano Roberto de Nobili³²⁹ no território indiano.

³²⁷ Entre as diferentes obras que temos por referência, uma delas foi escrita pelo historiador estadunidense Jonathan D. Spence (1986), denominada *O Palácio da Memória de Matteo Ricci*. A partir desse estudo, obtivemos conhecimentos de diferentes aspectos da ação evangelizadora do padre jesuíta Matteo Ricci, na China. O autor aborda a atuação da Companhia de Jesus no Japão. A partir da obra de Spencer, passamos a compreender que decorrem paralelismos entre a atuação evangélica dos jesuítas na China e no Japão, que vão da utilização e da adaptação como um recurso apostólico.

³²⁸ Na introdução, citamos uma passagem da obra de Peter Burke (2019), em que o autor explana sobre a acomodação feita pelos membros da Companhia de Jesus no Japão, no que concerne, por exemplo, ao fato de os evangelizadores vestirem roupas japonesas, correspondendo ao que é narrado por Gaspar Vilela em sua missiva.

³²⁹ Tavares (2004) examinou em algumas passagens da sua obra o método de evangelização efetuado pelo jesuíta Roberto Nobili com a população local de Malabar, bem como toda controvérsia que a abordagem do missionário causou na Ordem Jesuíta e na Igreja Católica. Houve religiosos cristãos e figuras de poder que se opuseram ao ofício do inaciano que buscou se mesclar a populações de Malabar. A autora explana no que consistia o procedimento evangelizador de Nobili: “A sua proposta de missionação compreendia a necessidade de se entrar na lógica religiosa dos hindus, uma vez que os laços entre a estruturação da sociedade e o hinduísmo são tão imbricados. Utilizar os símbolos como fórmulas poderosas da existência dos homens — para o caso hindu uma série de características culturais, tais como a vestimenta, alimentação, o isolamento —, reconhecidos como de valor, para angariar primeiro a atenção e depois introduzir outros conceitos religiosos que era um caminho alternativo, habilidoso por manipular os elementos culturais existentes e, por isso mesmo, do ponto de vista da ortodoxia, perigoso” (Tavares, 2004, p. 135-136).

Mesmo compreendendo a aplicação do método de *acomodação* feita pelos evangelizadores do século XVI, no que concerne ao explanado na carta de Gaspar Vilela, é por si só uma situação intrigante, se considerarmos que os jesuítas retratavam precedentemente de forma pejorativa os religiosos japoneses³³⁰, e que, naquele momento, pelas circunstâncias, teriam que adotar uma aparência semelhante a de um monge japonês. Levando em consideração os riscos que os evangelizadores cristãos enfrentaram nas duas primeiras décadas do processo de evangelização no Japão, talvez passemos a considerar que seria realmente mais seguro para Gaspar Vilela transitar por diferentes locais no Japão, aparentando ser um componente normativo daquela sociedade.

No que diz respeito ao período inicial da experiência de Gaspar Vilela e de seus companheiros japoneses em Miyako, ou em outras localidades do Japão, examinamos três escritos epistolares³³¹ escritos entre 1560 e 1562, sendo dois deles de Gaspar Vilela e o outro supostamente redigido³³² pelo irmão da Companhia de Jesus Lourenço, que foi um dos japoneses que acompanhou Vilela em sua missão na capital japonesa. Sem dúvidas, o assunto com grande destaque nessas cartas, era a vivência de Vilela e de seus companheiros nipônicos na capital e em outros locais do Japão.

Na obra de Fróis (1976), diferentes capítulos descrevem a época primária da atuação de Vilela e de seus companheiros japoneses na capital. Evidentemente esse era um assunto importante, pois se referia ao trabalho dos membros da Companhia de Jesus e que, obviamente, não seria tratado de forma superficial no escrito do padre jesuíta. Medina (1995) reconhece que há detalhes referentes à experiência de Gaspar Vilela e de seus associados nipônicos que não se encontravam evidenciados nas missivas jesuíticas que acabaram sendo preservadas,³³³ com algumas dessas informações expostas na obra de Fróis (1976).

Por ora, visamos conduzir a atenção a carta escrita por Gaspar Vilela, da localidade de Sakai, em 17 de agosto de 1561, para Antônio de Quadros e para os outros membros da Companhia de Jesus que se encontravam no território indiano, visto que, nessa carta, o padre jesuíta comenta da sua experiência e dos japoneses que o acompanhava, desde que partiram da

³³⁰ Considerando o que foi explanado nos escritos jesuíticos da ocorrência em Hirado, em 1558, foi, sem dúvidas, um episódio em que Gaspar Vilela teve os resultados do seu ofício evangelizador contestado pelos bonzos.

³³¹ Evidentemente, além dessas cartas, encontramos em outras missivas jesuíticas alusões à missão de Gaspar Vilela na capital. Igualmente, em outras missivas escritas pelo próprio Vilela, posteriormente a 1562, ele buscou fazer um retrospecto da sua experiência na capital do Japão e em outras povoações japonesas.

³³² Medina (1995, p. 264-265) atenta para o fato de que a variante mais antiga preservada do escrito de Lourenço teve, possivelmente em sua composição, a participação de outra pessoa além do nipônico. O autor chegou a essa consideração por sentenças mais elucidativas da carta: “menos propias de un nativo, nos llevan a una mente europea y a una pluma que no pudo ser otra que de Vilela en Kyôto”.

³³³ Medina (1995) comenta a respeito de outras missivas que possivelmente Gaspar Vilela escreveu em 1560. No entanto, essas missivas não teriam sido preservadas.

província de Bungo, em 1569, com o encargo de chegarem a Miyako.³³⁴ Quando for pertinente, apresentaremos outros escritos jesuíticos que também têm por tema a ação de Vilela e de seus companheiros japoneses na capital do Japão.

Os primeiros segmentos da carta de Vilela referem-se à problemática jornada para se alcançar a capital, com o enfrentamento junto aos japoneses não convertidos ao cristianismo que se encontravam numa das embarcações por ele utilizada para se deslocar pelo Japão.³³⁵ Igualmente, ressalta a sua breve estadia na localidade de Sakai (local onde Gaspar Vilela residiria futuramente durante um período), habitada naquele momento por múltiplos comerciantes prósperos, comparada por ele à cidade europeia de Veneza pela forma como era gerida: “Hé esta cidade do Sanquai muito Grande e de muitos e grosos mercadores, e hé a modo de senhoria que se rege por regedores, como a de Venesa” (In: Medina, 1995, p. 342-343).³³⁶

³³⁷ No seguimento, o clérigo comenta o deslocamento dele e de seus companheiros para uma cordilheira em que o religioso cristão nomeia como Fienoyama (local onde habitava uma quantidade considerável de religiosos japoneses). O padre jesuíta ressalta algumas particularidades desse ambiente montanhês, indicando que, em sua base, havia “alagoa muito grande, porque de comprimento terá perto de trinta léguas, e de largura 7. E esta grandeza se faz de muitos rios que nela entram” (In: Medina. 1995, p. 343).³³⁸

³³⁴ De acordo com Medina (1995, p. 263), Gaspar Vilela e seus companheiros japoneses “el 2 de setiembre de 1559 emprendieron el viaje desde Okinohama, puerto de Funai en Bungo, al de Sakai em la Zona de la capital, donde anclaron el 18 de octubre”.

³³⁵ Conforme Bourdon (1993), (tendo por base a obra de Fróis (1976)), os problemas que Vilela teve com um grupo de japoneses em sua jornada para a capital, ocorreu devido ao fato dos nipônicos terem tido a intenção de realizar oblação a uma divindade japonesa, com a finalidade de obterem melhores condições do clima em relação ao trajeto em que estava a embarcação, fazendo com que o padre jesuíta manifestasse toda a sua repulsa diante da iniciativa dos japoneses. Esse episódio se encontra evidenciado na missiva redigida por Vilela em 17 de agosto de 1561, se apresentando como mais uma ocorrência descrita com a narrativa epistolar que reforça o credo dos jesuítas, conforme o que é definido por Paiva (2006), como providência divina, pois, é descrito pelo historiador francês e nas fontes que tivemos acesso e que fazem alusão a esse caso, que Vilela, pela intervenção dos japoneses, teria sido forçado a deixar a embarcação em que se locomovia, necessitando encontrar outro barco que o transportasse. No entanto, a embarcação que o evangelizador teria sido obrigado a deixar, seguiu tendo problemas, tornando a locomoção dos seus tripulantes, ainda mais vagarosa do que a de Vilela. Na perspectiva do religioso cristão, esse acontecimento seria mais um caso em que Deus mandava um castigo contra as pessoas que partilhavam do credo cristão. Esse incidente envolvendo Vilela, nos remeteu a uma carta feita por Francisco Xavier em 1549, em que foi relatada a travessia marítima feita por ele numa embarcação comandada por um chinês, presenciando um ato de credice (feito pelos tripulantes) a um ídolo. Por sua vez, Xavier teria reprovado o ato, de forma semelhante a oposição feita por Vilela aos cultos japoneses. Levando em consideração o que discutimos neste trabalho, podemos argumentar que esse caso envolvendo o padre Vilela, demonstra a inaptidão que ele tinha, não sendo produtivo ao confrontar-se com os japoneses, em razão do rito religioso.

³³⁶ “É esta cidade do Sakai muito grande e de muitos e consideráveis mercadores, e é a modo de senhoria que se rege por regedores, como a de Veneza” (Atualização nossa).

³³⁷ Michael N. Pearson (2010, p. 100) afirma, no que concerne a Sakai que ela era uma “cidade [...] administrada pelos líderes das guildas, que desempenhavam inclusivamente um papel militar”.

³³⁸ “Lagoa muito grande, porque de comprimento tinha perto de trinta léguas, e de largura sete. E esta grandeza se faz de muitos rios que nela entram” (Atualização nossa).

Medina (1995, p. 343) apresenta algumas informações geográficas sobre essa área do Japão: “El monte Hinoyama o Hieizan tiene 848 m y no es el más alto de la zona. Está la NE de Kyoto, a unos 12 km del centro de la ciudad, em el borde del señorío de Yamashiro. *La laguna muy grande* es el lago Biwa, 59 km de longitud y 20 de anchura máxima”. Através do dicionário temático de Louis Frédéric (2008, p. 404), obtivemos outras informações dessa montanha. Destacamos a seguir, a passagem da obra do historiador em que é explanado sobre a cordilheira Hieizan:

HIEI-ZAN. Montanha (monte Hiei) de 848 m de altitude, situada a nordeste da cidade de Quioto, de cujo cume se tem uma ampla visão da cidade e do lago Biva. Com eixo de norte a sul, ela forma a fronteira entre as prefeituras de Quioto e de Shiga. Em suas encostas orientais foi construído o mosteiro budista do Enryaku-ji em 788 e nelas se encontra um santuário shintô, Hie-taisha, consagrado ao Kami dessa montanha, protetor da cidade de Quioto e do templo Enryaku-ji.

Conforme é possível observar, a cordilheira Hieizan detém uma significância religiosa no contexto japonês, sendo considerada relevante, principalmente pela proximidade com a importante cidade que era a capital do Japão no século XVI. No que concerne à relevância religiosa de Hieizan, alcançamos entendimento por meio da carta de Vilela, quando o mesmo fez referência à significativa presença dos bonzos naquele local. O padre comenta muito rapidamente sobre as particularidades dos monges (integrantes de diferentes seitas religiosas) que habitavam o monte Hieizan, sem deixar de ressaltar a ação evangelizadora realizada por ele naquela região. Destaca a presunção dos religiosos japoneses e a sua erudição, indicando que quase todos que habitavam a cordilheira não demonstravam interesse nas pregações feitas pelos cristãos (In: Medina, 1995).

Acreditamos que alcançar a montanha Hieizan fazia parte da incumbência confiada ao padre. Assim, evidenciamos algumas passagens de uma das cartas de Gaspar Vilela, em que o religioso cristão explana de forma saudosa sobre a missão por ele recebida para se deslocar para a capital do Japão.

Por certo, a forma como Léon Bourdon (1993) comenta sobre como Vilela foi selecionado para esse encargo é bem interessante. Evidenciaremos na continuidade, uma passagem da obra do autor referente a escolha do padre. Igualmente, por meio dessa passagem do historiador francês, será possível alcançarmos mais alguns entendimentos das benesses alvejadas pelo padre jesuíta na montanha Hieizan:

Mais qui envoyer là-bas ? De Fernández, il n’était pas question: Torres ne pouvait absolument pas se passer de ses services. Après lui, Gago était celui qui avait acquis

la plus profonde expérience de l’apostolat en terre niponne. Mas la maladie, qui allait provoquer son renvoi à Goa l’année suivante, commençait à le miner. Restai Vilela. Trente-cinq ans, une santé robuste, un courage qui avai fourni ses preuves, un aspect naturellement sympathique, une connaissance déjà suffisante de la langue qu’ il entendait for bien et que, selon certains témoignages, il commençait à parler et même à écrire. Il avai peut-être, comme la plupart des hommens encore jeunes, le défaut de se montrer parfois impatient et de se livrer à des gestes solvente excessifs. Mais Torres venait de lui imposer une salutaire « épreveu d’indifférence » em l’affectant plusieurs semaine «à la cuisine». Du reste, son rôle serait très strictement limite. Il irait au *Go-kinai*, no pas em affichant as qualité de Père, mais en se faisant passer pour un *dôjiku* ou um sevitoeur de la maison. Afin d’éviter tout incidente, il serait vêtu et rasé à la manière des bonzes et ne porterait avec lui aucun vase sacré ni aucun ornement liturgique. En principe, il se bornerait à se présenter à *Shinkai* et à le prier de transmettre au *Zazu Sairaku-in* les lettres de Ôuchi Yoshinaga et de *Naitô Takaharu*, ainsi qu’une requête de Torres sollicitant l’autorisation de prêcher à *Miyako*. Il ne laisserait pourtant passer aucune occasion de manifester les vérités chrétiennes. Aussi serait-il assisté de *Lourenço*, toujours précieux interprète et de plus en plus pertinent controversiste, et à qui son infirmité même vaudrait quelque protection du *Hieizan*. *Damiao* le suivrait également, pour s’occuper des questions d’ordre matériel et, le cas échéant, prendre part lui aussi à la prédication. Et la petite troupe devait compter un quatrième membre en la personne d’un certain *Diogo*, dont on ne sait malheureusement pas grand-chose, sinon qu’il avait reçu le baptême à *Chang-tch’ouan* et que, de *Funai*, il regagnait *Sakamoto*, sa bourgade natale (Bourdon, 1993, p. 380-381).³³⁹

O historiador francês explica sobre a seleção de Vilela para a missão na capital japonesa, de forma a transmitir a ideia de que o jesuíta teria sido escolhido porque não havia mais nenhum religioso europeu cristão desimpedido para realizar tão relevante tarefa. Igualmente, é pertinente a forma como o estudioso europeu descreve positivamente algumas características de Vilela para posteriormente falar das suas atitudes descomedidas e precipitadas. Acreditamos que o autor, ao fazer essa colocação sobre o inaciano, estaria se referindo aos eventos ocorridos em 1558, na província de Hirado que envolveram, em parte, as ações apostólicas de Gaspar Vilela sob a autoridade de *Koteda Yasutsune*. Bourdon clarifica

³³⁹“Mas quem enviar para lá? De Fernández não havia dúvida: Torres não poderia absolutamente prescindir dos seus serviços. Depois dele, Gago foi quem adquiriu a experiência mais profunda do apostolado em terra nipônica. Mas a doença, que o obrigaria a ser mandado de volta para Goa, no ano seguinte, começava a prejudicá-lo. Permaneça Vilela. Trinta e cinco anos de idade, saúde e coragem comprovadas, um aspecto naturalmente simpático, um conhecimento já suficiente da língua que ouvia muito bem e que, segundo certos relatos, começava a falar e até a escrever. Tinha talvez, como a maioria dos homens ainda jovens, o defeito de às vezes mostrar-se impaciente e de entregar-se a gestos excessivamente solventes. Mas Torres acabava de lhe impor uma salutar “prova de indiferença”, atribuindo-lhe várias semanas “na cozinha”. Além disso, o seu papel seria estritamente limitado. Ele irá *tau Go-kinai*, não se exibindo como Pai, mas fingindo ser um *dôjiku* ou servo da casa. Para evitar qualquer incidente, estará vestido e barbeado à maneira dos bonzos e não levará consigo nenhum vaso sagrado ou qualquer ornamento litúrgico. A princípio, ele simplesmente se apresentaria a *Shinkai* e pediria que ele transmitisse ao *Zazu Sairaku-in* as cartas de Ôuchi Yoshinaga e *Naitô Takaharu*, bem como um pedido de Torres solicitando permissão para pregar em *Miyako*. Ele, porém, não perderia em nenhuma oportunidade manifestar as verdades cristãs. Também seria auxiliado por *Lourenço*, sempre valioso intérprete e polêmico cada vez mais relevante, e a quem a própria enfermidade valeria alguma proteção do *Hieizan*., se necessário, também participaria do sermão. E a pequena tropa teria um quarto integrante na pessoa de um certo *Diogo*, de quem infelizmente não sabemos muito, exceto que foi batizado em *Chang-tch’ouan* e que voltava de *Funai*, sua cidade natal” (Tradução nossa).

que a própria *acomodação* feita na aparência de Vilela era um paliativo para que nenhum evento inesperado se suscitasse. Em sua missão, Vilela não deveria agir unicamente como um fervoroso missionário cristão de explícita religiosidade. O pesquisador também fala das incumbências de Vilela de levar alguns escritos para um influente religioso japonês conhecido por Shinkai, acreditando que, dessa forma, os membros da Companhia de Jesus poderiam conseguir anuência para evangelizar em Miyako (Bourdon, 1993).

Conforme Johannes Laures (1954), Francisco Xavier em sua ação apostólica no Japão não foi capaz de instituir o trabalho missionário em Miyako, contudo, o clérigo Cosme de Torres seguiu com o intento de tentar alcançar o que o seu preceptor não havia alcançado. Visou desejosamente levar adiante o plano idealizado por Xavier a respeito da capital do Japão.

O autor esclarece os intentos do líder jesuíta a respeito de Miyako:

The conversion of the two bonzes, Paul and Barnabas, brought him one step nearer to its execution. Having talked over the matter with them, he learned that without the approval of Hieizan, the famous Tendai monastery at Sakamoto, it was impossible to preach a new religion in the capital. Consequently it was decided that Lorenzo, the almost blind bard whom Xavier had baptized at Yamaguchi, should go with Barnabas to Hieizan to obtain the desired approval. Paul gave them a letter of introduction to his friend, Daizenbô, a very influential bonze at Hieizan, that by his good offices they might obtain an interview with the head-bonze, Shinkai (Laures, 1954, p. 25).³⁴⁰

No que se refere aos dois religiosos que se tornaram cristãos, é possível encontrar nos escritos jesuíticos algumas referências sobre eles. Da mesma forma, há um curto texto documental feito por esses dois monges nipônicos³⁴¹, em 18 de junho de 1555, da localidade japonesa de Yamaguchi, para o irmão da Companhia de Jesus, João Fernandes. De acordo com Medina (1990), esse escrito teria sido redigido originalmente com caracteres japoneses, sendo posteriormente traduzido para o idioma lusitano por um religioso cristão. O texto em si não detém conteúdo com grande relevância. É explanado em uma sentença a ausência de um religioso cristão, em Yamaguchi³⁴², e da missiva que teria sido redigida pelo clérigo Baltasar Gago. Além disso, é dito que o comandante da missão, Cosme de Torres, havia proporcionado

³⁴⁰ ‘A conversão dos dois bonzos, Paulo e Barnabé, deixou-o a um passo da sua exigibilidade. Depois de conversar o assunto com eles, descobriu que, sem a aprovação de Hieizan, o famoso mosteiro Tendai, em Sakamoto, seria impossível pregar uma nova religião na capital. Consequentemente, foi decidido que Lorenzo, o bardo quase cego que Xavier havia batizado em Yamaguchi, deveria ir com Barnabé a Hieizan para obter a aprovação desejada. Paulo deu-lhes uma carta de apresentação ao seu amigo, Daizenbô, um bonzo muito influente em Hieizan, para que, por seus bons ofícios, eles pudessem obter uma entrevista com o chefe-bonzo, Shinkai’ (Tradução nossa).

³⁴¹ De acordo com Medina (1990), um monge conhecido por Paulo teria redigido o escrito, mas o autor coloca os dois bonzos no título da versão da carta presente na sua obra, como sendo os autores do texto.

³⁴² De acordo com Medina (1990), esse era João Fernandes.

certo conforto aos dois monges convertidos, indicando que, em algum momento, os dois “ex-bonzos” partiriam de Yamaguchi com a expectativa de encontrarem com o jesuíta Gago.

Acreditamos que a fonte onde é possível obter informações mais substanciais sobre os “ex-bonzos” Paulo e Barnabé é a obra de Luís Fróis (1976). Em um capítulo da obra do padre jesuíta intitulada *Da conversão de Paulo e Barnabé, que foram dois bonzos insignes, e de como o P. Cosme de Torres enviou o Irmão Lourenço com Barnabé à universidade de Fiyenoyama*, é abordado com detalhes a conversão dos dois bonzos e a vivência cristã exercida por eles. Fala-se também da missão desempenhada no trabalho missionário no Japão, quando partiram para uma habitação de erudição de bonzos que ficava localizada no monte Hieizan. Não é surpreendente que Fróis tenha reservado um tópico do seu escrito para falar dos dois bonzos convertidos que contribuía com o ofício evangelizador no território japonês. Em múltiplas cartas jesuíticas analisadas, os bonzos eram descritos como adversários incontestáveis dos religiosos cristãos. No entanto, quando ocorriam conversões dessa natureza, o episódio passava a ser explorado nos escritos elaborados pelos membros da Companhia de Jesus que exerciam o trabalho apostólico. O amplo escrito composto por Fróis, obviamente não deixa de conter passagens com destaque ao caso dos bonzos que teriam sido persuadidos pela ação apostólica. Evidenciamos na continuidade, como Fróis narrou a conversão dos dois bonzos ocorrida quando o padre Cosme de Torres ainda residia na localidade de Yamaguchi:

Como por huma parte o P. Cosme de Torres via impedimentos das guerras para se continuar com o fructo, que então se fazia em Yamanguchi, e por outra quanto importava intentar se havia modo para se começar a propagar a ley de Deos N. Senhor nas partes do Miaco, por ser a fonte das leys de Japão e a Corte principal: antes de se rezolver, no que havia de fazer, dous annos, vierão alli ter com elle à cidade de Yamanguchi dous bonzos do reino de Yamato, de hum mosteiro muito afamado por nome Tonomine. Hum delles se chamava Quiogen e o outro Xenyo³⁴³, os quaes erão homens de muita prudencia e grandes habilidades, e hum delles muito douto em as seitas de Japão e ensigne medico. Ouvindo muito devagar as pregações do cathecismo, gastarão alguns dias em propor suas duvidas e fazer instancias nas respostas que se

³⁴³ Em uma nota explicativa composta por José Wicki (1976), da versão da obra de Fróis, o autor apresenta dessa forma a nomenclatura dos dois bonzos, Quiogen: Kyozen – Xenyo: Senyô.

lhe derão³⁴⁴, com tanta viveza, moderação e honestidade³⁴⁵, que todos os que os ouvião se admiravão deles; até que finalmente, fazendo inteiro entendimento, se fizerão ambos christãos (Fróis, 1976, p. 81-82).³⁴⁶

Posteriormente a esse segmento, Fróis indica como os dois bonzos, por meio das suas ações, serviram de modelo para os outros convertidos nipônicos. Igualmente, é explanado sobre o irmão jesuíta nipônico nomeado de Lourenço,³⁴⁷ que, conforme é referido na obra de Johannes Laures (1954), havia partido juntamente com dois monges na busca de uma licença para os jesuítas exercerem o trabalho apostólico em Miyako. É evidenciado também os desígnios apostólicos de Lourenço, tendo ele a intenção de tornar cristãos os seus progenitores. Além disso, observamos uma referência a outras localidades, da qual, os jesuítas, obedecendo a ordens, tiveram que passar por lá antes de alcançarem a cordilheira japonesa. No que concerne ao monte Hieizan, fica registrada a relevância desse local, visto que, mesmo antes da chegada dos jesuítas, em 1559, já existia a interação do irmão japonês Lourenço com os dois anciãos bonzos que eram considerados importantes. Aparentemente, o sermão religioso conduzido pelo irmão Lourenço teria causado alguma forma de impacto em um dos bonzos, mas, mesmo assim, não teria sido suficiente para conseguir a tão sonhada anuência para os jesuítas agirem em Miyako, sendo então orientado por um ancião (bonzo) conhecido por Daizenbõ a buscar a validação junto a outro relevante religioso japonês que tinha relação com o senhor que comandava Yamaguchi. O bonzo experiente teria supostamente afirmado a Lourenço que se

³⁴⁴ É chamativo para nós o fato de que Fróis omite do seu escrito as indagações feitas por dois bonzos a respeito da crença cristã. A falta desse elemento no escrito de Fróis impossibilita catetermos se realmente os dois religiosos tiveram uma compreensão plena dos dogmas cristãos. Conforme já abordamos anteriormente, desde os primeiros escritos referentes à missão evangelizadora dos jesuítas no Japão, aparecem questionamentos dos japoneses em relação ao cristianismo. Mas, em diferentes escritos jesuíticos que examinamos, mesmo sendo aludido que os japoneses apresentavam questionamentos sobre o cristianismo, não é abordado com grandes minúcias nesses textos documentais os detalhes referentes ao conteúdo das indagações dos nipônicos. Se considerarmos o próprio segmento da obra de Fróis (1976) o objetivo principal do padre é dizer que os dois monges foram convencidos diante da explanação evangelizadora. Desta forma é reforçado a efetiva ação apostólica que era feita nas povoações nipônicas, sendo plenamente possível que os dois bonzos possam ter feito questionamentos pertinentes, pois o próprio padre jesuíta reconhece que os religiosos detinham erudição.

³⁴⁵ É interessante a maneira elogiosa como Fróis se refere aos dois bonzos. Na verdade, é um contraste evidente a forma pejorativa como diferentes jesuítas explanavam depreciativamente em seus escritos sobre os religiosos japoneses.

³⁴⁶ “Como por uma parte o padre Cosme de Torres via impedimentos das guerras para se continuar com o fruto, que então se fazia em Yamaguchi, e por outra quanto importava intentar se havia modo para se começar a propagar a lei de Deus N. Senhor nas partes do Miaco, por ser a fonte das leis do Japão e a Corte principal: antes de se resolver, no que havia de fazer, dois anos, vieram ali ter com ele à cidade de Yamaguchi dois bonzos do reino de Yamato, de um mosteiro muito afamado por nome Tonomine. Um deles se chamava Quiogen e o outro Xenyo, os quais eram homens de muita prudência e grandes habilidades, e um deles muito culto em as seitas de Japão e insigne médico. Ouvindo muito devagar as pregações do catecismo, gastaram alguns dias em propor suas dúvidas e fazer instâncias nas respostas que se lhe deram, com tanta viveza, moderação e honestidade, que todos os que os ouviam se admiravam deles; até que finalmente, fazendo inteiro entendimento, se fizeram ambos cristãos” (Atualização nossa).

³⁴⁷ Lourenço que acompanhou Gaspar Vilela em sua missão.

fosse conseguido “huma carta de favor do mesmo rey de Yamanguchi para este bonzo, e com ella podereis ter livre entrada no Miaco com sua authorityde” (Fróis, 1976, p. 86).³⁴⁸

Conforme Johannes Laures (1954), de fato, os jesuítas conseguiriam do senhor japonês — que havia governado Yamaguchi durante um período — uma missiva que proporcionava aos jesuítas alguma forma de legitimação no monte Hieizan.

De acordo com o exposto, podemos constatar que a missão de Gaspar Vilela, juntamente com os outros japoneses no monte Hieizan, seria a de buscar o que inicialmente foi tentado em 1554: a obtenção da validação para que os jesuítas implementassem o trabalho evangelizador em Miyako. Porém, o padre jesuíta e seus companheiros nipônicos não alcançaram resultados promissores no que se refere a esse encargo. Talvez isso explique a postura de Vilela na carta escrita em agosto de 1561, em não explorar com riquezas de detalhes a sua passagem pelo monte Hieizan.³⁴⁹ Considerando o contexto que diferentes estudiosos apresentaram em seus respectivos trabalhos sobre a edificação nas cartas da Companhia de Jesus, talvez Vilela não tinha realmente por intenção abordar com minúcias o fracasso da sua atuação na montanha onde residiam diversos monges.³⁵⁰

Para além da carta de Vilela, decorrem na carta supostamente escrita pelo irmão japonês Lourenço, em junho de 1560³⁵¹ — bem como em outras missivas jesuíticas — alusões da passagem dele e do padre jesuíta no monte Hieizan. De forma similar, em um dos capítulos da

³⁴⁸ “Uma carta de favor do mesmo rei de Yamaguchi para este bonzo, e com ela podereis ter livre entrada em Miyako com sua autoridade” (Atualização nossa).

³⁴⁹ Na carta feita em 1561, por Gaspar Vilela, não se decorre nenhuma alusão da missiva que deveria ser entregue a um monge no monte Hieizan. Não é possível compreender, por meio do texto do clérigo, que ele e seus companheiros tinham a intenção de conseguirem, junto aos monges, notável consentimento para evangelizar em Miyako. O escrito epistolar de Vilela evoca a ideia de que a única intenção deles era transmitir preceitos cristãos para os múltiplos monges presentes na montanha e, quando isso não se tornou possível devido à relutância que os múltiplos monges tiveram diante da pregação cristã, o padre jesuíta e seus companheiros japoneses partiram para a capital do Japão.

³⁵⁰ Existe igualmente a possibilidade de que Vilela tivesse como objetivo central em sua missiva, reservar mais passagens para falar da sua experiência na capital do Japão. E mesmo durante a sua atuação na capital japonesa, Vilela teve distintos problemas, dando relativo destaque em sua missiva, mas, ao mesmo tempo, em paralelo a esses segmentos que evocam dificuldades, o padre fala da constituição do trabalho apostólico que ele realizou em Miyako junto a outros japoneses. Assim, constata-se um equilíbrio na carta do padre ao abordar a vivência em Miyako com detalhes positivos e contraproducentes no que concerne à difusão cristã na capital do Japão.

³⁵¹ No que se refere ao texto epistolar que aparentemente foi feito pelo japonês Lourenço, essa carta escrita em junho em 1560, detém alguns detalhes não presentes no texto epistolar feito por Vilela, em 1561. É dito sobre uma povoação conhecida por Sacamoto, em que Vilela e seus companheiros japoneses teriam estado, sendo esse local o lar de um japonês que acompanhou o padre jesuíta em sua missão, sendo comentado na carta que esse lugarejo ficava localizado no sopé da montanha Hieizan. Identificamos igualmente que, no escrito supostamente feito por Lourenço, há uma tendência de evocar pelos nomes os japoneses que atuaram junto a Vilela em seu encargo na montanha nipônica. Da mesma forma no escrito feito em 1560 ocorre uma alusão breve que o padre jesuíta e seus companheiros japoneses transportavam, ao menos uma missiva para ser entregue a um influente bonzo do monte Hieizan: “Y em lhegamdo me embió el padre [Vilela] al bonzo lhamado Doijenbô, a qual di la carta que truximos para Finoyama” (In: Medina, 1995, p. 267-268). Essa sentença dá o indicativo das incumbências do clérigo e de seus companheiros japoneses no monte Hieizan, ainda que isso não seja explicitado claramente no texto.

obra de Fróis (1976), é aludido a respeito da passagem de Vilela pela montanha onde residiam os bonzos.³⁵² Como temos por intenção abordar neste estudo uma gama considerável de assuntos e acontecimentos suscitados na segunda década da missão da Companhia de Jesus no Japão, não visamos prolongar as considerações sobre a estadia de Vilela e de seus companheiros japoneses no monte Hieizan. Entretanto, julgamos ser pertinente evidenciar como Bourdon (1993) expõe o que havia sucedido com o jesuíta e os japoneses que o acompanhava na montanha, já que o autor apresenta esses eventos de forma ordenada, tendo por base documental as fontes apresentadas anteriormente. O historiador francês explana como o irmão japonês

[...] Lourenço gravit les pentes du Hiei-zan pour se présenter à Shinkai. Mai, ayant appris que le vieillard était mort depuis un an, il alla voir son disciple Daizembô. Ce dernier affecta de se montrer très satisfait de la venue des missionnaires. Il affirma que, grâce à l'exposé envoyé de Funai, Shinkai avait eu, avant de mourir, connaissance de certains points de leur doctrine, mais qu'il n'en avait pas toujours bien pénétré le sens. Quant à lui, il conservait une excellente opinion de ce qu'il en avait entendu naguère. Mais, ajouta-t-il aussitôt, le bruit s'étant répandu au Hiei-zan que les étrangers voulaient détruire le culte des Kami et des Hotoke, bien des bonzes leur étaient très hostiles. Lui-même n'osait pas s'intéresser ouvertement à eux, de peur de s'attirer les représailles des plus violentes de ses confrères. Depuis la mort de Shinkai, il vivait du reste en marge de la communauté et ne disposait d'aucun moyen pour intervenir en leur faveur. Tout ce qu'il pouvait dire était que, s'ils désiraient prêcher leur religion, ils devaient en demander sans tarder l'autorisation au Zazu Sairaku-in (Bourdon, 1993, p. 385-386).^{353 354}

O autor busca narrar como Lourenço e Gaspar Vilela se viram frustrados junto ao bonzo Daizenbô que seguiu tendo atitudes de esquivas em relação aos cristãos, encaminhando-os na

³⁵² No que se refere ao conteúdo da obra do padre jesuíta, é possível ter acesso por meio dela conforme afirma Medina (1995, p. 264) “[...] pormenores del viaje de Vilela y compañeros a Sakai y Hieizan, su entrada en Miyako y su difícil labor en la capital [...]”. Através da obra de Fróis (1976) é possível entender com mais clareza a respeito dos encargos de Vilela e de seus associados japoneses de conseguirem assentimento dos bonzos no monte Hiei para efetuarem o trabalho catequético em Miyako.

³⁵³ Esse segmento específico da obra do historiador francês, tem como fonte a obra de Luís Fróis (1976). No escrito do padre jesuíta é comentado o contato do bonzo intitulado de Daizenbô, e como ele apresentou argumentos para não favorecer a ação evangelizadora cristã. Da mesma forma, o bonzo ancião teria falado do perigo de vida que ele poderia correr diante de outros religiosos japoneses, se, porventura, ele ajudasse os cristãos, recomendando ainda que eles tivessem prudência diante de outros religiosos que habitavam a cordilheira de Hieizan. Posteriormente, no escrito de Fróis, é falado de como Vilela teve por intenção contactar com o bonzo Daizenbô posteriormente ao irmão Lourenço e contar a ele a respeito da objeção manifestada pelo influente bonzo diante dos interesses cristãos (Fróis, 1976).

³⁵⁴ “Lourenço sobe as encostas do Hieizan para se apresentar a Shinkai. No entanto, ao ter conhecimento que o velho havia morrido há um ano, foi ter com o seu discípulo Daizembô. Daizembô manifesta contentamento com a vinda dos missionários. Afirmou que, graças à apresentação enviada pela Funai, Shinkai tinha tomado conhecimento de alguns pontos da sua doutrina antes da sua morte, mas que ainda não tinha compreendido totalmente o seu significado. Quanto a ele, conservava uma excelente opinião do que tinha ouvido no passado. Mas, “acrescentou logo a seguir”, como se espalhou em Hieizan a notícia de que os estrangeiros queriam destruir o culto dos Kami e dos Hotoke, assim, muitos monges eram-lhes muito hostis. Ele próprio não se atrevia a interessar-se abertamente por eles, com medo de atrair as mais violentas represálias dos seus colegas monges. Desde a morte de Shinkai, vivia à margem da comunidade e não tinha meios para intervir em seu favor. Tudo o que podia dizer era que, se quisessem pregar a sua religião, deviam pedir autorização ao Zazu Sairaku-in sem demora” (Tradução nossa).

busca de suporte junto a um influente japonês conhecido por Nagawara,³⁵⁵ que detinha alguma forma de autoridade no monte Hieizan (Bourdon, 1993).

Na obra de Fróis (1976), é descrito uma fala do bonzo Daizenbō, sugerindo aos cristãos que buscassem amparo junto a um nobre japonês para que, assim, pudessem adquirir maior segurança na montanha:

O rey de Vomi, por nome Roccacudono, tem hum regedor principal, que se chama Nangavarandono, que hé administrador de Fiyenoyama, o qual mora aqui sete legoas, haveis de trabalhar por haver huma carta sua para, enquanto estiverdes em Fiyenoyama, não vos fação algum agravo, porque sem elle correis perigo (Fróis, 1976, p. 145).³⁵⁶

Bourdon (1993) explana que Vilela teria ido para o local onde supostamente estava o nobre. No entanto, esse senhor nipônico estava ausente, tendo o padre interagido com uma figura adjunta a ele. Efetivamente, o padre não conseguiu um bom resultado no contato com esse influente japonês, que acabou por rechaçar a presença do inaciano depois que o mesmo, aparentemente, fora capaz de silenciar um monge com os seus argumentos.

O que fora apresentado sobre a experiência breve de Gaspar Vilela e dos seus companheiros japoneses no monte Hieizan, certamente corrobora para o entendimento de que em algumas das cartas jesuíticas a que tivemos acesso não ocorrem explicações detalhadas do que de fato aconteceu na montanha, pois pudemos constatar que o ocorrido vai ao encontro do insucesso para a cristandade no Japão.³⁵⁷ Ao menos foi uma situação específica em que um padre se viu completamente à mercê da vontade dos bonzos: figuras que eram constantemente retratadas de forma negativa pelos jesuítas. Diferentemente do que se passou em Hirado, na montanha (onde muitos monges viviam), Vilela não tinha o apoio de nenhuma figura influente do Japão, assim, não foi possível se contrapor fervorosamente contra os religiosos japoneses, já que a sua permanência naquele local dependia da boa vontade deles.

³⁵⁵ José Wicki (1976, p. 145) em uma nota explicativa na versão da obra de Fróis que ele organizou, apresenta a nomenclatura desse senhor japonês de duas formas distintas como “Nagawarado; Nagawara-no-kami-sanekata”.

³⁵⁶ “O rei de Vomi, por nome Roccacudono, tem um regedor principal, que se chama Nangavarandono, que é administrador de Fiyenoyama, o qual mora aqui sete léguas, haveis de trabalhar por haver uma carta sua para, enquanto estiverdes em Fiyenoyama, não vos façam algum agravo, porque sem ele correis perigo” (Atualização nossa).

³⁵⁷ No que concerne ao escrito de Fróis (1976) é perceptível a pretensão do evangelizador de não retratar de forma inteiramente negativa a experiência de Gaspar Vilela e a de seus companheiros japoneses no monte Hieizan. É descrito em alguns segmentos as conversações catequéticas que teriam se suscitado entre Vilela e o irmão nipônico Lourenço com diferentes bonzos e outras figuras no Japão, evidenciando a intencionalidade do texto do padre jesuíta de acentuar a efetividade dos argumentos cristãos em refutar os preceitos religiosos japoneses.

Uma das ideias principais que pretendemos atestar é a do desconhecimento dos jesuítas sobre diferentes aspectos da realidade daquele local, que foram capazes de afetar negativamente a missão deles no Japão. No entanto, no que concerne à figura de Gaspar Vilela, passamos a considerar que o religioso cristão possuía alguns conhecimentos a respeito da dinâmica religiosa japonesa exercida no monte Hieizan, visto que ele esteve sempre acompanhado dos japoneses que o auxiliava na falta de conhecimentos. A celeridade na mudança do visual é uma evidência de que ele não foi para a missão de forma totalmente despreparada, pois a jornada de Vilela e de seus companheiros na cordilheira não foi uma ação impulsiva e sim algo engendrado anteriormente, mas que, aparentemente, não havia correspondido ao planejado.

Bourdon (1993) explica que Gaspar Vilela e os japoneses que o acompanhavam não precisavam realmente da validação dos monges influentes da montanha para evangelizar na capital do Japão, ou seja, de acordo com autor, a passagem deles naquela localidade teria sido algo desnecessário, promovendo, sem sombra de dúvidas, alguns desgastes e perdas de tempo. Vilela tinha convicção de que a catequese promovida por ele e por Lourenço teria, de fato, causado certo efeito em um grupo reduzido de bonzos, mas que, mesmo assim, teriam refutado devido à resposta negativa dos outros sacerdotes. Na ótica do estudioso francês, Vilela tinha a expectativa de obter resultados mais efetivos no que concerne ao trabalho apostólico na capital do Japão.

Conforme veremos na continuidade, efetivamente, na capital, o padre jesuíta e seus companheiros foram capazes de principiar a ação catequética, mas sem encontrar ainda um cenário mais ameno em relação às objeções feitas pelos bonzos. No entanto, diferentemente do que aconteceu no monte Hieizan em Miyako, o evangelizador e seus associados japoneses encontraram alguma forma de respaldo das autoridades e de outros indivíduos influentes.

No que diz respeito a outros detalhes da carta de Vilela, escrita em 1561, o padre comenta sobre o ofício evangelizador realizado por ele e por seus companheiros na capital, ressaltando a oposição enfrentada junto aos religiosos japoneses, que, aparentemente, disseminavam inverdades a respeito do jesuíta e de seus associados nipônicos, como, por exemplo, que eles ingeriam “carne humana e que na cassa me acharam osos de pessoas mortas” (In: Medina, 1995, p. 345).³⁵⁸

Além disso, versa sobre a interação e ofício com algumas figuras de Miyako que detinham relevância política, tendo sido capaz de comunicar-se com o líder militar Xogum.³⁵⁹

³⁵⁸ “carne humana e que na casa acharam ossos de pessoas mortas” (Atualização nossa).

³⁵⁹ Tendo por base o primeiro volume da obra de Fróis, Medina (1995) apresenta a denominação do Xogum com quem Vilela teve contato, sendo ele Ashikaga Yoshiteru. Vale recordar, tendo por base diferentes autores já

Também são descritas algumas solenidades tradicionais realizadas na capital, onde, em uma delas, a brutalidade era considerada algo normal, tal como o relato de uma situação específica em que ele foi ameaçado por um japonês que manejava uma catana (tradicional espada japonesa usada pelos samurais do Japão antigo e feudal). Destaca ainda o consentimento obtido para erguerem uma igreja, fato esse não concretizado, devido a algumas adversidades, como as intrigas causadas pelos bonzos, que acabaram forçando-os a se ausentarem por um breve período daquela localidade. Além disso, há no escrito do clérigo, múltiplas exposições sobre as especificidades dos bonzos e a religiosidade japonesa (In: Medina, 1995).³⁶⁰

Em consequência dos limites deste trabalho, não pretendemos abordar cada um dos segmentos da carta de Vilela, porém, torna-se imprescindível ressaltar a evocação dos aspectos já discutidos anteriormente no que concerne à objeção de alguns setores da sociedade japonesa em relação ao ofício evangelizador, indicando, assim, a inabilidade dos jesuítas diante de componentes complexos da realidade governamental, social e cultural do Japão. Existem fontes complementares da carta de Vilela, como a carta que teria sido aparentemente redigida pelo irmão japonês Lorenzo, em 2 de junho de 1560, de Miyako. Nesse escrito, é possível encontrar múltiplos detalhes — muitos deles consoantes com a missiva escrita por Gaspar Vilela, em 1561 — sobre a vivência do jesuíta e de seus companheiros japoneses na capital do Japão. Ademais, já assinalamos anteriormente como no amplo escrito de Fróis foram realizadas explanações sobre a missão na capital japonesa, iniciada em 1559.

Entre a gama de assuntos recorrentes nessas fontes, visamos focar nas práticas violentas testemunhadas por Gaspar Vilela na capital, para passarmos a discutir se essas condutas estavam relacionadas de alguma forma com o contexto bélico nipônico do século XVI, e se elas interferiam negativamente no ofício evangelizador. Além do mais, acreditamos ser pertinente aludirmos sobre os antagonismos sociopolíticos que o padre jesuíta e seus companheiros japoneses passaram em Miyako. Ao abordamos esses temas, temos por intenção avaliar se o clérigo Gaspar Vilela detinha preparo e conhecimento suficientes para lidar com as situações que decorriam com ele na capital do Japão. Acreditamos que diferentes entendimentos podem

evidenciamos, detalhes da governança exercida por séculos pela ascendência dos Ashikaga, no Japão, que, no decorrer de diferentes períodos, foram tendo seu poderio debilitado. No que diz respeito à figura específica desse governante, no dicionário temático de Louis Frédéric (2008, p. 96) não é possível encontrar informações dele, a não ser dados referentes de quando ele nasceu, de quando começou atuar como Xogum e de quando ele pereceu, sendo o décimo terceiro Xogum da linhagem dos Ashikaga: “13 – **Ashikaga Yoshiteru** (1535<1455-1565)”. Conforme é possível observar, o Xogum pereceu alguns anos depois que Gaspar Vilela e seus companheiros japoneses adentraram na capital do Japão, a ocorrência que envolveu a morte do Xogum seria explanada em diferentes cartas jesuítas.

³⁶⁰ Esses assuntos apresentados na carta feita por Vilela, em 1561, também se encontram evocados em outras missivas jesuítas a que tivemos acesso.

acontecer ao se avaliar a atuação de Gaspar Vilela na capital, como, por exemplo, a de Yamashiro (1989), que sintetiza em uma única página a atuação do padre jesuíta na capital, retratando-a de forma relativamente favorável. Em contrapartida, realça a impossibilidade de Francisco Xavier evangelizar pelas vias da ampla cidade, devido à hostilidade dos religiosos japoneses. O autor também busca dar destaque à forma como Gaspar Vilela havia chegado em 1559 na capital do Japão:

[...] acompanhado de dois auxiliares nipônicos. Vilela já estava há três anos e meio no país, aprendera o japonês em Funai (atual província de Oita, Kyûshû). Para enfrentar as dificuldades da situação adversa, o sacerdote raspou o cabelo e a barba, vestiu uma batina preta simples, disfarçando-se de bonzo³⁶¹. [...] Vilela e seus companheiros defrontaram-se com muitos óbices e percalços, em especial a hostilidade dos religiosos japoneses budistas de Kyôto. Depois de muitas vicissitudes conseguem comprar um velho templo budista onde instalam uma igreja católica. Seus esforços foram finalmente compensados pela conversão do número crescente de japoneses (Yamashiro, 1989, p. 58).

Mesmo evidenciando o empenho e a eficiência da atuação evangelizadora de Vilela e de seus associados nipônicos na capital do Japão, o autor reconhece que eles passaram por múltiplos problemas. Na continuidade, iremos discutir os segmentos da missiva feita por Gaspar Vilela, em 1561.

Inicialmente, evidenciamos uma situação em que o clérigo havia sido hostilizado por um japonês, dono de uma habitação onde Vilela havia residido por um período na capital japonesa:

E vindo-se à rua donde eu pousava, amotinavam os moradores dela que logo me lançassem fora, dizendo ao que me agasalhou que não era homem se logo me não lançassem fora de sua casa; e outras enjurias. O qual me mandou dizer que logo me fosse de sua casa.

E porque eu, por nam saber aonde me fosse, o não fiz tam cedo como elle quisera, se veo a mim com huma espada nua para me martar, como se por a risco de elle também morrer, pelo costume que na terra jáa que quem mata outro se mata também asi, ou o matam por Justiça. E por ser grande desenrra a hum ser morto por outro, elle mesmo se mata por sua honrra, Jáa podem ver, irmãos charíssimos, qual estaria vendo-se debaixo de huma espada nua.

Confeso-lhes que há muita deferensa de miditar a morte e ver-se homem nella. Confeso-lhes que quando me via tam perto da morte, alguns temores me vieram. Mas vendo que com minha estada se manifestava a ley de Deus nestas partes do Meaco - donde tanto pende a terra de Japão nas cousas da religiam - encomendando-me a N.

³⁶¹ O autor está se referindo à tática de acomodação (adaptação) na aparência de Vilela.

Senhor, como nam tinha com quem me aconselhar, pondo tudo nas suas mãos (In: Medina, 1995, p. 345-346).^{362 363}

Conforme é possível notar, ao narrar uma situação específica ocorrida em Miyako, Vilela acaba evocando traços da sociedade japonesa do século XVI, referindo-se à utilização da espada, bem como da aparente inclinação para a morte em prol da dignidade.³⁶⁴ Da mesma forma, o padre reforça a crença inabalável em Deus em meio a uma situação que poderia fazê-lo perecer. Indubitavelmente, a ocorrência narrada pelo padre jesuíta não tem relação direta com alguma questão bélica do Japão no século XVI,³⁶⁵ mas não deixa de ser uma forma atestada de vulnerabilidade dos evangelizadores europeus diante do panorama nipônico,³⁶⁶ reforçando novamente a ideia de que as ações dos jesuítas não passariam sem nenhuma forma de objeção, pois, segundo o relato, o japonês teria acusado o padre, devido à pressão de alguns japoneses que, aparentemente, teriam sido incitados pelos bonzos que visavam rechaçar o desenvolvimento do ofício evangelizador na capital.

Em outro segmento da carta, o religioso cristão descreve um evento violento ocorrido na capital do Japão, bem como do caráter combativo dos japoneses:

Outra festa fazem em o mes de Março, e esta hé de guerra. Porque acabando de jantar, se saem todos os que querem ao campo com suas armas e pagodes pintados nas costas. E fazendo-se em dous esquadrões, começam primeiro os moços às pedradas, depois vêm elles às frechadas e espingardadas, depois às lanças e finalmente às espadas. Fere-se muita gente, e morrem sempre alguns nesta festa, mas não sam punidos por isso,

³⁶² “E vindo-se à rua onde eu pousava, amotinavam os moradores dela que logo me lançassem fora, dizendo ao que me agasalhou que não era homem se logo não me lançassem fora de sua casa; e outras injúrias. O qual me mandou dizer que logo me fosse de sua casa. E porque eu, por não saber aonde me fosse, o não fiz tão cedo como ele queria, se veio a mim com uma espada nua para me matar, como se pondo a risco dele também morrer, pelo costume que na terra já que quem mata o outro se mata também assim, ou o matam por Justiça. E por ser grande desonra a um ser morto por outro, ele mesmo se mata por sua honra, já podem ver, irmãos caríssimos, qual estaria vendo-se debaixo de uma espada nua. Confesso-lhes que há muita diferença de meditar a morte e ver-se nela. Confesso-lhes que quando me via tão perto da morte, alguns temores me vieram. Mas vendo que com minha estada se manifestava a lei de Deus nestas partes do Miyako - donde tanto pende a terra do Japão nas coisas da religião - encomendando-me a N. Senhor, como não tinha com quem me aconselhar, pondo tudo nas suas mãos” (Atualização nossa).

³⁶³ Esse evento, descrito na missiva de Vilela, também é narrado em uma passagem específica da obra de Luís Fróis (1976, p. 176), no capítulo intitulado *Das disputas que teve o Padre com muitos bonzos e pessoas de diversas seitas*.

³⁶⁴ Nos remete a outra ampla missiva que o jesuíta escreveu em 1557, já comentada nessa pesquisa, evocando o seu impacto diante do suicídio samurai (*seppuku*).

³⁶⁵ Ainda que o fato, do japonês ter supostamente ameaçado Gaspar Vilela, e ter utilizado uma espada, enfatiza o caráter marcial japonês do século XVI. Não obtivemos informações suficientes para sabermos se esse nipônico era realmente um samurai, mas sabemos que o manejo desse tipo de armamento indicava que ele compartilhava das convenções desse grupo tradicional de combatentes no Japão. Ao falarmos do caráter marcial da sociedade japonesa, no século XVI, não procuramos afirmar que ela era mais violenta que as outras civilizações do Oriente e da Europa, mas não podemos desconsiderar que a combatividade, evidentemente se encontrava assimilada naquele local.

³⁶⁶ Mesmo que Gaspar Vilela e seus companheiros japoneses tenham se respaldado na autoridade de figuras influentes, isso não significava que eles estavam totalmente protegidos, na capital do Japão.

por ser este dia preveligiado. Nisto gastam aquele dia. É esta gente naturalmente bilicosa, e asi seus pasatempos sam em cousas de guerra, e suas omrrras o sam. E dam-se por ella porque o soldado que mais cabeças corta na guerra hé ho que mais renda tem, e conforme à calidade da pessoa a que ha cortou (In: Medina, 1995, p. 353).³⁶⁷

Gaspar Vilela não faz mais nenhum comentário substancial sobre a belicosidade dos japoneses. Contudo, nas cartas de alguns padres e irmãos jesuítas que examinamos, foram encontradas queixas de como o contexto bélico nipônico interferiu negativamente no trabalho apostólico. Julgamos ser complexo atestar se realmente a brutalidade extrema dos combates ressoava como um entrave para a difusão cristã, já que observamos que o evangelizador fez a descrição de um rito violento, supostamente presenciado por ele, com ausência de postura essencialmente condenatória.

Anteriormente, comentamos sobre os escritos informativos elaborados em 1548, que aparentemente seriam de autoria do padre jesuíta Lancillotto, conforme os quais pudemos evidenciar uma sentença de um desses escritos que relatava as decapitações praticadas pelos guerreiros japoneses. Acreditamos que as colocações feitas anteriormente também são aplicáveis na passagem da missiva de Vilela. Sabemos que a violência extrema não era considerada incomum em outros locais do mundo no século XVI, sendo também exercida pelos europeus em distintos contextos com os católicos aceitando — ou até mesmo incentivando — para que ela se suscitasse. Levando em consideração a posição desfavorável dos membros da Companhia de Jesus, talvez fosse mais vantajoso para a ação catequética que a violência fosse menos naturalizada no território japonês,³⁶⁸ mas essa é apenas uma conjectura nossa. Julgamos que seria imprudente atestar que as ações brutais praticadas no arquipélago seriam consideradas mais normativas em comparação ao praticado em outros locais por onde os jesuítas evangelizavam no século XVI.³⁶⁹ Assim, acreditamos que os membros da Companhia de Jesus também corriam riscos de vida em outras regiões do mundo.

³⁶⁷ “Outra festa fazem no mês de março, e esta é de guerra. Porque acabando de jantar, se saem todos os que querem ao campo com suas armas e pagodes pintados nas costas. E fazendo-se em dois esquadrões, começam primeiro os moços às pedradas, depois vêm eles às flechadas e espingardadas, depois às lanças e finalmente às espadas. Fere-se muita gente, e morrem sempre alguns nesta festa, mas não são punidos por isso, por ser este dia privilegiado. Nisto gastam aquele dia. É esta gente naturalmente belicosa, e assim seus passatempos fazem em coisas de guerra, e suas honras o são. E dão-se por ela porque o soldado que mais cabeças corta na guerra é o que mais renda tem, e conforme à qualidade da pessoa que a cortou” (Atualização nossa).

³⁶⁸ Anteriormente, quando discutimos a normalização da violência no Japão, no século XVI, referenciamos o trabalho de Nobert Elias (1994). A explanações do sociólogo sobre a mudança de postura em territórios do continente europeu, no decorrer dos séculos, em relação a ações extremamente violentas, nas quais a aceitação acabou dando lugar à ojeriza. As ideias do autor permitiram-nos ponderar que a situação social, e politicamente delicada do Japão, naquele período, possibilitou que as ações violentas fossem mais admitidas no panorama nipônico.

³⁶⁹ Elison (1988, p. 75) procura indicar o que concerne o “porquê” da recorrência da brutalidade no contexto nipônico, fruto do período de conflitos: “Professor Okada Akio has discussed it within the general thesis: the

Para além dos segmentos evidenciados na carta de Vilela, um dos pontos mais significativos, no que concerne aos problemas enfrentados por ele e por seus companheiros na capital, é, sem dúvida, a oposição declarada aos bonzos, os quais retratados, na maioria das vezes, de forma depreciativa na carta do religioso cristão.³⁷⁰ Antes de averiguarmos como no escrito do clérigo, ou mesmo em outras fontes complementares, como a da obra de Fróis, são abordadas as refutações dos religiosos japoneses em relação ao trabalho apostólico na capital, julgamos ser indispensável fazermos mais algumas ponderações sobre a carta de Vilela.

Remetendo-nos à missiva feita por Gaspar Vilela, em agosto de 1561, passamos a acreditar que ela, efetivamente, deve ser considerada como uma missiva *edificante*. Mesmo sendo relatada as adversidades enfrentadas por ele e por seus companheiros japoneses na capital, o clérigo não deixou de evidenciar que o cristianismo havia ascendido em Miyako. Vejamos um segmento específico da carta em que o evangelizador, depois de explanar sobre uma igreja erguida na capital, comenta acerca da viabilidade dos japoneses ouvirem as explicações catequéticas:

Como esta igreja foi feita concorreram mais os gentios a ouvir mais a nosa sancta ley, e muitos a tomaram. Outros, ainda que lhes parecia bem, diziam que era cousa sancta

traditional Japanese concept of morality admits a low valuation of human life (*seimei no keishi*). This disregard of the value of human life represented a formalization of actions and mores originating in the cruel circumstances which ruled life in the Sengoku period. In the two centuries between 1400 and 1600 Japan passed from a regime of authority to a regime of power and then emerged again as a regime of authority. Sengoku was the transitional stage of this historical process. The Onin War exposed the political bankruptcy of the Ashikaga shogunate; and in the hundred Years after its outbreak in 1467 new lines of the exercise of power were drawn across Japan. These lines were increasingly taut and often crossed each other. With the entire country swept up in war, and principalities to be either gained or lost, brutality more than ever displaced mercy: efficiency in the new art of warfare dictated that". ("O professor Okada Akio discutiu dentro da tese geral: o conceito tradicional japonês de moralidade, admitindo uma baixa valorização da vida humana (*seimei*, no *keishi*). Essa desconsideração do valor da vida humana representou uma formalização de ações e costumes originários das circunstâncias cruéis que regiam à vida no período Sengoku. Nos dois séculos entre 1400 e 1600, o Japão passou de um regime de autoridade para um regime de poder e, depois, emergiu novamente como um regime de autoridade. O Sengoku foi o estágio de transição desse processo histórico. A Guerra Onin expôs a falência política do xogunato Ashikaga, e, nos cem anos após sua eclosão, em 1467, novas linhas de exercício de poder foram traçadas em todo o Japão. Essas linhas estavam cada vez mais rígidas, e frequentemente se cruzavam. Contudo, o país envolvido na guerra e principados a serem conquistados ou perdidos, a brutalidade, mais do que nunca, substituiu a misericórdia: a eficiência na nova arte da guerra ditava isso") (Tradução nossa). No princípio de sua explanação, Alison (1988) faz referência a um texto datado de 1959, de Okada Akio, que, infelizmente, não tivemos acesso, mas, de acordo com o autor, havia uma concepção implícita do Japão que se padronizou no período de guerras, tornando-o mais permissivo ao morticínio de pessoas. O que Alison fala sobre a época de guerras corresponde, de alguma maneira, ao que discutimos anteriormente, tendo por base conceitual as ideias de Elias.

³⁷⁰ Como, por exemplo, em uma sentença da carta de Vilela, na qual o religioso cristão comenta as práticas que ele considerava nefastas e que eram feitas por monges e monjas: "Nestes moesteiros se cometem grandíssimos peccados de torpesas, abortos e omecídios" (In: Medina, 1995, p. 354). ("Nestes mosteiros se cometem grandíssimos peccados de torpezas, abortos e homicídios") (Atualização nossa).

e de Deus, mas que não ousavam a tomar até que não fosse mais dilatando e acrescentando no Meaco (In: Medina, 1995, p. 347).³⁷¹

Vilela ressalta a validação dos nipônicos diante dos ensinamentos cristãos, mas, ao mesmo tempo, esclarece que alguns japoneses não aceitavam a conversão para a crença cristã, já que a mesma não havia expandido suficientemente em Miyako. Pressupomos que, na capital, o religioso cristão não se encontrava numa posição muito confortável para convencer os japoneses a se tornarem adeptos ao cristianismo. Percebemos que a missiva do padre jesuíta não se diferencia muito do que já examinamos em outros escritos, desde os tempos em que Francisco Xavier evangelizou no Japão. Em determinados segmentos da carta (como na passagem evidenciada acima), o clérigo busca enaltecer a aparente competência da ação catequética feita em Miyako. Em paralelo a esses segmentos, o religioso cristão faz alusão a diferentes atitudes dos bonzos, às quais, consideradas danosas à missão, bem como o empenho deles em dificultar a ação dos evangelizadores. Destacamos um segmento em que o clérigo descreve sobre um complô feito por religiosos japoneses e por outros nipônicos que resultou na partida de Vilela e de seus companheiros japoneses da capital:

Procedendo-se desta maneira parece que o não podia sofrer o demônio, porque avendo hum anno que nisto se perseverava nos moveo outra persigisam grande. E foi que ayuntando-se os bonzos com os freigeses e devotos dos ídolos, asentaram de peitarem o mais que pudesem a hum senhor que governava a terra e a outros 3 regedores della pera que nos deitasem fora dela. E fazendo-o asi o senhor com os regedores se detreminaram ha nos lançar com opróbio que pudesem, nam sabendo o senhor principal que me tinha dado licença de estar na terra.

Mas como N. Senhor sempre em semelhantes trabalhos tem cuidado dos que o desejam servir, soube-o hum senhor gentio, bom homem que por nos falava aos senhor principal da terra, e huma noite antes que os persiguidores viesem nos mandou dizer que lhe parecia que nós devíamos de sair da cidade e recolher a huma fortaleza sua, até que o furor dos bonzos pasase.

Como este recado nos foi dado, se ayuntaram connosquo, na casa honde pousávamos, os christãos, e consultando com eles lhes pareceo bem o que o senhor gentio dizia, e que nos fósemos antes que os persiguidores nos lancassem. Porque em nos lançarem lhes pareceria que abatiam e desacreditavam a ley de Deus, e a elles que a tinham tomada, e asi era menoscabo de suas pessoas. E saindo-se connosquo muitos deles nos acompanharão aquela noite 4 légoas até à fortaleza do senhor amigo nosso.

E depois de ali estarmos escondidos 3 ou 4 dias secretamente, não me parecendo bem estar ali escondido, nos tornamos com os christãos ao Meaco, e escondendo-nos deles em sua casa, ali nos avisavam do que pola cidade passava e se dizia de nos em sua casa, ali nos avisavam do que pela cidade pasava e se dizia de nos. Grande alvoroso ouve pola cidade sobre nossa hida, porque huns diziam que fôramos iniuxtamente lançados della, outros que com muita rezam; e outros muitos pareceres diversos.

Os christãos ocultamente se vinhão a nos a consolar-nos e ajudar-nos no que podiam. E com se concelho e ayuda quis N. Senhor ajudar-nos, porque parecendo-lhes que devíamos de pedir tempo de 4 meses de espaço para nelle se poder tratar de nossa hida

³⁷¹ “Como esta igreja foi feita concorreram mais os gentios a ouvir mais a nossa santa lei, e muitos a tomaram. Outros, ainda que lhes parecia bem, diziam que era coisa santa e de Deus, mas que não ousavam tomar até que não fosse mais dilatando e acrescentando em Miyako” (Atualização nossa).

ou estada na terra, os pedimos, e prouve a N. Senhor que concedendo-nos elles, foram princípio para sempre ficarmos nella (In: Medina, 1995, p. 348-349).³⁷²

Vejam os como Johannes Laures, S.J (1954) expõe sinteticamente os eventos narrados por Gaspar Vilela. O autor clarifica que os religiosos japoneses teriam conseguido convencer um influente senhor japonês³⁷³ a propagar o rumor de que o comandante militar do Japão teria mandado expulsar o inaciano de Miyako. Por sua vez, um japonês, que detinha amizade com os jesuítas, teria recomendado a Vilela e a seus companheiros nativos que partissem da importante localidade, antecipando, assim, o que deveria ser oficializado por Ashikaga Yoshiteru. Vilela acabou sendo convencido pelo logro, contudo, antes de sair daquele local, teria enviado o japonês Lourenço a fim de elucidar o assunto. O irmão japonês resolveu com sucesso o problema, esclarecendo, assim, a trama iniciada por um influente nipônico sobre o suposto banimento dos representantes cristãos da capital. Posteriormente, Gaspar Vilela teria voltado a Miyako, recebendo amparo ainda maior do comandante militar (Laures, 1954). Na carta que o jesuíta escreveu em 1561, ele comenta o auxílio recebido do Xogum, bem como de outras figuras influentes:

Porque sabendo ho senhor mais principal da terra ho que tínhamos padecidos e o que os bonzos e regedores nos tinham feito contra sua licença que nos tinha dada, nos proveo de papeis muito mias autênticos pera que nenhum mal nos fizesem. Acrescentou-se a isto alguns senhores gentios, a quem Nosso Senhor, que fossem por

³⁷² “Procedendo-se desta maneira parece que o não podia sofrer o demônio, porque havendo um ano que nisto se perseverava nos moveu outra perseguição grande. E foi que ajuntando-se os bonzos com os fregueses e devotos dos ídolos, assentaram de peitarem o mais que pudessem a um senhor que governava a terra e a outros 3 regedores dela para que nos deitássemos fora dela. E fazendo-o assim o senhor com os regedores se determinaram a nos lançar com opróbio que pudessem, não sabendo o senhor principal que me tinha dado licença de estar na terra. Mas como N. Senhor sempre em semelhantes trabalhos tem cuidado dos que o desejam servir, soube um senhor gentio, bom homem que por nos falava aos senhor principal da terra, e uma noite antes que os perseguidores viessem nos mandou dizer que lhe parecia que nós devíamos sair da cidade e recolher numa fortaleza sua, até que o furor dos bonzos passasse. Como este recado nos foi dado, ajuntaram-se conosco, na casa onde pousávamos, os cristãos, e consultando com eles lhes pareceu bem o que o senhor gentio dizia, e que nós fôssemos antes que os perseguidores nos lançassem. Porque ao nos lançarem lhes pareceria que abatiam e desacreditavam a lei de Deus, e a eles que a tinham tomada, e assim era menoscabo de suas pessoas. E saindo-se conosco muitos deles nos acompanharam aquela noite 4 léguas até à fortaleza do senhor amigo nosso. E depois de ali estarmos escondidos 3 ou 4 dias secretamente, não me parecendo bem estar ali escondido, nos tornamos como os cristãos de Miyako, e escondendo-nos deles em sua casa, ali nos avisavam do que pela cidade passava e se dizia de nós em sua casa, ali nos avisavam do que pela cidade passava e se dizia de nós. Grande alvoroço houve pela cidade sobre nossa ida, porque uns diziam que fomos exatamente lançados dela, outros que com muita rezam; e outros muitos pareceres diversos. Os cristãos ocultamente vinham nos consolar e ajudar no que podiam. E com esse consolo e ajuda quis N. Senhor ajudar-nos, porque parecendo-lhes que deveríamos pedir tempo de 4 meses de espaço para nele se poder tratar de nossa ida ou estada na terra, os pedimos, e prouve a N. Senhor que concedendo-nos elles, foram princípio para sempre ficarmos nela” (Atualização nossa).

³⁷³ Matsunaga Hisahide. Discorreremos mais sobre esse senhor nipônico na continuidade desta pesquisa, pois ele teve um papel crucial em um outro evento que pretendemos abordar.

nos e nos ayudasesm. E com isto os que dantes nos persegiam se abrandaram, e agora nos favorecem e ayudasesm (In: Medina, 1995, p. 349).³⁷⁴

Nos escritos documentais examinados, encontramos referências da suposta maquinação principiada pelos bonzos contra Vilela e seus associados. No que concerne à obra de Luís Fróis (1976), há um capítulo intitulado *De como o Padre Gaspar Vilela foi lançado a primeira vez fora de cidade do Miaco*, que apresenta como tema central a aparente trama dos religiosos japoneses que culminou na partida de Gaspar Vilela da capital. Não visamos nos estender em relação a esse segmento específico do escrito, em que a narrativa se encontra em consonância com a passagem da carta de Vilela, já evidenciada acima,³⁷⁵ bem como ao que Johannes Laures S. J. (1954) descreveu em sua obra a respeito da saída do jesuíta de Miyako.

De maneira análoga àquilo que se encontra descrito em outras passagens de Fróis (1976), e igualmente manifestado nos escritos epistolares jesuíticos, o capítulo da obra do missionário, busca formar um retrato vilipendioso a respeito dos bonzos, descrevendo-os como figuras ardilosas. É particularmente interessante uma passagem do escrito do clérigo em que ele comenta a respeito da fala dos nipônicos não convertidos diante da tramoia dos bonzos:

[...] não faltarão alguns gentios prudentes que dizião: «Tendo o padre patentes do Cubosama, de Meyoxindono e do mesmo Sótai, para residir no Miaco, e sem embargo disto lançarem-no sem culpa fora, não hé vitupério do Padre, antes, no seo reino e em outras partes remotas, onde se ouvir esta semrezão, fica Japão desacreditado, e com não pequena deshonna» (Fróis, 1976, p. 232).³⁷⁶

O segmento acima é condizente com os escritos jesuíticos redigidos desde os tempos em que Francisco Xavier passou a efetuar o trabalho catequético no Japão, com os japoneses considerando a honradez como algo imprescindível e de suma importância. A passagem que evidenciamos talvez tenha sido escrita com a intencionalidade de fazer diferenciação da postura moral dos bonzos com a de outros indivíduos seculares que integravam a sociedade japonesa e que não aceitavam a proposta de se tornarem cristãos.

³⁷⁴ “Porque sabendo o senhor mais principal da terra o que tínhamos padecido e o que os bonzos e regedores nos tinham feito contra sua licença que nos tinha dado, nos proveu de papeis muito mais autênticos para que nenhum mal nos fizessem. Acrescentou a isto alguns senhores gentios, a quem Nosso Senhor, que fossem por nós e nos ajudassem. E com isto os que antes nos perseguiam se abrandaram, e agora nos favorecem e nos ajudam” (Atualização nossa).

³⁷⁵ Em uma nota explicativa presente na obra de Luís Fróis (1976) a que tivemos acesso, editada por Wicki, é evidenciado que Fróis, para compor o seu capítulo, teve como uma das bases a missiva escrita por Gaspar Vilela, em agosto de 1561.

³⁷⁶ “[...] não faltaram alguns gentios prudentes que diziam: «Tendo o padre patentes do Cubosama, de Meyoxindono e do mesmo Sótai, para residir em Miyako, e sem embargo disto lançarem-no fora sem culpa, não é vitupério do Padre, antes, no seu reino e em outras partes remotas, onde se ouvir sem razão, fica o Japão desacreditado, e com não pequena desonra»” (Atualização nossa).

Além do escrito de Fróis e da carta de Gaspar Vilela, elaborada em 1561, encontramos mais algumas referências sobre a trama dos bonzos contra o jesuíta e seus companheiros japoneses. Em uma das cartas escritas pelo mesmo Gaspar Vilela, em 13 de julho de 1564, aos membros da Ordem Jesuíta que viviam no reino lusitano, o religioso faz um retrospecto da sua atuação apostólica na capital.³⁷⁷ Essa missiva detém muitos pontos semelhantes à missiva escrita por Vilela, em agosto de 1561. Nela, o jesuíta descreve desde a sua partida da província de Bungo, em novembro de 1559, até a jornada problemática encarada por ele antes de alcançar a sede administrativa do Japão.³⁷⁸ Além disso, expõe detalhes da vivência dele e de seus companheiros japoneses na capital, os quais, consonantes ao que foi registrado na missiva escrita em 1561, em que o religioso cristão informava os sucessos obtidos e as adversidades enfrentadas no princípio do trabalho apostólico em Miyako. Da mesma forma, o religioso cristão explana sobre a intimidação perpetuada pelos bonzos diante da efetivação do trabalho apostólico. Evidenciamos na continuidade um segmento específico da missiva do jesuíta, em que ele narra a sua partida forçada da capital do Japão, aparentemente condicionada pelos religiosos japoneses:

Não tardou muito tempo depois de Haver igreja que os Bonzos com os mais Senhores da terra feitos em um compor me não lançassem fora do Miaco, degradando-me, para que não fosse a palavra divina pregada como fazia com ameaças de castigos aos que dissessem serem cristãos: foi tudo isto ordenado fora da terra, onde estive quatro dias³⁷⁹, parecendo-me não ser justo temer homens, tendo o Senhor por mim, querendo-me entregar a morte, me vim da terra a onde estava desterrado, para que me dessem a morte, ou ao que sucedesse: chamando os cristãos lhes pareceu a todos que estivesse escondido, até ver se se podia remendar por outra via minha tornada e querendo o Senhor depois de muitos trabalhos que sucederam se tornou esta tribulação em paz, e quietação, e fui restituído a primeira ordem que tinha com cristãos, todos alegres com o que sucedeu (CE, I, 13 de julho de 1564, fl. 141).^{380 381}

³⁷⁷ Existe outra carta feita por Gaspar Vilela, em 15 de setembro de 1565, para os clérigos que residiam no Colégio de Avis, em Portugal. Nessa missiva, o religioso faz um retrospecto da sua atuação evangelizadora desde que aportou no Japão, explanado sobre a sua conturbada experiência em Hirado. O clérigo aborda também sobre a sua vivência evangelizadora na capital, evocando assuntos referenciados nas cartas feitas em anos anteriores.

³⁷⁸ Gaspar Vilela comenta muito brevemente a passagem dele por Sakai e igualmente explana sobre a experiência problemática que ele e seus companheiros japoneses tiveram no monte Hieizan.

³⁷⁹ Chegamos a nos questionar se, nessa passagem, Gaspar Vilela efetivamente estava se referindo ao mesmo evento narrado na carta de 1561. No entanto, essa alusão do padre, de que ele teria ficado afastado de Miyako por quatro dias, corresponde ao que havia sido escrito em outra missiva: “E depois de ali estarmos escondidos 3 ou 4 dias secretamente, não me parecendo bem estar ali escondido, nos tornamos com os cristãos ao Meaco [...]” (In: Medina, 1995, p. 348). (“E depois de ali estarmos escondidos 3 ou 4 dias secretamente, não me parecendo bem estar ali escondido, nos tornamos com os cristãos ao Miyako [...]”) (Atualização nossa).

³⁸⁰ Seguimos o padrão de pesquisa como a de Pimenta (2013) e a de Resende (2014), para referenciar os segmentos do compilado epistolar, sendo “CE” a abreviação para a nomenclatura da fonte referida em alguns trabalhos a que tivemos contato, sinteticamente como as Cartas de Évora, e por sua vez “I”, corresponde ao primeiro volume da fonte.

³⁸¹ Pimenta (2013, p. 30) também em sua pesquisa, ao utilizar as versões das missivas presentes no compilado epistolar publicado no final do século XVI, optou “por adaptar a ortografia da época nas fontes primárias à utilizada atualmente” com o objetivo de tornar mais fácil o processo de leitura dos segmentos da carta que ele

Por certo, o religioso cristão faz uma narração menos elucidativa — se comparada a missiva de 1561 — das circunstâncias que condicionaram o seu deslocamento da capital, não esclarecendo a manobra utilizada pelos religiosos japoneses, que acabaram ludibriando-os.³⁸² Na passagem, fica nítido que o inaciano buscava evocar essencialmente a coibição perpetuada pelos monges japoneses e a sua abnegação ao sofrer riscos em prol da cristandade que se formava na capital.

Além da primeira partida de Gaspar Vilela da capital, há relatos de que o jesuíta partiu por mais uma vez de Miyako, indo para a localidade de Sakai. De acordo com Medina (1995), em uma missiva feita pelo jesuíta³⁸³ ele parece “dar la impresión de que la misión de Sakai comenzó de repente cuando que estuvo en Miyako” (Medina, 1995, p. 503). Percebemos que, antes de o autor fazer essa afirmação, ele evidencia um segmento do texto epistolar feito por Vilela, em que o inaciano comenta as missivas redigidas por Cosme de Torres, que ordenava ao evangelizador que partisse de Sakai, ou seja, que o deslocamento do jesuíta da capital, aparentemente não teria acontecido por vontade própria. Possivelmente, eles estariam cumprindo o que fora designado pelo comandante da missão. Medina (1995) diz que Vilela teria sido verdadeiro ao informar que Cosme de Torres havia ordenado a ele que fosse para a localidade de Sakai:

[...] pero otras fuentes nos dicen toda la verdad,³⁸⁴ lo que procedió a esas cartas del superior. El principio de la iglesia de Sakai se debió a Vilela mismo, hastiado de la oposición que sufrió en Miyako por parte del clero budista, aun cuando había formado un grupo de neófitos de la hidalguía, entre ellos algunos bonzos, y había estrechado lazos de amistad con personajes de la nobleza (Medina, 1995, p. 503).

Basicamente, o autor afirma que a pressão imposta pelos religiosos japoneses provocou novamente a partida de Vilela da cidade de Miyako. Essa afirmação está em conformidade com o que Johannes Laures, S.J (1954) explana em sua obra, dizendo que os religiosos japoneses teriam sido efetivos em convencer a população de Miyako a não dar atenção às explanações catequéticas do evangelizador, fazendo, assim, com que o jesuíta se afastasse da agitação de Miyako e instituisse a ação evangelizadora na localidade mercantil de Sakai.

evidencia. Decidimos seguir o mesmo padrão do pesquisador brasileiro (de forma idêntica a outros estudiosos) que tem por fonte as cartas de Évora.

³⁸² Em um segmento da carta feita por Gaspar Vilela, em 15 de setembro de 1565, o religioso cristão também explana como os religiosos japoneses acabaram conseguindo afastá-lo da capital do Japão.

³⁸³ É uma missiva escrita pelo jesuíta, em setembro de 1562, da localidade de Sakai.

³⁸⁴ Medina não indica quais seriam essas fontes.

Fróis (1976, p. 234) comenta que a partida de Vilela para Sakai só aconteceu devido ao fato de o clérigo acreditar que a evangelização não estava avançando a passos largos na capital:

Vendo o Padre que por então se não augmentava a conversão no Miaco³⁸⁵, como tinha grande zelo do bem das almas, não lhe compadecia o coração estar alli sem a obra da conversão hir por adiante. E considerando aonde poderia hir que fizesse mais fructo occorreo-lhe não haver logar fora do Miaco que mais importasse, que a cidade do Sacai, [...] porque alem de ser grande e rica e de muito trato, hé como feira universal de todos os outros reinos, aonde continuamente concorre gente de diversas partes.³⁸⁶

Por tudo que evidenciamos sobre a experiência primária de Gaspar Vilela na capital do Japão, passamos a considerar que, independentemente do evangelizador ter conseguido algum êxito, como, por exemplo, a edificação de uma igreja em Miyako, e de ter sido beneficiado pela interação com o Xogum e com outras figuras influentes, a vivência dele e de seus companheiros japoneses nunca foi totalmente estável, tendo que encarar constantemente os opositores.

É necessário ponderar que Vilela fazia parte de um grupo essencialmente diminuto, se comparado às dimensões de Miyako. Serge Gruzinski (1999, p. 88) indica que a capital do Japão, no princípio do século XVI, era formada por “mais de 150 mil habitantes, o que faz com que seja uma das cidades mais povoadas do Mundo”. O autor não apresenta dados sobre a época em que Vilela e seus associados passaram a residir em Miyako, mas sabemos que essa fase corresponde à segunda metade do século XVI. Não dispomos de informações sobre o número de habitantes das outras localidades japonesas por onde os jesuítas evangelizavam para podermos comparar com a população da capital, mas, podemos cogitar a ideia de que a dinâmica sociopolítica em Miyako era ainda mais complexa se comparada aos outros locais do Japão por onde houve o movimento jesuítico de evangelização. Ainda neste estudo, analisaremos mais se a insciência de Gaspar Vilela possa ter sido uma causa preponderante para os problemas que ocorreram na capital. Na continuidade, analisaremos uma missiva que nos permitirá avaliar a passagem de Vilela por Sakai, com o contexto bélico interferindo mais uma vez na atuação dos jesuítas.

Em setembro de 1562, da localidade de Sakai, Gaspar Vilela escreveu uma missiva para os membros da Companhia que se encontravam no território indiano. Essa carta tinha por

³⁸⁵ Em outro segmento anterior da obra de Fróis, se decorre um indicativo de que havia por parte dos bonzos e da população de Miyako, aversão ao religioso cristão.

³⁸⁶ “Vendo o Padre que por então se não aguentava a conversão no Miyako como tinha grande zelo do bem das almas, não lhe compadecia o coração estar ali sem a obra da conversão ir adiante. E considerando aonde poderia ir que fizesse mais fruto ocorreu-lhe não haver lugar fora do Miyako que mais importasse, que a cidade do Sakai, [...] porque além de ser grande e rica e de muito trato, é como feira universal de todos os outros reinos, aonde continuamente concorre gente de diversas partes” (Atualização nossa).

enfoque central a vivência continuada do padre jesuíta naquela cidade, com início no segundo semestre do ano de 1561. Além de comentar sobre a sua experiência, Vilela ainda assinalava sobre alguns assuntos relevantes relacionados ao contexto bélico no Japão, com ligação à cidade de Miyako. De imediato, visamos fazer uma síntese dos temas explanados na missiva do padre jesuíta. O clérigo informa que a sua estadia iniciou em agosto de 1561. Nos segmentos consecutivos, narra sobre a sua ação apostólica na localidade nipônica, revelando que havia pessoas com níveis maiores de erudição, declinando-se, assim, da ideia de se tornarem cristãos. Esse reparo teria suscitado, na visão do inaciano, “ser esta gente do Sacai muito amiga da honra, o que lhes nasce da abundancia das riquezas que na terra há” (In: Medina, 1995, p. 507).³⁸⁷

Observamos que os indivíduos portadores de maior erudição em Sakai recusavam a conversão, fazendo com que o padre buscasse maior efetividade junto aos japoneses migrantes daquela cidade. Seguindo um modelo de escrita semelhante ao de outros textos, o jesuíta tenta indicar que, de alguma forma, a religião cristã havia progredido, dando destaque às celebrações com ritos religiosos feitos com a participação dos convertidos japoneses, principalmente nas datas consideradas importantes para o cristianismo. Denotamos na sequência um segmento específico da carta de Vilela, no mínimo curioso, sobre a conversão de alguns combatentes japoneses:

Entre os naturais, huns quatorze soldados, todos da casa de hum fidalgo regedor desta cidade, aprouve ao Senhor comunicar-lhes tanto de sua graça que derão notável volta nos costumes, não com pouca admiração dos que dantes os conhecião por lobos, e agora os vião cordeiros (In: Medina, 1995, p. 507-508).³⁸⁸

A sentença acima nos remete a algo já discutido neste estudo, quando abordamos uma outra missiva de Vilela sobre o grau de brutalidade exercida na sociedade japonesa do século XVI. O evangelizador parece sugerir que os samurais, a partir da conversão ao cristianismo, passavam a agir com menor violência. Essa constatação talvez indique que o evangelizador não enxergasse com completa naturalidade a violência recorrente no Japão. No entanto, ao examinarmos outros escritos jesuíticos, passamos a conjecturar que possivelmente essa não era a mentalidade de Gaspar Vilela e dos outros jesuítas, visto que ocorriam situações em que os inacianos não se posicionavam com repúdio às práticas combativas dos guerreiros japoneses,

³⁸⁷ “ser esta gente do Sakai muito amiga da honra, o que lhes nasce da abundância das riquezas que na terra há” (Atualização nossa).

³⁸⁸ “Entre os naturais, uns quatorze soldados, todos da casa de um fidalgo regedor desta cidade, aprouve ao Senhor comunicar-lhes tanto de sua graça que deram notável volta nos costumes, não com pouca admiração dos que antes os conheciam por lobos, e agora os viam cordeiros” (Atualização nossa).

principalmente se elas estivessem favorecendo a cristandade.³⁸⁹ Acreditamos que, nessa sentença, o padre jesuíta tinha o propósito de ressaltar a grande efetividade da sua ação catequética, conseguindo mudar até o comportamento de alguns combatentes japoneses. Se bem que temos a hipótese de que provavelmente Vilela não teria um olhar tão condenatório em relação aos combatentes convertidos (catorze, ao todo), se os mesmos cometessem ações brutais, como, por exemplo, contra os bonzos, beneficiando, de alguma forma, o trabalho apostólico, já que os religiosos das crenças japonesas eram tidos como opositores declarados dos missionários. Na continuidade, visamos expor de forma sintética outros assuntos presentes na missiva do membro da Companhia de Jesus.

Efetivamente, na continuidade da missiva de Vilela, a belicosidade no Japão se tornou um tema recorrente. Medina (1995, p. 505) afirma que o jesuíta foi “primer europeo que dio pormenores sobre la crisis de la capital de 1561-1562”. Em seu texto epistolar, o jesuíta explana que a sua “vinda ao Sacai creio aver sido por mandado do Senhor, que me queria tirar dos perigos que eu não entendia. Porque hum mês depois de minha partida foi o meaco cerquado de quarenta mil homens” (In: Medina, 1995, p. 508-509).³⁹⁰

Percebemos mais uma vez, que um evento relacionado ao contexto bélico nipônico teria impactado de forma direta a ação evangelizadora dos jesuítas. Vemos como oportuno a sentença do texto do clérigo, em que ele comenta “dos perigos que eu não entendia”, sugerindo, assim, que possivelmente o evangelizador não tinha plena consciência de que uma ocorrência bélica poderia ocorrer na capital.

Em outros segmentos da carta, Vilela alega que, diante do sítio que se formou, um senhor de terras teria decidido defender a capital, visando confrontar o fidalgo nipônico que havia liderado a incursão bélica na região onde se localizava Miyako. O religioso cristão clarifica que junto ao senhor bélico que conduzia a investida, iam “bonzos de huns mosteiros

³⁸⁹ Evocamos novamente a missiva feita por Gonzalo Fernández, escrita de Goa, em 1 de dezembro de 1560, com um segmento que ainda não havíamos analisado, que diz: “Tãobém dom António tinha hum criado gentio e disselhe que se elle e toda sua gente erão christãos, que ellep por que o não era. Que se fizesse christão. E o gentio lhe respondeo que proveyto lhe vinha disso; que os christãos qué tinham mais que os gentios? O dom António, vendo como lhe respondia, levou da espada e cortou-lhe a cabeça” (Medina, 1995, p. 297) (“Também dom António tinha um criado gentio e disse-lhe que se ele e toda sua gente eram cristãos, por que ele não era. Que se fizesse cristão. E o gentio lhe respondeu que proveito lhe vinha disso; o que os cristãos tinham mais que os gentios? O dom António, vendo como lhe respondia, levou da espada e lhe cortou a cabeça”) (Tradução nossa). Se trata de uma situação inversa com a que ocorreu com a cristã Maria, com um japonês sendo morto por um aliado dos jesuítas, Koteda Yasutsne (Dom Antonio), devido ao fato dele não ter se rendido à conversão católica. Assim, passamos a refletir se nessa circunstância, ocorria a reprovação dos inicianos, referente a esse ato de extrema violência contra uma figura que não se mostrou receptivo ao cristianismo.

³⁹⁰ “vinda a Sakai creio haver sido mandado do Senhor, que me queria tirar dos perigos que eu não entendia. Porque um mês depois da minha partida foi Miyako cercada de quarenta mil homens” (Atualização nossa).

com que se confederou, os quais chamão nengoros” (In: Medina, 1995, p. 509).³⁹¹ De modo semelhante, o inaciano comenta sucintamente a forma como ocorreram as contendas entre as tropas adversárias na zona territorial entre Sakai e a capital, com os bonzos obtendo êxito nesse confronto bélico.

Depois de aludir como a capital havia sido depredada com o seu regente refugiando-se em uma fortificação, o padre jesuíta descreve uma batalha que condicionou a recuperação da mesma:

Depois deste desbarate se occuparão os vencedores em combater huma fortaleza muy forte em que estava o pai do que regia o Meaco, descuidando-se do filho. Pelo que ele, estando na outra fortaleza onde se recolhera quando se saio do Meaco, prudentemente se refes de gente até vinte mil" homens, e do mais necessário, e secretamente passou hum grande rio que estava entre ele e os enemigos.

Não sendo nunca sentido, deu neles estando descuidados, e posto que no arraial dos contrários avia trinta mil homens, forão todos desbaratados e postos em fugida. E ajuntando-se estes dous exércitos, scilicet, do que regia o Meaco e dese u pai que estava na fortaleza, vierão sempre em ho alcance dos enemigos, fazendo grande mortandade neles, até chegarem ao Meaco, aonde tiverão outra batalha com os enemigos que nele estavam e com os que da outra fugirão. Aos quais a vitória passada causou tanto terror que forão facilmente vencidos.

E assim recuperarão os vencedores a cidade, ainda que algum tanto destroçada. Mas en tudo prouve ao Senhor que a igreja nossa nada padeceo. Foi esta vitória com tanto dano dos contrários que se espera que daqui a muitos annos não aja guerra nesta terra. Os que escaparão, temendo mais dano do que foi o passado, pederão pazes e concerto. Tudo lhes concedeo o que regia o Meaco, porque entreveio niso o Cubo, que hé senhor de todo o Japão - nas cousas que toquão hà onra somente, que no poder e reino outros lhe levão aventajem. Com esta paz e quietação espero que as cousas de nossa fé tenham d'agora por diante mais felice processo (In: Medina, 1995, p. 511-512).³⁹²

Consideramos que, nesse segmento, Vilela não demonstrou grande entusiasmo em relação ao componente bélico que reconquistava a capital. Essencialmente, o evangelizador demonstrava maior satisfação pela preservação do local dos cultos, bem como a expectativa de que o panorama se estabilizasse em Miyako depois da ocorrência dos conflitos que causavam

³⁹¹ “bonzos de uns mosteiros com que se confederou, os quais chamam nengoros” (Atualização nossa).

³⁹² “Depois deste desbarate se ocuparam os vencedores em combater uma fortaleza muito forte em que estava o pai do que regia o Miyako, descuidando-se do filho. Pelo que ele, estando na outra fortaleza onde se recolhera quando saiu de Miyako, prudentemente se refez de gente até vinte mil homens, e do mais necessário, e secretamente passou um grande rio que estava entre ele e os inimigos. Não sendo nunca sentido, deu neles estando descuidados, e posto que no arraial dos contrários havia trinta mil homens, foram todos desbaratados e postos em fuga. E ajuntando-se estes dois exércitos, claro, do que regia Miyako e de seu pai que estava na fortaleza, viveram sempre ao alcance dos inimigos, fazendo grande mortandade, até chegarem ao Miyako, aonde tiveram outra batalha com os inimigos que nele estavam e com os que da outra fugiram. Aos quais a vitória passada causou tanto terror que foram facilmente vencidos. E assim recuperaram os vencedores a cidade, ainda que algum tanto destroçado. Mas em tudo prouve ao Senhor que a igreja nossa nada padeceu. Foi esta vitória com tanto dano dos contrários que se espera que daqui há muitos anos não haja guerra nesta terra. Os que escaparam, temendo mais dano do que foi o passado, pediram paz e concerto. Tudo lhes concedeu o que regia Miyako, porque interveio nisso o Cubo, que é senhor de todo o Japão - nas coisas que tocam a honra somente, que no poder e reino outros lhe levam vantagem. Com esta paz e quietação espero que as coisas de nossa fé sejam de agora por diante mais feliz processo” (Atualização nossa).

danos consideráveis. Julgamos ser pertinente considerar que a passagem acima é mais um elemento que ressalta a constância de perturbações no Japão, apresentando-se, dessa forma, como um problema para a missão dos jesuítas. No caso específico de Vilela, além de ser obrigado a lidar com a objeção de alguns japoneses junto à ação apostólica em Miyako, ainda tinha que enfrentar uma situação belicosa que poderia pôr fim em tudo o que ele e seus companheiros japoneses haviam conquistado na capital. Sob a determinação de Cosme de Torres, o padre se viu impossibilitado durante o tempo de guerra, de se deslocar para a capital. Léon Bourdon (1993) explana que Vilela acreditava que não ficaria afastado da capital do Japão por um período muito longo, mas, em decorrência da contenda bélica, o clérigo acabou ficando ausente por doze meses.

No que concerne aos outros detalhes presentes na carta do clérigo, ele explica como a sua estadia em Sakai garantiu a sua segurança em meio à ocorrência de um conflito bélico em um local próximo. O padre afirma ainda que os ritos cristãos continuaram sendo realizados em Miyako, com a atuação do irmão japonês Lourenço, mesmo em meio as ocorrências beligerantes. Referente a Miyako, o padre comenta que uma figura predominante da capital do Japão havia tentado ocupar a igreja cristã, entretanto, um irmão enviado por Vilela buscou auxílio junto às figuras influentes da capital para ajudar a cristandade presente nela. Da mesma forma, o jesuíta descreve a respeito de uma situação ocorrida após o assalto das tropas em Miyako, onde os religiosos japoneses teriam tido a iniciativa de reapossarem o templo cristão estabelecido na capital do Japão. No entanto, essa ação teria sido evitada pela intervenção de um nipônico não convertido, mas apreciador das explicações feitas pelos jesuítas (In: Medina, 1995).

Naturalmente, Vilela buscava retratar os japoneses convertidos de Miyako (evidenciando a benignidade das atitudes), como pessoas com o desígnio de dar assistência aos mais necessitados, principalmente no período da conturbação bélica.³⁹³ Substancialmente, o jesuíta comenta a respeito de uma abastada e digna japonesa convertida “a qual não tinha filha nem filho, ouve de seu marido parte da fazenda, a qual repartio por todos os pobres, leprosos, chagados e os demais que em todo o Meaco e seus termos há” (In: Medina, 1995, p. 512).³⁹⁴

O padre procura transmitir que ato de caridade da japonesa, teria repercutido grandemente na capital. Cumpre destacar que, por não ser um tipo de gesto comum da sociedade

³⁹³Esse foi provavelmente um recurso utilizado pelo clérigo para evidenciar o sucesso alcançado no trabalho apostólico que ele e seus companheiros efetuaram em Miyako. Mesmo sendo explanado uma ocorrência bélica de grandes proporções, a carta de Vilela não deixou de apresentar seus elementos edificantes.

³⁹⁴ “a qual não tinha filha nem filho, houve de seu marido parte da fazenda, a qual repartiu por todos os pobres, leprosos, chagados e aos demais que em todo o Miyako e seus termos há” (Atualização nossa).

japonesa, obviamente, “Não faltarão alguns bonzos a que isto pareceu mal” (In: Medina, 1995, p. 512).³⁹⁵ Sem dúvidas, a alusões feitas às reações dos religiosos japoneses (devido aos gestos de caridade da japonesa cristã), tenham sido destacadas com a intenção de delinear ainda mais o olhar negativo sobre os monges. Por sua vez, Vilela menciona em seu texto epistolar, que os devotos a vida monástica não foram os únicos em Miyako a repercutir a ação piedosa da abastada japonesa (In: Medina, 1995). Acreditamos que esse episódio descrito pelo inaciano nos permitirá explorar a respeito de um outro auxílio caridoso e medicinal, no entanto, executado dessa vez pelos membros da Companhia, durante quase toda o período em que a missão foi dirigida por Cosme de Torres. Apresentaremos esse assunto na continuidade da pesquisa.

Existem ainda outras passagens da carta de Vilela, em que o religioso cristão faz uma série de observações com propensões desvirtuadas da religiosidade japonesa e dos seus representantes, apresentando detalhes a respeito dos distintos grupos religiosos integrados pelos bonzos. Não visamos abordar detalhadamente esses segmentos da carta do clérigo, já que eles se desviam dos temas que visamos dar destaque. O clérigo procura ressaltar ainda o seu plano de retornar a capital e evocar os elementos proféticos que aparentemente eram aceitos pelos japoneses:

Depois das pazes mandei o irmão a Meaco a consolar os christãos. Daqui a alguns dias espero de me hir consolar com eles. Os japõis, segundo suas profecias, têm que d’agora por diante averá sempre pas. E a rezão dizem porque há entre eles huns annos baixos, outros meios, outros altos, e que este de 1562 hé o último dos baixos, que começarão desda era de quatrocentos e setenta³⁹⁶. Em este ano dizem que avião de morrer em guerras todos os malfeitores, pera que depois não aja senão pas por dobrado tempo que durarem os annos meios e altos. Praza ao Senhor no-la dar pera se augmentar a sua fée e lei (In: Medina, 1995, p. 516).³⁹⁷

Cumprе destacar que, apesar da passagem conter elementos que refletem a crençе japonesa do século XVI em predições que não correspondiam à realidade, uma vez que 1562 não foi o último ano em que suscitaram conflitos bélicos em meio à conturbação social e governamental recorrentes em décadas no Japão. Medina (1995) afirma que a efetivação dessa

³⁹⁵ “Não faltaram alguns bonzos a que isto pareceu mal” (Atualização nossa).

³⁹⁶ De acordo Medina (1995, p. 516), na alusão da carta a *era de quatrocentos e setenta*, o padre jesuíta estaria fazendo referência “a la guerra civil llamada *Ōnin no ran* que duro de 1467 a 1477, considerada de la Época de las Guerras Civiles o *Sengoku Jidai*”.

³⁹⁷ “Depois das pazes mandei o irmão a Miyako consolar os cristãos. Daqui a alguns dias espero ir consolar com eles. Os japoneses, segundo suas profecias, têm que de agora por diante haverá sempre paz. E a razão dizem porque há entre eles uns anos baixos, outros meios, outros altos, e que este de 1562 é o último dos baixos, que começaram desde a era de quatrocentos e setenta. Neste ano dizem que haveriam de morrer em guerras todos os malfeitores, para que depois não haja senão paz por dobrado tempo que durarem os anos meios e altos. Preza ao Senhor dar para se argumentar a sua fé e lei” (Atualização nossa).

predição somente aconteceu na segunda década do século XVII. Contudo, podemos constatar que depois de 1562 não levou muito mais tempo para que o processo de centralização e estabilidade política tivesse o seu princípio no Japão com a investida de Oda Nobunaga.

No que concerne aos detalhes da missiva de Gaspar Vilela que evidenciamos acima, eles são igualmente abordados na obra de Fróis (1976), no capítulo intitulado *De como o Padre visitou outra vez ao Cubosama, e do Miaco se foi pregar à cidade o Sacai*. Através das notas elucidativas feitas por Wicki (1976), passamos a perceber que Fróis tinha por base as missivas elaboradas por Vilela para compor essa parte da sua narrativa. Esse fato tornou-se bem evidente e perceptível para nós, pois não decorreram grandes divergências no escrito de Fróis, se comparado à carta que Vilela escreveu em 1562, com duas exposições textuais apresentando estrutura semelhante na forma como evidenciavam determinados eventos ocorridos na capital do Japão e em Sakai.³⁹⁸ Fróis descreve como a capital teria sido sitiada por uma ampla tropa:

Esta hida do Sacai foi ordenada por Deos para o Padre tirar dos perigos, que elle não entendia. Porque hum mez depois de ser sahido do Miaco, cercarão 40 mil homens a cidade, a qual foi socorrida de hum tio do senhor que a governava, ao qual ao sahio ao encontro hum príncipe, a quem ele tiranicamente tinha tomado o reino, o qual trazia em sua companhia alugados huns bonzos a que chamão nengoros, que são como os tudescos em Europa. Estes dous exercitos se puzerão entre a cidade do Sacay e Miaco, e sempre tinham algumas escaramuças, e o em que vinhão os bonzos, sempre vencia (Fróis, 1976, p. 236-237).³⁹⁹

Conforme é possível observar, o segmento do texto de Fróis remete-nos às passagens da missiva de Vilela, redigida no ano de 1562. Levando em consideração que os escritos de ambos os membros da Companhia de Jesus contenham similitudes, não pretendemos aludir com minúcias cada um dos componentes do capítulo da obra de Fróis (1976), os quais compostos por eventos narrados por Vilela.

Mesmo assim, ao compararmos os segmentos textuais dos dois inicianos, averiguamos que ambos acabaram alcançando a mesma significância ao tentar convencer o leitor, que mesmo em meio a uma situação caótica, e com alguns indivíduos buscando prejudicar a cristianização no Japão, o templo cristão fundado na capital teria sido resguardado em decorrência do respaldo

³⁹⁸ Se decorre um detalhe específico na narrativa de Fróis que não se encontra presente na missiva feita por Gaspar Vilela, em 1562.

³⁹⁹ “Esta ida a Sakai foi ordenada por Deus para tirar o Padre dos perigos, que ele não entendia. Porque um mês depois de ter saído de Miyako, cercaram 40 mil homens a cidade, a qual foi socorrida por um tio do senhor que a governava, ao qual saiu ao encontro um príncipe, a quem ele tiranicamente tinha tomado o reino, o qual trazia em sua companhia alugados uns bonzos a que chamavam nengoros, que são como os tudescos na Europa. Estes dois exércitos se puseram entre a cidade do Sakai e Miyako, e sempre tinham algumas escaramuças, e em o que vinham os bonzos, sempre vencia” (Atualização nossa).

e proteção divina, e, ainda, que as ações de alguns convertidos, aparentemente, estariam de acordo com os preceitos cristãos.

Concluimos, assim, as nossas observações referentes à atuação primária da Companhia de Jesus na capital do Japão. No próximo capítulo, pretendemos aludir sobre outros eventos que ocorreram paralelamente ao convívio de Vilela e de seus companheiros nipônicos na capital. Da mesma forma, pretendemos abordar a maneira como se deu a continuidade da disseminação do cristianismo na capital japonesa. Contudo, o nosso enfoque central estará voltado para dois eventos de grande impacto, que nos possibilitarão aprofundar ainda mais nos temas já apresentados, tais como a interferência negativa do contexto bélico na ação apostólica dos jesuítas e da oposição levantada em diversas povoações japonesas contra o trabalho missionário dos evangelizadores.

6 SUBLEVAÇÃO DE ÔMURA E A INSURREIÇÃO CONTRA ASHIKAGA YOSHITERU

Neste capítulo, temos o propósito de abordar dois episódios de ampla repercussão, ocorridos na segunda década da missão,⁴⁰⁰ que se relacionam com o contexto bélico japonês. Visamos avaliar se os problemas que se manifestaram aos jesuítas, implícitos a esses dois acontecimentos, associavam-se ao despreparo e ao entendimento equivocado dos inacianos em relação a realidade japonesa do século XVI.

O primeiro evento que visamos comentar está diretamente ligado a um senhor de terras da ilha de Kyûshu, muito referenciado nas cartas jesuíticas a partir da segunda década da missão japonesa, conhecido por Ômura Sumitada. Contudo, antes de falarmos especificamente sobre esse senhor nipônico, julgamos ser pertinente comentar a respeito de um evento que ocorreu em paralelo, quando Gaspar Vilela e seus companheiros japoneses atuavam na região onde ficava a então capital do Japão.

6.1 Estabelecimento dos jesuítas em Yokoseura

No capítulo anterior, analisamos como a província de Bungo (após as ocorrências em Yamaguchi) acabou se tornando o eixo da atuação apostólica dos jesuítas. Johannes Laures, S. (1954) afirma que, no ano de 1559, posteriormente aos eventos verificados em Hirado e em Hakata, Bungo tornou-se o único local onde os inacianos poderiam estar resguardados, contudo, não teriam conseguido uma quantidade significativa de conversos naquela localidade, nem a certeza de que esse cenário não passaria por alterações enquanto o comandante da província, Ôtomo Yoshishige, não se rendesse efetivamente ao cristianismo.

A partir da segunda década da missão japonesa, Funai seguramente deixou de ser a base da atuação dos jesuítas, com o líder da missão Cosme de Torres, partindo daquele território em 1562. Consideramos interessante a forma como Medina (1995) assinala a saída de Torres da província de Bungo. O autor explana que o comandante da missão visava se manter afastado momentaneamente, mas algumas situações adversas impediram o retorno do padre.⁴⁰¹ Por sua

⁴⁰⁰ Temos plena consciência de que decorreram outros acontecimentos no período da missão japonesa, que se encontram descritos nas fontes examinadas. Em razão dos limites deste trabalho, não temos possibilidade de abordar com minúcias cada uma das ocorrências que suscitaram nessa época, em diferentes localidades nipônicas, onde os membros da Companhia Jesus evangelizavam, incluindo a capital japonesa. No entanto, os dois eventos a serem examinados neste tópico nos darão a possibilidade de fazermos pontuações a respeito de outros acontecimentos da segunda década da atuação apostólica dos inacianos no Japão.

⁴⁰¹ Conforme é explanado por Medina (1995), uma conturbação bélica no ano de 1563 impossibilitou inicialmente o deslocamento de Cosme de Torres, com o clérigo posteriormente sendo lesionado em um acidente. O

vez, o pesquisador jesuíta atesta, por meio de uma passagem da obra de Luís Fróis,⁴⁰² bem como de uma missiva escrita em 1593, pelo mesmo Fróis, que Cosme de Torres não teria ficado totalmente satisfeito com o desenvolvimento da ação apostólica em Bungo, e nem com o seu governante. Essas impressões podem ter condicionado que o superior inaciano não tivesse mais a intenção de voltar aos domínios de Ôtomo Yoshishige (In: Medina, 1995).

Bourdon (1993) faz considerações semelhantes ao discorrer a respeito do possível egresso do comandante da missão da província de Bungo.⁴⁰³ Medina (1995) afirma que Bungo continuou sendo importante para a atuação apostólica, no entanto, a partir de 1562, outras localidades em diferentes períodos passaram a ser a base da atuação dos membros da Companhia de Jesus. Presumimos que o pesquisador jesuíta é assertivo ao afirmar que Bungo não ficaria irrelevante em relação à ação catequética, visto que, nas cartas escritas durante o período posterior ao que Cosme de Torres havia deixado a província, ela continuou sendo citada nas missivas jesuíticas, e que, por sua vez, Ôtomo Yoshishige prosseguiu sendo anunciado como aliado da cristandade.

pesquisador jesuíta procura indicar que a contusão do comandante da missão (que tinha junto de si o medicinal Luís de Almeida) possa ter sido utilizada como um pretexto convincente diante de Ôtomo Yoshishige, para que Torres pudesse ficar indefinidamente afastado da província de Bungo. Detalhes referentes ao que teria impossibilitado o retorno de Cosme de Torres para a província de Bungo se encontram evidenciados numa longa missiva redigida por Luís de Almeida do porto de Yokoseura, em 25 de outubro de 1562. É mencionado, em um segmento do texto epistolar, que Torres teria tido como prerrogativa partir do porto de Yokoseura para Hirado, indo posteriormente para Hakata, e, finalmente, para a província de Bungo. O comandante da missão teria sido capaz de chegar em Hirado, mas não se deslocou para Hakata devido à insurreição promovida por um vassalo do Senhor de Bungo que efetuava incursões em múltiplos locais, incluindo Hakata (mais uma situação que aparentemente o contexto bélico interferiu nas ações dos jesuítas). Assim, o inaciano teria retornado para Yokoseura em 20 de fevereiro de 1562, para, posteriormente, partir para Bungo por outra via. Igualmente na carta de Almeida é narrado que, mesmo Torres tendo (juntamente com os irmãos jesuítas) uma atividade evangelizadora próspera em Yokoseura, ele realmente visava se deslocar para a província de Bungo, mas teria lesionado o seu pé, não podendo mais se locomover sem um auxílio. A contusão do comandante da missão é referida como um indicativo de que Deus pretendia que Cosme de Torres se mantivesse em Yokoseura, onde havia maior disposição cristã.

⁴⁰² O autor cita uma passagem do capítulo quarenta da obra de Fróis em que é denotado o descontentamento de Torres em relação ao panorama evangelizador em Bungo: “Sentia Muito o P. Cosme de Torres, em Bungo, ver que se lhe passava o tempo sem haver alguma nova conversão em que pudesse empregar o restante da sua vida” (Fróis, 1976, p. 270). (“Sentia muito o padre Cosme de Torres, em Bungo, ver que lhe passava o tempo sem haver alguma nova conversão em que pudesse empregar o restante da sua vida”) (Atualização nossa).

⁴⁰³ Bourdon (1993), detalha o deslocamento de Torres, de Bungo, parecendo compartilhar das suspeitas de Medina (1990) sobre as condições físicas de Torres, como sendo propícia ao inaciano. Destacamos na continuidade o comentário do autor: “On peut se demander si cet accident, dont on ne saurait contester l’authenticité, ne comblait pas comme un secret désir. Même en admettant que Torres ait eu le propos sincère de rentrer à Funai, il est indéniable – et la nombreuse escorte de chrétiens qu’il avait amenée avec lui le prouve clairement – qu’il envisageait d’organiser en Ômura un centre très actif de propagande” (Bourdon, 1993, p. 438) (“Podemos indagar-nos se este acidente, cuja veracidade não se pode ser refutada, não satisfizes um desejo secreto. Mesmo supondo que Torres tivesse designo verdadeiro de voltar a Funai, é indiscutível – e numerosa escolta de cristãos que trouxe consigo atesta isso evidentemente – que planejava organizar em Ômura um centro de disseminação muito ativo”) (Tradução nossa).

De acordo com Medina (1995, p. 517), em uma missiva escrita em 11 de outubro de 1562, por Aires Sanches, há uma explanação a respeito da “marcha de Cosme de Torres de las tierras de Ôtomo Yoshishige a las de Ômura Sumitada, hecho transcendental em la historia de la misión japonesa”.⁴⁰⁴ Assim sendo, o comandante da missão de Bungo partiu para os domínios do senhor nipônico Ômura Sumitada. Destacamos na continuidade uma exposição da obra de Frédéric (2008, p. 923, negrito do autor) sobre esse comandante japonês, em que é possível mensurar a importância desse personagem nipônico para a ação evangelizadora no Japão:

ÔMURA SUMITADA. Daimiô da província de Hizen (1533-1587), convertido ao cristianismo com o nome de Bartolomeu. Filho do daimiô Arima Haruzumi (1483-1566), foi adotado pela família Ômura e tornou-se chefe dela. Fez importantes concessões territoriais e portuárias aos jesuítas portugueses e abriu-lhes o porto de Nakae (Nagasaki) em 1571. Foi um dos primeiros daimiô cristãos de Kyûshû.

Decorrem-se diferentes detalhes a respeito do que condicionou a aproximação dos jesuítas com Ômura Sumitada. Em distintas obras referenciadas neste estudo, referente a atuação dos membros da Companhia de Jesus, no Japão, encontramos notas sobre esse daimiô cristão. Julgamos ser pertinente a maneira como Elison (1988, p. 87) analisa a conversão desse senhor nipônico, bem como a sua ligação com os membros da Companhia de Jesus. Para o autor: “The case which best illustrates the interaction of religion, politics, and finance in the Japanese mission is Omura”.⁴⁰⁵ Em outro segmento, o senhor japonês é descrito como sendo:

[...] minor daimyo of Kyushu, whom the Jesuits Cosme de Torres and Luís de Almeida tried to make Christian "by stirring his hopes that the China Ship would come to his harbors." Omura was at the time swaying perilously upon the balance of extinction or survival as sengoku daimyo, and he grasped at the promise of European support. In 1563 he accepted Christianity, and by 1579 there were in his domain forty churches and fifty or sixty thousand Christians. Whatever his motives had been as Sumitada, as Dom Bartolomeu he became a true and invaluable pillar of the Church. To his efforts on behalf of the mission a subsequent chapter is devoted (Elison, 1988, p. 27).⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ “[...] deslocamento de Cosme de Torres dos territórios de Ôtomo Yoshishige para os de Ômura Sumitada, um evento transcendental na história da missão japonesa” (Tradução nossa).

⁴⁰⁵ “O caso que melhor ilustra a interação entre religião, política e finanças na missão japonesa é o de Ômura” (Tradução nossa).

⁴⁰⁶ “[...] daimiô menor de Kyûshu, a quem os jesuítas Cosme de Torres e Luís de Almeida tentaram tornar cristão “despertando as suas esperanças de que o navio da China chegasse aos seus portos”. Naquela altura, Ômura oscilava perigosamente na balança da extinção ou da sobrevivência como sengoku daimyo, e agarrou-se à promessa de apoio europeu. Em 1563, ele aceitou o cristianismo e, em 1579, havia em seu domínio 40 igrejas e 50 mil ou 60 mil cristãos. Quaisquer que tenham sido os seus motivos, como Sumitada ou como Dom Bartolomeu, ele acabou se tornando um verdadeiro e inestimável pilar da Igreja. Aos seus esforços em nome da missão é dedicado um capítulo subsequente” (Tradução nossa).

O extrato acima indica que Sumitada a visava fortalecer o seu domínio e a sua posição como comandante em Kyûshu. Possivelmente no início, essas teriam sido as intenções dele de se ligar aos jesuítas, não sendo considerada como uma relação diferenciada daquelas que os membros da Companhia de Jesus haviam tido com outros senhores japoneses. Contudo, conforme Elison (1988), independentemente das intenções primárias de Ômura Sumitada, ele acabou realmente agindo como um aliado da causa missionária em razão da sua conversão ao cristianismo. Conforme veremos na continuidade, algumas atitudes extremadas do senhor japonês — que acabaram instantaneamente nos remetendo às ações outrora praticadas por Koteda Yasutsune em prol de cristandade —, passaram a apresentar-se como um infortúnio a ele.

Consideramos ser pertinente discorrer brevemente sobre uma ampla missiva escrita por Luís de Almeida em 25 de outubro de 1562, da localidade portuária de Yokoseura, no Japão. Entendemos que esse escrito nos possibilitará uma melhor análise a respeito da aproximação dos jesuítas com Ômura Sumitada, assim como de outros eventos da segunda década da missão japonesa. Essencialmente, o evangelizador narra a sua estadia em distintos locais do território japonês, sendo citadas principalmente as províncias e as povoações de Hakata, Hirado, Bungo, Kagoshima,⁴⁰⁷ Kutami, Amgune e Yokoseura. Da mesma forma, o religioso cristão comenta sobre a sua passagem por outras localidades, assim como a atuação de Gaspar Vilela na região do Japão onde se encontrava a capital. Entre volumosa gama de assuntos evocados nessa missiva, julgamos ser pertinente explorar os segmentos em que Almeida disserta sobre a localidade portuária de Yokoseura, local que fazia parte dos domínios de Ômura Sumitada e que se tornaria a base central dos jesuítas durante um certo período. Destacamos na

⁴⁰⁷ Medina (1995), no texto introdutório que fez para a missiva de Luís de Almeida, originada em outubro de 1562, comenta a respeito das duas ocorrências de amplo destaque da atuação apostólica no Japão, que suscitaram entre 1561-1562, sendo um deles o fato de que “En 1561 Shimazu Takahisa de Satsuma mandó a Cosme de Torres varios mensajes de tenor interesado, reclamando la presencia de los misioneros en su feudo para asegurar el anclaje de las naves portuguesas” (Medina, 1995, p. 533) (“Em 1561 Shimazu Takahisa de Satsuma mandou a Cosme de Torres múltiplas mensagens de teor interessado, demandando a presença de evangelizadores nos seus domínios para assegurar o aportamento de embarcações lusitanas”) (Tradução nossa). O pesquisador comenta que pouco mais de uma década antes, o senhor de terras japonês teria invalidado a autorização que ele mesmo havia dado a Francisco Xavier e aos seus associados que auxiliavam na propagação do cristianismo. O comandante nipônico teria providenciado uma embarcação para os inacianos partirem da localidade de Kagoshima, que constituía a base central da província de Satsuma. Medina afirma, no que concerne ao texto epistolar de Almeida, que uma parcela significativa dele seria o retorno do líder da missão (através de Luís de Almeida) aos chamados de Shimazu Takahisa. De fato, no que concerne à missiva do evangelizador é descrito os interesses do senhor japonês de que as embarcações lusitanas voltassem a aportar em seus domínios e que o cristianismo fosse novamente difundido em seu território. É citada igualmente, as epístolas que o comandante nipônico teria enviado a Cosme de Torres. De acordo com o que é escrito na carta, o líder da missão teria correspondido positivamente às prerrogativas de Shimazu Takahisa, pois ele mandou Luís de Almeida se deslocar para Kagoshima. Em outras passagens consecutivas da carta de Almeida é falado sobre a sua passagem por Kagoshima onde ele teve contato com o senhor nipônico (In: Medina, 1995).

continuidade alguns segmentos específicos da carta do evangelizador, em que é relatada a sua experiência proveitosa em Yokoseura:

Domingo, que forão doze de Julho, me parti em huma embarcação caminho do porto de Vocoxiura, que está algumas sete ou oito léguas além de Firando [...] A cabo de três dias chegamos ao porto no qual estava a nao do capitão-mor Pedro Barreto que vinha da China. De todos os purtugezes fomos recebidos com muito amor. Perguntando por novas he cartas dos da Companhia, nenhuma me derão senão as do anno pasado. E foi a causa não pasarem as naos da India a Malaca. Assim, charíssimos meus, que este anno recebemos esta mortificação do Senhor. Elle seja bemdito pera sempre sem fim.

Logo a outro dia depois da chegada fui a visitar o senhor daquela terra em companhia de alguns purtugezes pera lhe declarar ao que vinha, que era que elle escrevera ao padre Cosmo de Torres o inverno pasado que lhe mandase hum irmão pera que manifestase a lei de Deos em a sua terra.

E asi também queria fazer igrejas pera as quais queria dar renda, a qual hera o porto de Vocoxiura com todos os lavradores, obra de 20 léguas [sic] em roda; e que neste porto não pudese estar nenhum gentio d'asento sem vontade do padre; e que se os navios dos purtugezes quizesem hir ao mesmo porto, elle tirava os direitos a todos os mercadores que com elles viessem a fazer fazenda por espaço de dez annos, com outros muitos oferecimentos.

Depois de o visitar de parte do padre he ser delle recebido com sobejo agazalhado dando-nos duas vezes de comer, mostrando muita alegria com minha vinda, me despedi delle pera me negociar com hum seu regedor, a ver se me concedia o que por sua carta escrevera em nome do senhor da terra.

A resposta que me deu, depois de falar e consultar com o mesmo senhor, foi que a tudo concedia; somente que era bem que tivesse o senhor a metade daquela terra de sua mão, com todos serem christãos, he o outro a Igreja. Eu lhe dise que não podia aseitar aquelle partido sem ver se o padre delle era contente. He isto fiz per conselho de alguns christãos que commigo ião, muito emtendidos nos seus costumes. E asim me despedi delles com esperarem a resposta do padre (In: Medina, 1995, p. 562-563).⁴⁰⁸

No extrato acima, Almeida revela que Ômura Sumitada teria enviado uma missiva a Cosme de Torres, demandando que um evangelizador fosse realizar a ação apostólica em seu

⁴⁰⁸ “Domingo, doze de julho, parti em uma embarcação a caminho do porto de Yokoseura, que está algumas sete ou oito léguas além de Hirado [...] A cabo de três dias chegamos ao porto no qual estava a nau do capitão-mor Pedro Barreto que vinha da China. De todos os portugueses fomos recebidos com muito amor. Perguntando por novas e cartas dos da Companhia, nenhuma me deram se não as do ano passado. E foi a causa não passarem as naus da Índia em Malaca. Assim, caríssimos meus, que este ano recebemos esta mortificação do Senhor. Ele seja bendito pera sempre sem fim. Logo a outro dia depois da chegada fui visitar o senhor daquela terra em companhia de alguns portugueses para lhe declarar ao que vinha, que era que ele escrevesse ao padre Cosme de Torres o inverno pasado que lhe mandasse um irmão pera que manifestasse a lei de Deus em a sua terra. E assim também queria fazer igrejas para as quais queria dar renda, a qual era o porto de Yokoseura com todos os lavradores, obra de 20 léguas [sic] em roda; e que neste porto não pudesse estar nenhum gentio d'asento sem vontade do padre; e que se os navios dos portugueses quisessem ir ao mesmo porto, ele tirava os direitos de todos os mercadores que com eles viessem a fazer fazenda por espaço de dez anos, com outros muitos oferecimentos. Depois de o visitar de parte do padre e ser dele recebido com sobejo agasalhado dando-nos duas vezes de comer, mostrando muita alegria com minha vinda, me despedi dele pra negociar com um de seu regedor, a ver se me concedia o que por sua carta escreveu em nome do senhor da terra. A resposta que me deu, depois de falar e consultar com o mesmo senhor, foi que a tudo concedia; somente que era bem que tivesse o senhor a metade daquela terra de sua mão, com todos serem cristãos, e o outro a Igreja. Eu lhe disse que não podia aceitar aquele partido sem ver se o padre dele era contente. Isto fiz per conselho de alguns cristãos que comigo iam, muito entendidos nos seus costumes. E assim me despedi deles com esperarem a resposta do padre” (Atualização nossa).

território. Assim, em julho de 1562, o irmão jesuíta teria se deslocado para Yokoseura onde, além de conseguir interação com caráter catequético, também havia suscitado um acordo que proporcionaria amplas vantagens para os membros da Companhia de Jesus, tal como a efetivação da difusão cristã na cidade portuária ou ainda as atividades comerciais a serem realizadas pelos mercadores lusitanos. Na continuidade da carta de Almeida, são indicadas a sua instalação em Yokoseura, e o princípio da sua ação evangelizadora. Além disso, é narrada a chegada de Torres, sendo que, posteriormente à sua chegada, Luís de Almeida teria concluído o acordo que permitiria o estabelecimento dos membros da Companhia de Jesus no porto. Em outros segmentos da carta (de forma semelhante aos outros textos epistolares) é explanado de forma edificante como as atividades catequéticas e os ritos cristãos passaram a ser realizados em Yokoseura (In: Medina, 1995).

Essa seria a versão construída por Almeida em seu texto epistolar a respeito de como a ação apostólica teria se principiado na localidade portuária. Entretanto, conforme indica Medina (1995), o possível convite feito por Ômura Sumitada a Cosme de Torres, apresentado no escrito de Almeida: “No fue una llamada espontánea sino fruto de un proyecto secreto de Cosme de Torres y Luís de Almeida en busca de una alternativa al puerto de Hirado para desviar de allí el arribo de las naves portuguesas” (In: Medina, 1995, p. 533).⁴⁰⁹

Tendo por base a obra de Elison (1988), procuramos evidenciar acima os desígnios que Ômura Sumitada tinha ao se aproximar dos jesuítas, no entanto, ao se vincularem ao senhor japonês, os inacianos também demonstravam os seus interesses. Posteriormente aos eventos suscitados em Hakata e em Hirado, os jesuítas passaram a buscar por um “daimyô, who might be willing to protect the missionaries and who could offer ports as good as Hirado, which had become the most favored landing place for the Portuguese merchants” (Laures, 1954, p. 64).⁴¹⁰

Conforme Laures (1954), Ômura Sumitada se apresentava com predisposição e meios para atender às demandas dos missionários. Os seus atributos aparentemente eram o que Cosme de Torres buscava encontrar em um líder japonês.

Medina (1995) indica que, na carta escrita por Almeida, em outubro de 1562, o mesmo teria omitido alguns detalhes sobre as averiguações ocultas feitas por ele junto aos mercadores lusitanos na enseada de Yokoseura. O pesquisador jesuíta atesta que, antes mesmo da chegada

⁴⁰⁹ “Não foi uma chamada espontânea, mas, sim, a consequência de um projeto secreto de Cosme de Torres e Luís de Almeida que visava uma alternativa à enseada de Hirado, para desviar o apontamento de embarcações lusitanas de lá” (Tradução nossa).

⁴¹⁰ “Daimiô, que poderia estar propenso a resguardar os evangelizadores e que teria possibilidade de fornecer portos com qualidade equivalente ao de Hirado, que tornara uma localidade de paragem preferida dos comerciantes lusitanos” (Tradução nossa).

de Almeida ao porto japonês, em julho de 1562, esse local já havia sido meticulosamente avaliado como um ponto onde os mercadores lusitanos poderiam realizar as suas atividades mercantis e os evangelizadores, por sua vez, a ação apostólica.⁴¹¹

Elison (1988) e Bordon (1993) também detalham o processo de seleção e negociação que envolveu o estabelecimento dos jesuítas em Yokoseura. Em contrapartida, Boxer (1967, p. 98-99) indica que, devido ao contexto geográfico encontrado em Kyûshu, ocorreu no período inicial da presença lusitana uma busca intensa por portos na ilha nipônica onde o atracamento e a atividade mercantil pudessem ser viáveis:

The rugged Kyushu coast and stormy China Sea was not the ideal fairway for the clumsy carracks with their cargoes of silk and silver valued at more than a million in gold. One reason why the Portuguese frequented so many ports in the early years was because they were looking for a safe harbor with easy access to the hinterland, and landward communications not unduly exposed to political interference. In the absence of any reliable charts, or indeed of any large-scale charts at all, they were far more at the mercy of wind and weather than it is easy to visualize today. They could not do without a good landlocked harbor. Further- more, a certain degree of stability and confidence is essential for the healthy growth of trade; and if the Portuguese were to chop and change their terminal port annually at the passing whim of the Jesuits, they could not have built up a reliable commercial clientele — to say nothing of the inconvenience thus caused to the merchants who came from all over Japan to bid for their silks. Finally, this business of taking sides in local feudal squabbles was to prove a two-edged weapon (Boxer, 1967, p. 98-99).⁴¹²

⁴¹¹ Na obra de Luís Fróis (1976), é explícito que antes de 1562, se decorreu a combinação que culminou na seleção do porto Yokoseura: “Já o anno atraz de 61, quando chegou a nao de Fernão de Souza, a Firando, tinha lá hido secretamente o Irmão Luiz de Almeida, e negociou-se com o piloto da não, por nome Domingos Ribeiro, e com hum christão da cidade de Miaco por nome Gonoye Bartholomeo, que era dos primeiros que lá se fizeram, que fossem em grande segredo, sem serem sentidos do Fixo de Firando, sondar e ver hum porto de Vomuradono, por nome Yocoxiura, para que, vendo se era sufficiente para a nao nelle poder entrar, Bartholomeo, que era japonês e do Miaco, começasse a persuadir a Vomuradono que se quisesse fazer christão, e dar licença para em sua terra se pregar a ley de Deos, e que dahi se lhe seguirião grandes proveitos espirituais e temporaes” (Fróis, 1976, p. 270-271). (“Já o ano atrás de 61, quando chegou a nau de Fernão de Souza, a Hirado, tinha lá ido secretamente o irmão Luiz de Almeida, e negociou-se com o piloto da nau, por nome Domingos Ribeiro, e com um cristão da cidade de Miyako por nome Gonoye Bartholomeo, que era dos primeiros que lá se fizeram, que fossem em grande segredo, sem serem sentidos do Fixo de Hirado, sondar e ver o porto de Vomuradono, por nome Yokoseura, para que, vendo se era suficiente para a nau nele poder entrar, Bartolomeu, que era japonês e de Miyako, começasse a persuadir a Vomuradono que se quisesse fazer cristão, e dar licença para em sua terra se pregar a lei de Deus, e que daí se lhe seguiriam grandes proveitos espirituais e temporais” (Atualização nossa). A passagem evidenciada, atesta o que Medina (1995) explana referente a seleção do porto de Yokoseura. Fróis em sua narrativa, diferentemente de Almeida, não teve por intenção omitir o processo para a escolha do porto de Yokoseura, que teve início em 1561.

⁴¹² “A costa acidentada de Kyûshu e o tempestuoso mar da China não eram o caminho ideal para as desajeitadas naus, com as suas cargas de seda e prata avaliadas em mais de um milhão, em ouro. Uma das razões pelas quais os portugueses frequentaram tantos portos nos primeiros anos foi porque procuravam um porto seguro com acesso fácil ao interior e comunicações terrestres não indevidamente expostas a interferências políticas. Na ausência de quaisquer cartas fiáveis, ou mesmo de quaisquer cartas de grande escala, eles estavam muito mais à mercê do vento e do tempo do que é fácil visualizar hoje. Eles não poderiam viver sem um bom porto no litoral. Avançar além disso, com certo grau de estabilidade e confiança, era essencial para o crescimento saudável do comércio, e se os portugueses cortassem e mudassem anualmente o seu porto terminal ao sabor dos caprichos dos jesuítas, não poderiam ter constituído uma clientela comercial fiável — para não falar dos inconvenientes assim causados aos comerciantes que vinham de todo o Japão” (Tradução nossa).

Yamashiro (1989, p. 94) afirma que no período inicial “da presença portuguesa em Kyûshu rivalidades políticas e militares, antagonismo religiosos e interesses comerciais entre os barões feudais influíam muito na escolha de portos pelos portugueses, ainda mal informados acerca da situação política e da geografia da região”. Notamos que o autor, antes mesmo de fazer essa colocação, comenta brevemente sobre a escolha do porto de Yokoseura como sendo um dos locais onde as embarcações lusitanas teriam a possibilidade de aportar. Yamashiro (1989, p. 93) não omite que os membros da Companhia de Jesus tinham certa intervenção nesse processo⁴¹³, fazendo com que os inacianos seguissem “o plano inicial de Xavier – de utilizar comércio para ajudar na propagação da fé cristã”.

Não visamos nos alongar no que se refere ao estabelecimento dos jesuítas em Yokoseura, que, por um determinado período, ficou sendo o núcleo central dos jesuítas no Japão. Acima discorreremos sobre esse assunto, porque acreditamos que ele esteja diretamente relacionado à aproximação dos jesuítas com Ômura Sumitada. Na continuidade, trataremos da conversão e, conseqüentemente, dos fatos que decorreram depois que o senhor japonês passou a atuar veementemente em prol da cristandade.

6.2 Conseqüências da conversão de Ômura Sumitada

No compilado epistolar publicado no final do século XVI, existem versões de três missivas que foram escritas no ano de 1563, do Japão.⁴¹⁴ Nessas cartas é possível encontrar exposições sobre a conversão de Ômura Sumitada. Entre as fontes a que tivemos acesso, os escritos epistolares jesuíticos não foram os únicos a se referirem à conversão do comandante. Na obra de Fróis (1976, p. 282), encontramos uma descrição referente ao rito do batismo de Ômura Sumitada e de outros influentes japoneses:⁴¹⁵

⁴¹³ Yamashiro (1989) evidencia em sua obra como os jesuítas em decorrência do banimento que sofreram em Hirado, tiveram como pretensão afastar as embarcações de tal porto que era muito visado por comerciantes lusitanos.

⁴¹⁴ Carta escrita de Yokoseura, em 17 de abril de 1563, pelo irmão João Fernandes, para os irmãos da Companhia de Jesus presentes em Bungo. Carta redigida em 14 de novembro de 1563, pelo clérigo Luís Fróis, para os irmãos da Ordem Jesuíta presentes na Europa. Carta escrita em 17 de novembro de 1563 pelo irmão Luís de Almeida de Yokoseura, do reino de Vmbra para os irmãos da Companhia de Jesus, presentes na Índia.

⁴¹⁵ Elison (1988) afirma que o batismo do senhor de Ômura ocorreu aproximadamente em junho de 1563. O autor salienta que rapidamente se decorreram proveitos da conversão do senhor nipônico, pois, “Assumption Day 1563, there were to be found at anchor in Yokoseura the Great Ship of Dom Pero da Guerra, the galleon of Francisco Castao, and the large Siam junk of Gonçalo Vaz de Carvalho” (“no dia da assunção de 1563, encontravam-se aportados em Yokoseura o grande navio de Do Pero da guerra, o galeão de Francisco Castão e o amplo junco de Gonçalo Vaz de Carvalho”) (Tradução nossa). Acreditamos que o autor procurou ressaltar, que a partir da conversão de Sumitada se decorreram a chegada de embarcações lusitanas em seus domínios. Elison (1988) comenta o aportamento das naus portuguesas em Yokoseura, tendo como base bibliográfica a obra de Boxer (1989): O grande navio de Amacau, que também se constitui como uma referência neste estudo.

E assim posto elle de joelhos entre aquelles criados seus, que todos erão nobres, alevantadas as mãos, com mais mostra de humildade que nenhum dos outros — e querendo o Padre mandar chamar os portuguezes para que fosse mais celebrado seo baptismo, disse Vomuradono que não era necessario, que bastava hum só que fosse seo padrinho — e assim o baptizou, e lhe foi posto nome Dom Bartholomeu. E também se baptizarão outros fidalgos que com elle vinhão, criados seus, que já estavam instruídos nas couzas da fé; e antes que se batizassem lhes mandou Dom Bartholomeo que dissessem a doutrina cristã, pois a sabião todos: e disse ao Padre nenhum daqueles deixaria de se fazer christão, ainda que se elle não fizera. E pediu ao Padre que se era possível, em vindo outro retábulo da India, lhe desse aquelle de Nossa Senhora da Graça que estava no altar, porque lhe tinha particular devoção.^{416 417}

O padre jesuíta descreve a conversão de Ômura Sumitada de uma maneira relativamente solene, o que é perfeitamente compreensível, dada a importância desse evento para a propagação do cristianismo no Japão no século XVI. Notamos igualmente que o jesuíta procurou reforçar o fervor e a convicção adquiridos pelo senhor japonês a partir da veneração demonstrada a uma imagem relacionada à religiosidade cristã.

Laures afirma que a partir da conversão do senhor de Ômura, o mesmo passou a demonstrar dedicação descomedida a favor do cristianismo: algumas vezes, opondo-se aos cultos nativos celebrados pelos japoneses, e em outras, obliterando as construções e símbolos religiosos budistas. Em consequência das atitudes a favor da cristandade, desencadeou-se uma revolta grave, que visava o padecimento do senhor japonês, para que, assim, a sua posição pudesse ser ocupada pelo rebento ilegítimo do senhor que havia adotado Sumitada. A revolta visava também causar o perecimento de Cosme de Torres, no entanto, o plano dos rebeldes de

Destacamos na continuidade, a passagem da obra do historiador britânico em que ele narra o ancoramento das embarcações em 1563: “Neste ano visitaram Yokoseura três navios portuguezes, ou seja: o Grande Navio de Macau do comando do Capitão-Mor Dom Pêro da Guerra (um jovem dos seus vinte anos e admirador dos Jesuítas), o galeão de Francisco Castão e um grande junco do Sião, comandado por Gonçalo Vaz de Carvalho. Dom Pêro da Guerra, que fazia a viagem por conta do seu irmão Dom Francisco de Sá, então capitão de Malaca, logo estabeleceu as melhores relações com o recém-convertido Omura Sumita, que recebeu com grande pompa quando o daimio visitou Yokoseura” (Boxer, 1989, p. 27).

⁴¹⁶ Por meio das notas originadas por Wicki (1976), compreendemos que, para compor o capítulo em que se encontra evidenciado essa passagem em específico, Fróis se utilizou como base uma ampla missiva escrita por ele mesmo, em 1563, depois que ele passou a atuar como evangelizador no Japão, havendo, nessa missiva, uma passagem em específico, na qual o padre jesuíta também detalha o momento em que Ômura Sumitada teria sido batizado. Constatamos que os fragmentos da carta e da obra detêm considerável paridade. Na continuidade, falaremos mais dessa missiva redigida em 1563.

⁴¹⁷ “E assim posto ele de joelhos entre aqueles criados seus, que todos eram nobres, levantadas as mãos, como mostra de humildade que nenhum dos outros — e querendo o Padre mandar chamar os portuguezes para que fosse mais celebrado seu batismo, disse Vomuradono que não era necessário, que bastava um só que fosse seu padrinho — e assim o batizou, e lhe foi posto o nome Dom Bartolomeu. E também se batizaram outros fidalgos que com ele vinham, criados seus, que já estavam instruídos nas coisas da fé; e antes que se batizassem lhes mandou Dom Bartolomeu que dissessem a doutrina cristã, pois a sabiam todos: e disse ao Padre nenhum daqueles deixaria de se fazer cristão, ainda que se ele não fizera. E pediu ao Padre que se era possível, em vindo outro retábulo da Índia, lhe desse aquele de Nossa Senhora da Graça que estava no altar, porque lhe tinha particular devoção” (Atualização nossa).

fazer as execuções não teria se concretizado, ficando vivos tanto o senhor japonês como o padre Cosme de Torres. Assim, em meio a essas instabilidades, acabou-se formando uma considerável obliteração nas localidades pertencentes aos domínios de Ômura Sumitada, como nas extensões de Yokoseura que ficou totalmente arrasada pelo fogo (Laures, 1954).

A partir da nossa interpretação, assinalamos a forma como Laures expôs em seu livro a conturbação ocorrida em 1563 contra o líder da província de Ômura, que, de forma similar a outras passagens apresentadas em sua obra, acabou utilizando uma narrativa sintética e simplista, considerando que a sublevação havia sido fruto das atitudes extremas do convertido Ômura Sumitada. A sublevação de Ômura na segunda metade do século XVI é o evento que visamos focar neste tópico. Trata-se de outro acontecimento belicoso ocorrido no Japão que interferiu diretamente no ofício apostólico dos jesuítas e que, aparentemente, foi resultado — mesmo que parcialmente — das ações dos evangelizadores que motivaram o governante de Ômura a se converter ao cristianismo.

Conforme já assinalamos anteriormente, existem três missivas escritas em 1563 que expõem detalhes referentes à conversão de Ômura Sumitada, com duas dessas aludindo a conturbação ocorrida nos domínios do senhor japonês. Uma dessas cartas foi redigida pelo clérigo Luís Fróis, que passou a atuar como evangelizador no Japão a partir de 1563.⁴¹⁸ Visamos fazer a análise da missiva escrita por Fróis, mesmo reconhecendo que as outras duas cartas redigidas por Luís de Almeida⁴¹⁹ e por João Fernandes, tenham relevância equivalente.

O que inicialmente podemos comentar a respeito da missiva de Fróis é que Ômura Sumitada (referenciado como Dom Bartolomeu) configurava-se como o sujeito central do relato. O padre jesuíta fornecia alguns detalhes do que já havia acontecido após a sua chegada

⁴¹⁸ Em um segmento da obra de Fróis (1976, p. 325) é descrito sobre quando ocorreu a sua chegada ao Japão, no ano de 1563: “Neste anno prezente de 1563, aos seis dias de Julho, chegou Dom Pedro da Guerra ao porto de Yocoxiura, e vierão em sua companhia o Padre Luiz Froiz, portuguez, e o P. Joam Baptista de Monte, italiano; e trouxerão comsigo de Malaca a Miguez Vaz, que depois foi cá recebido por irmão e, ordenado sacerdote, faleceo em Nangazaqui na hera de 82”. (“Neste ano presente de 1563, aos seis dias de julho, chegou Dom Pedro da Guerra ao porto de Yokoseura, e vieram em sua Companhia o Padre Luís Fróis, português, e o P. João Batista de Monte, italiano; e trouxeram consigo de Malaca a Miguel Vaz, que depois foi aqui recebido por irmão e, ordenado sacerdote, faleceu em Nagasaki na era de 82”) (Atualização nossa). Na missiva feita por Luís de Almeida, em novembro de 1563, é narrado a chegada de uma embarcação em Yokoseura (vinda do território chinês), em 2 de julho de 1563, sendo transportado nela alguns padres e irmãos da Companhia, sem a devida identificação no escrito epistolar. Acreditamos que possivelmente se trata da embarcação que o clérigo Luís Fróis utilizou para chegar ao território japonês. Assim sendo, percebemos que se decorre uma contradição entre o texto de Fróis e a carta de Almeida referente a possível data em que o jesuíta aportou naquele local asiático.

⁴¹⁹ A partir da sua estrutura, essa missiva remete-nos a outro texto epistolar feito por Almeida em 25 de outubro de 1562, pois, nesses dois escritos epistolares, o religioso cristão explana acerca da sua vivência passageira em distintos locais no Japão. No que concerne à missiva redigida em 1556, o religioso cristão fala das suas experiências nas localidades de Hirado, Yokoseura, Shimabara e Kuchinotsu (referenciado na carta como Cochinoçú) e na província de Bungo.

ao Japão, como a interação com Cosme de Torres e João Fernandes (CE, I, 14 de novembro de 1563).

De forma símile, o inaciano revela ainda que, após alguns dias da sua chegada, o mesmo já estava participando das ações catequéticas, sendo designado para realizar o batismo de um expressivo número de japoneses (CE, I, 14 de novembro de 1563).

Fróis comenta ainda sobre a intenção de três senhores de terras em convocar os evangelizadores para irem aos seus domínios, bem como a chegada em Yokoseura de alguns cristãos vindos das localidades de Hirado, Hakata e Yamaguchi, que buscavam atendimento religioso. A partir daí, o jesuíta volta a sua atenção para Ômura Sumitada, ressaltando a devoção religiosa do comandante japonês, bem como as ações já praticadas por ele. Considerando a data em que Luís Fróis supostamente chegou ao Japão, sabemos que ele efetivamente não se encontrava ainda em território nipônico quando o batizado de Ômura Sumitada aconteceu. Independentemente dessa informação, o inaciano acabou fornecendo alguns detalhes sobre a conversão do senhor nipônico. Por meio de uma sentença do texto do padre, é possível compreender que ele obteve conhecimentos de como o comandante nipônico havia se tornado cristão, principalmente pelas informações cedidas por Cosme de Torres e João Fernandes, com o superior da missão ordenando a ele a redação epistolar sobre o convertimento do comandante japonês (CE, I, 14 de novembro de 1563).

Não visamos explorar profundamente a forma como o inaciano detalhava o processo gradativo que envolvia a conversão de Ômura Sumitada,⁴²⁰ no entanto, julgamos ser pertinente

⁴²⁰ Na carta de Luís Fróis é explanado algumas interações ocorridas entre Ômura Sumitada e os religiosos cristãos, que culminaram com o batismo do senhor japonês. No primeiro encontro descrito no texto epistolar é narrado que o comandante nipônico teria feito uma visita ao clérigo Cosme de Torres, que se encontrava em Yokoseura, tendo o influente japonês ofertado alguns regalos ao jesuíta. Posteriormente, o superior jesuíta, junto a outros lusitanos (possivelmente mercadores), teriam ido se encontrar com Sumitada, suscitando, assim, um considerável repasto entre os europeus e os aristocratas nipônicos. Enquanto Ômura Sumitada permaneceu na localidade portuária, ele teria feito, juntamente com outros influentes japoneses, uma outra visita a Cosme de Torres, havendo, assim, mais um encontro, tendo japoneses e lusitanos compartilhado uma refeição. Depois da ceia, Torres e João Fernandes, que também se encontravam presentes em Yokoseura, teriam atuado apostolicamente com a intenção de persuadirem Ômura Sumitada, alcançando resultados satisfatórios, com o comandante nipônico aparentando disposição para aprender mais a crença cristã. Fróis, em sua correspondência, relata outros encontros que teriam acontecido com Ômura Sumitada e os evangelizadores, que acabaram resultando finalmente na conversão do senhor japonês. Na obra histórica de Fróis (1976), aparece que, anos após a feitura da sua missiva, ele também acabou explanando o processo que ocasionou a conversão de Ômura Sumitada. No que se refere a conversão de Ômura Sumitada, Bourdon explora esse tema em seu estudo, alegando que a situação envolvendo esse senhor nipônico, se comparado a outros líderes japoneses, foi “*beaucoup plus complexe. Certes, Torres dut exercer sur lui une très forte pression. On ne perdra pourtant pas de vue que la décision que l'on attendait de lui était absolument inédite au Japon et que les conséquences d'ordre temporel qu'elle pouvait entraîner étaient difficilement prévisibles. Cela aidera sans doute à comprendre qu'il ait longtemps hésité avant de franchir le pas décisif[...]*” (Bourdon, 1993, p. 451). (“muito mais complexo. É certo que Torres teve de exercer uma grande pressão sobre ele. Entretanto, não devemos perder de vista o fato de que a decisão que se esperava dele era totalmente inédita no Japão e que as consequências temporais que ela poderia acarretar eram difíceis de prever. Isso sem dúvida nos ajudará a entender por que ele hesitou por um

evidenciar o segmento em que é descrito o momento em que aparentemente o senhor japonês teria pedido a Cosme de Torres que o batizasse,⁴²¹ bem como a advertência feita por ele ao jesuíta sobre os limites das ações a serem implementadas a favor da crença cristã:

Tornando disse ao padre, que o rei determinava de se fazer cristão, se sua reverência houvesse por bem de lhe conceder uma coisa, e era, que ainda que ele fosse senhor de suas terras e vassalos, tinha por superior seu irmão mais velho o rei de Arima gentio, e é uma das principais pessoas destas partes, e que por este respeito não podia queimar logo todos os pagodes nem desfazer os mosteiros dos Bonzos, mas que ele prometia e dava a sua palavrã que não havia de ter nenhuma conta com eles, e que não os sustentando, eles se iriam desfazendo (CE, I, 14 de novembro de 1563, fl. 134).

Consideramos interessante, que Ômura Sumitada tenha proferido a Torres que ele não teria a liberdade de obliterar completamente as imagens e as habitações ou mesmo proibir as formas de cultos tradicionais do Japão. Por mais que essa suposta fala do senhor japonês nos leve a acreditar que ele estaria sendo cauteloso em suas ações, na verdade não estava, pois, conforme observamos em outros segmentos da carta de Fróis, após o seu batismo, o comandante passou a ter atitudes bem extremas que denotavam o seu comprometimento com a propagação da fé cristã no Japão.

Partindo Dom Bartolomeu para a guerra, aconteceu no caminho uma coisa notável. Tem os japoneses um pagode muito suntuoso, e grande, a quem chamam Maustem que é o seu Deus das batalhas⁴²² e quando passam por ele, assim grandes como

longo tempo antes de dar o passo”) (Tradução nossa). O historiador francês confere na sentença, relativa importância a conversão de Sumitada, considerando que ela não suscitou sem ter ocorrido algumas incertezas por parte dele. Por meio de outras observações feitas por Bourdon, percebemos que o estudioso demonstra acreditar, que depois da conversão de Sumitada, ele gradualmente se tornou um devoto seguidor da crença cristã.

⁴²¹ Na missiva de João Fernandes, redigida em abril de 1563 (já citada anteriormente), ele descreve como ocorreu a conversão de Ômura Sumitada: “Oito dias depois de ido o irmão Luís de Almeida, veio Vmbradono, que é príncipe de Vmbra, e senhor deste porto, a ver o padre, com todos seus principais criados. Convidamo-lo aqui em casa, servindo no a mesa os Portugueses que aqui estão, e também os cristãos Japoneses. Ele ouviu, depois de comer, as coisas de Deus, e depois nos mandou dizer, que tinha desejo de ser Cristão, e que o havia de ser, e que por isso queria saber os mistérios da cruz. Outra noite veio só a casa, deixando os criados no pátio, e esteve ouvindo a pregação até cantar o galo, e aí ouviu desde o princípio do mundo até o fim e da ressurreição dos corpos, indo por seus termos, como se costuma proceder. Assim ouviu muitas coisas da glória da cruz, e escreveu o Pater noster e Ave Maria, e outras coisas, e logo ao outro dia se tornou. Vmbradono é irmão de Iacáta Rei de Arima, que se chama Arimadono” (CE, I, 17 de abril de 1563, fl. 117). Ainda que para nós, João Fernandes não tenha relatado a conversão do senhor de Ômura de forma tão inspiradora como Fróis fez, percebemos, mesmo assim, que ele foi capaz de evidenciar a forma como o comandante nipônico se viu cativado pelos ensinamentos a respeito dos preceitos cristãos.

⁴²² De acordo com Wicki (1976, p. 282), Ômura Sumitada teria destruído uma edificação de “Marishi-tem, a rainha budista do céu, com 08 braços portando dois deles o Sol e a Lua”. O autor apresenta essa informação tendo como base duas obras: PAPINOT, E. – **Historical and geographical Dictionary of Japan with 300 illustrations, 18 appendixes and several maps**. Tokyo 1909/RAMMING, M. – **Japan-Handbuch. Nachschlagewerk der Jápankunde**. Berlin 1941. Entre essas duas distintas obras a que tivemos acesso, há uma reedição da Papinot. Ao consultarmos o dicionário temático composto pelo autor, encontramos um subtópico específico referente à divindade budista Marishi, sem muitas distinções do que Wicki (1976) alude. O que aparece em acréscimo na obra de Papinot (1910) é que, de acordo com o credo, Marishi viveria numa

pequenos, costumam ir inclinados até o chão, e humilhar-se quanto podem. O vulto do pagode tem em cima da cabeça um galo que o cobre, com o qual os gentios vão consultar suas dúvidas. Chegando ali, Dom Bartolomeu com o seu esquadrão fez deter a gente, e adiantando-se mandou tomar o pagode, e queimá-lo, e depois ao templo todo, e trazendo-lhe o galo, lhe deu um golpe com sua mesma espada, dizendo, quantas vezes me enganaste. Acabado de abrasar tudo, mandou ali naquele mesmo lugar alevantar uma cruz muito formosa, e fazendo-lhe muito grande reverência com todos os seus, prosseguiu seu caminho para a guerra (CE, I, 14 de novembro de 1563, fl. 135).

Sabemos bem o que a atitude de Ômura Sumitada simbolizava para os evangelizadores, visto que o comandante havia sido capaz de destruir uma tradicional imagem religiosa do Japão, colocando em seu lugar um símbolo sagrado para o cristianismo. Por certo, essa ação representava bem o desejo dos jesuítas de difundir completamente os preceitos cristãos em território japonês, obliterando as formas de cultos praticados antes da introdução da crença cristã no século XVI. Conforme afirmamos anteriormente, ocorrem na missiva de Fróis alusões a outros atos de Ômura Sumitada em proveito da cristandade,⁴²³ como a ordem para destruir, por meio do fogo, outras construções da religiosidade tradicional que se encontravam localizadas em seus domínios (CE, I, 14 de novembro de 1563).

Se retornarmos para a carta escrita por Luís de Almeida, em 1563, o religioso cristão indica como teria adquirido conhecimentos da conversão de Ômura Sumitada:

“[...] com a nova da conversão de Vomurandono, que agora se chama Dom Bartolomeu, e se como disse o irmão do rei de Arima⁴²⁴, cobraram os Cristãos novo fervor, em ver que lhes dera Deus nosso senhor por cabeça um príncipe tão nobre: e de quanta alegria havia nos cristãos, havia nos Bonzos confusão, e dali por diante nunca mais perseguiram os cristãos. Mas com tudo não queriam os cristãos deixar vigia como antes a tinham, porque todas as noites éramos vigiados de oito e dez Cristãos, e as vezes de alguns criados do senhor da terra, porque era grande o ódio que os Bonzos nos tinham, e este ódio nascia de verem que os presente contínuos, que os cristãos sendo gentios lhes mandavam, e as esmolos cotidianas, não via já que lhes desse, porque neste tempo eram já feita setecentas almas cristãs de gente mais nobre, e rica de todo o lugar, e os mais era gente pobre, e de trabalho, nem lhes tinham aquela obediência e acatamento e acostumado, nem eram banqueteados, como é de costume em certas festas do ano, e assim não tinham já defuntos por quem rezar, de que se não pagam mal, com outras muitas coisas, de que se sustentam, e todas estas perdas tem para si que nos lhes damos, e daqui nasce todo o seu ódio contra nós, desejando-nos

das estrelas da Ursa Maior, com alguns estudiosos indicando que a nomenclatura da divindade poderia ser um traslado chinês da denominação da Virgem Maria.

⁴²³ Fróis, na carta escrita em 1563, narra a disposição de Ômura Sumitada em se instruir a respeito do cristianismo, partindo dele a iniciativa (durante uma situação de caráter bélico) de doutrinar outros japoneses a respeito da crença cristã. É exposto no texto epistolar, a aparente disposição do comandante em erguer as habitações cristãs nos seus domínios e de usar os símbolos do cristianismo (inclusive em contendas). Da mesma carta do inaciano, há relato sobre outras duas atitudes específicas de Sumitada, que transgrediram os costumes da religiosidade em voga nas localidades do Japão.

⁴²⁴ A figura referida na carta de Almeida como *rei de Arima* é outro senhor nipônico que aparece com alguma recorrência nas cartas jesuítas feitas durante a segunda década de missão japonesa, identificado como Arima Yoshitada. Frédéric (2008, p.79) comenta que esse senhor nipônico “tinha se mostrado benevolente em relação aos cristãos a fim de favorecer o comércio com os portugueses”.

a morte, e não qualquer, senão a mais das honra da que pudesse ser. Este ódio nasce tão bem, porque os seus roubos, e enganamos são já a muitos manifestos, e que somos nós a causa de tudo. E daqui vem que dizem de nós, que comemos homens, que se destroem as terras, aonde íamos, e que somos demônios. Jesus Cristo nosso senhor por sua infinita bondade lhes tire o ódio, que contra nos tem, e lhe converta em amor, para que conheçam a verdade (CE, I, 17 de novembro de 1563, fl. 134).

Conforme é possível observar, Luís de Almeida descreve a conversão do senhor japonês como um fato significativo, que teria proporcionado benefícios imediatos à missão, e ao mesmo tempo, prejudicado as atribuições dos bonzos, os quais — de modo semelhante a outros escritos jesuíticos — são referenciados de forma negativa pelo religioso cristão. Observamos que a passagem do texto deixa transparecer que as tensões entre os representantes cristãos e os religiosos japoneses não diminuíram depois que o senhor de Ômura se tornou cristão, mas, aparentemente, os evangelizadores passaram a ter maior segurança na realização do ofício catequético.

Nos textos epistolares escritos por Fróis e Luís de Almeida,⁴²⁵ ambos dissertaram sobre a insurreição ocorrida contra Ômura Sumitada, em 1563, apontando, como uma das causas, as ações realizadas pelo comandante a favor do alastramento do cristianismo em seus domínios. No prosseguimento, evidenciaremos uma passagem da carta de Fróis em que ele esclarece como teria sido arquitetado o estratagema contra o senhor nipônico:

Aqui tornarei a prosseguir o que tinha antes deixado acerca dos regedores gentios o que ordenaram fazer. Secretamente se concertaram com o Gotondono,⁴²⁶ por saberem

⁴²⁵ Aparece na missiva de Luís de Almeida que, em 25 de agosto de 1563, quando ele se encontrava na província de Bungo, acabou tomando conhecimento do que se decorria nos domínios de Ômura Sumitada, tendo sido informado de que o senhor nipônico havia padecido e que o seu irmão e aliado — o comandante de Arima — teria sido capaz de escapar. Almeida também teria sido informado de que a habitação cristã em Yokoseura havia sido obliterada, e os cristãos presentes naquela localidade, acossados. O evangelizador deixa transparecer como os eventos decorridos em Ômura representou mais uma comprovação para os opositores do trabalho apostólico, de que realmente o cristianismo ocasionava instabilidades nos locais onde era propagado. Em outras passagens da carta, Almeida alude como teria ficado ciente que, de fato, Sumitada não havia morrido e que a localidade portuária não havia sido destruída. Nas passagens finais do texto epistolar do religioso cristão, ele menciona a sua jornada para chegar em Yokoseura e encontrar os seus companheiros jesuítas. O medicinal ressalta a sua parada no porto de Kuchinotsu, outro local que os jesuítas tiveram a possibilidade de evangelizar a partir da aproximação com Ômura Sumitada e com o senhor de Arima. O religioso cristão possivelmente não encontraria um cenário favorável para a cristandade na localidade portuária, tendo o senhor nipônico assumido o comando, impedido por meio de diferentes ações que o cristianismo continuasse a ser cultuado.

⁴²⁶ Na carta do jesuíta há uma passagem particularmente interessante, em que o padre apresenta um contexto de como Ômura Sumitada havia conseguido uma posição de comando em Ômura, sendo referido como a figura nomeada de Gotondono. Observamos que, na obra de Fróis (1976, p. 277), é possível encontrar uma passagem relativamente similar à da missiva que evidenciamos: “Havia 12 ou 13 annos era falecido o senhor natural daquelle estado de Vomura, e por lhe não ficar nenhum filho legitimo, mas que hum só bastardo, não quis a senhora de Vomura nem regedores, que os governasse o bastardo, e derão-le humas terras aonde vivesse, que se chamão Gotoyoma. E por ser o rey de Arima hum dos principaes senhores do Ximo, e ter muito parentesco com o senhor passado de Vomura, perfilhou esta senhora a Dom Bartholomeo, filho segundo de Xeganm rey de Arima, o qual se filho se chamava Sumitanda [...] e disso ficarão contentes os regedores e povo de Vomura, e nesta paz viverão alguns, anos, mostrando Gotondono ser amigo de Vomurandono e o ter como por irmão”.

dele, que sempre desejara fazer traição a Dom Bartolomeu, e tomar posse do reino, dando-lhe uma razão ao parecer deles bastante para o terem de sua mão, e era que como havia de consentir uma abominação tão grande, como era tendo sua mãe perfilhado a Dom Bartolomeu para o fazer herdeiro do reino, queimar ele a estátua de seu pai, em lugar de reverenciar com suas cerimônias acostumadas (CE, I, 14 de novembro de 1563, fl. 135).⁴²⁷

Fróis esclarece a revolta contra Ômura Sumitada referindo-se primeiramente ao assassinato de um influente convertido japonês, citado na missiva como Dom Luís.⁴²⁸ Além disso, alega que, na localidade onde se configurava a base governamental do senhor japonês, “regedores com o povo se levantaram [...] e puseram fogo a casa do rei e a cidade, e Dom Bartolomeu com o regedor irmão de Dom Luís com pouca gente se recolheram em uma fortaleza perto da cidade” (CE, I, 14 de novembro de 1563, fl. 136).

No escrito de Fróis há também evidências sobre as consequências da insurreição contra Ômura Sumitada na povoação de Yokoseura (local que havia se tornado a base da atuação dos jesuítas). Ainda há registros de que, em 8 de agosto de 1563, houve uma agitação em Yokoseura, ocasionando inicialmente a saída de alguns comerciantes japoneses da cidade portuária. Posteriormente, cristãos japoneses teriam convencido Cosme de Torres a se refugiar numa embarcação lusitana,⁴²⁹ pois eles temiam que pudesse ocorrer uma investida violenta a ser perpetuada pelos indivíduos não convertidos, que poderia ocasionar o padecimento do clérigo da Companhia de Jesus. Entre os argumentos utilizados pelo irmão cristão de Yokoseura

(“Havia 12 ou 13 anos que era falecido o senhor natural daquele estado de Ômura, e por lhe não ficar nenhum filho legítimo, mas que um só bastardo, não quis a senhora de Ômura nem regedores, que os governasse o bastardo, e deram-lhe umas terras aonde vivesse, que se chamavam Gotoyoma. E por ser o rei de Arima um dos príncipes senhores do Ximo, e ter muito parentesco com o senhor passado de Ômura, perfilhou esta senhora a Dom Bartolomeu, filho segundo de Xeganm rei de Arima, o qual seu filho se chamava Sumitada [...] e disso ficaram contentes os regedores e povo de Vomura, e nesta paz viveram alguns anos, mostrando Gotondono ser amigo de Vomurandono e o ter como por irmão”) (Atualização nossa). De acordo com que é informado na versão do primeiro volume da obra de Fróis (1976, p. 433), que foi organizada por Wicki, Gotondono seria “Omura Takaaki, bastardo d Omura Sumiaki”. Elison (1988, p. 90) salienta que Takaaki não ficou em situação completamente desfavorável ao ser rechaçado do comando de Ômura, pois ele foi “adopted in turn into the locally prominent house of Goto. Hence arose endless vexations: the family was split, and the attempt to establish the daimyo's direct authority rendered exceedingly difficult” (“adotado, por sua vez, na proeminente casa de Goto, localmente. Daí surgiram inúmeros problemas: a família foi dividida e a tentativa de estabelecer a autoridade direta do daimyo se tornou extremamente difícil”) (Tradução nossa).

⁴²⁷ Conforme Luís de Almeida dá a entender em sua missiva, Ômura Takaaki, contra Ômura Sumitada, teria usado como pretexto ao menos uma ação extrema que o senhor nipônico teria feito em prol da cristandade. Destacamos uma passagem da obra de Fróis (1976, p. 329) que evoca a atitude de Ômura: “E tornando-se para Vomura mandou logo queimar huma estatua do senhor daquele já deffunto; couza que os bonzos tiveram nelle por estranha abominação, pelos proveitos que ahi lhe vinhão”.

⁴²⁸ “Shinsukedono (Xinsuquedono), D. Luís, irmão do principal regedor de D. Bartolomeu Ômura” (Wicki, 1976, 437). Não conseguimos obter mais detalhes no que concerne ao ocorrido na conversão do influente nipônico que, aparentemente, teve alguma forma de envolvimento na remodelação de Ômura Sumitada ao cristianismo.

⁴²⁹ Fróis indica que Cosme de Torres e o irmão da Companhia de Jesus, João Fernandes, se refugiaram em embarcações lusitanas e, aparentemente, os portugueses também teriam oferecido salvaguarda aos cristãos japoneses. É assinalado no escrito epistolar que, quando o superior da missão teve que deixar Yokoseura, ele estava febril.

para convencer o evangelizador, estava o de que “se levantara o povo contra o rei por ser cristão, e tanto desejara estar algum padre lá na cidade, para o matarem juntamente com o rei” (CE, I, 14 de novembro de 1563, fl. 136). Conforme é possível observar na sentença, a sublevação arquitetada contra Ômura Sumitada é associada diretamente à sua conversão ao cristianismo.

As sentenças finais da missiva de Fróis possuem mais algumas informações, tal como aquela de que os evangelizadores em Yokoseura, depois de se resguardarem nas embarcações lusitanas, passaram a ter ciência a respeito da situação de Ômura Sumitada e dos desdobramentos da insurreição. De acordo com o que é exposto no texto epistolar, a sublevação não se configurou como sendo um prejuízo completo ao senhor japonês e aos seus aliados, no entanto, os missionários — mesmo afastados de lá — puderam avaliar os danos primários ocasionados em consequência da conturbação, principalmente ao avistarem os locais consumidos pelas chamas (CE, I, 14 de novembro de 1563).

Para além do que se encontra descrito nas cartas jesuíticas redigidas por Fróis em 1563, e mesmo por Luís de Almeida, no que concerne aos autores que também abordam o evento relacionado a Ômura Sumitada, julgamos ser pertinente evidenciar o que Bourdon (1993, p. 455-456) indica, uma vez que ele fornece algumas minúcias referentes ao envolvimento nesse evento de determinados lusitanos e senhores japoneses:

Le soulèvement eut lieu dans la nuit du 17 au 18 août, et c'est Dom Bartolomeo qui en fut la première victime. Tandis que le seigneur de Hariwô , interceptant l'ent rée du golfe d'Ômura, mettait à mort Luís Shinsuke qui revenait en barque de Yokose-ura, peut-être avec des armes que lui avait livrées le « Capitaine-major” Dom Pedro da Guerra, les partisans d'Omura Takaaki, pénétrent par surprise à Omura, incendiaient le palais de Dom Bartolomeo, et celui-ci avait tout juste le temps de gagner à travers bois la haute montagne du Tara-dake, en n'emportant, dit-on, avec lui que sonsabre et un retable de la Vierge. Le lendemain matin, un indescriptible affolement régna à Yokose-ura. A chaque instant ilsemblait qu'Omura Takaaki dût envahir la bourgade et piller les trois navires. La plupart des trafiquants japonais se dispersèrent sans en attendre davantage. Torres et ses compa-gnons se réfugièrent sur le vaisseau du “Capitaine-major”. Quant aux Portu- gais, ils rembarquèrent précipitamment leurs marchandises afin de pouvoir, lecas échéant, lever l'ancre au plus vite. Yokose-ura ne subit pourtant aucun dommage, car les habitants firent leur soumission au lieutenant d'Ômura Takaaki venu pour occuper la ville, et que cet officier s'abstint de mettre l'embargo sur les navires. Par ailleurs, Dom Bartolomeo réussit à demeurer en contact avec les Jésuites, ce qui permit de les assurer de la fermeté de la foi tandis qu'ils lehortaient eux-mêmes à la persévérance.⁴³⁰

⁴³⁰ “O levante ocorreu na noite de 17 para 18 de agosto, com o local onde estava Dom Bartolomeo sendo o primeiro a ser atacado. Enquanto o senhor de Hariwô interceptava a entrada do Golfo de Ômura, assassinaram Luís Shinsuke que voltava de barco de Yokoseura, talvez utilizando as mesmas armas que foram entregues a ele pelo “Capitão-Mor”, Dom Pedro da Guerra. Os partidários de Ômura Takaaki invadiram Ômura de surpresa e atearam fogo no palácio de Dom Bartolomeo, com ele mal tendo tempo para fugir pela mata até a alta montanha de Tara-dake, levando consigo apenas o seu sabre e um retábulo da Virgem. Na manhã seguinte, um pânico indescritível reinou em Yokoseura. A cada momento, parecia que Ômura Takaaki invadia mais a cidade e pilhava os três navios. A maioria dos traficantes japoneses se dispersaram sem esperar por mais ocorrências. Torres e seus companheiros refugiaram-se no navio do “Capitão-Mor”. Quanto aos portugueses, passaram a

Consideramos que o historiador francês narra a sublevação de acordo com o que Fróis apresenta em sua missiva, pois, por meio das notas do autor, constatamos que o historiador fez a sua exposição baseando-se em um dos capítulos da obra do missionário português.⁴³¹ No que concerne ao acréscimo de detalhes sobre o evento de Ômura, é interessante a sugestão feita por ele, afirmando que o influente japonês — referenciado nos escritos jesuíticos como sendo Dom Luís —, transportava armamentos fornecidos pelo capitão-mor Dom Pedro da Guerra,⁴³² os quais, possivelmente, serviriam para aumentar o poderio bélico de Ômura Sumitada (Bourdon, 1993). A conjectura feita pelo estudioso europeu, denota o que já discutimos anteriormente, de que a relação entre os evangelizadores com o senhor japonês não envolvia apenas o fervor cristão em que os jesuítas Luís de Almeida e Luís Fróis procuraram reforçar com tanto esmero, principalmente quando escreviam sobre a conversão do comandante ou das suas atitudes em prol da cristandade. No seguimento, visamos comentar brevemente sobre o que aconteceu posteriormente à sublevação de 1563.

No que se refere ao período entre os anos de 1564 e 1568, encontramos ao menos nove cartas que referenciam Ômura Sumitada e o que se suscitou posteriormente a insurreição de 1563, nos domínios do senhor japonês. Em alguns desses textos epistolares, há explanações do envolvimento do comandante nos conflitos bélicos relacionados à insurreição conflagrada em 1563, bem como as suas ações, indicando que o mesmo continuava comprometido com o cristianismo.

carregar apressadamente as suas mercadorias para que assim pudessem levantar âncora o mais rápido possível. Yokoseura não sofreu quaisquer danos, com os habitantes ficado submissos ao tenente de Ômura Takaaki, que acabou privando as imposições de embargo nos navios. Além disso, Dom Bartolomeo conseguiu contactar-se com os jesuítas, o que permitiu assegurar-lhe a firmeza da sua fé, enquanto os missionários procuravam manter a perseverança” (Tradução nossa).

⁴³¹ Efetivamente há um capítulo na obra de Fróis (1976), que explora as conturbações que ocorreram nos domínios de Ômura Sumitada, sendo este intitulado: *De como Dom Bartholomeo foi destruído, e a povoação de Yocoxiura queimada e assolada e da profissam que fez o P. Cosme de Torres antes disto...* Os detalhes evidenciando nesse segmento do padre jesuíta, estão em consonância com a missiva escrita por ele em 14 de novembro de 1563, que, de acordo com Wicki (1976), se constituíram como base para o capítulo do seu escrito.

⁴³² Dom Pedro Guerra é referenciado nas cartas feitas em 1563 por Luís de Almeida e Luís Fróis. Cumpre destacar que, para nós, não se configura como o mais importante expor informações da vida desse lusitano e, sim, o cargo que era ocupado por ele em 1563, no Japão, que, conforme referido por Bourdon (1993), ele seria um capitão-mor. Boxer (1989, p. 7-9) explica o que se configura esse cargo, que era relacionado à atividade mercantil lusitana no Japão, no século XVI: “A pessoa mais importante que estava ligada à viagem anual ao Japão era o Capitão-Mor ou Capitão-Major. Era nomeado pela Coroa, ou pelo vice-rei de Goa em nome de Coroa, princípio como recompensa de serviços prestados. Não levou muito tempo para este cargo deixar de ser atribuído gratuitamente, para ter que ser comprado, e vendido anualmente em Goa a quem oferecesse o maior lance [...] A posição do Capitão-Mor no Japão era regida pelo costume dominante na Ásia de permitir às comunidades de mercadores estrangeiros tratar dos seus assuntos e administrar a sua justiça sob a supervisão dum chefe ou responsável, cuja categoria era praticamente igual à do funcionário local mais graduado [...]. O capitão-Mor era reconhecido como o único responsável pela comunidade portuguesa, e todos os delinquentes europeus lhe eram entregues para serem punidos, mesmo no caso de haver japoneses implicados na contenda”.

Ribeiro (2009, p. 68) expõe que a conturbação bélica teria tido recorrência na província de Ômura,

[...] até ao Outono de 1564, altura em que Sumitada num contra-ataque restabeleceu a sua autoridade. Revoltas internas promovidas por alguns vassallos apoiados por Matahachirō, o herdeiro natural de Ômura Sumiaki, ocupação dos seus domínios, destruição da cidade Ômura e de Yokoseura e o exílio do próprio Sumitada foram algumas das faces mais visíveis deste conflito.⁴³³

Percebemos que a autora comenta brevemente a respeito do devastamento ocorrido em Yokoseura. De fato, após o ano de 1563, o porto não se configurou mais como base da atuação dos jesuítas, visto que, em novembro daquele mesmo ano, a localidade portuária teria sido obliterada por um incêndio.⁴³⁴ Em uma missiva escrita por Fróis, em 3 de outubro de 1564, é feita uma breve menção a localidade portuária obliterada e ao local para onde havia se deslocado o superior da missão Cosme de Torres, junto a outros inacianos:

[...] ficando queimada, e destruída toda a povoação de Vocoxiura, e a nossa igreja, e as casas se embarcou o padre Cosme de Torres com assaz tristeza em um navio de um fidalgo Cristão, que o veio buscar para se partir ao outro dia com os irmãos Luís De Almeida e Jacome Gonçalves para Tacáxe, que é terra do rei de Bungo (CE, I, 3 de outubro de 1564, fl. 145).

Bordon (1993, p. 457) indica que, com a obliteração de Yokoseura, os membros da Companhia de Jesus ficaram engolfados numa circunstância aflitiva. Levando-se em consideração essas circunstâncias, o autor afirma, em consonância com que é narrado por Fróis,

⁴³³ Elison (1988) afirma que, depois da rebelião, passaram aproximadamente três anos para que Ômura Sumitada conseguisse se reerguer e os evangelizadores cristãos tivessem a liberdade de voltar para os seus domínios.

⁴³⁴ Bourdon (1993), levanta uma hipótese interessante em relação a destruição de Yokoseura. Primeiramente, o autor chama a atenção para o fato de que nos escritos epistolares jesuítas feitos em novembro de 1563, não ocorre uma explanação muito detalhada a respeito da obliteração da localidade portuária. Assim, o autor debate sobre quem teria ocasionado a ruína de Yokoseura. Entre os três senhores nipônicos que o historiador francês aponta como os possíveis causadores, ele menciona Koteda Yasutsune, influente japonês cristão, referenciado nas missivas jesuítas como Dom Antônio. O estudioso argumenta que o “silence des Jésuites ne s'expliqueil pas par leur désir de jeter un voile sur celte intervention regreuable de leur néophyte? Tout chrétien qu'il fût, Dom Antônio ne devaît pas envisager d'un œil favorable le progrès des relations commerciales des Portugais avec le seigneur d'Ômura [...] qu'il commanda pendant un certain temps les troupes de Hirado contre Dom Bartolomeo” (Bourdon, 1993, 457). (“O silêncio dos jesuítas pode ser explicado por seu desejo de lançar um véu sobre essa lamentável intervenção de seu neófito? Por mais cristão que fosse, Dom Antônio não deve ter visto com bons olhos o progresso das relações comerciais dos portugueses com o senhor de Ômura [...] que durante algum tempo comandou as tropas de Hirado contra Dom Bartolomeu”) (Tradução nossa). O autor sugere que os inacianos não forneceram muitos detalhes da obliteração de Yokoseura, devido ao fato de um relevante associado deles em Kyūshū ter se envolvido no evento. Não temos como atestar a hipótese de Bourdon (1993), mas o que o pesquisador comenta, se trata de mais um elemento que demonstra o quão complicado era o panorama que os jesuítas vivenciavam no Japão, não sendo a adesão ao cristianismo um impedimento para que os senhores de guerra entrassem em conflito no território japonês.

como “La ville et le port étaient saccagés,⁴³⁵ l’église et la résidence détruites, les chrétiens dispersés, tout la région occupée par des troupes qui ne dissimulaient pas leur haine pour la religion nouvelle”.⁴³⁶

Tendo por base documental alguns elementos do escrito de Fróis (1976), o historiador francês procura retratar a possível indecisão entre os inacianos a respeito do local da ilha de Kyûshu, que poderia se configurar como base da atuação em decorrência da deterioração de Yokoseura. Conforme é manifestado pelo autor, e igualmente narrado na passagem da carta de Fróis, uma localidade pertencente aos domínios de Ôtomo Yoshishige, novamente acabou se configurando durante um período, como a morada de Cosme de Torres e, conseqüentemente, como o centro difusor do trabalho apostólico. Por razões que aparentemente fugiram do controle, os missionários se viram por mais uma vez à mercê do acolhimento do senhor de Bungo — figura recorrente nos escritos jesuíticos desde os primeiros anos da disseminação cristã no Japão do século XVI.

Não visamos expor com minúcias a sucessão dos eventos descritos nas cartas jesuíticas posteriormente ao ano de 1563, que indicavam a conflagração sucedida em Kyûshu envolvendo Ômura Sumitada e outras figuras detentoras de poder. Vamos nos concentrar por ora, em analisar se o cenário desfavorável enfrentado pelos jesuítas em Ômura, pode ter sido resultado da insipiência deles frente ao panorama nipônico.

Inicialmente propomos indagar se, de fato, foi uma atitude prudente dos jesuítas, liderados por Cosme de Torres, associarem-se a Ômura Sumitada, e, assim, estabelecer Yokoseura como o novo centro da atuação apostólica no Japão. É necessário refletirmos se os membros de Ordem Jesuíta tiveram entendimento preciso das dinâmicas de poder na ilha de Kyûshu, e se Sumitada detinha poder suficiente para servir de salvaguarda aos evangelizadores cristãos.

Precedentemente, citamos uma passagem da obra de Laures (1954), em que o autor assinalava para o fato de que, após os eventos ocorridos durante a primeira década de evangelização cristã no Japão, os membros da Companhia de Jesus buscavam um “daimyô, who might be willing to protect the missionaries and who could offer ports as good as Hirado, which had become the most favored landing place for the Portuguese merchants” (Laures, 1954, p. 64). Percebemos que o autor evidencia que Sumitada tinha condições para corresponder às expectativas nutridas pelos membros da Companhia de Jesus, mas a sublevação manifestada

⁴³⁵ Yokoseura.

⁴³⁶ “A cidade e o porto foram saqueados, a igreja e a residência destruídas, os cristãos dispersos, toda a região ocupada por tropas que não escondiam o seu ódio à nova religião” (Tradução nossa).

contra Ômura Sumitada e a posterior destruição de Yokoseura, mostraram que o senhor japonês não foi capaz de proteger integralmente os jesuítas, chegando-se ao ponto de os evangelizadores, que estavam na localidade portuária, ficarem envolvidos numa situação em que as suas vidas poderiam ter sido dizimadas.

Pressupomos ser útil analisar mais uma vez como Elison (1988) avalia a aproximação de Ômura Sumitada com os jesuítas e a insurreição levantada contra o senhor japonês, em 1563. Anteriormente, referenciamos uma passagem da obra do autor em que ele indicava a fragilidade do comandante, salientando que a sua aproximação junto aos estrangeiros europeus ocorreu devido aos interesses em assegurar a sua preservação como um comandante frente aos outros senhores com maior poderio na ilha de Kyûshu. Em outro segmento da sua obra, o autor explica como Sumitada em seu acordo com os ocidentais, acabou ficando com o lado menos vantajoso:

In his dealings with the foreigners Sumitada therefore consistently operated from a weak position. He was contained on unsolid ground; one of his very few assets was the maritime location of his territory; his need for an external line of support coincided with the foreigners' need for an internal base; and he played partners. The reason why Sumitada was so anxious to assure himself of the presence of the Portuguese was his hope that the encouragement of foreign trade would gain for him the means for the assertion of his authority as daimyo; in fact, it would not be farfetched to say that this was for him the only possible insurance. To make doubly certain he himself turned Christian (Elison, 1988, p. 90).⁴³⁷

Bourdon (1993) indica como Ômura Sumitada teve uma atitude apática em relação à crença cristã, sendo que a postura do senhor nipônico se modificou grandemente na quaresma de 1563.⁴³⁸ Ribeiro (2009, p. 67-68), referenciando também a obra do historiador francês, comenta que “é muito provável que a decisão do guerreiro de pedir o baptismo tenha sido motivada pela concorrência econômica com alguns dos seus vizinhos⁴³⁹ [...] indissociável de uma certa rivalidade militar”. Em uma sentença particularmente interessante, Elison (1988, p.

⁴³⁷ “Em suas negociações com os estrangeiros, Sumitada operou consistentemente a partir de uma posição fraca. Ele estava contido em um terreno pouco sólido, um de seus poucos trunfos era a localização marítima de seu território, sua necessidade de uma linha externa de apoio coincidia com a necessidade dos estrangeiros de uma base interna, e ele jogava com os parceiros. A razão pela qual Sumitada estava tão ansioso para se assegurar da presença dos portugueses era a sua esperança de que o incentivo ao comércio exterior lhe proporcionaria os meios para a afirmação de sua autoridade como daimiô. De fato, não seria exagero dizer que essa era, para ele, a única garantia possível. Para ter certeza dupla, ele mesmo se tornou cristão” (Tradução nossa).

⁴³⁸ Bourdon (1993) explora detalhadamente essas interações dos jesuítas com o comandante, levando em consideração não apenas o aspecto religioso desse contato, mas também o secular que poderia ter condicionado a conversão de Ômura Sumitada.

⁴³⁹ De acordo com Boxer (1989, p. 26), a partir do ano de 1562, a competição entre os senhores de terras japoneses que visavam atrair as embarcações lusitanas para os seus domínios se tornou mais acentuada, tendo os comandantes nipônicos por entendimento “que onde iam os missionários jesuítas, seria fácil persuadir os comerciantes portugueses a segui-los”.

91) afirma que “in 1563, When the Jesuits embraced Sumitada they were taking a very risky gamble indeed”.⁴⁴⁰ Acreditamos que autor procura significar que os inacianos fizeram uma manobra muito ousada ao se vincularem a um comandante que detinha posição um tanto fragilizada, se comparada aos outros senhores japoneses em Kyûshu. Não podemos desconsiderar, conforme ressaltado numa passagem da obra de Elison (1988), que o senhor japonês ofertava como benefício aos ocidentais a posição territorial dos seus domínios, que era perfeita para o aportamento das embarcações dos mercadores lusitanos.

Analisando por outro viés, e partindo do que é indicado por Elison (1988), de que Ômura Sumitada era reconhecidamente um senhor fraco que demandava do suporte dos estrangeiros portugueses, deduzimos que essas características poderiam ter colocado o senhor japonês como um ser relevante para os jesuítas. A forma como Elison e Bourdon (1993) discorrem em relação a conversão do senhor nipônico, indica justamente que a condição mais enfraquecida colaborava para que os membros da Companhia de Jesus conseguissem sujeitá-lo ao cristianismo. Se compararmos as relações dos jesuítas com Ôtomo Yoshishige e com Ômura Sumitada, torna-se nítida a percepção de que os jesuítas, durante a primeira década da missão, não foram capazes de conseguir junto ao senhor de Bungo os resultados alcançados em tão pouco tempo com o governante de Ômura. Essa comparação, aliás, permite a discussão do segundo ponto que envolve as ações de Sumitada após o seu batismo, que não podem ser desvinculadas aos membros da Companhia de Jesus, demonstradas de forma *edificante* na missiva redigida por Fróis, em 1563, e posteriormente em sua extensa narrativa textual sobre a atuação jesuítica no Japão.

Precedentemente neste estudo, discutimos o que havia decorrido em Hirado em 1558, bem como as atitudes do combatente cristão Koteda Yasutsune a favor do cristianismo (referenciado nas cartas jesuíticas como Dom Antonio), com o envolvimento do padre jesuíta Gaspar Vilela, que acabou gerando uma reposta do comandante nipônico Matsuura Takanobu de coibir o trabalho apostólico em seus domínios. Acreditamos que, mesmo havendo ocorrências que apresentem distinções, ainda é possível observar certa equivalência do ocorrido em Hirado com o que aconteceu em Ômura. Todavia, busquemos analisar se os atos outrora feitos por Yasutsune, com o possível estímulo de Vilela (de forma similar a Sumitada, com a obliteração de imagens da religiosidade budista) não foram insensatas. Dessa forma, conjecturamos que não foi adequado os jesuítas terem utilizado o mesmo tipo de pensamento — e atitude — com Ômura Sumitada, podendo denotar, assim, que, em 1563, próximo de

⁴⁴⁰ “Em 1563, quando os jesuítas adotaram Sumitada, eles estavam fazendo uma aposta muito arriscada” (Tradução nossa).

completar catorze anos de trabalho apostólico no Japão, os jesuítas ainda não tivessem um olhar completamente preciso sobre a realidade daquela região, não compreendendo ou até mesmo não se importando com a repercussão que as atitudes mais intensas poderiam causar na conjuntura japonesa do século XVI, onde o cristianismo ainda não havia alcançado certa preponderância.⁴⁴¹

Conforme já assinalamos, as atitudes adotadas por Sumitada em benefício da disseminação do cristianismo, em 1563, vão ao encontro do que distintos pesquisadores (antigos ou contemporâneos) dissertaram a respeito da mentalidade cristã e da abordagem praticada pelos missionários no Japão ou em outros locais do planeta no século XVI.

Em diferentes literaturas analisadas, encontramos um aspecto importante do cristianismo que o tornava diferente ao ser comparado a outras formas de religiosidade presentes há séculos no Japão.

Ao discutir as motivações que condicionaram a proscrição do cristianismo na terra do sol nascente, Elison (1988, p. 131-132) comenta que:

The precedent of Japan's adoption of a foreign religion Buddhism was obvious, and one of great antiquity. But the Christian parallel diverged into a zone of contrasts. Buddhism, as Christianity also, had been confronted by the vehement initial resistance of those involved in the administration of native (Shinto) rites and directly threatened in their vested interest. But the process of entry was eased for Buddhism by its accidental instrumentality and inherent pliability. Buddhism was utilized by the founders of Imperial autocracy in Asuka and Nara Japan to rationalize their quasi-cosmic assumptions of power. [...] Buddhism readily submitted to adaptation: its syncretistic character reacted with Shinto to form theological colloids. Catholicism was uncompromising: in that lay part of its attraction, but also the essence of its threat. The activities of its zealots were too destructive of the national tradition to be ignored

⁴⁴¹ No que se refere à efetividade que a propagação cristã teve no Japão, Elison (1988, p. 54) menciona que: “There was a definite appeal in the Christian message. But the appeal could never be universal. The message was diffused only in limited areas of Japan. Not all of those whom it reached were amenable to it. The country's political development was not favorable to the Christian cause. In any event, the resources at the disposal of the missionaries were inadequate. The eventual doom of their endeavor was caused by forces beyond their own control; but internal problems also gravely impeded the Jesuits' effort”. (“A mensagem cristã tinha um apelo definitivo. Mas o apelo nunca poderia ser universal. A mensagem foi difundida somente em áreas limitadas do Japão. Nem todas as pessoas que ela alcançava eram receptivas a ela. O desenvolvimento político do país não era favorável à causa cristã. Em todo caso, os recursos e a disposição dos missionários eram inadequados. O fracasso final de seu empreendimento foi causado por forças fora de seu próprio controle, mas problemas internos também impediram seriamente o esforço dos jesuítas”) (Tradução nossa). Boxer (1967, p. 188) considera que “Despite the Early sanguine prognostications of the Jesuitas, it is evidente that They could Only hope for lasting sucess if they could continue their religious propaganda for a suficiente lenght of time to get their ideas across and let them sink in. The paucity of their humbers rendered this na exceedingly difficult task from the first [...]” (“Apesar dos primeiros prognósticos otimistas dos jesuítas, é evidente que eles só poderiam ter esperança de sucesso duradouro se pudessem continuar sua propaganda religiosa por um período de tempo suficiente para transmitir suas ideias e permitir que elas fossem absorvidas. A escassez de seus recursos humanos tornou essa tarefa extremamente difícil desde o início”) (Tradução nossa).

by those who were recasting the national polity. There remained only the ultimate divergence.⁴⁴²

O autor afirma que a catolicidade, seria mais inflexível — e até intransigente — se comparada às outras formas de crenças recorrentes no panorama japonês. Quando Elison (1988) disserta sobre as *atitudes destrutivas* feitas pelos fanáticos, não se torna improvável considerar os feitos realizados por Ômura Sumitada, após sua conversão. Ao abordar as ações do senhor japonês, a partir da terceira década da missão, Elison (1988, p. 92) dá a entender que as atitudes seriam como um retorno ao auxílio recebido dos estrangeiros ocidentais num conflito belicoso, em 1574, e das bajulações feitas a ele por um padre jesuíta, que possibilitaram “move Dom Bartolomeu to the forced Christianization of all his subjects. Pagans were directed to accept baptism or leave the land. Buddhist temples were either turned into churches or destroyed; their priests were swayed to turn Christian by promises to leave them their stipends”.^{443 444} Por meio desse segmento da obra de Elison (1988), é possível alcançar entendimento de que Ômura Sumitada não refrearia as ações em benefício da propagação cristã. Consideramos que o comentário do autor sobre a *cristianização forçada* é bem pertinente para refletirmos a respeito da abordagem do método missionário no século XVI.

Em uma passagem do trabalho de Tavares (2004), é feita referência a um texto do historiador e romancista João Paulo Oliveira e Costa (2000)⁴⁴⁵ que corrobora com o

⁴⁴² “O precedente da adoção pelo Japão de uma religião estrangeira, o budismo, era óbvio e de grande antiguidade. Mas o paralelo cristão divergiu em uma zona de contrastes. O budismo, assim como o cristianismo, foi confrontado com a resistência inicial veemente daqueles envolvidos na administração dos ritos nativos (xintoístas) e diretamente ameaçados em seus interesses pessoais. Mas o processo de entrada foi facilitado para o budismo por sua instrumentalidade acidental e flexibilidade inerente. O budismo foi utilizado pelos fundadores da autocracia imperial no Japão de Asuka e Nara para racionalizar suas suposições quase cósmicas de poder. [...] O budismo se submeteu prontamente à adaptação: seu caráter sincretista reagiu com o xintoísmo para formar coloides teológicos. O catolicismo era intransigente: nisso residia parte de sua atração, mas também a essência de sua ameaça. As atividades de seus fanáticos eram destrutivas demais para a tradição nacional para serem ignoradas por aqueles que estavam reformulando a política nacional. Restava apenas a divergência final” (Tradução nossa).

⁴⁴³ As explicações de Elison (1988) das atitudes de Ômura Sumitada em prol do cristianismo, na terceira década da missão, tem por base uma versão da obra de Fróis, que foi publicada na década de vinte, tendo sido organizada por G. Schurhammer e E. A. Voretzsc (1926).

⁴⁴⁴ “Mudança de posição de Dom Bartolomeu para a cristianização forçada de todos os seus súditos. Os pagãos foram orientados a aceitar o batismo ou deixar a terra. Os templos budistas foram transformados em igrejas ou destruídos. Seus sacerdotes foram persuadidos a se tornarem cristãos por meio das promessas de que deixariam seus estímulos” (Tradução nossa).

⁴⁴⁵ Destacamos a referência apresentada por Tavares em sua pesquisa, em relação ao texto do historiador lusitano João Paulo de Oliveira e Costa. A diáspora missionária. In: João Marques e António Camões Gouveia (coord.) *História religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Circuito de Leitores, 2000. v. 2. Mesmo impossibilitados de ter acesso a esse texto específico do historiador lusitano, tivemos contato com a sua tese de Doutorado, sendo perceptível para nós que Costa (1998) em alguns segmentos da sua ampla pesquisa, discorre sobre a alteração do ofício catequético em alguns locais do mundo, a partir do século XVI, dando destaque para a Ordem Jesuíta nesse processo. Assim, destacamos uma passagem da pesquisa sobre esse tema: “Por meados do século XVI, a Igreja, ao mesmo tempo que empreendia a Reforma que havia muito era necessária, e que mesmo assim já não foi a tempo de evitar a cisão protestante, ganhou uma nova dinâmica missionária: o número

entendimento no que concerne à variedade e à complexidade da atuação evangelizadora dos membros da Companhia de Jesus. A autora menciona que o historiador lusitano ponderou que a atuação catequética dos membros da Companhia de Jesus não se expandiu em diferentes continentes no mundo de forma homogênea. Nos locais onde a influência do poderio da monarquia lusitana era acentuada e evidente a forma de evangelização tinha como tendência ser demasiadamente ocidentalizada, contudo, nas áreas afastadas do controle de Portugal “foram ensaiadas numerosas abordagens inovadoras” (Costa, 2000, p. 279 apud Tavares, 2004, p. 128).

Para Tavares (2004, p. 129), “a Companhia de Jesus não se constituía no bloco monolítico no que se dizia, o que acreditava ser”. Considerando o que a autora afirma, passamos a observar que o método missionário variou de acordo com o nível de influência governamental do reinado lusitano nos locais onde evangelizavam.⁴⁴⁶ Considerando outras áreas do continente asiático onde a subjugação portuguesa teve predomínio no século XVI, passamos a evidenciar os segmentos de um dos trabalhos de Boxer (1981, p. 82) em que é comentado sobre as ações impositivas em algumas localidades da Ásia:

Através de uma mistura de métodos de persuasão e de força, em que predominou algumas vezes a força, muitos dos asiáticos residentes na vizinhança das fortalezas portuguesas foram convertidos ao cristianismo, sobretudo nas regiões ao longo da costa ocidental da Índia e nas planícies de Ceilão. Começando com a destruição massiva dos templos hindus de Goa em 1540, as autoridades portuguesas, instigadas sobretudo pelos eclesiásticos locais ou pela Coroa, promulgaram um grande número de leis severas e opressivas com o objetivo de proibirem a prática pública das religiões hindu, budista e islâmica no território controlado por Portugal. Essas leis foram complementadas por um certo número de outras, promulgadas com o expresse objectivo de favorecerem os convertidos ao cristianismo em relação aos seus compatriotas que recusavam converter-se.

Outros autores referenciados neste estudo mostram que a coerção e a repressão foram utilizadas pelos europeus como um instrumento para a conversão das pessoas em alguns locais da Ásia, no século XVI. O estudo de Borges (2018, p. 20) indica que, na capital indiana houve “uma viragem política de tolerância para a perseguição dos hindus”. O autor menciona que, com relação aos seguidores dessa crença “seus templos — pagodes — foram destruídos e suas

de religiosos a caminho do Ultramar aumentou drasticamente, os territórios abrangidos por este movimento alargaram-se e deixaram definitivamente de estar confinados aos limites dos impérios ibéricos, e os métodos de evangelização modernizaram-se. Perante horizontes que não paravam de se alargar, mudava agora também a atitude, e as palavras missão e missionário ganhavam o seu sentido actual” (Costa, 1998, p. 62).

⁴⁴⁶ Distintos autores chegaram ao mesmo tipo de conclusão da pesquisa que realizamos no Mestrado, quando referenciamos uma das obras de Boxer (2007), em que o autor comenta a diversidade no que concerne à ação evangelizadora cristã.

terras tomadas para as obras cristãs. Em alguns dos terrenos dos antigos pagodes foram feitas igrejas, em outros, casas para religiosos, seminários e colégios” (Borges, 2018, p. 120).

Após comentar em sua obra a respeito da abordagem evangelizadora adaptativa de Roberto Nobili na Índia, o historiador indiano Pannikar (1969, p. 380) afirma que coisa alguma “restou da tentativa de Nobili, nem ao menos seu espírito e a intolerância tornou-se a regra da ação missionária na Índia”. Não temos como atestar se Pannikar é completamente preciso em sua colocação, mas acreditamos ser incontestável que a coerção foi um recurso utilizado para converter muitas pessoas da Ásia ao cristianismo.

De acordo com que define Tavares (2004, p. 126), o Japão seria um local “fora do domínio do Império português”. Conforme afirmam diferentes estudiosos que discutiram a aplicação da adaptação ou acomodação como procedimento missionário, na conjuntura japonesa, a utilização de um método evangelizador mais arrojado acabou sendo, de fato, indispensável, tal como a mudança verificada na aparência do padre Gaspar Vilela ao partir para a capital. Entre os distintos autores que temos por base e que argumentam sobre esse tema, podemos citar Boxer (1967, p. 209-210), que, na sua obra célebre, referente a atuação cristã no Japão indica que:

The Company of Jesus has often been termed the most militant and uncompromising of all the Roman Catholic religious orders, but, like most generalizations, this verdict is only partly correct. [...] The truth is (or was) that the Company, although fundamentally militant, was by no means equally uncompromising. The manner in which the sons of Loyola adapted themselves to the Japanese way of life is another instance of their genius for compromise.⁴⁴⁷

Ao citar brevemente o contato de Xavier com Ouchi Yoshitaka, Boxer (1967, p. 210) evoca como a adaptação foi um recurso utilizado desde o princípio da missão japonesa em que o evangelizador fez uso “of pomp and ceremony”. Cumpre destacar que, precedentemente em uma das notas, já havíamos comentado sobre a remodelação do visual de Xavier junto ao senhor de Yamaguchi, que o possibilitou evangelizar na cidade japonesa. Considerando a passagem evidenciada acima, da obra do historiador britânico, é possível observar que ele reconhece que, independentemente da concepção evangelizadora dos membros da Companhia de Jesus, eles faziam concessões no período em que missionaram no Japão. Na pesquisa desenvolvida para a obtenção do título de Mestre, averiguamos que:

⁴⁴⁷ “A Companhia de Jesus tem sido frequentemente chamada de a mais militante e intransigente de todas as ordens religiosas católicas romanas, mas, como a maioria das generalizações, esse veredito é apenas parcialmente correto. [...] A verdade é (ou era) que a Companhia, embora fundamentalmente militante, não era de modo algum igualmente intransigente. A maneira pela qual os filhos de Loyola se adaptaram ao modo de vida japonês é outro exemplo de seu gênio para o compromisso” (Tradução nossa).

a atuação dos jesuítas no Japão, não seria prudente que os missionários tivessem uma postura intransigente que pudesse comprometer o sucesso da missão no território japonês. A sociedade japonesa era bem estruturada e, por conseguinte, necessitava de uma estratégia diferenciada por parte dos padres jesuítas. Para que os missionários pudessem propagar o cristianismo no país asiático foi necessário que os religiosos assimilassem algumas “práticas” que eram características dos japoneses (Larini, 2019, p. 56).

Se retornarmos a pesquisa recentemente desenvolvida por Bernabé (2018, p. 85-86), perceberemos que a autora (fundamentada em diferentes literaturas) discorre sobre a acomodação. Destacamos na continuidade a conceituação da autora a respeito desse termo:

No que diz respeito àquilo que chamamos de “acomodação”, a historiografia contemporânea formulou uma série de definições, sendo que a maioria dos autores concorda que se trata de um método missionário sistematizado (não necessariamente formulado) inicialmente por Valignano⁴⁴⁸ para o Japão e exportado e aperfeiçoado, posteriormente, por missionários como Matteo Ricci, na China, e Roberto de Nobili, na Índia. [...] Nos autores que aqui foram selecionados, a acomodação é entendida, em grande medida, como produto da postura de alguns missionários que rompiam com uma forma de pensamento dominante até então no mundo cristão europeu. [...] A acomodação, portanto, tem um duplo sentido: se por um lado advogava por uma postura mais aberta e tolerante em relação à cultura alheia, por outro, propunha uma nova forma de entender e interpretar o cristianismo e sua transmissão (dentro de um contexto missionário).

Em outro segmento da sua pesquisa, Bernabé (2018, p. 89), a partir das argumentações históricas apresentadas em seu trabalho, interpreta “a acomodação tanto como um método quanto como uma estratégia”. Ao designar inicialmente a acomodação como um método, a historiadora ressalta o seu cunho arrojado que acaba por refutar um modo catequético distinto, utilizado no século XVI, conforme o qual os historiadores contemporâneos usualmente o denominam como *tábua rasa*. Ao considerar a acomodação como uma estratégia, a autora passa a compreendê-la essencialmente como a solução diante de uma circunstância “que se impunha, como algo pragmático” (Bernabé, 2018, p. 89).

A historiadora ainda faz alusão a uma passagem da obra de Jesús López Gay (1970).⁴⁴⁹ Conforme transpõe Bernabé (2018), o pesquisador, ao analisar um aspecto da atuação evangelizadora dos jesuítas no Japão, considera que a acomodação foi uma tática que se decorreu a partir de uma demanda obrigatória do contexto catequético nipônico.

⁴⁴⁸ A autora não quer dizer que Valignano foi o primeiro jesuíta a sugerir a acomodação no Japão, mas sim que ele talvez tenha sido “o arquiteto da acomodação, no sentido daquele que a sistematizou e não a inventou” (Bernabé, 2018, p. 86).

⁴⁴⁹ GAY, Jesús.Lopez. **La liturgia en la misión del Japón del siglo XVI**. Roma: Studia Missionalia, 1970.

Há ainda um elemento da pesquisa de Bernabé (2018, p. 89) referente às explicações sobre a acomodação no Japão que visamos abordar. A autora afirma que ela não tem por intenção:

definir o “quanto” de necessidade e o “quanto” de escolha existiu para a formulação da acomodação, até porque cairíamos em grande parte numa história do “se”; ou seja, como Xavier e Valignano se comportariam *se* o Japão tivesse sido conquistado militarmente por algum dos reinos ibéricos? [...] Nesse sentido, afirmações frequentes na historiografia das missões jesuítas de que os missionários adeptos da acomodação não propunham uma evangelização baseada na coerção podem ser uma armadilha.

Posteriormente, ao fazer a sua explicação, Bernabé (2018) cita uma passagem da obra de Tolosana (2005), em que é nítida a visão do antropólogo ao afirmar que Francisco Xavier não tinha por propósito exercer uma ação evangelizadora impositiva no Japão. Bernabé (2018, p. 90) chega a referenciar o trabalho de outro autor que teria uma concepção semelhante à de Tolosana, tendo a cautela de não considerar “que tais colocações estejam necessariamente incorretas”, no entanto, faz uma ponderação pertinente, que nos levou a refletir sobre o ocorrido a partir da conversão de Ômura Sumitada. Referente ao método de conversão impositivo, a autora afirma que, “independentemente da vontade ou convicções desses missionários, esse tipo de evangelização não teria como ser usado no Japão” (Bernabé, 2018, p. 90).

A historiadora tem a perspectiva de que, praticamente por ter sido impossível algum intento de dominação europeia no território nipônico, no século XVI, os evangelizadores cristãos que lá atuavam nunca adotariam a coerção como uma alternativa (Bernabé, 2018). Por tudo que já examinamos de diferentes autores sobre o histórico da atuação jesuítica no território japonês, verificamos que, realmente, os evangelizadores católicos nunca tiveram a possibilidade de instituir o cristianismo por meio da força em grande parte ou na totalidade do Japão, porém, é necessário considerarmos algumas ações, como a de Ômura Sumitada depois do seu batizado e a forma como Elison (1988) explana como o cristianismo teria sido propagado em Ômura durante a terceira década da missão. Por essa conjuntura específica é possível ponderar que, quando surgiu uma oportunidade para os inacianos em uma região do Japão, como o próprio Elison indica, a *cristianização forçada* acabou sendo exercida.

Pimenta (2013, p. 22-23) reconhece que, entre os componentes inéditos introduzidos pelos membros da Companhia de Jesus no Japão:

[...] destacadamente o seu proselitismo e o exclusivismo do catolicismo⁴⁵⁰, se apresentavam como um elemento estranho à cultura japonesa, habituada com a coexistência de diversas expressões de espiritualidade. Podemos considerar a postura dos jesuítas desagradava certos estratos da sociedade, que não estavam habituados com o forte espírito missionário característico dos soldados de Cristo.⁴⁵¹

Referenciamos o trabalho de Pimenta (2013), visto que ele é um entre muitos autores que foi capaz de evidenciar as complexidades implícitas no processo de propagação do cristianismo no Japão. O autor reitera em seu trabalho que o *proselitismo praticado* pelos integrantes da Companhia de Jesus era “acompanhado pela queima e destruição dos templos budistas [...]” (Pimenta, 2013, p. 84), ressaltando, ainda, em consonância com outros autores, que a acomodação havia sido uma tática aplicada pelos jesuítas ao disseminar o cristianismo em território japonês. Em outro segmento do seu estudo, afirma que, mesmo se a “argumentação e o convencimento estivessem presentes em outros pontos onde os jesuítas atuaram [...] no Japão esta alternativa era fundamental dada a frágil situação dos inacianos no arquipélago” (Pimenta, 2013, p. 128). Mesmo o autor aludindo sobre o proselitismo desenvolvido pelos membros da Companhia de Jesus, ele considera de forma congênere a outros autores, cuja persuasão argumentativa teve grande preponderância no processo de evangelização no Japão do século XVI. Assim, julgamos ser necessário o uso da cautela ao expor que a coerção também foi utilizada (mesmo numa área específica) daquela região asiática.

Para concluir esse tópico, pretendemos referenciar um trabalho recentemente publicado, que nos possibilitou ter acesso a outras perspectivas sobre algumas ações realizadas por Ômura Sumitada a partir da sua conversão ao cristianismo. Nos referimos ao artigo oescrito por Alan Strathern (2020), denominado *The Many Meanings of Iconoclasm: Warrior and Christian Temple-Shrine Destruction in Late Sixteenth Century Japan* (Os muitos significados da iconoclastia: destruição de templos-santuários de guerreiros e cristãos no Japão do final do século XVI). Cumpre destacar que, ao analisarmos o título da exposição acadêmica do autor, já foi possível observar que ele pretendia discutir a obliteração dos templos destinados às práticas religiosas no contexto da missão japonesa. Na continuidade, destacamos o que Strathern (2020, p. 164) inicialmente explana sobre esse tema específico:

Some of the most arresting incidents of Christian violence against sacred structures and images in the early modern world occurred in Japan. For they did not follow the imposition of Portuguese or Spanish jurisdiction but were rather the result of the fact

⁴⁵⁰O que Pimenta (2013) alude é consonante com a passagem da obra de Elison (1988), que evidenciamos anteriormente, na qual o autor fala sobre a intransigência do catolicismo.

⁴⁵¹Esta última sentença do autor corresponde a algumas situações já evocadas neste estudo, que envolvem a resposta dada por algumas localidades frente ao ofício missionário.

that here, finally, missionaries had been able to bring about their most desired objective: the conversion of independent rulers. The breakthrough conversions were those of a group of warriors and warlords (daimyo) on the southern island of Kyushu. These were Ômura Sumitada (1533–1587), who held a petty domain in the Sonogi peninsula and was baptized in 1563; [...] Indeed, this behavior reflects a much broader pattern over the *longue durée* of world history: it was in fact quite common for rulers converting to Christianity to launch waves of iconoclasm. Why this should be so, however, is a more complex issue than it may appear at first glance. Would not such violence accentuate the legitimacy crises that ruler conversions typically precipitate?⁴⁵²

O autor faz menção a Ômura Sumitada e associa a obliteração dos templos religiosos do Japão ao convertimento dos comandantes nipônicos. Convém recordarmos que uma das primeiras atitudes de Sumitada depois da sua conversão foi a de destruir uma imagem religiosa. De acordo Strathern (2020), aparentemente esse tipo de prática não era algo atípico.⁴⁵³ Na última sentença do texto do historiador, é feito um questionamento válido, indagando se realmente esse tipo de ação agressiva não poderia resultar em maiores danos na *legitimidade* das figuras que as perpetuavam. De fato, isso acabou acontecendo com Ômura Sumitada, que teve a sua posição de comando desafiada.

Contudo, Strathern (2020) confere outro sentido ao refletir sobre a forma como é definida a aplicação da iconoclastia no Japão. Na visão do autor, os membros da Companhia de Jesus foram capazes de “converter” as figuras aristocráticas (como Ômura Sumitada), possivelmente pelo fato de terem chegado ao arquipélago japonês no ápice do “civil war period, in which power had fragmented into the hands of dozens of competing warlords. These were engaged in a desperate struggle for survival and expansion, and intent on scavenging any outside sources of strength in order to advance their interests” (Strathern, 2020, p. 164-165).⁴⁵⁴ O esclarecimento feito pelo historiador americano corresponde aos comentários feitos por múltiplos autores, que falam a respeito dos interesses dos senhores de terras do Japão em

⁴⁵² “Alguns dos incidentes mais impressionantes de violência cristã contra as estruturas e imagens sagradas no início do mundo moderno, ocorreram no Japão. Esses incidentes não se seguiram à imposição da jurisdição portuguesa ou espanhola, mas foram o resultado do fato de que aqui, finalmente, os missionários conseguiram atingir seu objetivo mais desejado: a conversão de governantes independentes. As conversões mais marcantes foram as de um grupo de guerreiros e senhores da guerra (daimiô) na ilha de Kyûshu, ao sul. Entre eles estava Ômura Sumitada (1533-1587), que possuía um pequeno domínio na península de Sonogi e foi batizado em 1563; [...] Na verdade, esse comportamento reflete um padrão muito mais amplo durante a longa duração da história mundial: era de fato bastante comum que os governantes que se convertiam ao cristianismo lançassem ondas de iconoclastia. No entanto, a razão disso é uma questão mais complexa do que pode parecer à primeira vista. Essa violência não acentuaria as crises de legitimidade que as conversões de governantes normalmente precipitam?” (Tradução nossa).

⁴⁵³ Acima referenciamos tanto a obra de Boxer (1969) quanto o estudo de Borges (2018), que abordam como em outros contextos no Oriente, onde se decorreu a dominação lusitana se decorreram o arrasamento de construções religiosas nativas.

⁴⁵⁴ “Período de guerra civil, em que o poder havia se fragmentado nas mãos de dezenas de senhores da guerra concorrentes. Eles estavam engajados em uma luta desesperada pela sobrevivência e expansão, com a intenção de buscar quaisquer fontes externas de força para promover os seus interesses” (Tradução nossa).

colaborar com os integrantes da Ordem Jesuíta, tal como o ocorrido com Ômura Sumitada a partir da vinculação feita com os membros da Companhia de Jesus.⁴⁵⁵ Não obstante, o estadunidense afirma que, no panorama de conflitos no Japão, “Buddhist institutions had also been dragged into the business of war and politics, and therefore become subject to military reprisals and raids” (Strathern, 2020, p. 165).⁴⁵⁶ Indica ainda em seu artigo que “Christian iconoclasm entered into a world in which shrine and temple destruction was already a fact of life” (Strathern, 2020, p. 165).⁴⁵⁷ Observamos que o estudioso ressalta que a obliteração das construções e imagens religiosas no Japão já ocorria antes mesmo da chegada dos jesuítas. Se recordarmos a missiva de Fróis, quando ele explana sobre a conversão de Ômura Sumitada, o mesmo aponta como sendo inesperada a ação do senhor japonês em obliterar uma imagem religiosa, no entanto, conforme elucidado por Strathern (2020), na conjuntura conflituosa nipônica, esse tipo de prática não era aparentemente tão inusitado assim, passando a adquirir um novo sentido a partir do momento em que os evangelizadores cristãos começaram a ter relação com essa conduta.

Strathern (2020, p. 168) desenvolve algumas questões implícitas da religiosidade japonesa e do raciocínio por detrás da prática da iconoclastia. O historiador busca avaliar “How much of a threat, in the end, was Christian iconoclasm to the pre-existing “combinatory” religious field? And to what extent was Christian violence seen as equivalent to existing forms of iconoclasm?”.⁴⁵⁸ Para desenvolver as suas ideias, o estudioso teve por base as fontes históricas jesuíticas, e, igualmente, as japonesas. De forma consistente, acaba evocando algumas ocorrências e figuras históricas já aludidas neste estudo. Strathern (2020, p. 173) declara que, dada a forma como o Japão se estruturou sócio e politicamente no período Sengoku Jidai, naquela conjuntura descentralizadora os “shrines and temple complexes — especially the long-standing [...] — became political and military players in their own right. They controlled

⁴⁵⁵ Strathern (2021, p. 169) evoca brevemente a situação de Sumitada, e o que o teria condicionado a se associar aos estrangeiros ocidentais: “A minor lord of the territory of Sonogi in Hizen facing much internal division, Ômura Sumitada, was approached with the promise of “great spiritual and temporal profits,” the carrack called at his harbor of Yokoseura in 1562 and the following year he was baptized”. (“Um senhor menor do território de Sonogi, em Hizen, enfrentando muitas divisões internas, Ômura Sumitada, foi abordado com a promessa de “grandes lucros espirituais e temporais”, a nau aportou em seu porto de Yokoseura, em 1562, e, no ano seguinte, foi batizado”) (Tradução nossa).

⁴⁵⁶ “As instituições budistas também foram arrastadas para os negócios da guerra e da política e, portanto, ficaram sujeitas a represálias e ataques militares” (Tradução nossa).

⁴⁵⁷ “Iconoclastia cristã entrou em um mundo no qual a destruição de santuários e templos já era um fato da vida” (Tradução nossa).

⁴⁵⁸ “No final das contas, qual era o grau de ameaça do iconoclasmo cristão ao campo religioso “combinatório” preexistente? E até que ponto a violência cristã era vista como equivalente às formas existentes de iconoclastia?” (Tradução nossa).

vast tracts of productive land and many lucrative commercial centers”.⁴⁵⁹ O estadunidense é capaz de aclarar que os locais religiosos tinham relevância social, política, econômica e até mesmo bélica, não ficando imunes ao contexto de conflagração existente no Japão.

Strathern (2020) evidencia que há séculos, antes da época dos conflitos instaurados no Japão, decorriam-se crises envolvendo grupos religiosos, que, de acordo com a nossa compreensão, acabou condicionando a recorrência da obliteração das edificações religiosas. O historiador reconhece a existência desse tipo de fenômeno antes da chegada dos evangelizadores cristãos, não tirando o peso do que considera como sendo a iconoclastia cristã no panorama nipônico, que contava com o envolvimento dos evangelizadores da Companhia de Jesus.⁴⁶⁰ Conforme o autor afirma, no Japão: “The Jesuits evidently tutored converts that becoming Christian meant destroying all the domestic shrines and figures in their own possession and developing a robust disgust for them more generally” (Strathern, 2020, p. 170).⁴⁶¹

Strathern (2020, p. 189-190) reconhece a inconformidade e o resultado nocivo do método de atuação inflexiva dos inicianos, mencionando que, no Japão, “Never before had there been attempts to wipe out Buddhism and kami worship tout court in the name of an entirely different system. The ruthlessness with which Christianity swept aside the most elemental features of Japanese religious pluralism was without real parallel”.⁴⁶²

Contudo, o autor acredita ser possível compreender a desmedida intensidade com que os comandantes bélicos japoneses (convertidos à crença cristã) se empenharam na obliteração das edificações religiosas, como sendo a “struggle between secular and religious institutions for power in the Sengoku period” (Strathern, 2020, p. 173).⁴⁶³

⁴⁵⁹ “Santuários e complexos de templos — especialmente os mais antigos [...] — tornaram-se atores políticos e militares por direito próprio. Eles controlavam vastas extensões de terras produtivas e muitos centros comerciais lucrativos” (Tradução nossa).

⁴⁶⁰ Considerando o que aparece em um dos capítulos da obra de Boxer (1967), fomos efetivamente capazes de compreender que no século XVII, depois de algumas décadas que a evangelização cristã iniciou-se no Japão, no regimento estipulado para os jesuítas nessa época, se decorreu um refreamento no que concerne as práticas de evangelização mais extremadas, incluindo a obliteração feita sem demora em relação as habitações religiosas nipônicas e conversões impositivas. Na visão do historiador britânico, no decorrer da missão, a inclinação dos inicianos para o arrasamento de santuários e imagens religiosas no Japão, ocasionaria um número maior de problemas do que propriamente de benefícios (Boxer, 1967).

⁴⁶¹ “Os jesuítas, evidentemente, ensinavam aos convertidos, que, de modo geral, tornar-se cristão significava destruir todos os santuários e figuras domésticas em sua posse e desenvolver uma forte aversão a eles” (Tradução nossa).

⁴⁶² “Nunca houve antes a tentativa de acabar com o budismo e a adoração de kami em nome de um sistema totalmente diferente. A crueldade com que o cristianismo varreu as características mais elementares do pluralismo religioso japonês não tinha paralelo real” (Tradução nossa).

⁴⁶³ “Luta entre instituições seculares e religiosas pelo poder no período Sengoku” (Tradução nossa).

Não temos como atestar, se o que o autor afirma, corresponde integralmente às atitudes que alguns sujeitos, tais como Ômura Sumitada e mesmo Koteda Yasutsune tiveram a favor da cristandade, mas, a argumentação do autor confere ainda maior complexidade ao pensarmos sobre as ações desses senhores japoneses, que certamente iam além do grande fervor cristão anunciado pelos inacianos, ou mesmo do interesse deles em obter algumas vantagens dos estrangeiros ocidentais por meio dos evangelizadores, havendo também questões intrínsecas da realidade japonesa.

Concluimos aqui as nossas considerações referentes a este tópico. Conforme afirmamos anteriormente, tivemos a intenção de referenciar o artigo de Strathern (2020), visto que se trata de um trabalho recente que nos possibilitou formar outras concepções referentes às atitudes de Sumitada em benefício da cristandade. Na continuidade exploraremos outras ocorrências que envolvem a evangelização na ilha de Kyûshu.

6.3 Evangelização em Kyûshu

Conforme destacado anteriormente, além do ocorrido na segunda década da missão, com o envolvimento direto dos jesuítas e de Ômura Sumitada, ainda houve outros eventos verificados nas localidades da ilha de Kyûshu, evidenciados nas cartas jesuíticas desse período. Se considerarmos a forma como Laures (1954) expôs a ação dos jesuítas em Kyûshu, durante a segunda década da atuação apostólica, entre os temas referentes a esse período, incluem: a reaproximação dos jesuítas com o senhor de Kagoshima; os desdobramentos da conversão de Ômura Sumitada e a ação dos jesuítas nos domínios do senhor japonês; a atuação apostólica jesuítica em Goto, Shimabara e Shiki; o trabalho missionário em Hirado e a intenção de Matsuura Takanobu de se reaproximar dos jesuítas, visando atrair as embarcações lusitanas para os seus domínios.⁴⁶⁴

Ao comentarmos a missiva feita por Luís de Almeida, em 1562, passamos a discorrer, por meio de uma nota, a reaproximação dos jesuítas com Shimazu Takahisa. Com relação a evangelização jesuítica nas ilhotas de Goto, a intenção é de discuti-la no último capítulo, quando destacaremos a atuação medicinal de Almeida. No que se refere à evangelização jesuítica em Shimabara e Shiki, julgamos ser pertinente enfocarmos primordialmente no processo ocorrido na localidade de Shimabara.

Em algumas passagens da carta escrita por Luís de Almeida, em 1563, há uma exposição do evangelizador de como ele havia exercido a ação apostólica em Shimabara, com a anuência

⁴⁶⁴ Reunidos numa parte da obra de Laures (1954), esses temas são evocados com minúcias em diferentes capítulos da obra de Bourdon (1993).

do comandante daquela localidade. De forma semelhante a outros senhores japoneses, esse comandante também não teve a intenção de se converter à crença cristã, no entanto, teria permitido que a sua filha se tornasse cristã. Em uma sentença da carta do inaciano, aparece bem nítida a validade do método de conversão de cima para baixo quando ele diz que “Os gentios pela muita honra, que vinham que o Senhor da terra me fazia vinham a ouvir com mais devoção, e todos se aproveitavam muito” (CE, I, 17 de novembro de 1563, fl. 119).

Dessa forma, o jesuíta acaba transmitindo que o tratamento respeitável, da parte do senhor de Shimabara, possibilitava que os japoneses regidos por ele tivessem, por estímulo, contato com as explanações catequéticas. Em outros segmentos da carta, Almeida procurou detalhar a forma como ocorreu o princípio da propagação cristã em Shimabara, depois que ele havia tido uma experiência primária bem-sucedida naquele local, contudo, o religioso também aponta a resposta negativa dada pelos bonzos diante da disseminação do cristianismo (CE, I, 17 de novembro de 1563).⁴⁶⁵ Assim, passamos a evidenciar o primeiro segmento da carta em que o jesuíta detalha a ação dos religiosos japoneses contra o ofício catequético:

Parti de Cochinoçú, para Ximabara, parece que ordenou Deus nosso senhor, esta minha ida, porque quando cheguei, achei os Bonzos levantados contra os Cristãos, e Senhor da terra dizendo, para que consentiam gente tão má na sua terra, que comia homens, e que onde chegavam, a terra logo se destruía, e que não consentiriam que nos dessem campo da fortaleza para fazermos igreja, **porque vindo os portugueses lhe tomariam a terra** [...] convocaram o povo, para que pedissem todos que lançassem fora, e por cima de tudo, mandavam pela rua direta, onde passavam os cristãos, a dizer mil blasfêmias. De maneira, que o Tono como conhecia que tudo era falso, mitigava tudo o melhor que podia, porque os Bonzos tinham muita força, por terem os Senhores da terra, que eram seus parentes, e determinava de dissimular até seu tempo. De maneira, que quando cheguei, vi aos cristãos todos assaz tristes, desconsolados. Consolando o melhor que pude me fui ao Tono, e lhe disse como eu viera a sua terra por seu chamado, e pra nela manifestar a lei de Deus, e que a isso os Bonzos punham todo impedimento, e que não havia quem ouvisse pregação, que lhe pedia ordenasse, como os gentios ouvissem, porque de outra maneira estávamos em sua terra ociosos, havendo em outras partes muita necessidade de nós. Ele me consolou, dizendo-me, que ele entendia a verdade das coisas de Deus, e que há poder, que ele pudesse a manifestar em sua terra: mas porque senão alevantasse a terra, que era tempo de paciência, porque os Bonzos tinham convocado o povo, e senhores, mas

⁴⁶⁵ No capítulo da obra de Fróis (1976), intitulado *Do principio que se deo à evangelização de Ximabara*, encontra-se uma **exposição** de como Luís de Almeida deu início à evangelização na localidade de Shimabara, no Japão. O que o padre jesuíta narra nessa parte do seu amplo escrito é relativamente similar ao conteúdo da carta de Luís de Almeida, feita em 17 de novembro de 1563. Através de uma nota de Wicki (1976) é possível compreender que, para fazer o capítulo, o inaciano teve por base a carta de Almeida. Entre os detalhes presentes no escrito do Fróis é comentado a interação favorável de que teria se decorrido entre Almeida e o senhor de Shimabara, sendo aludido que o comandante teria apreciado a forma do religioso cristão em ser “tão versado e corrente nos costumes e policia da gente nobre de Japão, por serem raras as pessoas que, nas taes cerimonias e pontualidades, sejam expeditos” (Fróis, 1976, p. 302) (“tão versado e corrente nos costumes e policia da gente nobre do Japão, por serem raras as pessoas que, em tais cerimônias e pontualidades, sejam expeditos”) (Atualização nossa). Com base no que é manifestado em algumas cartas jesuíticas feitas durante a segunda década da missão japonesa e em outros capítulos da obra de Fróis (1976), é possível ter o entendimento de que o comandante de Shimabara acabou se apresentando como um opositor ao trabalho apostólico.

que a seu tempo ele faria a sua, e que ele mandaria recado, para que ouvissem pregação (CE, I, 17 de novembro de 1563, fl. 122, negrito nosso).

Dado aos limites deste trabalho, bem como o propósito de focar mais no que ocorreu a partir do vínculo dos jesuítas com Ômura Sumitada, não pretendemos nos alongar muito sobre a atuação dos jesuítas em Shimabara. No entanto, ao analisarmos o segmento acima, notamos que o acontecimento naquela localidade (depois que a evangelização passou a ser exercida) remeteu-nos, de alguma forma, a Hirado, em 1558, ou a outras localidades por onde os jesuítas atuavam no Japão desde 1549. Conforme já ressaltamos, houve uma resposta dos religiosos japoneses em relação ao ofício evangelizador, suscitando, igualmente em Shimabara, alguns eventos evidenciados na carta de Almeida, que indicavam a preponderância de uma tensão, em parte ocasionada pela divergência entre os cristãos e os não convertidos (tensão essa regida pelos bonzos). Na continuidade, julgamos ser pertinente comentarmos uma ocorrência narrada por Almeida.

Em um segmento da carta, é apresentado um acontecimento, indicando que, num determinado dia, após o encerramento das explanações catequéticas feitas em uma habitação em Shimabara, dois jovens japoneses, provenientes de um local que era chefiado por outro líder nipônico, distante cerca de uma légua (aproximadamente 4,8 km), entraram no recinto e, após ouvirem o sermão religioso, um desses jovens, que se encontrava embriagado, passou a fazer uma série de indagações “inadequadas” (não descritas no texto), obrigando o seu companheiro a esforçar-se em retirar o agitador daquele local, provocando, assim, um desentendimento entre eles. Em meio a esse confronto, um dos nipônicos, sentindo-se insultado, acabou sacando uma catana na presença de muitos cristãos.⁴⁶⁶ Logo, ao tentar contê-lo, acabaram desarmando o jovem e retirando dele a espada que aparentemente acabou ficando danificada. Destacamos na continuidade, o que Almeida diz a respeito do que decorreu posteriormente a essa alteração:

Foi o mancebo muito injuriado por lhe tomarem, e lhe quebrarem,⁴⁶⁷ não quis ir para o seu lugar, sem se desinjuriar, ou matar-se como é seu costume. Sabendo o pai que era pessoa nobre o abatimento do filho, lhe mandou dizer, que mais não aparecesse diante dele, sem se vingar da injúria que lhe fizeram, e a vingança era contra o dono da casa, onde eu estava, porque em sua casa o injuriaram. Eis aqui o pobre de Joanne neste aperto, e todos os cristãos da sua banda. De maneira que os parentes do mancebo apelidaram todos seus amigos, e ajuntou-se um exército para virem a Xibará a morrerem, ou desinjuriarem seu parente. Sabida a nova no lugar: eis todos os cristãos gentios postos em armas pela banda de Joanne. Estando toda terra revolta, e todos com assaz tristeza esperando a véspera do espírito santo, que os inimigos haviam de vir de noite para matarem a Joanne, e queimarem lhe a casa: Digo-lhes caríssimos que esta foi uma noite de assaz tribulação para mim, porque via diante dos olhos, que se

⁴⁶⁶ É comentado na carta, aproximadamente cem pessoas.

⁴⁶⁷ A espada que ele teria sacado na presença dos cristãos.

os inimigos davam lugar, haviam de morrer mais de quinhentas almas, e ficavam os Bonzos com sua mentira acreditada, de não entrarmos em terra onde não haja logo guerras, e ver que a lei de Deus ficava grandissimamente abatida entre os gentios, e fracos cristãos. Esta foi a noite qual eu nunca mereci ao Senhor, por meus pecados, porque estas costuma o Senhor dar a aqueles, que o verdadeiramente o amam, e temem. Ajuntaram-se nesta casa onde eu estava os principais cristãos, assim em defesa de Joanne, como em minha guarda todos armados, e com grandíssimo amor determinados a não se apartarem de mim, e senti neles um amor de verdadeiro Cristãos. Muitas esperanças tinham em Jesus Cristo nosso Senhor, que não havia de permitir ao inimigo ir com a sua avante, e assim aprouve a sua divina majestade, que no tempo que todos estávamos em mais temor e tristeza, dar nos contrários grande temor de acometerem, porque viam claramente o muito perigo em que todos se punham. Por ordem houve conselho entre eles, que bastava para desinjurarem o mancebo haver vindo até ali, e que em uma casa que algum tanto estava apartada da povoação, a qual era de um fidalgo criado do senhor do lugar, entrasse o injuriado, e que por força tomasse o terçado daquele homem, e assim o puseram por obra, porque entraram na casa, sem haver quem lhe impedisse, e tomou o injuriado um terçado, sem haver na casa homem que lhe defendessem, por estarem em outra casa, e assim se tornaram, com haver que ficavam satisfeitos. Sabido logo pelas vigias a ida dos contrários, e a maneira que tiveram para se satisfazerem, não sendo aquilo coisa que (segundo seu costume) bastasse para ficar desinjurado, com assaz alegria deram rebate aos do lugar, e foi tamanho o contentamento de todos, especialmente nos cristãos, que se não pode dizer, vendo e conhecendo claramente a maldade do demônio, e a grade misericórdia de Deus, que no tempo que já as forças humanas não bastavam para os livrar de uma tamanha agonia, em um momento os livrou o Senhor com tanto contentamento de todos, coisa que causou em os cristãos uma viva fé, e esperança em Jesus Cristo nosso senhor e ao gentios uma grande confusão. Dizer lhes caríssimos meus as visitas que houve nos cristãos desde esta hora, que seria meia noite, até pela manhã, que foi o Domingo do Espírito Santo, dando louvores ao Senhor por os querer livrar de uma tão grande agonia [...] (CE, I, 17 de novembro de 1563, fl. 123).

Observamos que o evento descrito acima⁴⁶⁸ referia-se inicialmente a uma ocorrência relativamente banal, que quase acabou resultando numa contenda bélica que poderia ter ocasionado o padecimento de muitos japoneses. Acreditamos que a discussão envolvendo o rebento de um senhor nipônico poderia ter ocorrido num contexto fora do rito cristão, gerando possivelmente resultados semelhantes, dado o panorama marcial das povoações nipônicas no século XVI. No entanto, como podemos observar, foi bem alarmante para o evangelizador que essa agitação tivesse acontecido depois da implantação do cristianismo em Shimabara, pois, conforme o lusitano evidencia em sua carta, essa desavença poderia ter sido utilizada pelos religiosos japoneses como uma evidência de que o cristianismo difundindo no Japão poderia resultar em algumas contendas bélicas. Contudo, não devemos desassociar completamente esse evento do trabalho missionário, pois nos foi muito chamativa a omissão feita no texto de Almeida referente às indagações “inadequadas”, proferidas pelo jovem embriagado. Possivelmente, esse jovem japonês teria emitido alguns insultos, que, na visão do cristão,

⁴⁶⁸ Esse evento é descrito na obra de Fróis (1976) de forma praticamente idêntica ao que é relatado no escrito epistolar de Luís de Almeida.

poderiam ser considerados como profanos, podendo causar até a ira dos nipônicos convertidos que lá estavam. Sob outra ótica, podemos considerar que as ações do jovem talvez representassem a visão contestadora de muitos outros japoneses diante da ação apostólica, por não demonstrarem muito interesse e respeitabilidade ao rito cristão.

Da mesma forma, o acontecimento em Shimabara talvez indique que, mesmo depois de mais de uma década dos jesuítas marcando presença naquela região, ainda existissem especificidades da sociedade japonesa que poderiam resultar em situações que demonstrassem o despreparo dos evangelizadores. No entanto, de acordo com o que Almeida apresenta na missiva, o acontecimento acabou sendo resolvido sem a necessidade de maiores conturbações. Evidentemente, torna-se perceptível que o jesuíta acabou anunciando de forma edificante o desfecho desse conflito, considerado o desenlace como fruto da interversão divina. Igualmente, na visão do religioso, o apaziguamento da conturbação acabou beneficiando a continuidade dos ritos cristãos na localidade japonesa, com a presença fervorosa dos convertidos. Contudo, ao considerarmos outros segmentos da missiva de Luís de Almeida, bem como alguns escritos epistolares jesuíticos feitos posteriormente a 1563 e a obra de Fróis (1976), é possível atestar que a conjuntura em Shimabara não ficou amena no que se refere à difusão do cristianismo. No que lhe toca, o religioso cristão não permaneceu de forma ininterrupta naquela localidade depois da realização do trabalho catequético. Existem outras situações relatadas na missiva de Almeida, feita em 1563, e em outros escritos jesuíticos que envolvem aquele local, mas que não visamos aprofundar.

Alguns temas evocados em um dos capítulos da obra de Laures (1954), referentes a evangelização jesuítica em Kyûshu, na segunda metade do século XVI, estão voltados essencialmente para o interesse do senhor Matsuura Takanobu em reestabelecer vínculo com os inacianos, visando, obviamente, atrair os mercadores portugueses para o seu porto. Conforme salientado por Boxer (1989, p. 26), no clima de disputa por embarcações lusitanas entre os distintos senhores japoneses na ilha de Kyûshu “até mesmo o anti-cristão Matsura de Hirado começou a mostrar-se mais acomodaticioso”.

Laures (1954, p. 68) afirma que, depois do banimento do clérigo Gaspar Vilela de Hirado, no ano de 1558, os membros da Companhia de Jesus:

spared no effort to restore the mission of Hirado because it seemed essential for the preservation of the flourishing church on Dom Antonio's islands. There the work of evangelization had not only continued but made considerable progress. It was,

nevertheless, not until 1564 that the church of Hirado could be rebuilt with the permission of the daimyo, Matsuura Takanobu.⁴⁶⁹

Bourdon (1993) esclarece que os comerciantes lusitanos continuamente tiveram preferência pela enseada de Hirado. Assim, posteriormente à destruição da localidade portuária de Yokoseura, eles passaram a ter ainda mais interesse em efetuar as suas atividades comerciais no porto que fazia a escala de navios entre o continente asiático e o Japão. Em vista disso, manifestou-se a necessidade de reaverem de alguma forma o vínculo com Matsuura Takanobu. Boxer (1989, p. 28) narra em sua obra sobre uma situação específica (também narrada nos escritos jesuíticos) que envolve os mercadores lusitanos em Hirado, no ano de 1564. Essa situação ocorreu num período próximo da retomada da relação dos jesuítas com o comandante da localidade japonesa:

Devido à destruição de Yokeseura, a navegação portuguesa foi desviada este ano para Hirado, por muito que os missionários Jesuítas não gostassem da atitude anti-cristã do daimio Matsura e isto apesar de ele explorar os negociantes estrangeiros sempre que podia. O Grande Navio, *Santa Cruz*, comandado pelo Capitão-Mor Dom Pedro de Almeida apanhou um tufão na viagem de Macau para o Japão e só alcançou o porto depois duma viagem acidentada de quarenta e três dias [...] Quando a nau castigada pelo temporal fez escala em Yokoseura, os jesuítas procuraram convencer o comandante a não ir a Hirado, e desejavam que ele votasse para Kuchinotsu no feudo do daimio cristão Omura Sumitada Dom Pedro de Almeida seguiria de bom grado este conselho, mas os mercadores de Macau que vinham a bordo eram de opinião diferente e insistiram em que se navegasse para Hirado. O Padre Luís Fróis regista com grande satisfação que a confiança injustificada na boa conduta de Matsura lhes causou a perda de 12.00 cruzados que se perderam num incêndio que se diz ter provocado por ordem sua ou com a sua conveniência. Ao chegar tardiamente a Hirado, Dom Pedro de Almeida já lá encontrou a nau *Santa Catarina* e o junco de Bartolomeu Gouveia, que largara de Macau dois dias ante do *Santa Cruz* e lá chegara em meados de Julho.

No segmento acima, observamos que Boxer expõe um episódio relacionado aos mercadores que não seguiam as orientações dos membros da Companhia de Jesus, tentando aportar nos domínios de Matsuura Takanobu quando ele ainda não havia reconciliado com os evangelizadores cristãos, sendo considerado ainda pelos membros da Companhia de Jesus como um oponente ao trabalho apostólico. Não nos parece surpreendente que, nos escritos jesuíticos a que tivemos passagem, eles façam menção a essa ocorrência, denotando que os prejuízos financeiros sucedidos aos mercadores seria uma punição de caráter divino, configurando-se, assim, como mais um exemplo entre tantos a que nos deparamos nos escritos

⁴⁶⁹ “Não poupou esforços para restaurar a missão de Hirado, porque parecia essencial para a preservação da igreja florescente nas ilhas de Dom António. Aí, a obra de evangelização não só tinha continuado, como tinha feito progressos consideráveis. No entanto, só em 1564 é que a igreja de Hirado pode ser reconstruída com a autorização do daimiô Matsuura Takanobu” (Tradução nossa).

jesuíticos, que evocam a mentalidade cristã do período correspondente ao que Paiva (2006, 2012) disserta em suas obras. Esse episódio envolvendo os mercadores e o senhor de Hirado, encontra-se evidenciado numa missiva escrita por Fróis, em 3 de outubro de 1564.⁴⁷⁰

Não visamos detalhar todos os eventos e situações evidenciados nos escritos, ocorridos a partir da reaproximação dos jesuítas com o senhor de Hirado, contudo, conforme é possível perceber por meio dos escritos jesuíticos que evocam esse assunto, e também de acordo com que é evidenciado por Bourdon (1993), os membros da Companhia de Jesus claramente utilizaram a ligação que tinham com os mercadores lusitanos, como uma moeda de troca com Matsuura Takanobu, para que a ação clerical pudesse ser retomada em Hirado a partir de 1564. No entanto, a relação entre o comandante japonês e os estrangeiros europeus (mercadores e evangelizadores) não foi tão harmoniosa. Destacamos na continuidade outra passagem da obra de Boxer (1989, p. 28-29), em que o estudioso narra sobre um evento que nos foi muito chamativo, envolvendo Matsuura Takanobu e os ocidentais, em 1565:

1565. O Capitão-Mor Dom João Pereira, filho do Conde da Feira, chegou nesse ano a Yokoseura no Grande Navio, com a intenção de ir para Hirado. Os Jesuítas dissuadiram-no disso, disseram-lhe que atitude anti-cristã de Matsura se tinha radicalizado, embora ainda tolerasse a presença de missionários no seu feudo. Convenceram-no a ir ao pequeno porto de Fukuda no feudo de Omura, para onde foi de conserva com um pequeno pertencente a Dom Diogo de Meneses, capitão de Malaca.

Matsuka ficou muito aborrecido com a decisão do Capitão-Mor e resolveu vingar-se dos portugueses tomando o Grande Navio. Para melhor conseguir os seus fins conluiou-se com alguns mercadores de Sakai que tinham ido a Hirado com a esperança de comprar sedas chinesas, prometendo-lhes dividir o saque se eles em troca lhe alugassem oito ou dez dos seus juncos grandes. Com estes e com mais cinquenta ou sessenta *funé* (navios japoneses) formou uma flotilha para atacar a nau portuguesa. Os jesuítas de Hirado depressa souberam da expedição projectada e mandaram avisos repetidos a Dom João Pereira, mas confiança exagerada de português fê-lo não acreditar nestas mensagens urgentes e em consequência disto, quando a flotilha de Hirado apareceu, atacou-o de surpresa. O ataque japonês concentrou-se no Grande Navio e foi provavelmente por esta razão que acabou por não ser bem sucedido, porque o pequeno galeão pôde arrasar os *funé* com fogos cruzados muito eficientes. A nau só tinha a bordo oitenta portugueses, tantos como os que estavam em terra e não podiam regressar ao navio, mas estes homens com os seus escravos negros defenderam-se tão bem que rechaçaram os assaltantes japoneses depois de uma luta feroz. A flotilha de Hirado acabou por retirar com duzentas baixas e regressar desmoralizada à base (Boxer, 1989, p. 28-29).

⁴⁷⁰ Evidenciamos na continuidade uma passagem da missiva de Fróis, em que ele alude a forma como se sucedeu o prejuízo dos mercadores que aportaram em Hirado. O que o padre jesuíta explana, corresponde ao que é evidenciado por Boxer (1989): “Todavia vencidos de seu apetite, não deixaram de entrar, porém Deus nosso senhor, a cujos olhos todas as coisas são manifestas lhes deu daí a uns poucos de dia um castigo arrazoado nas fazendas que foi porem lhe de noite os ladrões fogo nas casas para os roubarem, tendo de muitos deles cheias de fazendas, e pelo vento ser grande, e as casas de palha, o fogo por uma parte, e os ladrões por outras lhe deram tamanha perda, que creio que passou de doze mil cruzados” (CE, I, 3 de outubro de 1564, fl. 149).

Os eventos narrados por Boxer são evocados em uma missiva escrita pelo irmão João Fernandes, em 23 de setembro de 1565, para os irmãos e padres da Companhia de Jesus que se encontravam nos territórios indiano e chinês. Em outra breve carta feita por um clérigo, conhecido por Baltasar Costa, em 22 de outubro de 1565, da localidade japonesa de Hirado, no que concerne à obra de Luís Fróis, essa ocorrência é evocada no capítulo do escrito do padre jesuíta denominado *De como o Fixo de Firando mandou armada a Fucunda contra a não e de outras couzas de christandade do Ximo*.

Na missiva de João Fernandes é feito um breve comentário sobre Matsuura Takanobu, que havia dado novamente permissão para os evangelizadores cristãos realizarem o trabalho apostólico em seus domínios. Obviamente, esse feito acabou sendo detalhado de forma edificante na carta, com o trabalho apostólico voltando a ser efetuado em Hirado depois que uma igreja havia sido restabelecida. É narrado igualmente sobre uma visita de Takanobu aos inacianos, que teria contado com a presença de Koteda Yasutsune (referenciado como Dom Antônio) e outros influentes japoneses. Esse encontro é evidenciado de forma a indicar que o senhor de Hirado voltava a ser permissivo em relação ao trabalho apostólico. No que concerne aos outros segmentos da carta de João Fernandes, ela segue com estrutura semelhante a encontrada em outros escritos jesuíticos, narrando as práticas religiosas desenvolvidas nas datas importantes para o cristianismo ou os casos específicos de conversão envolvendo algumas figuras preeminentes.

A narrativa do texto epistolar de João Fernandes, procura transmitir que havia decorrido um fortalecimento do cristianismo em Hirado, ocasionando, assim, a reação dos opositores da cristandade. Evidenciamos um dos últimos segmentos da carta do inaciano, em que é manifestada a intenção dos religiosos japoneses em dismantelar uma cruz que havia sido erguida em Hirado:

Vendo o demônio o aproveitamento dos cristãos, e como por si os não podia fazer que tornassem atrás, trabalhou quanto pode por meio de seus ministros de os perturbar, e por a grandes perigos. Os gentios desta terra, ainda que interiormente tem grande ódio a igreja, todavia desde o ano passado tinham dissimulado, e encoberto, porém da páscoa para cá o começaram amostrar, principalmente os Bonzos, que são inimigos nossos capitães, os quais vendo lá de seus mosteiros a cruz alevantada, e os cristãos que iam cada dia adorar, entrando, e saindo da igreja, não no poderão sofrer e dizem que um deles, que era principal, disse em um conselho, que teve com os outros, que além dos muitos trabalhos, que em sua velhice tinha, uma coisa, que de poucos dias para cá lhe dava grande pena, era cada manhã em levantando-se ver de seu aposento, como os cristãos, assim velhos como meninos adoravam a cruz aquele tanto favorecimento tinha. De maneira que tivemos, por nova certa, e avisara-nos muitas pessoas disso, que os Bonzos todos fizeram ajuntamento, e conselho de a vir a cortar, tirando um só, o qual senão quis meter nisso. A nós e a todos os cristãos atribulou assaz isto, porque acometendo os Bonzos cortar a cruz, como consultavam, os cristãos

se houverem de pôr a defende-la, e assim poderão morrer muitos, e suceder outros males (CE, I, 23 de setembro de 1565, fl. 202).

No seguimento final da carta de João Fernandes é comentado sobre Dom João Pereira, bem como a ação que teria condicionado o jesuíta Baltasar Costa a comunicar ao lusitano para não aportar com a sua embarcação no porto de Hirado, para a realização da atividade mercantil. É descrito na missiva que o rebento de Matsuura Takanobu teria insultado “uma verônica⁴⁷¹ de estanho, que achou na mão de um moço cristão, e que seu pai não dava a satisfação que tinha prometido” (CE, I, 23 de setembro de 1565, fl. 202). Em relação à missiva de Baltasar da Costa, redigida em outubro de 1565, configura-se basicamente como uma exposição ao ataque empreendido por uma esquadra que havia partido de Hirado para acosar a embarcação do lusitano que teria desistido de aportar nos domínios de Matsuura Takanobu, tal como referido na passagem da obra de Boxer (1989). É descrito na exposição textual do jesuíta que múltiplos fidalgos japoneses acabaram padecendo em decorrência desse ataque, sendo salientado que a incursão marítima não teria contado com a participação de nenhum cristão japonês.

Na obra de Fróis é apresentado de maneira relativamente diferenciada os eventos que aconteceram no ano de 1565, envolvendo Matsuura Takanobu e a investida contra a embarcação de Dom João Pereira. Destacamos um dos primeiros segmentos do escrito do padre jesuíta em que esse assunto passa a ser evocado:

O fixo de Firando (o qual não hé rey nem por imaginação, mas hum tonozinho pequeno que ainda entre nós, quando muito conforme a seo estado, poderia se hum mediocre conde) não somente foi sempre elle e seos filhos intimo inimigo da ley de Deos, mas ainda de todo o bem e proveito dos portuguezes, como de suas obras consta, que alguns, por não conhecerem suas astucias e sagacidades, tem delle outra opinião. Depois que este tono de Firando vio que não da China não continuava em hir a seo porto como dantes, por alli terem morto injustamente o capitão-mor Fernão de Souza com desassete portuguezes e nos annos seguintes fazer outras muitas tiranias e injurias aos navios que alli vinhão, deitar os Padres fora de suas terras, cortas as cruzes de derrubar e destruir a igreja, e apertar grandemente com os christãos tornassem atraz, dos quaes alguns se desterravão e fugião de Firando pelas sobejas importunações que lhes fazia que retrocedessem; e vendo sobretudo que ficava defraudado destes grandes interesses da nao, que era o que elle mais pertendia por sua excessiva cobiça, determinou meter o restante de suas forças e fazer o ultimo de sua potencia por tomar a não de Dom João que estava no porto de Fecunda, que hé de Dom Bartholomeo a quem elle sempre teve odio, e tiranicamente lhe tem hoje em dia usurpadas suas terras, havendo que, se a tomasse, ficava rico para filhos e netos. E para effectuar o que pertendia, se confederou com oito ou dez navios grandes dos mercadores do Sacai que

⁴⁷¹ “Imagem do rosto de Jesus estampada num pano, em que, segundo a tradição, uma mulher de Jerusalém chamada Verônica, enxugou o rosto do Mestre. (Essa relíquia está conservada em São Pedro de Roma)”. VERÔNICA. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2009-2024. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/veronica/>. Acesso em: 22 out. 2023.

estavam no seu porto para irem comprar seda à nau fazendo com eles pacto de repartirem as prezas (Fróis, 1981, p. 71).⁴⁷²

O que podemos destacar inicialmente da passagem do texto de Fróis é a maneira pejorativa utilizada para se referir ao senhor de Hirado, procurando indicar que o comandante não era muito poderoso. Esse tipo de observação feita pelo padre relaciona-se diretamente com o fato de Matsuura Takanobu ter se tornado, como Fróis (1976) define em sua obra, *Um inimigo da lei de Deus*. Igualmente, é pertinente a alusão feita de que alguns comerciantes lusitanos não detinham visão tão depreciativa a respeito do senhor de Hirado. Passamos, assim, a conjecturar, que, para esses portugueses, as vantagens a serem obtidas nas transações mercantis, em Hirado, superavam a postura de Matsuura Takanobu junto aos jesuítas e ao ofício missionário. Por certo, a conduta dos mercantes corresponde ao que Bourdon (1993) fala em sua obra como sendo a predileção dos mercadores de Portugal pela enseada de Hirado.

Em relação à outra parte da exposição de Fróis, o jesuíta não menciona o suposto insulto que o rebento de Matsuura Takanobu teria proferido contra uma verônica. Fróis indica ainda que, devido ao senhor nipônico ocasionar a morte de quase vinte portugueses e das atitudes antagônicas manifestadas durante anos contra a cristandade, é que, de fato, teria ocasionado que as embarcações lusitanas não mais aportassem em Hirado. Há igualmente uma omissão no escrito de Fróis de que Dom João Pereira não teria aportado naquela localidade por intervenção do clérigo jesuíta Baltasar da Costa.⁴⁷³ Acreditamos que existia a possibilidade de Fróis conferir um peso maior em sua narrativa, e, da mesma forma, retratar negativamente a figura de Matsuura Takanobu. Por certo, a ofensa feita a um símbolo religioso cristão talvez não fosse suficientemente impactante. Presumimos que, para Fróis depreciar completamente a figura do

⁴⁷² “O fixo de Hirado (o qual não é rei nem por imaginação, mas um tonozinho pequeno que ainda entre nós, quando muito conforme a seu estado, poderia se um medíocre conde) não somente foi sempre ele e seus filhos íntimo inimigo da lei de Deus, mas ainda de todo o bem e proveito dos portugueses, como de suas obras consta, que alguns, por não conhecerem suas astúcias e sagacidades, tem dele outra opinião. Depois que este tono de Hirado viu que da China não continuava em ir a seu porto como antes, por ali terem morto injustamente o capitão-mor Fernão de Souza com dezessete portugueses e nos anos seguintes fazer outras muitas tiranias e injúrias aos navios que ali vinham, deitar os Padres fora de suas terras, cortar as cruces de derrubar e destruir a igreja, e apertar grandemente com os cristãos tornassem atrás, dos quais alguns se desterravam e fugiam de Hirado pelas demasiadas importunações que lhes fazia que retrocedessem; e vendo sobretudo que ficava defraudado destes grandes interesses da nau, que era o que ele mais pretendia por sua excessiva cobiça, determinou meter o restante de suas forças e fazer o último de sua potência por tomar a nau de Dom João que estava no porto de Fecunda, que é de Dom Bartolomeu a quem ele sempre teve ódio, e tiranicamente lhe tem hoje em dia usurpadas suas terras, havendo que, se a tomasse, ficava rico para filhos e netos. E para efetuar o que pretendia, se confederou com oito ou dez navios grandes dos mercadores do Sakai que estavam no seu porto para irem comprar seda à nau fazendo com eles pacto de repartirem as prezas” (Atualização nossa).

⁴⁷³ Esse detalhe em específico talvez indique que os jesuítas utilizavam de artimanhas para prejudicar Matsuura Takanobu. Nesse sentido, o ataque do senhor nipônico não seria apenas uma iniciativa cobiçosa dele, tal como Fróis procura indicar em sua obra, mas, sim, uma resposta à estratégia dos membros da Companhia de Jesus que eram associados aos mercadores lusitanos.

senhor japonês, ele tinha realmente que listar as ações ofensoras de Takanobu, que, em sua perspectiva, foram ainda mais nefastas, colocando-as como causadoras dos problemas que o comandante japonês passou a ter com os mercadores lusitanos.

Neste estudo, visamos discutir se o desconhecimento e o despreparo apresentados pelos evangelizadores cristãos, no Japão, foram efetivamente sendo revelados por determinados problemas enfrentados naquele contexto. Acreditamos que é possível considerar, a partir de múltiplos assuntos e temas discutidos, que, conforme os jesuítas foram aprendendo gradualmente sobre a realidade japonesa, e compreendendo a própria condição deles naquela conjuntura, passaram a ter maior efetividade. Se considerarmos principalmente o que se encontra explanado na missiva de João Fernandes, passamos a adquirir o entendimento de que, a partir do momento em que o ofício missionário se tornou aparentemente conturbado em Hirado, e os jesuítas não puderam contar mais com o apoio de Matsuura Takanobu, rapidamente colocaram em prática uma contramedida, afastando uma embarcação lusitana dos domínios do senhor japonês. Vale ressaltar que essa estratégia já havia sido utilizada anteriormente.

Cumpramos destacar ainda que, no contexto de Hirado, em 1565, essa atitude não tinha sido uma decisão muito sensata, pois, além do ataque feito à embarcação lusitana, havia o risco dessa ação ocasionar uma perturbação ainda maior para o trabalho apostólico. De fato, na visão dos evangelizadores cristãos, houve outras situações problemáticas envolvendo a propagação do cristianismo nos domínios de Matsuura Takanobu, que não pretendemos dar o devido destaque, já que não visamos nos estender muito mais no que se refere ao ofício missionário em Hirado, durante a segunda década da missão da Companhia de Jesus, no Japão. No entanto, pretendemos continuar delineando sobre a evangelização nesse local a partir do acesso aos escritos jesuítas históricos e, igualmente, pelo que os autores Lares (1954) (em seu livro expositivo sobre o catolicismo no Japão) e Bourdon (1993) (em sua ampla tese sobre as duas primeiras décadas da difusão cristã) apontam que, independentemente das problemáticas dos membros da Companhia de Jesus com Matsuura Takanobu, a evangelização teria sido mantida naquela localidade nos anos remanescentes da missão liderada por Cosme de Torres. Lares (1954) confere grande peso a Koteda Yasutsune (mencionado nas cartas jesuítas como Dom Antônio), ressaltando que ele teria sido capaz de proteger os inicianos de Takanobu. De fato, esse resguardo é confirmado em alguns escritos jesuítas examinados. No prosseguimento, visamos retomar o ofício missionário na capital do Japão, expondo um evento de grande proporção que afetou a ação evangelizadora.

6.4 Conturbação bélica na capital japonesa

Precedentemente neste capítulo, já discorremos sobre o princípio da atuação do padre Gaspar Vilela na capital. No tópico outrora desenvolvido, um dos últimos escritos que examinamos foi o de uma missiva feita pelo evangelizador em setembro de 1562, que, entre os assuntos abordados, o religioso cristão comentava sobre um evento belicoso que o impediu, durante um período, de se deslocar para a capital, ficando durante um tempo na localidade de Sakai entre os anos de 1561 e 1562. A partir de setembro de 1562, Gaspar Vilela voltou a residir em Miyako. Entre o retorno do clérigo para a metrópole e o ano de 1568 (data que delimita temporalmente a nossa pesquisa) decorreu uma considerável sucessão de eventos que envolvia a disseminação do cristianismo na capital e mesmo em outros locais fora da ilha de Kyûshu. Nosso enfoque central nesse tópico estará voltado para um evento belicoso de grande impacto descrito nas missivas jesuíticas, ocorrido em 1565, em Miyako, e que trouxe consequências para a ação apostólica dos membros da Companhia de Jesus. Nos referimos ao assassinato do comandante militar Ashikaga Yoshiteru.

Entre as várias missivas jesuíticas a que tivemos acesso, e que foram produzidas entre os anos de 1563 e 1568, selecionamos dezessete que possuem relação mais direta com o que pretendemos discutir. Seguiremos tendo por complemento documental o escrito de Fróis (1976). Pretendemos discorrer ainda sobre um evento de ampla proporção que aconteceu em 1565, na capital do Japão. No entanto, consideramos ser necessário retomar alguns escritos que nos permitirão discutir o que decorreu depois do retorno de Gaspar Vilela à capital, em setembro de 1562.

Inicialmente propomos discorrer sobre uma missiva escrita por Vilela, em 27 de abril de 1563. Por meio desse escrito, é possível obtermos entendimento do que se passou ao evangelizador depois do seu retorno para a capital, sendo exposta, principalmente, a ação clerical realizada por ele naquele local, principalmente nas datas importantes ao cristianismo, compreendidas entre dezembro de 1562 e abril de 1563. Em um segmento específico da missiva, o religioso cristão afirma que, em consequência do contexto belicoso ainda recorrente em Miyako, ele teve por intenção deixar novamente a capital.⁴⁷⁴ O jesuíta também narra a sua desesperança diante do ofício missionário na capital, em razão da empáfia manifestada pela população. O religioso cristão informa ainda que ele teria recebido um chamado de um influente

⁴⁷⁴ De fato, Vilela deixou novamente a capital do Japão. Sua carta originada em 27 de abril de 1563 foi escrita da localidade de Sakai.

senhor japonês para evangelizar numa localidade nipônica conhecida por Nara.⁴⁷⁵ O inaciano revela certa incerteza do que poderia ocorrer com ele naquela cidade, referindo-se ao comandante dela como um adversário da cristandade. Ainda deixa evidenciado na carta a sua disposição — se preciso fosse — em padecer naquele local em proveito das coisas de Deus (CE, I, 7 de outubro de 1563).

No que concerne ao período em que Vilela residiu na capital do Japão, entre 1562 e 1563, na obra de Luís Fróis é descrito ao menos sobre duas situações que ocorreram durante esses meses, que envolviam a hostilidade entre os cristãos japoneses e os não convertidos. Em uma sentença do escrito do clérigo, é dito como depois de uma ocorrência específica “foram outra vez, assim bonzos como seculares, a fazer instância e pedir [...] que mandasse desterrar o Padre [...] porque não convinha, nem à honra e nobreza dos senhores, nem ao culto da religião [...] permitirem rezidir no Miaco hum homem tão perjudicial como era o Padre” (Fróis, 1976, p. 240).

Em outra passagem é ressaltado que, apesar da oposição dos religiosos japoneses, Vilela e seus companheiros puderam (munidos da anuência do Xogum) continuar efetuando o trabalho apostólico na capital. Em uma sentença do escrito de Fróis, também é comentado sobre a auxílio que os representantes cristãos tiveram de figuras influentes de Miyako, e como, aparentemente, houve uma mudança na postura dos japoneses diante da ação catequética:

Ajudou para isto que se moverão alguns senhores gentios por compaixão natural a favorecer os nossos, com o qual abrandarão tanto os que dantes os perseguição, que alguns os ajudavão depois e favorecião [...] Cresceo então mais com isto no conceito dos gentios a opinião de nossas couzas, e alguns delles hião ouvir, ainda que poucos: porque os d’agora vinhão sogeitar-se à rezão, e muitos do que tinham vindo no principio era mais para escarnecer e vituperar o Padre, que para tomar de propozito a ley de Deos, ainda que destes não faltavão alguns, posto que não tantos como primeiro (Fróis, 1976, p. 241).⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ Vejamos o que Frédéric (2008, p. 859) elucida sobre Nara: “**NARA**. [...] construída em 710 com o nome de **Heuijô-kyô** para ser capital do Estado de Yamato. A cidade foi construída em quadrados regulares (imitando Chang’na, a capital chinesa dos Tang) e medida aproximadamente 4,8 por 4,3 km. Foi nessa cidade e seus arredores que se desenvolveram as “seis seitas” budistas de Nara (**Ninto-rokushû**) que tiveram grande influência na política dos imperadores até 784, data qual a capital foi transferida para **Nagaoka** inicialmente e, depois, em 794, para **Heiankyô**. Ela foi renomeada **Nanto** e perdeu um pouco da sua importância. A cidade sofreu várias destruições em razão de guerras civis, particularmente em 1180, quando foi incendiada pelo clã dos Taira”.

⁴⁷⁶ “Ajudou para isto que se moveram alguns senhores gentios por compaixão natural a favorecer os nossos, com o qual abrandaram tanto os que antes os perseguiam, que alguns os ajudavam depois e favoreciam [...] Cresceu então mais com isto no conceito dos gentios a opinião de nossas coisas, e alguns deles iam ouvir, ainda que poucos: porque os de agora vinham sujeitar-se à razão, e muitos do que tinham vindo no princípio era mais para escarnecer e vituperar o Padre, que para tomar de propósito a lei de Deus, ainda que destes não faltavam alguns, posto que não tantos como o primeiro” (Atualização nossa).

Posteriormente ao segmento evidenciado acima, e tendo por referência a própria carta escrita por Vilela, em 1563,⁴⁷⁷ Fróis indica novamente que a belicosidade na capital do Japão havia interferido negativamente na atuação apostólica. Evidenciamos as passagens da obra do padre jesuíta, pois, além de fornecerem mais alguns detalhes sobre o que decorreu após o retorno dos seus companheiros para Miyako, observamos também um tom relativamente mais otimista, se comparado à missiva de Vilela. Mesmo Fróis narrando sobre os eventos que refletem a oposição ao ofício catequético em Miyako, o inaciano acabou evocando ainda uma certa positividade ao comentar a respeito do apoio recebido do Xogum e de outras figuras proeminentes a Vilela e a seus associados japoneses, bem como de uma melhor receptividade dos nipônicos diante das pregações cristãs (Fróis, 1976).

Por tudo que elucidamos sobre a missiva de Vilela, redigida em 1563, e do complemento das passagens da obra Fróis, passamos a compreender que a situação do evangelizador, depois do seu regresso para a capital, em 1562, não havia se modificado muito se comparado ao período inicial, quando ele havia residido junto aos seus companheiros japoneses na metrópole. Para compensar as objeções ocorridas devido à presença deles, os emissários cristãos se colocaram à mercê das autoridades e das figuras influentes que, supostamente, poderiam resguardá-los, contudo, se considerarmos o que Vilela relata em sua carta — evidenciado na obra de Fróis (1976) —, o clima beligerante, aparentemente, tornou ainda mais difícil a atuação apostólica na capital.

Considerando o exposto em algumas cartas jesuíticas feitas em 1564, e no amplo escrito de Fróis (1976), é possível alcançarmos algum entendimento do que aconteceu depois da partida de Gapar Vilela, de Miaco, em 1563. Laures (1954) e Bourdon (1993), em suas respectivas obras, também fornecem detalhes do que Vilela e seus associados japoneses realizavam apostolicamente em algumas localidades japonesas a partir de abril de 1563, quando o jesuíta se ausentou novamente da capital.

As fontes analisadas e o que é evidenciado pelos dois autores em seus trabalhos, permitiram que chegássemos à conclusão de que havia ocorrido mais uma manobra liderada pelos religiosos japoneses com o propósito de conter definitivamente a ação evangelizadora na capital do Japão, mas, aparentemente, de forma idêntica ao ocorrido em outras circunstâncias, o plano dos bonzos ao invés de prejudicar, acabou trazendo, na verdade, resultados frutíferos para o trabalho apostólico. Seguindo adiante, evidenciaremos uma breve missiva escrita por

⁴⁷⁷ Esse detalhe é indicado em uma nota composta por Wicki (1976).

João Fernandes em 9 de outubro, em que ele explica no que consistia o plano dos religiosos japoneses:

Apresentaram os Bonzos de Fíyenoiyama⁴⁷⁸ a Maçumngadono, treze capítulos do que era necessário para governar o Miyako em paz, entre os quais iam dois capítulos sobre o padre⁴⁷⁹. O primeiro, que o padre veio da Índia era necessário que fosse lançado do reino do Miyako, e sua igreja assolada, porque dizia mal de seus deuses, que eles e seus antepassados veneravam com que a gente popular, perdendo a devoção, e crédito as escrituras de Xaca, e Amida não temiam cometer traições, e outros grandes pecados. O segundo, que as terras da onde estes padres haviam residido foram destruídas por guerras. Yamanguchi, Hakata, pela qual causa convinha a Cubocama e a Mioxindono, lançar fora este padre do reino de Miyako. Ao qual respondeu Maçumngadono que por ser este padre estrangeiro, e haver vindo pedindo favor a Cubocama, e Mixindono, e a ele que não convinha a sua honra lançá-lo sem primeiro o examinar. Portanto que ele o remeteria aos dois feiticeiros Xamaxicodono e Quiquodono, para que examinassem o que aquele padre pregava, que se fosse prejudicial a república, que o lançassem de Miyako, e lhe tomassem a igreja. Sabendo isto os ditos feiticeiros determinaram de confundir ao padre, e assim lançá-lo fora do reino, e tomar-lhe a igreja para si. Aconteceu naquele [...] que um cristão chamado Diogo veio com uma demanda de um empréstimo diante de Xamaxicodono: o qual conhecendo, disse-lhe zombando, tu és Cristão? Respondeu, sim. Disse Xamaxicodono, que é o que crês? Respondeu Diogo. Como eu seja muito novo na fé, posto que tenha a lei cristã por muito santa e verdadeira, não tenho capacidade para a declarar. Porfiando Xamaxicodono, que lhe dissesse alguma coisa, começou Diogo a falar da imortalidade da alma racional e como há um Criador eterno, que deu ser, e governa a todo o criado. Ouvindo Xamaxicodono pareceu-lhe coisa verdadeira, e disse a Diogo, vai diz ao padre, que venha cá a declarar-me a lei que prega, porque se tu que é noviço tão bem falas, teu mestre melhor falará, e por ventura que me farei cristão, e Quiquodono, se entender que esta é a lei verdadeira, também a tomará (CE, I, 9 de outubro de 1564, fl. 144-145).

Notamos acima a narração sobre duas figuras referenciadas como feiticeiros, que acabaram sendo convencidos a se tornarem católicos, depois de terem ouvido e meditado sobre os preceitos cristãos proferidos por um irmão jesuíta. Após a conversão desses dois indivíduos, os mesmos acabaram redigindo um escrito sobre as seitas religiosas budistas presentes no Japão, expondo as possíveis “falsidades” anunciadas pelas facções religiosas japonesas, em contraste com as “verdades” proclamadas pela doutrina cristã. Da mesma forma, no escrito de João Fernandes é falado sobre a atividade missionária próspera que se desenvolvia nos locais que ficavam ao redor da capital,⁴⁸⁰ sendo frisado que os religiosos japoneses seguiam demonstrando

⁴⁷⁸ Esses seriam os bonzos da montanha Hiei, com quem Vilela teria tido uma experiência problemática antes de passar a residir na capital.

⁴⁷⁹ Gaspar Vilela.

⁴⁸⁰ Tendo por base a obra de Bourdon (1993, 417-418), evidenciamos na continuidade os locais além de Sakai, em Miyako, onde a cristandade teria germinado: “Nara, Yamato, Kawachi, Settsu, Iimori, Sawa, Sanga, Takayama, Yao e Tochi”. Para listar esses locais na sua obra, o historiador francês tem como base cartas escritas por Gaspar Viela e, igualmente, passagens da obra de Luís Fróis.

hostilidade a cristandade. Igualmente é salientado que Vilela e seus companheiros continuaram sendo favorecidos pelo Xogum (CE, I, 9 de outubro de 1564).⁴⁸¹

A situação envolvendo o plano dos bonzos, em 1563, poderia ser utilizada pelos jesuítas como uma prova da efetiva ação catequética. Consideramos não ser improvável que existam questões mais complexas referentes a esse episódio, que culminou na conversão de distintas figuras aristocráticas do Japão, não acontecendo o convencimento dos referidos japoneses, talvez da forma tão simples como apresentado no discurso do cristão. Contudo, dados os objetivos deste estudo, e dos próprios limites das nossas fontes, não pretendemos explorar esse assunto. Na continuidade, abordaremos o que se passou com a atuação jesuítica na capital do Japão, posteriormente a 1563.

No que concerne ao outro evento significativo envolvendo o trabalho missionário em Miyako, conforme se refere Lares (1954), no mês primário de “1565, Father Yilela received longdesired help in the person of Father Luís Frois Together with him came Brother Luís d' Almeida to visit the various churches of Gokinai⁴⁸² and report on them to the superior of the mission, Father Cosme de Torres”.⁴⁸³ Na carta escrita pelo irmão jesuíta,⁴⁸⁴ em 1565, e em outras duas escritas no mesmo ano pelo padre da Companhia de Jesus,⁴⁸⁵ é possível encontrar detalhes da incumbência recebida por Luís de Almeida e por Luís Fróis do clérigo Cosme de Torres, bem como da jornada por eles efetuada para chegarem na região do Japão onde se localizava a capital. Nessas missivas, é possível encontrar explicações sobre as experiências que os dois inicianos tiveram em distintas localidades nipônicas, como, por exemplo, na localidade de Sakai. No prosseguimento, destacaremos o segmento primário de uma missiva escrita por Fróis, em 20 de fevereiro de 1565, da capital, em que é mencionada a ordem recebida do comandante da missão para alcançar a cidade de Miyako:

Ano passado lhes escrevi irmãos caríssimos de Firando (Hirado) como o padre Cosme de Torres ordenara, que eu fosse ajudar o padre Gaspar Vilela ao Miyako, pela

⁴⁸¹ É possível encontrar detalhes referentes aos assuntos evocados na missiva de João Fernandes, ao menos em duas cartas escritas pelo padre Gaspar Vilela, em julho de 1554, e em três capítulos consecutivos da obra de Luís Fróis.

⁴⁸² “Go-kinai, [...] The five provinces nearest to the ancient capital: *Yamashiro, Yamato, Kawachi, Settsu and Izumi*. Formerly only the first four provinces (*shi-ki*), existed but in 716 Izumi having been constituted a separate province, they were called Go-ki, or Go-Kinai” (Papinot, 1964, p. 123). “Go-kinai, [...] As cinco províncias mais próximas da antiga capital: Yamashiro, Yamato, Kawachi, Settsu e Izumi. Anteriormente existiam apenas as primeiras quatro províncias (*shi-ki*), mas, em 716, Izumi foi constituída uma província separada, elas foram chamadas de Go-ki, ou Go-Kinai” (Tradução nossa).

⁴⁸³ “Em 1565, o clérigo Vilela obteve a ajuda muito estimada do clérigo Luís Fróis. Conjuntamente com ele, veio o irmão Luís de Almeida para vistoriar as múltiplas igrejas em Gokinai e dar conta delas ao comandante da missão, o clérigo Cosme de Torres” (Tradução nossa).

⁴⁸⁴ Luís de Almeida.

⁴⁸⁵ Luís Fróis.

messe⁴⁸⁶ ser muita, e os obreiros poucos, e como ficávamos o irmão Luís de Almeida, e eu de caminho para nós partirmos ao tempo que se a nau da China, queria partir de Hirado, e depois que nessa comprida peregrinação que ambos fizemos se ofereceram algumas coisas, que folgaram de saber (CE, I, 20 de fevereiro de 1565, fl. 172).

O último capítulo do primeiro volume da obra de Fróis (1976), e os capítulos primários do segundo volume, têm por enfoque o percurso dos dois jesuítas por diferentes localidades, com apenas o clérigo Luís Fróis alcançado a capital do Japão no princípio de 1565, sendo explorado também em um dos capítulos iniciais do segundo volume do escrito do missionário, o princípio de sua experiência evangelizadora em Miyako. Da mesma forma que em outros segmentos do escrito do missionário, através das notas compostas por Wicki, é possível compreender que o clérigo se baseou nas cartas jesuíticas (algumas delas escritas por ele mesmo), escritas em 1565, para compor essa parte da sua obra. Além do mais, alguns capítulos primários do segundo volume da obra de Fróis (1981) são transcrições diretas de uma missiva escrita por Luís de Almeida, em 25 de outubro de 1565.

Entre a variedade de assuntos presentes nas cartas jesuíticas feitas em 1565, e na obra de Luís Fróis, visamos inicialmente focar no que decorreu posteriormente à chegada do padre jesuíta em janeiro de 1565, em Miyako. De início, julgamos ser relevante fazer um breve contexto sobre uma das missivas que o padre jesuíta escreveu em fevereiro de 1565, à qual configura-se basicamente como um informe.⁴⁸⁷ O evangelizador apresenta diferentes informações sobre o panorama sociopolítico, religioso e cultural do Japão, bem como alguns detalhes sobre as cidades e as províncias vizinhas da capital, tal como a cidade de Nara. De alguma maneira, esse escrito é análogo aos escritos de Jorge Álvares e Nicolao Lancillotto (já aludidos neste estudo). Contudo, consideramos que o texto de Fróis se sobressai aos textos do mercador e do seu companheiro jesuítico, por ter sido feito quase dezesseis anos depois que os membros da Companhia de Jesus principiaram o trabalho apostólico no Japão, com os jesuítas reunindo, por meio das experiências, uma considerável gama de informações factuais. Entre as informações que Fróis apresenta em seu escrito, julgamos ser pertinente destacar o que ele diz a respeito do Xogum (figura governamental que terá grande relevância no próximo evento que visamos discutir):

⁴⁸⁶ “[Figurado] Ação que consiste na conversão de almas”. MESSE. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2011-2023. Disponível em: <https://www.sinonimos.com.br/missao/> Acesso em: 31 out. 2023.

⁴⁸⁷ No princípio da sua missiva, Fróis elucida porque havia escrito a carta contendo múltiplos conhecimentos sobre diferentes facetas da realidade japonesa no século XVI: “Dividimos entre nós a meteria de lhes escrever, ele que escrevesse nosso caminho, e algum serviço que nele se fez da terra, e costumes dela, coligindo parte do que por experiência vi, e parte das informações certas que do padre Gaspar Vilela temos as quais serviram para se compadecerem desta gente [...]” (CE, I, 20 de fevereiro de 1565, fl. 172).

Em Japão haverá de quatrocentos anos (conforme a suas escrituras) que obedeciam todos a um supremo Senhor, que residia no Miyako, que é a cabeça de todo o Japão, que se chama Cubocama. Vieram se pouco a pouco alevantar os senhores, que lhe eram sujeitos, de maneira que se veio a dividirem sessenta e seis reinos, e ficou o Cubocama somente com o título de sua dignidade, mas com muito fraco poder posto que não deixam os outros reis de conhecer nele alguma superioridade, e de os estimarem em muito. As guerras são contínuas fundadas na cobiça, que uns senhores tem de senhorearem a outros e de lhes tomarem as terras. Este é um dos maiores impedimentos que o Japão tem para se plantar nele a paz da lei evangélica⁴⁸⁸. [...] Estes quando há divisões ente os reis os manda o Cubocama como seus delegados a tratar pazes, e com isto ganham muito dinheiro, tanto que um que foi a Bungo haverá dois anos para fazer pazes entre o mesmo rei de Bungo, e o rei de Yamaguchi, pelo favor que ao rei de Bungo nos concertos que ficassem com dois reinos, que tinha tomado ao rei da Yamaguchi, deu por isso trinta mil cruzados, os passante deles (CE, I, 20 de fevereiro de 1565, fl. 173).

No fragmento acima, Fróis apresenta um contexto referente ao que teria condicionado o enfraquecimento do Xogum como líder soberano no Japão, correspondendo, de alguma maneira, ao que havia sido esclarecido no capítulo anterior sobre a época de conflitos que se principiou com a Guerra de Ōnin, no século XV. De acordo com Thomaz (1993, p. 103), nesse período se configuraria “uma guerra endêmica, de todos contra todos, lutando os dáimios menos contra o xogum”. De forma similar aos outros jesuítas, o evangelizador refere-se à conflagração entre distintos senhores japoneses, como sendo um grande impedimento para a evangelização cristã (CE, I, 20 de fevereiro de 1565). Conforme veremos na continuidade, durante a sua vivência na capital japonesa, Fróis e seus companheiros de evangelização acabaram sendo impactados diante das ocorrências belicosas.

Após Fróis apresentar diferentes informações a respeito da realidade japonesa, ele explana sobre a sua chegada em Miyako e o seu encontro com o padre Gaspar Vilela e com os cristãos japoneses presentes na capital:

Ao Miyako chegamos o derradeiro de janeiro, que são treze léguas do Sakai. Em estremo se alegrou o padre Gaspar Vilela, e os cristãos com nossa chegada, pelo muito que o desejavam (principalmente o padre Gaspar Vilela) que há perto de seis anos que cá está no Miyako, sem ver padre nem irmão da companhia até agora, mais que dois japoneses, que tem em sua companhia. Com [...] quarenta anos está já todo branco, como se fosse de setenta, muito cortado dos frios, que são grandíssimos⁴⁸⁹. Fala a língua desta corte, que é a principal, e mais polida de todo o Japão muito correntemente prega, e confessa nela. Tem traduzido alguns livros devotos, e de boa doutrina na mesma língua. [...] De o nosso senhor a todos os tenha de sua mão, e lhe dê a sentir sua santíssima vontade, e essa cumprir (CE, I, 20 de fevereiro de 1565, fl. 177).

⁴⁸⁸ É interessante que Fróis tenha utilizado o termo *paz da lei evangélica* para se referir à difusão cristã no Japão. Possivelmente o padre estivesse fazendo contraponto ao estigma disseminado contra os jesuítas, em que o trabalho apostólico realizado por eles causava perturbações e ruínas nas localidades nipônicas.

⁴⁸⁹ No último capítulo, discutiremos acerca das problemáticas instauradas pelo clima. No entanto, consideramos pertinente a maneira como Fróis ressalta a vivência no Japão, que afetou corporalmente Gaspar Vilela.

A partir da chegada do padre Luís Fróis à capital, o que se configurou como sendo mais importante, foi o encontro pomposo com o clérigo Gaspar Vilela e com o Xogum Ashikaga Yoshiteru. Bourdon (1993, p. 509-510) descreve esse evento:

Une nouvelle anné, la huitième de l'ère Eiroku, s'ouvrait ce jourlà là au Japon et les grandes fêtes du *Shôgwatsu*⁴⁹⁰ allaient commencer. A cette occasion, le *Shôgun* voyait, entre le neuvième et le quinzième jour de la lune, défiler devant lui la grande noblesse du Go-kinai ainsi que les bonzes pourvus des plus hautes dignités. Vilela avait déjà, par trois fois, participé à ce rite protocolaire. Il convenait donc plus que jamais de le répéter, et avec autant de faste que possible. Sur une soutane taillée dans une vieille couverture de camelot, Vilela revêtit une chape à orfroi de brocart d'Ormuz et se couvrit la tête d'une barrette noire. Quant à Fróis, il s'habilla plus modestement d'un kimono⁴⁹¹, sur lequel il passa un "manteau" en drap de Portugal, tandis qu'il chaussait des pantoufles de soie torse, comme en portent les mandarins de Chine. Tous deux montèrent dans deux palanquins et, escortés de quinze ou vingt chrétiens, gagnèrent le *Nijô*. Le beau-père du *Shôgun*, Mimasaka Shinji-dono, introducteur ordinaire des Jésuites, les amena en présence d'Ashikaga Yoshiteru, dans le *zashiki* d'honneur du palais. Vilela offrit les présents traditionnels: dix mains de papier et un éventail doré sur les deux faces. Mais Fróis, en sa qualité d'étranger venu de fort loin, avait apporté des choses plus originales: un grand miroir de cristal, un pa rasol, du musc, de l'ambre, et un roseau du Bengale. De là on conduisit les deux Jésuites devant la femme du *Shôgun*, *Kojiju-in*, puis devant sa mère, *Keishu-in*. Ces politesses achevées, ils s'en retournèrent chez eux, assurés, pensaient-ils, de la bonne volonté du *Shôgun*.⁴⁹²⁴⁹³

A narração feita pelo autor, encontra-se evidenciada em outra missiva que Fróis escreveu em 6 de março de 1565, bem como no capítulo da sua obra denominada *Do que se passou no Miaco depois que o Padre alli chegou*. Há ainda outras duas missivas escritas por

⁴⁹⁰ Ano novo japonês.

⁴⁹¹ A utilização de roupas japonesas por Fróis corresponde à aplicação da estratégia de acomodação.

⁴⁹² Bourdon (1993) não indica que, no encontro entre os jesuítas com o soberano nipônico, teriam servido bebidas e consumido ao menos dois tipos de alimentos. Assim, evidenciamos um segmento da carta feita por Fróis em março de 1565, em que esses detalhes são evidenciados: "trouxeram-lhe o Cazonqui, que é certa taça por onde bebem, e tomou primeiro, e depois [...] mandou dar açacana, que é como ente nos azeitona nos deus com os Faxísque que são pães, com que comem por sua própria mão, quem houvesse de privar em corte, ficava com aquilo jubilado em honras" (CE, I, 06 março de 1565, fl. 179).

⁴⁹³ "Um novo ano, o oitavo da era Eiroku, abriu naquele dia no Japão e os grandes festivais do *Shôgwatsu* estavam prestes a começar. Nessa ocasião, o *Shôgun* viu, entre o nono e o décimo quinto dia lunar, desfilar diante dele a grande nobreza dos Go-kinai e também os monges dotados das mais altas dignidades. Vilela já havia participado três vezes deste rito protocolar. Era, portanto, mais oportuno do que nunca, repeti-lo e com a maior pompa possível. Sobre uma batina recortada de uma velha manta de camelo, Vilela vestiu um gorro orfroi de brocado Hormuz e cobriu a cabeça com uma fivela preta. Quanto a Fróis, vestia-se mais modestamente com um quimono, sobre o qual colocava um "casaco" de tecido português, enquanto calçava chinelos de seda torcida, como os usados pelos mandarins chineses. Ambos subiram em dois palanques e, escoltados por quinze ou vinte cristãos, chegaram ao *Nijô*. O sogro do Xogum, Mimasaka Shinji-dono, introdutor ordinário dos jesuítas, levou-os à presença de Ashikaga Yoshiteru, no *zashiki* de honra do palácio. Vilela ofereceu os presentes tradicionais: dez mãos de papel e um leque dourado dos dois lados. Mas Fróis, como estrangeiro que veio de longe, trouxe coisas mais originais: um grande espelho de cristal, um para rasol, almíscar, âmbar e uma cana de Bengala. De lá, os dois jesuítas foram levados diante da esposa do *Shôgun*, *Kojiju-in*, e depois diante de sua mãe, *Keishu-in*. Terminadas as cortesias, eles voltaram seguros para casa, pensando na boa vontade do *Shogun*" (Tradução nossa).

Fróis em abril e junho de 1565, em que ele fornece detalhes dos primeiros meses da sua vivência apostólica em Miyako. Por sua vez, na carta redigida pelo jesuíta em junho, desenrola-se uma explanação detalhada de um evento com grande proporção que impactaria a dinâmica governamental na capital e que dificultaria amplamente o ofício missionário.

Conforme referido por Elison (1988), no ano de 1565, “Matsunaga destroyed the Ashikaga shogun Yoshiteru, but soon thereafter found himself at war with the party of his accomplice Miyoshi Yoshitsugu”.⁴⁹⁴ O autor faz alusão a uma incursão sucedida em 1565 em Miyako, que culminou na morte de Ashikaga Yoshiteru e de seus familiares. Esse tema ocupa significativo espaço na carta feita por Fróis em junho de 1565. Não nos parece surpreendente que o padre jesuíta tenha ressaltado logo no início do sua missiva a recorrência de guerras no Japão: “Ainda que Japão não espera [...] serem os fins de seus prazeres ocupados de tristeza, mas pelo contínuo e exercício que no Japão há de guerra os princípios, e meios de qualquer aparência de bem, ou prosperidade de, logo são salteados de contradições e adversidade” (CE, I, 9 de Junho de 1565, fl. 185).

No que se refere à obra de Fróis (1976), a investida que ocasionou a morte do Xogum⁴⁹⁵ é descrita no capítulo intitulado *De como procedião as couzas no Miaco, e Mixidono e o filho de Satai de Nara matarão ao Cubosama e sua m]ay, irmnãõ e mulher, etc*, contendo nessa parte, uma exposição semelhante à da missiva feita em junho de 1565.

No princípio da carta elaborada por Fróis em 22 de julho de 1565, ele também expôs de maneira condensada a forma como ocorreu a amotinação contra o Xogum e a situação vivida pela cristandade em Miyako, depois da morte de Ashikaga Yoshiteru:

[...] domingo da Trindade pela manhã os dois governadores principais deste reino, um por nome Daiyandodo⁴⁹⁶, e outro Meoxindono⁴⁹⁷ com dez, ou doze mil homens cercaram os paços de Cubocama Senhor e imperador de todo o Japão, e mataram a ele, e a rainha sua mulher, e a seus filhos, irmãos e parentes, e toda a principal fidalguia de Miyako e mandaram saquear os paços, e depois lhe puseram fogo, e tudo isto se fez em obra de duas horas o mais horrendo, e espantoso caso que nunca aconteceu em Japão, o principal destes traidores a quem todo este reino, e outros muitos obedecem, se chama Adayandono que é capital inimigo da lei de Deus nosso Senhor por pregarmos, e se já não tem em nos executado seu furor, parece que é, porque lhe Deus nosso Senhor não dá licença e ter algum peso do Meoxindono que é mais alto que ele em honra em cuja corte haverá obra de cento e cinquenta soldados fidalgos cristãos, e

⁴⁹⁴“Matsunaga destruiu o shogun Ashikaga Yoshiteru, mas, pouco tempo depois, entrou em guerra com o partido do seu cúmplice Miyoshi Yoshitsugu” (Tradução nossa).

⁴⁹⁵ Não visamos explorar pormenorizadamente tudo o que Fróis expõe em sua missiva a respeito da insurreição que ocorreu em junho de 1565, em Miyako, ou da morte do Xogum e seus parentes. Seguramente, o que se configura mais importante para nós é o que se decorreu a partir do trabalho apostólico dos jesuítas na capital após esse fato. Recomendamos uma passagem da obra de Bourdon (1993, p. 513-514), em que o autor, tendo por base os escritos de Fróis, faz exposições que evocam alguns detalhes da conturbação em Miyako.

⁴⁹⁶ Matsunaga Hisahide.

⁴⁹⁷ Miyoshi Yoshitsugu.

depois do divino este tivemos por nosso escudo até agora nestas partes nestes trabalhos e revoltas desta terra, porque se ele não foram cristãos por sem dúvida temos que a segunda casa que houvera de ser assolada, e destruída depois da do rei houvera de ser esta em que estamos e para termos mais firme esperança em Deus, houvesse sua divina bondade por servida, que a cabeça de todos estes fidalgos cristãos em extremo devoto, e amigo de Deus morresse em dois dias de um acidente que lhe deu houvera três semanas, a qual morte nos causou muita desconsolação, e não pequena tristeza, e por outra parte nos alegamos muito tendo por certo que lhe havia Deus nosso Senhor de dar grandíssima coroa de glória por sua muita virtude, e grande zelo que tinha das coisas de seu serviço (CE, I, 22 de julho de 1565, fl. 189).

No dicionário temático de Papinot (1964) há um subtópico referente a Matsunaga Hisahide, um dos responsáveis pela incursão que culminou na morte do Xogum Ashikaga Yoshiteru. O autor faz uma explanação dos feitos que condicionaram a ascensão de Hisahide como autoridade e figura militar em Miyako. Da mesma forma, o estudioso e missionário francês indica como, dois anos antes de ser orquestrado o golpe contra o comandante nipônico, ele galgou a posição de legatário da linhagem Miyoshi, depois de ter causado a morte por intoxicação do respectivo sucessor da família em questão.

No que concerne à relação do senhor japonês com o Xogum, Papinot (1964, p. 363) explica que o soberano nipônico teria declinado a eleger Hisahide para um cargo⁴⁹⁸ que seria ocupado pelo herdeiro da linhagem Miyoshi, que havia sido morto, então “Hisahide with his son Hisamichi, came to attack the palace of Nijo and Yosliiteru killed himself. Hisahide then named a child of two years Shogun and ruled as he please”.⁴⁹⁹ Conforme explica o pesquisador francês, depois da incursão efetuada em Miyako, a vivência de Hisahide não foi muito próspera, já que acabou se envolvendo em outros conflitos bélicos contra figuras de poderio, incluindo Oda Nobunaga que, conforme salientado por diferentes estudiosos, contribuiu grandemente para o processo de reunificação governamental do Japão. Após perpetuar uma nova incursão em 1577, Hisahide foi encurralado num castelo, acabando por cometer o suicídio samurai (Papinot, 1964).

A forma como Papinot (1964) apresenta a contextualização referente a Matsunaga Hisahide, nos fez conjecturar que o levante do senhor japonês contra o Xogum foi uma questão implícita da realidade sociopolítica do Japão, que não detinha grande ligação com a atuação jesuítica. Contudo, independentemente das causas, certamente esse foi um evento belicoso que teve um resultado negativo para o ofício evangelizador.

Em um artigo desenvolvido por Ana Fernandes Pinto (2000, p. 35-36) é afirmado que:

⁴⁹⁸ Esse cargo seria, de acordo com Papinot (1964), o Kwanryo, correspondente ao primeiro ministro do Xogum.

⁴⁹⁹ “Hisahide, juntamente com o seu filho Hisamichi, atacaram o palácio de Nijo, com Yosliiteru tirando a sua própria vida. Hisahide, então, nomeou uma criança de dois anos para Shogun e governou da forma que quis” (Tradução nossa).

the role of the shogun in the political scenario only became clear to the Jesuits in 1565, when the shogun Ashikaga Yoshiteru (1536-1565) was assassinated. It is only then that the shogun appears as the head of the military hierarchy, as not only the disorder in Miyako is attributed to be a consequence of his assassination, but also the restoration of peace is associated with the re-establishment of the military government. In this regard, it is also on this occasion that the policy of control to which the military institution was subjected is clarified (Pinto, 2000, p. 35-36).⁵⁰⁰

A autora supracitada acaba apontando a insipiência dos jesuítas diante da situação de um componente governamental como o Xogum, mesmo depois de mais de quinze anos de atuação evangelizadora no Japão.

Na passagem da carta de Fróis que evidenciamos, o religioso cristão elucida que a cristandade constituída em Miyako se manteve preservada depois da morte de Ashikaga Yoshiteru, bem possivelmente em função dos japoneses com poderio que se haviam convertido ao cristianismo, mas, mesmo assim, eventualmente, Fróis acabou sendo obrigado a deixar a capital. Detalhes da forma como sucedeu a ruína da cristandade em Miyako, em 1565, encontram-se expostos numa missiva escrita por Fróis em 3 de agosto de 1565 e em outra, escrita pelo padre Gaspar Vilela, em 15 de setembro do mesmo ano. Visamos ressaltar que o conteúdo explanado nessas missivas também é tema de dois capítulos da obra de Fróis (1976). No prosseguimento, destacaremos parcelas da missiva de Fróis em que são detalhadas as ações de Matsunaga Hisahide para tornar o ofício missionário impraticável em Miyako:

[...] foi domingo à tarde me vieram dizer os cristãos do Miyako, e os soldados que era verdade que tinha já o Vô passado papel por persuasão de Dajondono para nos deitarem fora, e o filho de Dajondono dado recado para o mesmo, e que na mesma hora me fosse, e deixasse a igreja assim como estava com essa pobreza que nela tínhamos. Recolhi logo os ornamentos, com que dizia cada dia missa, e algum fato, e mandei três meninos com ele, e dois soldados, que os haviam de embarcar daí duas léguas, que os levassem aonde o padre estava: aos cristãos respondi que padre me tinha mandado que não desamparasse a igreja até se me não mandar recado do Vô, ou de Dajondono que por tanto não me havia de sair dela nem deixá-los a eles pois importava mais o que a obediência me tinha mandado, que a minha vida, a qual em que se acabasse ia muito pouco (CE, I, 3 de agosto de 1565, fl. 191).

De acordo com o segmento evidenciado, é possível perceber o tom trágico utilizado por Fróis para evidenciar o ocorrido na capital do Japão em 1565, referindo-se a si mesmo como uma figura detentora de abnegação e intrepidez num momento em que tudo o que havia sido

⁵⁰⁰ “O papel do xogum no cenário político só ficou claro para os jesuítas em 1565, quando o xogum Ashikaga Yoshiteru (1536-1565) foi assassinado. Só então que o xogum apareceu como chefe da hierarquia militar, pois não só a desordem em Miyako é atribuída como consequência de seu assassinato, mas também a restauração da paz é associada ao restabelecimento do governo militar. Nesse sentido, é também nessa ocasião que é esclarecida a política de controle que a instituição militar estava sujeita” (Tradução nossa).

feito apostolicamente em Miyako ruía diante de si,⁵⁰¹ principalmente depois que Matsunaga Hisahide teria condicionado o Imperador (referido na missiva como “Vo”) a declarar por escrito o banimento dos evangelizadores cristãos da capital. Na passagem que destacamos acima, Fróis relata sobre a sua recusa inicial em deixar a capital, mas concordando, posteriormente, em sair de lá. Por conseguinte, antes da partida do religioso cristão, teriam desmantelado a igreja que fora erguida em Miyako, que, de acordo com a narrativa epistolar de Fróis, teria causado grande comoção nos cristãos japoneses.

Bourdon (1993) expõe de forma detalhada o período correspondente entre a morte do Xogum e a partida de Fróis da capital, com o padre jesuíta (juntamente com os cristãos japoneses) permanecendo lá por mais de um mês, até que se configurasse o expurgo da cristandade. O historiador francês transmite que, depois que Fróis se reuniu com o padre Gaspar Vilela, os dois clérigos e os japoneses cristãos (incluindo combatentes e figuras de poder) vinculados a eles, tiveram por entendimento que não haveria opções válidas para o retorno imediato dos missionários à capital, no ano de 1565, sobrando aos evangelizadores cristãos somente “retirer à Sakai, ville-refuge, où de nombreux partisans d’Ashikaga Yoshitereu avaient trouvé déjà un inviolable asile” (Bourdon, 1993, p. 519).⁵⁰²

Tivemos acesso às versões de sete missivas que teriam sido escritas entre janeiro de 1566 e junho de 1569, todas de autoria do padre Luís Fróis. Por meio deles, acreditamos ser possível compreender o que se passou de fato com os jesuítas e os seus associados nipônicos após terem partido de Miyako. Os temas explicitados nessas missivas são evocados ao menos em sete capítulos da obra histórica de Fróis (1976).

Um detalhe importante que necessitamos salientar é que o padre Gaspar Vilela não permaneceu junto a Luís Fróis, partindo para a província de Bungo em abril de 1566. Destacamos um segmento da missiva composta por Fróis em que esse episódio é evidenciado:

Por haver cinco, ou seis anos que os cristãos de Bungo, e de outras partes careciam de confissão, a qual muito desejavam fazer e o padre Cosme de Torres estar longe, e ser velho e enfermo e não poder ir visitá-los, ordenou mandar chamar o padre Gaspar Vilela para lhes pregar, e ministrar os Sacramentos pela grande instância que os cristãos sobre isso faziam, e que eu ficasse só nestas partes para ter cuidado desta cristandade⁵⁰³. Partiu-se o padre daqui o derradeiro de Abril do ano de 1566 para

⁵⁰¹ Essa é a visão que Luís Fróis construiu de si, ao falar da sua postura num momento de tão grande conturbação em Miyako. Dessa forma, não podemos esquecer o que os diferentes autores explanam em relação a elaboração edificante das cartas jesuítas.

⁵⁰² “retirar-se para Sakai, uma cidade de refúgio, onde muitos apoiadores de Ashikaga Yoshitereu já haviam encontrado um asilo inviolável” (Tradução nossa).

⁵⁰³ É bem curioso que a província de Bungo, que, por alguns anos, teve considerável importância para a atuação cristã no Japão, tenha ficado aparentemente sem os evangelizadores. De acordo com o que a carta de Vilela

Bungo ficando eu tanto debilitado como sempre até agora estive enfermo e alheio de poderem minhas forças corresponder ao zelo, que o padre nestas partes sempre teve do serviço de Deus nosso senhor com grandes trabalhos que no cultivas desta nova vinha por honra, e glória sua tem passado (CE, I, 30 de junho de 1566, fl. 214-215).

No que concerne aos principais temas evocados nas sete missivas escritas por Fróis durante o período em que ficou impossibilitado de retornar para a capital do Japão (temas esses também registrados na sua obra feita próximo do final do século XVI), são referidos detalhes sobre a atuação evangelizadora em Sakai, sendo descritas as práticas e celebrações cristãs lá realizadas. De forma semelhante em alguns desses escritos, o jesuíta faz alusões a diferentes vertentes da religiosidade japonesa, aludindo sobre algumas situações que envolvia o contexto bélico nipônico, ocorridas depois da insurreição que culminou na morte do Xogum Ashikaga Yoshiteru. Destacamos, na continuidade, o segmento de uma carta de Fróis redigida em 30 de junho de 1566, em que são detalhadas as batalhas ocorridas próximo a Sakai, entre as tropas de Matsunaga Hisahide e os combatentes adversários. Essas conflagrações teriam contado com a participação de aristocratas japoneses que eram convertidos à religião cristã, com essas figuras sendo referidas de forma enaltecedora:

Por duas vezes se deu aqui batalha campal junto do muro de Sakai, coisas que por certo pôs minha alma em grande angústia, e desconsolação, por em ambas as partes estarem quase todos os soldados e fidalgos cristãos, que cá são feitos: dos quais necessariamente haviam de morrer muitos, por eles dizíamos missa cada dia e fazíamos contínua oração jejuns, e disciplinas, pedindo nosso Senhor pusesse os olhos de sua clemência neles, e os não desamparassem. De uma janela vi os arraiais assentados no campo: de uma parte estavam quinze mil homens, e da parte desse tirano sete, ou oito mil com as mais ricas, e lustrosas armas que se pode dizer de ambas as partes. Em lugares onde estavam alguns capitães cristãos havia grande bandeiras de campo com a cruz de Cristo, ou com o nome de IESVS, e os elmos, e seladas dos mais dos cristãos tinham na testa umas grandes medalhas de ouro, ou de prata com o nome de IESVS, ou com a cruz de Cristo. Permitiu nosso senhor, que na primeira batalha matassem a este capitão inimigo de sua santíssima lei em brevíssimo espaço. De quinhentos homens não morreram ali mais que um só mancebo fidalgo cristão. Na segunda que se deu haverá quinze dias, e que também de ambas as partes morreram alguns, não morreram mais que dois cristãos criados de outros senhores, e da parte do inimigo dos primeiros que mataram foi um gentio muito privado seu, de grande fama, em nome das coisas da guerra, que ele ano passado mandou ao Miyako dentro a nossa casa para nos matar. Grande foi contentamento em todos os cristãos suceder a guerra de maneira que deles não morressem mais que três, ou quatro, e pelo amor com que uns aos outros se amam na mesma batalha iam já sobe aviso, e resguardo que se encontrasse uns cristãos contra os outros. Acabada a guerra, os vencidos, e vencedores antes e depois da batalha dos muros desta cidade para dentro andavam, e andam com a mesma seguridade, que em suas casas podiam ter no tempo de paz, e quando se encontraram, que é a cada passo falam-se com todas as cortesias, e cumprimentos, e cinco passos fora dos muros onde quer que se acham se matam logo uns aos outros. Deus nosso Senhor lhe dê a paz para se em suas almas plantar a lei de sua paz, e graça (CE, I, 30 de junho de 1566, fl. 208).

indica, o número reduzido de evangelizadores no decorrer da segunda década da missão ainda era um problema recorrente para a missão evangelizadora.

A cena descrita acima, é uma, entre muitas ocorrências inusitadas que foram suscitadas a partir da aproximação dos europeus. Antes do século XVI, possivelmente seria impossível para um padre católico presenciar uma grande batalha em território japonês, com a participação de combatentes convertidos que se utilizavam de símbolos cristãos. Luís Fróis, de forma semelhante ao ocorrido com Gaspar Vilela, quando esteve em Sakai, pôde testemunhar mais um evento implícito do contexto bélico japonês. Certamente, a passagem da carta de Fróis nos permitiu repensar o que já havíamos discutido sobre a perspectiva dos padres jesuítas diante da brutalidade recorrente no Japão no século XVI.

No segmento acima, o cronista europeu dá a impressão de se importar muito com as vidas dos combatentes japoneses cristãos. Em contrapartida, não demonstra grande consideração pelos múltiplos nipônicos que não eram convertidos ao cristianismo e que, possivelmente, pereceram na batalha. Em sua exposição, o padre não exprime em nenhum momento que teria ficado impactado com as cenas excessivamente violentas, mas, sim, somente com o envolvimento dos aguerridos cristãos. Acreditamos que esse segmento denota a crença cristã do período, pois, ao mencionar a morte de um nipônico que anteriormente havia ameaçado os evangelizadores, bem como o número reduzido de baixas de japoneses cristãos, possivelmente isso representava, na perspectiva do religioso, uma clara intervenção de Deus, que castigava um dos inimigos da cristandade e resguardava a maioria dos combatentes cristãos.

Um outro tema que aparece nos escritos epistolares feitos por Fróis, entre janeiro de 1566 e junho de 1569 (e na sua obra histórica), é o anseio de que, nesse período, o trabalho evangelizador fosse retomado e que ele, conseqüentemente, pudesse novamente marcar presença na capital.

Bourdon (1993) em um dos capítulos da sua obra, discorre sobre as investidas de Fróis para conseguir voltar para Miyako. Vejamos o que o autor explana inicialmente sobre essa questão:

Un des plus graves problèmes qui se posaient alors était celui du retour des missionnaires à Miyako. Les chrétiens de la capitale, privés de leurs pasteurs et n'ayant même plus d'église où prier, avaient bien tenté sur place quelques démarches, mais sans le moindre succès. C'étaient du reste les Jésuites eux-mêmes qui avaient le plus de chance d'aboutir. Vilela, persuadé que la «tyrannie» de Matsunaga Hisahide ne durerait qu'un temps, ne paraît pas s'Être inquiété beaucoup de la question. Mais Fróis mit bientôt cette affaire à l'un des premiers rangs de ses soucis et il prit même, pour aboutir à ses fins, la périlleuse initiative d'intervenir, indirectement il est vrai,

et toujours d'une manière aussi discrète que possible, dans les querelles dont le Go-kinai était alors le théâtre (Bourdon, 1993, p. 522-523).⁵⁰⁴

O extrato acima pressupõe que o padre jesuíta Luís Fróis, aparentemente, havia se envolvido em questões relacionadas aos conflitos ocorridos entre alguns senhores japoneses, com a intenção de garantir a volta do trabalho apostólico na capital. O historiador francês faz uma contextualização referindo-se a uma sucessão de perturbações envolvendo Matsunaga Hisahide, Miyoshi Yoshitsugu e outras figuras proeminentes, que, durante um determinado período, assumiram alguma forma de regência em Miyako, citando as batalhas ocorridas próximas a Sakai, também representadas na missiva de Fróis. Observamos que, nesse contexto de sucessões de contendias, Fróis teria atuado junto com outros japoneses influentes (associados da cristandade), visando que uma das facções em conflito em Go-kinai aceitasse restaurar o ofício missionário na capital. No entanto, duas ocorrências teriam impedido que os planos envolvendo o retorno da atividade catequética fosse efetuado (Bourdon, 1993).⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ “Um dos problemas mais sérios, na época, era o retorno dos missionários a Miyako. Os cristãos da capital, privados de seus pastores e sem mais nenhuma igreja para orar, haviam feito algumas investidas no local, sem alcançar sucesso. Vilela, convencido de que a “tirania” de Matsunaga Hisahide duraria pouco tempo, não parece ter se preocupado muito com o assunto. No entanto, Fróis logo acabou firmando esse assunto no topo da sua lista de preocupações, e, para tentar atingir os seus objetivos, tomou a perigosa medida de intervir indiretamente, é verdade, e sempre da forma mais discreta possível, nas disputas que estavam ocorrendo no Go-kinai” (Tradução nossa).

⁵⁰⁵ Bourdon (1993), a partir da sua leitura das fontes jesuíticas e igualmente dos seus conhecimentos da história do Japão discorre que Luís Fróis teria se envolvido em conflitos na região de Go-kinai no Japão para garantir o retorno da atuação missionária na capital. Julgamos pertinente ponderar essa interpretação do autor. Acreditamos que isso é relativamente perceptível no capítulo da obra de Fróis (1981) intitulado *Do que mais socedeo no anno seguinte de 68*, acerca da restituição do padre, em que essa parte do escrito tem como tema central a tentativa para que se constituísse o retorno de Fróis para a capital, sendo “A fonte deste capítulo é a [...] carta de Fróis, de 8 de Julho de 1567” (Wicki, 1981, p. 198). Nos segmentos finais dessa carta, ele explana a mal sucedida volta da ação evangelizadora em Miyako. Visamos enfocar no capítulo da obra de Fróis, sendo ele bastante semelhante com o que se encontra evidenciado na missiva feita em 1557. Conforme afirmamos, consideramos que é relativamente compreensível o envolvimento do padre nos conflitos internos na região em que se englobava a capital, sendo listadas algumas figuras aristocráticas de poder que passaram a ter alguma forma de predomínio governamental e japoneses associados à cristandade que tentaram visibilizar o retorno do padre para a capital, como, por exemplo, o aristocrata convertido, referido na carta como “Taquenda Ychidayudono, por cujo respeito e persuasão favorecia muito ao Padre e lhe fazia muita honra e gasalhado, e todas vezes que hia ao Sacai falava [...] sobre a restituição do Padre, e lhes escrevia sobre isso do reino de Ava muitas vezes” (Fróis, 1981, p. 190-191). (“Taquenda Ychidayudono, por cujo respeito e persuasão favorecia muito ao Padre e lhe fazia muita honra e gasalhado, e todas vezes que ia a Sakai falava [...] sobre a restituição do Padre, e lhes escrevia sobre isso do reino de Ava muitas vezes”) (Atualização nossa). É narrado ainda uma situação específica, quando um grupo de quase trinta cristãos aristocráticos tentaram recorrer aos indivíduos em Go-kinai que teriam condições políticas para garantir o retorno do clérigo para a capital, e mesmo do empreendimento de Fróis que teria feito contínuas visitas nos locais onde poderia encontrar alguma forma de suporte para a sua volta para a capital. Quando, aparentemente, parecia que seria concretizado o retorno do clérigo, conforme também evidenciado por Bourdon (1993), dois episódios impediram que isso se realizasse: um aristocrata cristão, junto a combatentes que acompanhava, teria ocasionado a morte de servos que seriam considerados sacros e um sobrinho de um aristocrata cristão que apoiava Luís Fróis, que teria profanado uma imagem religiosa japonesa com a sua urina. Essas duas ocorrências teriam feito as figuras que poderiam restituir o padre em Miyako, impedir a sua volta e limitar o deslocamento do mesmo por diferentes locais em Go-kinai. Da mesma forma, Fróis explana em sua exposição, como outra conturbação bélica na capital impossibilitou que qualquer acordo pudesse ser feito para que o trabalho missionário fosse retomado naquela localidade. Ainda no

Conforme Laures (1954) afirma, “Only the mighty word of the power ful warlord, Oda Nobunaga, who was rising at that time, could accomplish in a moment what others had attempted in vain for so many Years” (Laures, 1954, p.55).⁵⁰⁶ O que autor procura significar é que Nobunaga teria sido o único capaz de restabelecer a atividade missionária e assegurar a presença de Fróis junto com seus associados cristãos na capital, que ocorreu efetivamente em 28 de março de 1569.

No que concerne à figura de Oda Nobunaga, múltiplos estudiosos escreveram a respeito da forma como esse senhor de guerra colaborou para que o Japão se centralizasse politicamente novamente.

Destacamos na continuidade o que Frédéric (2008, p. 902-903, negrito do autor) informa a respeito da origem de Oda Nobunaga e de alguns dos seus feitos:

ODA NOBUNAGA. Guerreiro (1534-1582) e primeiro unificador do Japão. De origem humilde, nasceu na província de Owari, filho de Oda Nobuhide (1510-1551), um dos chefes de guerra do período de Sengoku Jidai e senhor do castelo de Nogoya. Com sua morte, Oda Nobunaga sucedeu-lhe, e ajudado por seu tio **Oda Nobumitsu** (falecido em 1556), pôs-se a aumentar seus domínios. Mandou assassinar seu irmão mais novo, **Oda Nobuyuki**, pois suspeitava que ele estivesse preparando um complô contra ele; depois, expulsou das províncias de Owari os outros membros da família Oda. Venceu as forças superiores do daimiô Imagawa Yoshimoto na batalha de **Okehazama** em 1560 e depois fez aliança com Matsudaira Motoyasu (o futuro Tokugawa Ieyasu) em 1562. Continuando sua operação de conquista, colocou seu filho **Oda Nobutaka** (1558-1583) na liderança da província da Ise e seu irmão **Oda Nobukane** (1543-1614) na província de Mino. Tomou como divisa “*Tenka Fubu*” (O império dos militares) e instalou o shogun Ashikaga Yoshiaki em Quioto, aproveitando para ocupar essa cidade a pretexto de proteger o imperador Ogimachi e o shogun, em 1568. Reduziu então os poderes deste último.

Frédéric (2008) lista em sua obra outras incursões bélicas de Oda Nobunaga, que ocorreram na terceira década da segunda metade do século XVI, que condicionaram a sua predominância como uma figura militar e política. O autor afirma que o senhor japonês “organizou suas conquistas como ditadura militar (**shokuhô**): ele confiscou as armas dos camponeses (**katanagari**), dividiu a população em classes militar e camponesa e mandou fazer um recenseamento geral das terras (**kenchi**)” (Frédéric, 2008, p. 903, negrito do autor). O estudioso europeu explica que Oda Nobunaga, apesar do poder galgado, seguiu envolvido em contendas bélicas, tendo padecido em 1582 por meio do *seppuku*, depois de ser atraído por um dos comandantes do seu corpo militar (Frédéric, 2008).

que concerne à exposição de Fróis, é pertinente ressaltarmos que o evangelizador teve por intenção salientar como algumas figuras que interferiram negativamente na sua volta para Miyako, acabaram sofrendo infortúnios.

⁵⁰⁶ “Somente a palavra poderosa do senhor da guerra Oda Nobunaga que estava surgindo naquele momento, poderia realizar o que os outros haviam tentado em vão por tantos anos” (Tradução nossa).

Conforme afirmamos anteriormente, consideramos que existe um número expressivo de autores que desenvolveram trabalhos em que a figura de Oda Nobunaga é evocada. No dicionário temático de Papinot (1964), há um subtópico referente ao senhor de guerra nipônico. Vejamos o que o autor tem a dizer da vida e das incursões bélicas de Nobunaga:

[...] Nobunaga is one of the greatest figures in Japanese history. Bold and persevering, he rose from the rank of a petty daimyo, to the highest honors of the Empire. He put an end to the civil wars that had been ruining the country for upwards of a century, and resolutely began the work of re-organization, which the Tokugawa were to complete. He showed himself favorable to the Europeans, and in the interest of his country, encouraged foreign trade. From policy, if not from conviction, he supported the Catholic missionaries, who owed much of their astonishing success to his protection (Papinot, 1964, p. 467).⁵⁰⁷

A passagem da obra que evidenciamos encontra-se num trabalho produzido no princípio do século XX, por um autor de origem francesa, que, além de ser acadêmico, também era clérigo. Possivelmente, essa informação justifica porque Papinot (1964) acabou exaltando tanto a figura de Oda Nobunaga, principalmente pela receptividade demonstrada aos estrangeiros europeus.

O autor acaba comentando também do auxílio prestado por Nobunaga aos evangelizadores cristãos, iniciando-se com a permissão dada para que retornassem com a ação evangelizadora na capital (Papinot, 1964). Em distintos trabalhos a que tivemos acesso, e que apresentam como temática a atuação jesuítica no Japão, a figura de Oda Nobunaga, mesmo que brevemente, é sempre mencionada.⁵⁰⁸ Acreditamos que a alusão feita ao comandante bélico, ocorria devido à associação entre ele e os membros da Companhia de Jesus, sendo sempre referido com destaque nas cartas jesuíticas escritas a partir de 1569. Passamos, assim, a ressaltar duas missivas feitas por Fróis, em junho e julho de 1569, que, em meio aos detalhes contidos nessas cartas, é relatado o processo que condicionou o retorno do padre jesuíta para Miyako e o princípio do seu contato com Oda Nobunaga.

⁵⁰⁷ “Nobunaga é uma das maiores figuras da história japonesa. Ousado e perseverante, ele subiu do posto de um pequeno daimiô para as mais altas honras do Império. Ele pôs fim às guerras civis que vinham arruinando o país há mais de um século e iniciou resolutamente o trabalho de reorganização que os Tokugawa deveriam concluir. Ele se mostrou favorável aos europeus e, no interesse de seu país, incentivou o comércio exterior. Por política, se não por convicção, ele apoiou os missionários católicos, que deviam muito de seu surpreendente sucesso à sua proteção” (Tradução nossa).

⁵⁰⁸ Podemos conferir destaque, por exemplo, à pesquisa de Inês Maria Lorga Ramos Vila (2013, p. 1), referenciada na introdução, que, ao trabalhar com a obra histórica de Luís Fróis, “a autora tem como enfoque a figura de Oda Nobunaga, um dos personagens de maior relevo desta crônica”.

No que concerne propriamente à obra de Fróis (1981), além de encontramos detalhes da volta do jesuíta para a capital, deparamo-nos com referências a Oda Nobunaga, que, conforme indica Vila (2013), seria uma figura

[...] de maior relevo na *História do Japão* de Luís Fróis, um dos seus principais Heróis, sendo uma das mais, senão mesmo a mais evidenciada e prestigiada figura salientada pelo narrador. [...] Apesar de Nobunaga não ser o propósito e o centro desta crónica, as páginas a ele dedicadas são consideráveis e, ao contrário do que acontece com muitos outros personagens de relevo, Fróis não se limita a citar o seu nome e a mencionar acontecimentos por ele protagonizados, mas ainda o descreve física e psicologicamente, narrando em pormenor o seu passado e o seu caminho para se tornar Senhor Absoluto do Japão, como quase conseguiu, atribuindo especial destaque à sua relação com os Padres e a religião que professavam, ao ódio que nutria contra os bonzos e às suas conquistas militares (Vila, 2013, p. 47).

Julgamos que seria imprescindível comentar, mesmo que de maneira breve, sobre o comandante Oda Nobunaga e o seu auxílio prestado aos jesuítas, para que, assim, pudéssemos considerar que, de fato, depois da conturbação manifestada em 1565, os jesuítas não ficariam por muitos anos afastados da capital. Não pretendemos explorar com minúcias tudo o que encontramos exposto nos escritos jesuíticos de Fróis a respeito do seu retorno para a capital, visto que esses temas, extrapolam relativamente o limite temporal da nossa pesquisa.

7 PROBLEMAS EVIDENCIADOS NAS CARTAS JESUÍTICAS ENTRE 1549 E 1568

Essencialmente neste capítulo, visamos pormenorizar algumas dificuldades que os membros da Companhia de Jesus enfrentaram nos primeiros dezenove anos de ação missionária no Japão, tais como o clima extremamente frio, a falta de alimentos com maior subsistência, a escassez de recursos, entre outros, que acabaram afetando diretamente os integrantes da Companhia de Jesus, em pouco mais de duas décadas de processo evangelizador.

Acreditamos que, ao abordar esses problemas, passaremos a adquirir maior entendimento em relação ao despreparo dos religiosos cristãos frente à realidade factual japonesa do século XVI. Inicialmente, visamos discorrer como as condições climáticas no Japão afetaram diferentes padres e irmãos da Companhia de Jesus que lá atuavam. Esse aspecto talvez nos dê a falsa impressão de que seja algo sem muita importância, no entanto, depois de examinarmos diversas missivas elaboradas pelos jesuítas que envolvem a missão japonesa, passamos a perceber a relativa constância com que apareciam as queixas relacionadas ao clima do Japão. Na continuidade, visamos aludir como, desde o princípio da atuação dos missionários, essa questão aparecia nas cartas jesuíticas.

7.1 Dificuldades relacionadas às condições climáticas e adversidades recorrentes na costa japonesa

Inicialmente, pretendemos destacar novamente uma sentença da longa carta escrita por Francisco Xavier em 1552, em que ele comenta a sua experiência na capital japonesa: “Não falo no grande frio que naquelas partes de Miaco faz, nem dos muitos ladrões que há pelo caminho” (Xavier, 2006, p. 560). O evangelizador explana brevemente sobre o clima da região onde se localizava a capital. A partir de uma das missivas que o clérigo Cosme de Torres fez, em 1551, é possível avistar como foi penoso para Xavier e João Fernandes atravessarem o território japonês pelo mar ou por terra. Certamente, esses contratempos ocorreram em parte, devido às condições climáticas deparadas por eles. Destacamos a seguir alguns segmentos da epístola do padre da Companhia de Jesus:

[...] partirão de Firando onde eu ficava ao fim de outubro, quando nesta terra começam grandes frios e neves.

Mas o padre mestre Francisco, por o grande fogo de amor que tem em o serviço de Deos, em manifestar sua santa fé cathólica, nem os frios nem as neves nem o temor da gente não conhecida poderão tanto que lhe empidissent tomar hum caminho tam perigosso em o mar, por muitos ladrões que há em certos passos por onde passarão. E muitas vezes passvão debaixo da cubería dos barcos por não serem conhecidos. Outras muitas vezes hindo por moços d'esporas de alguns cavaleiros, correndo ao

galope por não errar o caminho dos lugares, chegando muitas noites às pousadas mortos de frio e de fome, molhados, sem achar nellas consolação alguma. Muitas vezes, polas grandes neves e frios, se lhes inchavão as pernas, resvalando pela asperidade do camino, e levando o fato às costas, caião pelo caminho. Em lugares e cidades onde chegavão, polas ruas e praças erão muitas vezes apedrejados dos moços. Com tudo isto pregava e manifestava nossa santa fée cathólica. [...] Aver de contar meudamente os vitupérios e fomes e frios que passarão seria nunca acabar. Finalmente, em espaço de quatro meses, depois de terem andado muita parte da terra sempre a pé e muitas vezes descalços, polos grandes rios que há (porque quasi sempre chove em ella), e também depois de ter feitos alguns christãos, tornou o padre mestre Francisco com seu companheiro ao lugar onde eu estava (In: Medina, 1990, p. 209-210).⁵⁰⁹

Mediante o exposto, podemos conceber o quão problemático foi tanto para Francisco Xavier como para João Fernandes se aventurarem em diferentes locais de uma região essencialmente desconhecida, com clima glacial e úmido, que, possivelmente, provocava mazelas corporais. Por meio da sua carta, Cosme de Torres procurou ressaltar a determinação apostólica de Francisco Xavier ao enfrentar esses flagelos. Como podemos constatar, os religiosos cristãos, no decorrer da primeira missão evangelizadora em território japonês, além de terem ficado à mercê de um clima belicoso, conforme abordado nos capítulos anteriores, também tiveram que enfrentar o frio muito intenso e excruciante.

Depois de ter passado por essa problemática experiência no Japão, Francisco Xavier teria encontrado aparentemente uma solução para que os futuros evangelizadores europeus pudessem lidar com esse incômodo da realidade japonesa. Segundo Charles Boxer (1967, p. 213-214) “Xavier had asked for Basques and Flemings to be sent out to Japan, since he thought that they would become acclimatized more readily than would southern Europeans. This suggestion was not carried out and the mission continued to be predominantly staffed by Portuguese”.⁵¹⁰ De acordo com o historiador britânico, o evangelizador esperava que fossem

⁵⁰⁹ “[...] partiram de Firando onde eu ficava ao fim de outubro, quando nesta terra começo grandes frios e neves. Mas o padre mestre Francisco, por o grande fogo de amor que tem em o serviço de Deus, em manifestar sua santa fé católica, nem os frios nem as neves nem o temor da gente não conhecida poderão tanto que lhe impedissem tomar um caminho tão perigoso no mar, por muitos ladrões que há em certos passos por onde passaram. E muitas vezes passavam debaixo da caberia dos barcos por não serem conhecidos. Outras muitas vezes indo por moços das esporas de alguns cavaleiros, correndo ao galope por não errar o caminho dos lugares, chegando muitas noites às pousadas mortos de frio e de fome, molhados, sem achar nellas consolação alguma. Muitas vezes, pelas grandes neves e frios, se lhes inchavam as pernas, resvalando pela austeridade do caminho, e levando o fato às costas, caíam pelo caminho. Em lugares e cidades onde chegavam, pelas ruas e praças eram muitas vezes apedrejados dos moços. Com tudo isto pregava e manifestava nossa santa fé católica. [...] Haver de contar e os vitupérios e fomes e frios que passarão seria nunca acabar. Finalmente, em espaço de quatro meses, depois de terem andado muita parte da terra sempre a pé e muitas vezes descalços, pelos grandes rios que há (porque quase sempre chove em ella), e também depois de ter feitos alguns christãos, tornou o padre mestre Francisco com seu companheiro ao lugar onde eu estava” (Atualização nossa).

⁵¹⁰ “Xavier solicitou que bascos e flamengos fossem mandados para o Japão, porque pensava que eles se aclimatariam mais velozmente do que os europeus do sul. Essa recomendação não foi efetivada e a missão seguiu sendo composta principalmente por lusitanos” (Tradução nossa).

enviados europeus de etnias específicas, que, dentre outras habilidades, fossem capazes de suportar as condições climáticas japonesas. Conforme ressalta Boxer (1967), as orientações de Xavier não foram seguidas, talvez isso tenha ocorrido devido ao número reduzido de clérigos disponíveis para as missões no Oriente, ou simplesmente porque essa demanda apontada por Xavier não tenha sido considerada tão importante, se comparada às múltiplas questões recorrentes nos escritos a respeito do Japão.

Conforme afirmamos anteriormente, distintas são as cartas jesuítas que fazem alusão ao clima do Japão, no entanto, isso não significa que efetivamente em todas as cartas feitas pelos membros da Companhia é possível encontrar comentários sobre a estação fria do território japonês. Alguns anos depois da passagem de Xavier pelo Japão, numa longa carta feita por Pedro Alcáçova, em 1554, observamos que não aparecem mais grandes queixas relacionadas ao clima gelado. Possivelmente, dentre os múltiplos detalhes que o clérigo registrou em seu texto epistolar, o clima não tenha sido um fator importante, já que Alcáçova ficou por pouco tempo no Japão, esquivando-se, dessa forma da temperatura gélida que poderia afetar as suas condições físicas.

Ao analisar outra carta⁵¹¹ feita por Duarte da Silva em um período posterior,⁵¹² também constatamos que não aparecem significativas reclamações em relação ao clima gélido, recorrente nos territórios do arquipélago asiático. No entanto, em uma curta passagem, o irmão jesuíta comenta como as condições climáticas do Japão afetavam até mesmo os nipônicos: “No tempo de maior frio desta terra mandou o padre a Lourenço a este lugar a pregar, aonde ouve muito fervor, e trouxe 12 pessoas consigo a fazer-se christãos. Vinham tolheiros com frio, dos quais alguns eram molheres velhas e sem dentes” (In: Medina, 1990, p. 520).⁵¹³

Precedentemente, já discorremos sobre a problemática viagem feita por Nunes Barreto, para o Japão, no princípio da segunda metade do século XVI. Antes de conseguir chegar ao território nipônico, de Malaca, Barreto fez uma missiva em 3 de dezembro de 1554, destinada

⁵¹¹ Nessa carta, Duarte da Silva expõe o que ocorreu no Japão depois da partida de Pedro d’Alcáçova, em setembro de 1553. É apresentado nessa missiva um panorama da vivência cristã, principalmente nas povoações de Yamaguchi e de Bungo, sendo referenciados os múltiplos japoneses de diferentes estratos sociais que se haviam convertido. Do mesmo modo, são expostos os ritos envolvendo a religiosidade japonesa naquelas povoações. A carta do irmão jesuíta remete-nos diretamente ao que o autor Londoño (2002) discorre em seus trabalhos sobre a edificação presente nas missivas jesuítas. Similarmente, Guimarães Sá (2010) expõe sobre a “imagem de sucesso” que os textos da Companhia de Jesus evocavam a respeito da realidade apostólica nos locais do mundo onde os missionários atuavam. Um indivíduo distante da realidade japonesa do século XVI, ao ter contato com esse texto, poderia considerar que, por onde os evangelizadores da Ordem Jesuíta passavam, conseguiam, de alguma forma, disseminar a crença cristã com facilidade.

⁵¹² Setembro de 1555.

⁵¹³ “No tempo de maior frio desta terra o padre mandou Lourenço a este lugar para pregar, aonde houve muito fervor, e trouxe 12 pessoas consigo para se tornarem cristãos. Vinham com frio, dos quais alguns eram mulheres velhas e sem dentes” (Atualização nossa).

aos jesuítas residentes na Europa e na Índia (data em que já havia sido iniciada a primeira etapa da viagem), em que é declarado em uma curta sentença, o cenário desfavorável que ele e seus companheiros possivelmente encontrariam no Japão: “Hos que hão estado no Japão no ameação com muy grande frio e fome e sede, que lá avemos de padecer, além de muitas persequois e periguos e falsos mexeriquos que os bomzos, que são os padres do Japão, cada dia nos hão-de procurar” (In: Medina, 1990, p. 466).⁵¹⁴

O padre demonstra ter consciência de que o panorama recorrente no arquipélago japonês não seria de fácil adaptabilidade, com o frio sendo também um elemento desafiador. Seguindo a postura de outros religiosos cristãos, de forma similar, indicou que os representantes das crenças nipônicas seriam certamente uma barreira a ser transposta. Nunes Barreto não foi o único clérigo, fora do Japão, a fazer alusão as adversidades lá existentes. No prosseguimento, visamos comentar brevemente sobre uma carta escrita por um clérigo jesuíta conhecido por Antonio de Quadros, em 6 de dezembro de 1555, da capital indiana, destinada ao provincial de Portugal, Diego Mirón.

Conforme Rômulo da Silva Ehalt (2019, p. 407), o clérigo

[...] chegou à Índia em 1555 e ensinou teologia por muitos anos no Colégio de São Paulo de Goa. Junto de Melchior Nunes Barreto, serviu como assistente do arcebispo de Goa, D. Jorge Themudo, à frente da Mesa da Consciência e Ordens de Goa, criada em 1570 e cujas atividades e história ainda continuam incertas. Ainda assim, mas ficou mais conhecido como provincial dos jesuítas, cargo que ocupou até a sua morte, em 1571.

Em alguns fragmentos da epístola escrita por Antonio de Quadros é enaltecida a figura de Francisco Xavier, bem como a sua missão de evangelizador no Japão. Contudo, o que torna mais pertinente para a nossa pesquisa é o fato dele ter feito menção a algumas dificuldades enfrentadas pelo cofundador da Companhia de Jesus e, igualmente, as situações que afligiam os religiosos cristãos que ainda permaneciam no arquipélago japonês:

[...] andava por Japão rezando polos caminhos, e ia tam embebido em Deus, que sem saber se apartava do caminho, e rompia as ciroulas e escalavrava as pernas e não sentia nada. [...] Ora, os de Japão forão mui grandes, assi do pouco comer e dormir como do muito trabalho que toma-va na conversão, como na aspereza da terra, que dis que a caminhou quasi toda a pé com muito trabalho, ainda que podia andar em besta: **e com o grande frio della trazia as pernas mui inchadas.** [...] Mas os que estão lá em Japão tem seu contínuo trabalho na conversão da gente, e conservar os novamente convertidos. como em sofrer a aspereza da terra, assi na falta do comer de que ella

⁵¹⁴ “Os que estão no Japão nos ameaçam com muito grande frio e fome e sede, que lá havemos de padecer, além de muitas perseguições e perigos e falsos mexericos que os bonzos, que são os padres do Japão, cada dia nos há de procurar” (Atualização nossa).

carece muito, como em frios mui grandes. O padre Cosme de Torres que lá deixou o P. Mestre Francisco, sendo homem muito grosso quando determinou de seguir ao santo Padre, em o Japão, está já tão negro e desfeito dos trabalhos, que já o não conhecem os que antes o virão. Além disto tiverão já muitos perigos de morte, especialmente hum em o qual parece que Nosso Senhor milagrosamente os livrou desta impresa e maneira de trabalhos (In: Wicki, 1954, p. -332-342, **negrito nosso**).⁵¹⁵

De acordo com o segmento acima, podemos perceber que mesmo estando distante do Japão, Antonio de Quadros demonstrou estar ciente de como o clima gélido e árido do arquipélago representava um flagelo para Xavier e para os seus companheiros, demonstrando, inclusive, ter conhecimento das mudanças ocorridas no corpo do padre Cosme de Torres. Quando o clérigo se referia aos *perigos de morte*, seguramente estaria fazendo alusão ao panorama belicoso recorrente. É bem possível que Antonio de Quadros tenha tido contato com as missivas escritas por Francisco Xavier, ou por outros religiosos cristãos, como a do próprio Torres, ou ainda, obtido informações por meio de outros jesuítas presentes na Índia, sobre o que efetivamente decorria no Japão. Por mais que se tenham produzido cartas desde 1549, que procuravam ressaltar de forma edificante a propagação da religião cristã em território japonês, alguns jesuítas presentes na Índia ou mesmo na Europa, deveriam estar cientes das tribulações vivenciadas pelos religiosos cristãos.

Em um outro escrito já apresentado nesta pesquisa, elaborado em 1557, pelo Padre Gaspar Vilela, decorrem alguns comentários queixosos sobre o clima gélido. Por sua vez, esse assunto ganhou maior destaque na missiva do padre jesuíta quando foi mencionado o deslocamento territorial feito por ele e por João Fernandes de Bungo para outra localidade.

De acordo com Vilela, ao ser efetuada a referida jornada, os mesmos teriam sofrido com o frio rigoroso do Japão. Em vista disso, destacamos alguns segmentos em que o padre faz referência ao rígido inverno japonês:

Mandou-me o padre Cosmo de Torres da ciade a dez légoas, a hum lugar chamado Cútame, com o irmão João Fernández, onde estão alguns christãos, os quaes fui a visitar e dizer missa, e denunciar a lei evangélica aos gentios que a quisesem ouvir no caminho.

⁵¹⁵ “Andava pelo Japão rezando pelos caminhos, e iam tão embebidos em Deus que sem saber se apartava do caminho e rompia as ceroulas e escalavrava as pernas, e não sentia nada [...]. Ora, os de Japão foram muito grandes, assim do pouco comer e dormir como do muito trabalho que tomava na conversão, como na aspereza da terra, que diz que a caminhou quase toda a pé com muito trabalho, ainda que podia andar em besta. E com o grande frio delia trazia as pernas muito inchadas. [...] Mas os que estão lá no Japão têm seu contínuo trabalho na conversão da gente e conservar os novamente convertidos como em sofrer a aspereza da terra, assim na falta do comer, de que ela carece muito, como em frios muito grandes. O padre Cosme de Torres, que lá deixou o padre mestre Francisco, sendo homem muito grosso quando determinou de seguir ao santo padre no Japão, está já tão negro e desfeito dos trabalhos que já o não conhecem os que antes o viram. [...] Além disto tiveram já muitos perigos de morte, especialmente um em que parece que nosso Senhor milagrosamente os livrou desta impresa maneira de trabalhos” (Atualização nossa).

Porque híamos a pé com grande frio e não menos fome, padecemos algum trabalho, mas tudo socedeo em contentamento, porque fomos ter a hum monte aonde o gentio nos agasalhou e deu hum pouquo de arroz. [...] Partindo deste lugar para o lugar donde íamos, que era dai 5 ou 6 légoas, e partimos tarde; e por o caminho ser trabalhoso chegamos tarde e com grande geada e frio e esquero. Porque nos anouteceo no caminho, e parecendo-nos que híamos bem nos achamos numa serra sem caminho nem casa nem quem nos disese para onde era. Não sabendo determinar por que faríamos, encomendamo-nos ao Senhor e fomos caminhando para hum valle sem sabermos para onde híamos, dando em huma ribeira, caminhando por espaço de 2 horas por ella arriba, determinando de nos acostar a alguma parte, esforçados em o Senhor (In: Medina, 1990, p. 685-687).⁵¹⁶

Mesmo que, nos segmentos da carta, Vilela tenha se referido de forma queixosa em relação ao clima congelante do Japão, buscou demonstrar que não se encontrava tão desolado, pois, como é possível observar, o clérigo ressalta que ele e o seu companheiro de jornada teriam recebido assistência de um japonês não convertido à religião cristã. Em outros trechos da epístola em que o padre comenta sobre o itinerário feito por ele e João Fernandes, é demonstrada a interação com outros nipônicos que os teriam auxiliado, como, por exemplo, uma miserável idosa japonesa, cristã, que havia ofertado o pouco que tinha, ou ainda um convertido nipônico que teria cedido alimentos e algumas montarias para o trajeto restante (In: Medina, 1990).

De igual modo, Vilela comenta sobre a passagem dele e João Fernandes em uma pequena povoação onde teriam praticado o trabalho apostólico. Além de citar as três situações diferenciadas em que teriam recebido ajuda e acolhimento, o clérigo também retrata um encontro com um japonês não convertido à religião cristã que teria negado amparo, mas sem deixar de orientá-los a procurar um nipônico cristão conhecido que poderia ajudá-los (In: Medina, 1990).

Analisando os fragmentos da missiva de Vilela, na qual são aludidas diferentes situações vivenciadas com os japoneses, chegamos ao entendimento de que o clérigo pretendia demonstrar de forma vigorosa o auxílio recebido, principalmente dos convertidos. Nossa hipótese é de que a narrativa utilizada pelo clérigo buscava evidenciar os frutos colhidos por meio do trabalho apostólico realizado no Japão, indicando que os padres, desde os tempos de

⁵¹⁶ “Mandou-me o padre Cosme de Torres da cidade a dez léguas, a um lugar chamado Cútame, com o irmão João Fernández, onde estão alguns cristãos, os quase fui a visitar e dizer missa, e denunciar a lei evangélica aos gentios que a quisessem ouvir no caminho. [...] Porque íamos a pé com grande frio e não menos fome, padecemos algum trabalho, mas tudo sucedeu em contentamento, porque fomos ter a um monte aonde o gentio nos agasalhou e deu um pouco de arroz. [...] Partindo deste lugar para o lugar aonde íamos, que era daí 5 ou 6 léguas, e partimos tarde; e pelo caminho ser trabalhoso chegamos tarde e com grande geada e frio e escuro. Porque nos anoiteceu no caminho, e parecendo-nos que íamos bem nos achamos numa serra sem caminho nem casa nem quem nos dissesse para onde era. Não sabendo determinar por que faríamos, encomendamo-nos ao Senhor e fomos caminhando para um vale sem sabermos para onde íamos, dando em uma ribeira, caminhando por espaço de 2 horas por cima dela, determinando de nós acostar a alguma parte, esforçados no Senhor” (Atualização nossa).

Francisco Xavier, haviam conseguido, por meio do processo evangelizador, atrair múltiplos japoneses a seu favor. Considerando a mentalidade cristã europeia do período, possivelmente acreditavam que Deus havia colocado alguns japoneses em seus caminhos para ajudá-los nas demandas. Essa constatação nos remete novamente à obra de José Maria de Paiva (2012), em que o autor discorre profundamente sobre a providência divina no contexto quinhentista português. Evidentemente, a missiva de Vilela não é o único escrito a apresentar esse tipo de mentalidade. Ao longo deste estudo, deparamo-nos com múltiplos escritos de pessoas ligadas à companhia de Jesus, que estabeleceram a Deus as relações de glórias e ao diabo, as de infortúnios. Assim, mesmo o clérigo referindo-se a um problema como o frio recorrente no território japonês, ainda foi capaz de ressaltar a crença religiosa e até mesmo fazer alusões a situações desfavoráveis que poderiam, de alguma maneira, serem utilizadas pelos missionários para evidenciar o crescimento da fé, e, no caso específico da carta de Vilela, ressaltar a benignidade demonstrada pelos cristãos japoneses.

Antes de comentarmos outros segmentos das cartas dos jesuítas que fazem alusão às questões do clima gélido do Japão, há um aspecto adverso da missão japonesa que igualmente se relaciona às condições climáticas. Na obra documental estruturada por Medina encontram-se diferentes missivas feitas pelo padre da Companhia de Jesus, Baltasar Gago, em 1555, do povoamento de Hirado. São três missivas, sendo que a primeira foi escrita em 20 de setembro de 1555, para D. João III, e as outras duas, em 23 de setembro de 1555, com uma delas sendo destinada a Inácio de Loyola e a outra, aos integrantes da Ordem Jesuíta, presentes na Índia. Das três cartas, duas apresentam estrutura textual similar, já que o clérigo jesuíta as havia redigido em poucos dias.

Na primeira carta escrita pelo monarca de Portugal, Baltasar Gago, é apresentado o panorama referente à cristandade nas localidades de Yamaguchi, Bungo e Hirado. De acordo com o religioso cristão, essas povoações comportavam, juntas, aproximadamente quatro mil japoneses convertidos, evidenciando, também, os motivos que o levou para a localidade de Hirado. Possivelmente, ao relatar o número de japoneses conversos, o padre visava demonstrar o desenvolvimento bem-sucedido da missão apostólica no Japão, sem deixar de ressaltar o auxílio recebido dos governantes locais. Por sua vez, o clérigo não podia esconder alguns problemas vivenciados, como o número diminuto de padres para o efetivo ofício evangelizador (In: Medina, 1990).

Em outro segmento, Baltasar Gago discorre sobre as dificuldades enfrentadas pelas embarcações ao aportarem no arquipélago:

Como quer que esta terra se não provê de hum anno pera três ou quatro, sucede polos temporaes não se tomar esta costa. Porque em seis annos hum só recado do collégio de Goa ouve cá. E também por falta de embarcação. Mas com tudo não nos faltou o remédio, porque em todo o tempo que Duarte da Gama andou nestas partes, que foi espaço de seis annos, em huma nao sua, o de que se prezou mais neste tempo e de que teve cargo foi de nos fazer caridades e esmolas e provermos daquillo que nos era necessário (In: Medina, 1990, p. 543).⁵¹⁷

O segmento retrata a situação difícil vivenciada pelos religiosos cristãos. Segundo o clérigo, os missionários acabavam tendo que exercer o ofício evangelizador em um território com vínculo um tanto modesto, encontrando-se alheios às notícias que circulavam em outras localidades do Oriente e, dependendo, às vezes, das doações feitas por comerciantes europeus. Percebemos também que, devido ao fato de o arquipélago japonês ser um território difícil para o aportamento das embarcações, essa adversidade acabou sendo, sem dúvidas, mais um problema para a missão dos jesuítas no Japão.⁵¹⁸

Conforme narrado por Baltasar Gago, essa dificuldade acontecia devido as inúmeras intempéries que ocorriam no litoral nipônico (In: Medina, 1990). Não temos como atestar se era mais problemático para uma embarcação ancorar numa ilha nipônica no século XVI, se comparada a outros locais do Oriente,⁵¹⁹ contudo, se recordamos um dos primeiros escritos feitos por um europeu a respeito do Japão (texto informativo de Jorge Álvares), já era possível encontrar comentários sobre os naufrágios das embarcações na costa japonesa. Cumpre destacar que, devido às intempéries do tempo, Francisco Xavier quase havia perecido nos mares asiáticos antes de conseguir chegar ao Japão.⁵²⁰ Em uma passagem da sua obra, Boxer (1967) também fala a respeito da missiva feita por Gago em 1555, salientando que as circunstâncias

⁵¹⁷ “Como quer que esta terra se não provê de um ano para três ou quatro, sucede pelos temporais não se tomar esta costa. Porque em seis annos hum só recado do colégio de Goa houve aqui. E também por falta de embarcação. Mas com tudo não nos faltou o remédio, porque em todo o tempo que Duarte da Gama andou nestas partes, que foi espaço de seis annos, em uma nau sua, o de que se prezou mais neste tempo e de que teve cargo foi de nos fazer caridades e esmolas e provermos daquillo que nos era necessário” (Atualização nossa).

⁵¹⁸ Dado que era problemático para a embarcação aportar no Japão no século XVI, não é então surpreendente que, em parcela das cartas jesuíticas a que tivemos contato, é possível encontrar múltiplas alusões dos evangelizadores sobre a chegada das embarcações portuguesas nos portos nipônicos. A chegada dessas naus poderia significar para os missionários a chegada de mais companheiros jesuítos para ajudarem na missão apostólica japonesa ou mesmo de informações de outras regiões do Oriente e da Europa que poderiam, de alguma forma, amenizar o sentimento de isolamento que os religiosos cristãos europeus deviam sentir no Japão.

⁵¹⁹ Russel-Wood (2010, p. 177) alude como a “A leste do cabo da Boa Esperança temos sistemas de monção, cada um com características cronologia próprias, às quais os Portugueses tiveram de se acomodar para poderem viajar e estabelecer colonatos nas costas no mar Arábico, a ocidente e a oriente nos muitos mares da Indonésia, no mar da China Oriental e no mar do Japão”.

⁵²⁰ Em uma missiva escrita em 1549, Xavier discorre como a embarcação que o levou de Malaca para o Japão quase naufragou em uma tempestade, causando pelo menos uma fatalidade. Já ressaltamos anteriormente, na pesquisa realizada para a titulação de Mestre, o segmento dessa missiva em que Xavier explana a respeito das suas tribulações nos mares asiáticos.

do religioso ter ficado no Japão por um período considerável de tempo, sem o acesso às missivas da capital indiana, evidenciava:

[...] how tenuous communications between India and Japan were before the establishment of Macao; for although there was a fair amount of Portuguese shipping engaged in the China-Japan trade by this time, these vessels seldom went west of Malacca. The ships used in this trade were mainly of the type called Nao or Great Ship, which Elizabethan sailors designated as “carracks,” and they ranged in size from 600 to 1,600 tons. The Japanese called them *Kurofune* or *Black Ships*, presumably from the color of their hulls (Boxer, 1967, p. 93).⁵²¹

Em um segmento da carta escrita por Nunes Barreto, em 1558,⁵²² é indicada a jornada marítima problemática feita por ele da China para o Japão:

En el junio siguiente de 1556 partimos para Japón el padre Gaspar Vilela y yo con otros 4 compañeros. En el camino passamos un tan gran peligro entre dos baxos que videbamus inter Scillam et Carybdim navigare. Éranos el viento tan contrario que ya no sperávamos sino cuándo la nao en que ívamos avía de ir a dar en un peñasco para perdernos allí; si la misericordia de Dios no nos valiera por medio de un mercader que algún tiempo avía sido hombre de mar y andava dissimulado. El qual, viendo el tan gran peligro, se quitó el reboço y fue al governalle, y encordelando la vela escapamos passando junto de la peña. Mucho acrecienta la speranza en Dios ver el gran cuidado que su Magestad tiene de socorrer quando le llamamos en semejantes trabajos. Y aun esta experiencia nos enseña harto a ponernos en las manos de Dios nuestro Señor totalmente (In: Medina, 1995, p. 85-86).⁵²³

Considerando o que já foi analisado da viagem de Nunes Barreto, constatamos que, possivelmente, ele tenha decidido se aventurar pelo Japão a partir das inspirações relacionadas à figura de Francisco Xavier. Da mesma forma, é possível observar que o clérigo e os seus companheiros de viagem acabaram vivenciando uma situação semelhante àquela experimentada por Xavier, tendo que enfrentar as péssimas condições marítimas para

⁵²¹ “Como as comunicações entre a Índia e o Japão eram tênues antes do estabelecimento de Macau, embora houvesse uma quantidade razoável de navios portugueses envolvidos no comércio entre a China e o Japão nessa época, esses navios raramente iam para o oeste de Malaca. Os navios usados nesse comércio eram principalmente do tipo Nao ou Grande Navio, que os marinheiros elisabetanos chamavam de “carracks”, e os seus tamanhos variavam de 600 a 1.600 toneladas. Os japoneses os chamavam de Kurofune ou Navios Negros, provavelmente devido à cor de seus cascos” (Tradução nossa).

⁵²² Já comentamos no terceiro capítulo as passagens dessa missiva de Barreto.

⁵²³ “No mês de junho seguinte, de 1556, o Padre Gaspar Vilela e eu partimos para o Japão com mais quatro companheiros. No caminho passamos por um perigo tão grande navegando entre dois baixios que vimos entre Scillam e Carybdim. O vento era tão contrário a nós que já não esperávamos outra coisa senão quando o navio em que íamos estava prestes a bater numa rocha e ali se perder; se a misericórdia de Deus não nos valesse através de um comerciante que por algum tempo era um homem do mar e estava disfarçado. Quando ele viu o grande perigo, tirou o xale e foi até a régua e, amarrando a vela, escapamos passando perto da rocha. Aumenta muito nossa esperança em Deus ver o grande cuidado que Sua Majestade tem para nos ajudar quando o invocamos em semelhantes trabalhos. E até mesmo essa experiência nos ensina a nos colocarmos totalmente nas mãos de Deus, nosso Senhor” (Tradução nossa).

conseguirem se aproximar de uma das ilhotas que compunham o arquipélago japonês. Os casos de Xavier e Barreto são apenas dois entre tantos exemplos de situações desfavoráveis que devem ter ocorrido com os mercadores e missionários que tiveram a pretensão de chegar ao território japonês. Nas cartas que examinamos, identificamos outros casos de indivíduos que enfrentaram naquela época problemas semelhantes para chegarem à terra do sol nascente.

Em outro segmento da missiva redigida por Nunes Barreto, em 1558, são feitas referências aos percalços marítimos que os condicionaram a aportar na China antes de efetuarem a viagem com destino ao Japão. De igual modo, ele afirma que “Allí, en aquel puerto estuve con mis compañeros hasta el junio siguiente, que era más cómodo tempo para ir para Japão (In: Medina, 1995, p. 78).⁵²⁴ Os detalhes presentes na carta de Barreto evidenciam quão dificultosa poderia ser uma viagem marítima para o Japão, podendo se originar outros problemas além das tempestades.

De acordo com Barreto, durante o período em que permaneceu na ilha chinesa de Lampacau, chegaram a ele diferentes missivas vindas da Índia. Essas cartas foram escritas pelos membros da Companhia de Jesus, que se encontravam no território indiano, requerendo o retorno imediato de Barreto para aquela localidade, para que o mesmo pudesse se encontrar com uma autoridade lusitana. Considerando o chamado, o padre jesuíta argumentou em seu texto epistolar que seria inviável o seu retorno para o território indiano, decidindo permanecer em Lampacau, mantendo, assim, o propósito de partir para o Japão (In: Medina, 1995). Além do mais, Barreto manifestava em sua carta, outro motivo que o fazia manter a sua decisão:

[...] y también tuviese yo nuevas de Japón, del mucho fruto que se esperaba con nuestra ida, parecióme sería gloriav de nuestro Señor invernar en la China, y como viesse el tiempo, en junio, e ir a Japón, con presupuesto que si allá se hiziese mucho fruto a honrra de Diosy y conversión de aquella gente, quedaría en aquella tierra por algún tiempo, después del qual podría tornar, conforme a la intención de la obediencia y a la necesidad de la India que me avían escrito (In: Medina, 1995, p. 79).⁵²⁵

Barreto afirma que teve acesso às notícias atualizadas sobre o Japão que o fizeram manter a decisão de continuar a viagem. Em nota presente na obra documental de Medina (1995), o pesquisador jesuíta cita uma passagem da carta escrita por Fernão Mendes Pinto em

⁵²⁴ “Ali, naquele porto, estive com meus companheiros até junho seguinte, que era o período mais propício para partir para o Japão” (Tradução nossa).

⁵²⁵ “E também recebi notícias do Japão dos grandes frutos que eram esperados de nossa viagem, pareceu-me que seria para a glória de nosso Senhor passar o inverno na China e, como vi o tempo, em junho, de ir para o Japão, com o pressuposto de que, se muitos frutos fossem produzidos lá para a honra de Deus e a conversão daquela gente, eu permaneceria naquela terra por algum tempo, depois do qual poderia retornar, conforme com a intenção de obediência e a necessidade da Índia que me havia sido escrita” (Tradução nossa).

20 de novembro de 1555, em que é possível constatar que um mercador lusitano, cognominado de Duarte da Gama, seria a fonte das informações obtidas sobre o conjunto de ilhas. Já mencionamos o comerciante português em um dos segmentos da carta feita pelo clérigo Baltasar Gago, em 1555, quando afirma que Duarte da Gama,⁵²⁶ em suas contínuas passagens pelo território japonês, teria cedido recursos aos jesuítas. Além da carta de Fernão Mendes Pinto que Medina referenciou em sua obra, outra missiva feita pelo clérigo Luís Fróis, em 7 de janeiro de 1556, de Malaca, para os jesuítas de Goa, também referencia o mercador Duarte da Gama, indicando como ele, em Lampacau, na China, teria transmitido informações a Nunes Barreto:

Sendo ho tempo chegado da monção para Malaca, ainda da que tarde para tomar as naos da India, estava ho padre quase embarcado neste junquo com alguns irmãos para se vir para Malaca, e o padre Gaspar Vilela mandar láa da China a Japão com algum companheiro. Quis nosso Senhor trazer neste meio tempo a nao de Duarte da Gama que era Japão, a qual chegou na fazenda a mais próspera que nunca de lá veio. E nas novas da christandade as milhores que se poderão esperar (In: Medina, 1990, p. 642).⁵²⁷

Nesse extrato, Barreto comunica que, quando esteve em Lampacau, quase desistiu de partir para o Japão. Contudo, dentro da lógica do cristianismo, o mesmo acreditava que Deus teria intercedido a favor dele, fazendo com que a embarcação de Duarte da Gama chegasse antes à ilha chinesa. Assim, em decorrência das informações trazidas pelo mercador lusitano, Nunes Barreto prosseguiu com a sua jornada rumo ao Japão. O segmento da carta de Fróis se configura como sendo mais um exemplo do que Paiva (2012) exprime em sua obra a respeito da *Providência Divina* e a religiosidade cristã no século XVI. Em consonância com o autor, nesse período, “a realidade era compreendida religiosamente; os homens viviam no círculo de Deus, Deus participando da vida dos homens” (Paiva, 2012, p. 25).

Em outro segmento da obra, o pesquisador comenta sobre a visão que os jesuítas tinham em relação a Deus:

⁵²⁶ A partir de outras notas presentes no primeiro volume documental de Medina (1990), e igualmente de distintas cartas feitas pelos jesuítas, compreendemos que, antes mesmo que os jesuítas aportassem pela primeira vez no Japão, Duarte da Gama já detinha uma ligação com a Ordem Religiosa, tendo tido vínculo com Francisco Xavier no Oriente. Anteriormente, nesta pesquisa, evidenciamos uma passagem da obra de Bangert (1985), em que o autor, ao discorrer a partida de Xavier do Japão, faz menção a Gama, aludindo que o cofundador da Companhia de Jesus partiu do território japonês no ano de 1551, em uma embarcação comandada pelo mercador lusitano. De acordo com os nossos entendimentos, desde que os jesuítas iniciaram a missão no Japão, Gama ajudou no transporte dos membros da ordem religiosa, inclusive auxiliando-os financeiramente.

⁵²⁷ “Sendo o tempo chegado da monção para Malaca, ainda que tarde para tomar as naus da Índia, estava o padre quase embarcado neste junco com alguns irmãos para se vir para Malaca, e o padre Gaspar Vilela mandar lá da China a Japão com algum companheiro. Quis nosso Senhor trazer neste meio tempo a nau de Duarte da Gama que era Japão, a qual chegou na fazenda a mais próspera que nunca de lá veio. E nas novas da cristandade as melhores que se poderão esperar” (Atualização nossa).

Das cartas jesuíticas o que se sobressai à primeira leitura, quanto à imagem de Deus, é o Deus temível, imagem calcada no Antigo Testamento. Fala-se, a todo passo, de temor a Deus. Deus é *terrível*, aterrador, atemorizador. Associado ao temor, está o castigo e, talvez mais pungentemente, a ameaça do castigo. O castigo só existe porque o homem recusou a ordem como Deus a dispôs, violentando as disposições divinas e se pondo à margem. Esta se tornou sua condição natural (Paiva, 2012, p. 138).

Considerando o que o autor discorre acima, podemos conjecturar que Nunes Barreto acreditava — talvez inconscientemente — que, ao partir para o Japão, estaria cumprindo as determinações de Deus, sendo a chegada de Duarte da Gama à China um presságio divino que não poderia ser ignorado. Com efeito, as passagens da carta de Barreto indicam que era importante para a missão apostólica japonesa, tanto a chegada de informações por meio de cartas para os jesuítas que se encontravam no arquipélago, como também o envio de missivas para fora do território japonês. Nesse sentido, as dificuldades relacionadas ao aportamento das embarcações no Japão, no século XVI, devido às condições perigosas da costa japonesa, representavam possivelmente um empecilho para o procedimento de comunicação epistolar entre os membros da Companhia de Jesus.

No que concerne ainda à passagem de Nunes Barreto pelo Japão, ele acabou sofrendo também as agruras diante do clima gélido. Em outro segmento da carta escrita pelo clérigo, em janeiro de 1558, são apresentados os motivos que o levaram a adoecer, referindo-se à ocorrência das baixas temperaturas:

Fuime com el hermano Joan Fernández por la tierra adentro y con mucha consolación viendo cuántos se hazían christianos. Mas no soy yo para tanto bien. Enfermé con los mantenimientos ruines y camas de aquella tierra, que son dormir en una estera y un palo por cabecera, y comer arroz sin manteca ni cosa que le diesse sabor. Enfermé allí tanto que quando me pudieron traer em una bestia a Bungo, donde tres meses estuve con calentura cotidiana, y frío tan al cabo que no pensé escapar con la vida, en o qual me hizo el Señor gran merced, pudiendo quedar em Japón (In: Medina, 1995, p. 99-100).

De acordo com João Paulo Oliveira e Costa (1998, p. 89), Nunes Barreto esteve, em 1556, por apenas noventa dias no Japão (possivelmente na estação do inverno que lá acontece nos meses de janeiro, fevereiro e março), onde o padre jesuíta “não suportou o clima japonês”. Em conformidade com o trecho que destacamos acima, além das condições climáticas, Barreto foi igualmente afetado pelo tipo de alimentação consumida no Japão, e até mesmo pelo desconforto dos leitos onde repousava (In: Medina, 1995). Mesmo tendo permanecido por um curto período, Barreto não foi capaz de suportar as dificuldades lá encontradas.

Próximo ao desfecho da longa missiva feita em 1558, Nunes Barreto explana sobre as circunstâncias da sua partida do Japão:

Todavía, viendo que la tierra estava en guerras, inquieta, y que por aora se podía hazer poco fructo, y viendo la obligación que mi cargo tenía de bolver a la India, me fue necessario, aún estando doliente, embarcarme en una nao que venía a la India, en la qual passamos una tan grande tempestad entre Japón y la China qual nunca la vi en mar, ni pensé que podría aver (In: Medina, 1995, p. 100).

Em suma, o padre deixou o território japonês com uma impressão não muito melhorada da inicial. Estando doente e tendo que suportar novamente as turbulências dos mares asiáticos, acabou avaliando que as condições encontradas nos locais onde esteve no arquipélago, não favoreciam o processo de evangelização.

Mesmo que em uma parte considerável da sua missiva, escrita no princípio de 1558, Barreto expôs as adversidades recorrentes no Japão, em alguns segmentos, porém, acabou enaltecendo a formação da cristandade:

El fructo e Japón es muy grane y la bondad divina tiene muy manifestada su misericordia en aquella tierra, según la fuerça y ardidés sutiles con que el demonio tiene en Japón contraminada nuestra fee. Porque son grandes los males que resisten a la gracia que obra. [...] Mas contra todos estos y otros males prevalece la sangre de .Jesuchristo nuestro Señor, que obra en las almas de los predestinados para la aeterna vida. Porque casi cada día se convierten [...] (In: Medina, 1995, p. 94-95).⁵²⁸

Especificamente podemos fazer uma observação na carta de Nunes Barreto, semelhante àquela que fizemos na longa missiva escrita por Gaspar Vilela, em 1557. Escrevendo de acordo com os moldes edificantes da Companhia de Jesus, o padre jesuíta não foi capaz de apresentar apenas o cenário negativo da missão evangelizadora no Japão. Da mesma forma como foi ressaltada a obstinação de Cosme de Torres em meio às adversidades enfrentadas no território nipônico, o jesuíta acabou reforçando a tenacidade dos convertidos japoneses.

Acima, examinamos as passagens de algumas cartas jesuíticas relativas à missão japonesa, escritas entre 1551 e 1558, com algumas queixas a respeito do clima gélido no Japão. Considerando outros escritos jesuíticos, presentes no segundo compilado documental de Medina, publicado em 1995, feitos entre 1559 e 1563 e somados aos escritos epistolares

⁵²⁸ “O fruto do Japão é muito grande e a bondade divina manifestou muito a sua misericórdia naquela terra, segundo a força e as artimanhas sutis com que o diabo no Japão contrariou a nossa fé. Porque são grandes os males que resistem à graça que opera. [...]. Mas contra todos estes e outros males prevalece o sangue de Jesus Cristo nosso Senhor, que atua nas almas dos predestinados à vida eterna. Porque quase todos os dias eles se convertem” (Tradução nossa).

encontrados no compilado documental *Cartas que os Padre e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reinos de Japão e China aos da mesma Companhia de Jesus escreveram dos Reinos de Japão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa do ano de 1549 até o de 1580*, passamos a considerar outras alusões a respeito do clima gélido nas cartas jesuíticas voltadas para a missão. Entre essas missivas, a primeira que fez alusão ao problema relacionado ao frio japonês, foi a escrita em 4 de janeiro de 1559, de Goa. A referida epístola não foi escrita por um jesuíta que se encontrava em território nipônico. Referimo-nos novamente ao clérigo Luís Fróis, que, numa breve sentença de uma carta escrita para um irmão da Companhia de Jesus, de origem lusitana, conhecido por João Fernandes, afirmava que “Nas de Japão⁵²⁹ vereis fomes⁵³⁰, frios, falsos tistimunhos” (In: Medina, 1995, p. 139).^{531 532}

É interessante que entre os múltiplos assuntos que Luís Fróis poderia evocar das cartas jesuíticas que ele havia tido contato, o clima gélido não passou despercebido, possivelmente porque o padre tinha a compreensão de que as baixas temperaturas efetivamente afetavam os evangelizadores que estavam no Japão. Alguns anos depois de fazer essa alusão em sua missiva, o próprio Luís Fróis passou a vivenciar a rigidez do clima nipônico.

Em outra carta feita também do território indiano, da localidade de Cochim, em 15 de janeiro de 1560, pelo clérigo jesuíta Nunes Barreto a Diego Lainez, o religioso cristão explana sobre as particularidades dos evangelizadores cristãos que se encontravam no Japão, fazendo algumas breves observações sobre a atuação apostólica nas povoações japonesas. No princípio da sua explanação, Barreto apresenta alguns dados geográficos do território japonês e faz considerações das condições físicas do padre Cosme de Torres e a postura do mesmo frente à missão. Além disso, comenta brevemente a respeito do clima gélido do arquipélago. No prosseguimento, destacamos essas passagens:

Em Japão, que hé huma ilha de 600 légoas que está mais de 1.500 légoas além da Índia, está por superior o padre Cosme de Torres, que será de 50 anos, que foi pera lá por companheiro do noso bem-aventurado padre o Padre Mestre Francisco. Hé mui bem desposto naturalmente, patientíssimo em os trabalhos corporaes, nem sei aver visto homem que nesta parte o exceda, mui inimigo de si.

7 annos estive em Manguchi, onde o padre Mestre Francisco o leixou, sem comer carne nem peixe fresco, nem pão, nem vinho, nem azeite, nem cousa de leite nem outro mantimento de substantia, senão arroz mal concertado, herbas et similia etc. Mui perseguido dos bonzos e muitas vezes a perigo de morte.

⁵²⁹ Luís Fróis está se referindo às cartas relativas à missão japonesa.

⁵³⁰ No segundo tópico deste capítulo, abordaremos a carência de alimentos no Japão.

⁵³¹ Possivelmente, o clérigo deveria estar se referindo aos religiosos japoneses, que, na visão dos jesuítas, se utilizavam de inverdades para combater o trabalho missionário dos evangelizadores cristãos.

⁵³² “No Japão vereis fome, frios, falsos testemunhos” (Atualização nossa).

Tem humas dores de estômago, às vezes, que muito o atormentão. Ainda agora persevera em muitos trabalhos em Bungo onde está, mui exercitado em toda mortificação, humildade e paciência e abstinência. Hé todavia melancólico, e parece que devia ter mais respeito à saúde dos irmãos que tem a cargo. **Porque sendo aquella terra de grandíssimos frios**, andavão sempre em casa ele, com sua door de estômago, e os irmãos descalços. E em que alguns sejam de compleição mui fraqua, quer tratá-los como a si.

Dizia-me ele, quando lhe hia à mão nisto, ser necessário asi naquella terra pera não desedificarem, porque na verdade a qualquer português, comer, vestir e dormir como os japões, em que sejam dos honrados, fica fazendo huma mui áspera penitência. Tanta hé a aspereza da terra (In: Medina, 1995, p. 259, **negrito nosso**).⁵³³

Ao considerarmos o enxerto acima, é possível inferir que o religioso estaria fazendo algum tipo de comentário crítico em relação à atuação de Cosme de Torres como comandante da missão,⁵³⁴ afirmando numa sentença: “Hé todavia melancólico, e parece que devia ter mais respeito à saúde dos irmãos que tem a cargo” (In: Medina, 1995, p. 259).

Nunes Barreto esteve por um período breve no Japão. Certamente essa experiência possibilitou que o clérigo enfrentasse algumas agruras. Assim, de acordo com o que o clérigo apresenta acima, ele acreditava que Cosme de Torres deveria ter a iniciativa de zelar pelo bem-estar dos indivíduos que faziam parte da missão. É possível que o clérigo tenha feito essa colocação, pois acreditava que as condições inadequadas pudessem colapsar o trabalho apostólico, já que as figuras responsáveis pelo ofício evangelizador não poderiam apresentar condições físicas inapropriadas ao exercício do trabalho missionário. Recordemos que, ao partir do Japão, o próprio Nunes Barreto apresentava-se adoentado e Cosme de Torres, por sua vez, com a saúde debilitada devido à sua vivência no território japonês. Na citação acima, o padre da Companhia de Jesus comunica os problemas estomacais do líder da missão e das condições frágeis de alguns noviços. Além disso, nas múltiplas cartas jesuíticas examinadas, encontramos

⁵³³ “No Japão, que é uma ilha de 600 léguas que está mais de 1.500 léguas além da Índia, está por superior o padre Cosme de Torres, que será de 50 anos, que foi para lá por companheiro do nosso bem-aventurado o Padre mestre Francisco. É muito bem-disposto naturalmente, paciente nos trabalhos corporais, nem sei haver visto homem que nesta parte o exceda, muito inimigo de si. 7 anos esteve em Yamaguchi, onde o padre mestre Francisco o deixou, sem comer carne nem peixe fresco, nem pão, nem vinho, nem azeite, nem coisa de leite nem outro mantimento de sustância, senão arroz mal concertado, ervas e similares etc. Muito perseguido dos bonzos e muitas vezes a perigo de morte. Tem umas dores de estômago, às vezes, que muito o atormentam. Ainda agora persevera em muitos trabalhos em Bungo onde está, muito exercitado em toda mortificação, humildade e paciência e abstinência. É, todavia, melancólico, e parece que devia ter mais respeito à saúde dos irmãos que tem a cargo. Porque sendo aquela terra de grandíssimos frios, andavam sempre em casa ele, com sua dor de estômago, e os irmãos descalços. E em que alguns sejam de compleição muito fraca, quer tratá-los como a si. Dizia-me ele, quando lhe ia à mão nisto, ser necessário assim naquella terra para não desedificarem, porque na verdade a qualquer português, comer, vestir e dormir como os japoneses, em que sejam dos honrados, fica fazendo uma muito áspera penitência. Tanta é a aspereza da terra” (Atualização nossa).

⁵³⁴ Podemos efetivamente considerar que Cosme de Torres, mesmo desempenhando uma função importante para a Companhia de Jesus numa terra estrangeira, ainda não era considerado como uma figura tão representativa como Francisco Xavier. Acreditamos que não seria impensável considerar que o padre pudesse ser criticado de alguma forma por outros membros da Ordem Jesuítas por suas ações como líder apostólico no Japão.

diferentes alusões a respeito dos problemas que afetavam a saúde de Cosme de Torres e de outros evangelizadores.

Por tudo que analisamos até aqui, insta salientar que o clima gélido do Japão, possivelmente foi um, dentre muitos fatores, que ocasionaram todos esses problemas à saúde dos missionários.⁵³⁵

Cumpramos destacar que a resposta supostamente dada a Nunes Barreto pelo comandante da missão, indicava que o padecimento⁵³⁶ de diferentes figuras ligadas ao ofício apostólico era algo indispensável para que eles não se *desedificassem*.⁵³⁷ Presumivelmente a resposta dada pelo líder, sugere que a vivência mais confortável no Japão, poderia abalar a integridade religiosa dos indivíduos responsáveis pela missão (detentores de alguma forma de comando). Não podemos afirmar com plena certeza, se essa fala se referia unicamente aos poucos religiosos cristãos europeus que exerciam o trabalho apostólico, ou se os comentários de Cosme de Torres também incluíam os japoneses que auxiliavam no ofício missionário.

Acreditamos que o segmento da missiva em que Barreto comenta a respeito dos “irmãos descalços” que escoltavam Cosme de Torres, possivelmente compreendia o grupo formado por japoneses. Certamente, desde o ponto de vista de um religioso cristão do século XVI, a argumentação feita a Barreto pelo líder da delegação fazia algum sentido, mas, evidentemente, a debilitação física de alguns indivíduos ligados à missão poderia pôr em risco o bom andamento do trabalho, já que as condições de vida em determinadas regiões do território nipônico naturalmente poderiam ocasionar alguns males⁵³⁸ à saúde.

Se considerarmos o período posterior àquele que Baltasar Gago escreveu a sua missiva, encontraremos uma carta feita de uma ilha japonesa, em outubro de 1566, pelo irmão da Companhia de Jesus, Luís de Almeida, referindo-se em uma sentença sobre alguns problemas estomacais tidos por ele que o fizeram regurgitar: “Nestes quinze dias me quis nosso

⁵³⁵ Barreto, na passagem evidenciada, associa diretamente o frio como causa preponderante dos problemas de saúde de Cosme de Torres.

⁵³⁶ Aos examinarmos diferentes missivas jesuíticas que correspondem aos primeiros vinte anos da missão japonesa, para além da exaltação missionária que se decorria nesses múltiplos escritos, é possível identificar a penitência e o sofrimento autoimposto como um elemento que tinha alguma recorrência. A penúria no Japão poderia ir além do que Barreto explanava em sua missiva sobre a fragilidade corporal diante do clima, ou de outros aspectos da vivência no território nipônico que ocasionavam a aflição física, sendo o suplício e a expiação corporal um tema que aparece nos textos epistolares a que tivemos contato.

⁵³⁷ “[Teologia] Distanciar das normas e/ou dos dogmas de caráter religioso”. DESEDIFICAR. *In*: Dicionário Online de Português. Porto: 7 Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/desedificar/>. Acesso: 26 ago. 2023.

⁵³⁸ De acordo com que Barreto alude na carta feita em 1560, o próprio Cosme de Torres considerava a própria vivência no Japão, dada a sua austeridade, como uma forma de expiação para os lusitanos que tinham uma experiência continuada no território nipônico.

Senhor visitar com muitas pontadas pelo corpo, e dor de estômago, de maneira que tudo vomitava” (CE, I, 20 de outubro de 1566, fl. 214).

Em sua explanação, o religioso cristão comenta que para a continuidade do seu trabalho apostólico, Deus o havia curado da enfermidade. Essa verificação feita por Almeida é completamente adequada à mentalidade cristã do período, evidenciando, assim, como os escritos jesuíticos eram intencionalmente elaborados, se bem que, em um distinto segmento dessa ampla missiva, o evangelizador comenta novamente da sua indisposição física, mencionando que essa condição tornava bem mais difícil a locomoção para diferentes locais no Japão (CE, I, 20 de outubro de 1566). Na sequência, abordaremos sobre outros casos de enfermidades ocorridos com os evangelizadores jesuítas, mas sem deixar de considerar que a situação de Luís de Almeida se revelou como um caso efetivo de um evangelizador europeu que havia ficado com a saúde debilitada devido a vivência continuada no Japão.

Conforme afirmamos anteriormente, há nas cartas jesuítas analisadas distintas referências relacionadas às queixas sobre o clima. Além das citações referentes à temperatura gélida, encontramos igualmente uma carta relatando a atividade sísmica desenvolvida no Japão. Acreditamos que seria extensivo e igualmente enfadonho seguir comentando de forma minuciosa as outras explicações contidas nos escritos jesuíticos, relacionadas ao clima do Japão, uma vez que essas exposições possuem um teor muito semelhante ao analisado até aqui. Assim sendo, tivemos por iniciativa estruturar uma tabela que nos possibilitou evidenciar, de forma ordenada e sintética, as menções feitas nas cartas jesuíticas, originadas entre 1561 e 1567 em relação ao clima recorrente no Japão, no século XVI.⁵³⁹

Tabela 1 — Menções nas cartas jesuíticas, escritas entre 1561 e 1567

Data que a missiva foi redigida e localidade onde foi escrita	Remetente e destinatário (os)	Explicações sobre o clima no Japão
01) 17 de agosto de 1561. De Sakai, no Japão.	Carta de Gaspar Vilela a Antonio de Quadros e aos Jesuítas na Índia.	Em um segmento dessa carta, ao falar sobre o princípio da sua estadia na capital do Japão, Vilela comenta que, em Miyako, a temperatura era muito baixa, com recorrência de grandes nevascas e escassez de lenha para o

⁵³⁹ Demos enfoque principalmente às alusões feitas ao clima gélido nipônico e outros fenômenos naturais e não a problemas referentes às viagens marítimas das embarcações lusitanas, que partiram de outros locais do Oriente para o Japão.

		aquecimento das pessoas. ⁵⁴⁰ Em outra passagem, Vilela comenta como ele e seus companheiros japoneses sofreram diante do clima gélido, devido ao aquecimento inadequado de uma habitação onde residiram durante um período na capital.
02) 1 outubro de 1561. De Funai, no Japão.	Carta de Luís de Almeida a Antonio de Quadros.	O irmão jesuíta comenta a respeito de quando ele precisou se deslocar da localidade de Hirado para a localidade de Hakata, fazendo o trajeto numa embarcação, com os religiosos enfrentando problemas na locomoção entre as diferentes ilhotas do Japão, devido à formação de fortes tempestades que quase acabaram submergindo a embarcação onde se encontravam. Posteriormente, o jesuíta explana sobre outros detalhes da sua jornada problemática, sendo obrigado a se deslocar em uma embarcação pequena (movidada pelo uso de remos), que quase foi atacada pelos salteadores. ⁵⁴¹ Quando o evangelizador comenta a respeito da necessidade de se deslocar por terra, aí torna-se mais evidente a tribulação enfrentada devido ao clima, ou pelas condições do território japonês, com o irmão jesuíta tendo que atravessar atoleiros e córregos durante as chuvas intensas. A jornada supramencionada, seja pelo mar seja por terra, ocasionou

⁵⁴⁰ Vilela associa a falta de madeira no Japão aos incêndios que ocasionavam queimadas em Miyako.

⁵⁴¹ Em um segmento de sua carta, Luís de Almeida alude como os ladrões representavam perigo nos deslocamentos feitos no arquipélago japonês.

		que Luís de Almeida ficasse com a saúde combalida.
03) 4 de dezembro de 1562. De Yokoseura, no Japão.	Carta de Luís de Almeida aos Jesuítas na Europa.	Nessa ampla missiva, Luís de Almeida faz diferentes contestações a respeito do clima gélido. Tendo ele aparentemente encarado diversas situações problemáticas em diferentes locais por onde passou, ao falar da passageira estadia, em Kogoshima, o religioso cristão atesta que havia presenciado “cair mais neve que vi em Japão. Porque hum dia sóo cayou tanta que se não podia andar pelas ruas sem abrirem caminho poder passar a gemte” (In: Medina, 1995, p. 549). Almeida diz ainda que o clima gélido na capital seria mais intenso do que o registrado em Kogoshima.
04) 14 de novembro de 1563. Do reino de Vmbra, no Japão. ⁵⁴²	Carta do clérigo Luís Fróis aos Irmãos jesuítas na Europa.	Em diferentes passagens dessa carta, Luís Fróis indica como o padre Cosme de Torres teria ficado, em parte, combalido em decorrência do clima gélido.
05) 13 de julho de 1564. De Miyako, no Japão.	Carta do padre Gaspar Vilela aos padres e irmãos da Companhia de Jesus, em Portugal.	Nessa missiva, Vilela faz um retrospecto da atuação evangelizadora na capital do Japão. Em diferentes passagens, o evangelizador imprime breves explanações a respeito do clima gelado. Explana ainda em uma sentença, que, no decorrer da sua jornada para a capital, ele passou por algumas dificuldades, entre elas o clima extremamente álgido. Faz alusões ao frio combatido por

⁵⁴² A partir dessa carta escrita em 1563, passamos a falar sobre as missivas presentes no compilado documental publicado ainda no século XVI.

		ele e por seus companheiros na capital, assemelhando ao relato feito em outra missiva redigida por ele mesmo, em dezessete de agosto de 1561, da localidade de Sakai. ⁵⁴³
06) 17 de julho de 1564. De Miyako, no Japão.	Carta do padre Gaspar Vilela aos clérigos e irmãos da Companhia de Jesus, em Goa.	O inaciano faz uma breve alusão do clima congelante: “Isto que ca se fez, especialmente aqui nestes reinos de Miaco, é com grandes trabalhos de perigos da vida, fomes e frios, e desonras” (CE, I, fl. 139).
07) 3 de outubro de 1564. De Hirado, no Japão.	Carta do padre Luís Fróis aos irmãos da Companhia de Jesus na Índia.	Fróis informa como teria se deslocado para uma ilha nipônica, ainda fisicamente abalado e com hipertermia, em decorrência do frio intenso, ficando nesse estado por mais de cem dias. Em outro segmento, o padre faz alusão a uma situação trágica que, em parte, teria ocorrido devido ao clima, onde havia principiado um incêndio numa habitação cristã, num período de dias durante os quais o tempo teria ficado álgido e com grande quantidade de neve. O incêndio teria ocorrido, quando um japonês preparava uma candeia com cera. Esse incêndio teria ocasionado a destruição de alguns escritos catequéticos feitos pelo irmão João Fernandes, com a ideografia do Japão. Entretanto, vários objetos e utensílios utilizados na realização das missas foram preservados. Ressaltamos que esse fato ocorreu quando ainda Fróis se encontrava enfermo. Em outras sentenças bem breves da

⁵⁴³ Trata-se da primeira missiva apresentada na tabela.

		carta, são feitas referências da severidade do clima nipônico. Evidentemente, Fróis utilizou-se da ocorrência do incêndio para gerar compadecimento em relação a uma situação de penúria dos menos favorecidos no Japão, que, entre vários problemas, ainda tinham que suportar o clima glacial japonês.
08) 20 de fevereiro de 1565. De Miyako, no Japão.	Carta do padre Luís Fróis aos clérigos e irmãos da Companhia de Jesus.	No desfecho dessa carta, o padre Fróis comenta a sua chegada à capital, Miyako. Explana o encontro com o inaciano Gaspar Vilela e outros japoneses que auxiliavam no processo de evangelização. Ressalta a fragilidade corporal de Vilela, indicando que ele aparentava ser uma pessoa muito mais velha do que realmente era. Sob a ótica de Fróis, o estado físico do seu companheiro jesuíta seria consequência clara das agruras provocadas pelo clima gélido.
09) 6 de março de 1565. De Miyako, no Japão.	Carta do Padre Luís Fróis ao padre Francisco Perez.	Fróis explana como, depois de uma estadia problemática na localidade de Osaka, teria feito o trajeto para encontrar uma embarcação para transportá-lo com destino à capital do Japão. Durante o percurso, o religioso cristão teria se deparado com ampla quantidade de neve e enfrentado um clima extremamente frio.
10) 19 de junho de 1565. De Miyako, no Japão.	Carta do padre Luís Fróis aos clérigos e irmãos da Companhia de Jesus em Bungo.	Em uma breve sentença, Fróis disserta sobre a forma como o padre Gaspar Vilela na capital do Japão, teria sido acometido por

		uma enfermidade, ficando com hipertermia e padecendo diante das baixas temperaturas.
11) 22 de julho de 1565. De Miyako, no Japão.	Carta do padre Luís Fróis aos padres e irmãos da Companhia de Jesus, na China.	Em um dos últimos segmentos dessa curta missiva, Fróis se refere de forma pungente aos problemas derivados dos fenômenos naturais, tal como o clima gélido que ele e um irmão jesuíta tiveram que suportar ao fazerem um extenso trajeto entre diferentes localidades no Japão, provocando riscos de morte. Comenta também sobre os abalos sísmicos, trovoadas, raios e a improdutividade do território. O padre associa essas ocorrências ao fato de o “diabo” ser cultuado no Japão, bem como pelas ações nefastas praticadas em território japonês. ⁵⁴⁴
12) 15 de setembro de 1565. De Sakai, no Japão.	Carta do padre Gaspar Vilela aos clérigos de um convento em Avis, Portugal.	Vilela comenta a existência dos abalos sísmicos no Japão. Em um dos segmentos, o clérigo ressalta que, em uma região específica do território, a temperatura se apresentava muito baixa numa determinada estação do ano, e bem elevada em outras. Essas condições climáticas acabavam impactando até mesmo nas vestimentas a serem utilizadas pelos japoneses e até mesmo pelos missionários. Em outra passagem do texto epistolar, Vilela indica que ele foi acometido de uma enfermidade devido às temperaturas extremamente baixas em Miyako.

⁵⁴⁴ Condiz com a mentalidade religiosa do período.

<p>13) Redigida em 1565. De Bungo, no Japão.</p>	<p>Carta do padre João Batista aos irmãos da Ordem Jesuíta, em Portugal.</p>	<p>Em um segmento dessa missiva, o clérigo João Batista indica as dificuldades passadas pelo padre Belchior de Figueiredo na estação de inverno para alcançar as povoações na província de Bungo, bem como as condições do solo que tornavam a locomoção dificultosa. Faz referência ao caimento excessivo de neve, que, às vezes, se apresentava de forma insuportável, bem como o calor que também trazia problemas.</p>
<p>14) 25 de outubro de 1565. De Facunda, no Japão, durante o trajeto para Miyako.</p>	<p>Carta do irmão Luís de Almeida aos irmãos da Companhia de Jesus.</p>	<p>Almeida procura fazer diferentes explanações a respeito do clima. Inicialmente, o jesuíta comenta a respeito do deslocamento em diferentes povoações em meio aos montes e aos terrenos desnivelados, enfrentando chuvas intensas e temperaturas baixas. Reafirma que, nesse panorama, a sua condição física foi, aos poucos, ficando comprometida. Em outro segmento, o evangelizador discorre acerca do deslocamento feito por ele (com duração de seis dias) em uma embarcação para Sakai, deixando a entender que, naquela região, o clima gelado era ainda mais severo. Comenta sobre a sua condição de enfermidade durante a estadia de quase um mês em Sakai, possivelmente em consequência das baixas temperaturas. Em outro segmento, reafirma que o padre Cosme de Torres teria ficado enfermo, possivelmente devido ao clima gélido, ressaltando ainda</p>

		sobre a sua breve estadia em um local onde o tempo se apresentava excessivamente chuvoso.
15) 30 de junho de 1566. ⁵⁴⁵	Carta do padre Luís Fróis aos padres e irmãos da Companhia de Jesus.	Nessa missiva, o clérigo faz um breve comentário queixoso sobre o clima cortante que tornava difícil a locomoção dos japoneses conversos que visavam desenvolver os ritos cristãos.
16) 13 de setembro de 1566.	Carta do padre Belchior de Figueiredo aos irmãos da Ordem Jesuíta, na Índia.	Em um segmento dessa missiva, é comentada a perseverança dos jovens cristãos nipônicos, que, mesmo padecendo diante do clima gelado, seguiam participando e auxiliando os ritos cristãos que aconteciam no alvorecer.
17) 15 de setembro de 1566.	Carta do irmão João Fernandez aos padres e irmãos do Colégio da Companhia de Jesus, em Goa.	O irmão jesuíta explana sobre a fragilidade física dos evangelizadores cristãos presentes no Japão, indicando que o clérigo Baltasar da Costa havia sido diretamente afetado pelo clima de invernia e pelos hábitos alimentares costumeiros da cultura japonesa. Em diferentes passagens da carta é elucidado como Baltasar da Costa havia ficado muito enfermo em decorrência das baixas temperaturas. Fernandes relata ainda o impedimento da realização de uma procissão cristã na localidade japonesa de Hirado, devido às demasiadas chuvas.
18) 20 de outubro de 1566. De Xiqui, no Japão.	Carta do irmão Luís de Almeida aos irmãos da Companhia de Jesus.	Almeida esclarece que, durante a sua trajetória para a ilha japonesa de Goto, teria caído neve durante todo o percurso. Em outro segmento, esclarece como o

⁵⁴⁵ Não se decorre menção, de qual local do Japão essa missiva havia sido escrita.

		excesso de neve havia impedido, por um breve período, o seu deslocamento e de outro jesuíta para algumas localidades do Japão.
19) 15 de novembro de 1566.	Carta do padre João de Cabral aos irmãos da Ordem Jesuíta de Portugal.	Próximo do desfecho dessa carta é feito um comentário de como o clérigo João de Cabral indicava a forma como ele havia sido acometido por uma enfermidade (chegando a expelir sangue pela boca), considerando o clima úmido como a possível causa.
20) 27 de setembro de 1567. De Bungo, no Japão.	Carta do padre Belchior de Figueiredo. ⁵⁴⁶	Em uma sentença da carta, é explanado como nas povoações localizadas na província de Bungo, os evangelizadores não podiam fazer no inverno as suas visitas habituais em decorrência das baixas temperaturas registradas.
21) 26 de outubro de 1567. De Goto, no Japão.	Carta do padre João Batista.	Nessa missiva há uma alusão muito breve sobre o clima gélido na povoação japonesa de Goto.

Fonte: Elaborado pelo autor (2024).

Nesta tabela, foram listadas vinte e uma missivas jesuíticas escritas no período de sete anos, com algumas alusões aos fenômenos naturais ocorridos no Japão, que implicavam em alguns problemas para os evangelizadores. A presença de intenso frio em determinadas áreas do território nipônico foi um tipo de adversidade com maior recorrência nas cartas dos catequéticos da Companhia de Jesus, sendo que alguns inicianos acabaram ficando com a saúde comprometida, em parte devido a essa particularidade da realidade climática, bem como da dificuldade de locomoção entre distintas povoações devido ao fato do trajeto ser feito em terrenos irregulares e úmidos. Podemos ponderar que, efetivamente, não foi muito produtivo para o trabalho apostólico que os jesuítas efetuassem o labor missionário no período de frio

⁵⁴⁶ No compilado documental não é indicado para qual(is) pessoa(s) o clérigo jesuíta teria escrito a sua missiva.

abundante, visto que alguns clérigos e irmãos apresentavam reais dificuldades para chegar em algumas localidades, adquirindo no processo, algum tipo de carência física.

Vendo por outro prisma a narração de alguns eventos evidenciados acima, percebemos que os mesmos acabam evocando o sacrifício⁵⁴⁷ e a perseverança dos evangelizadores que enfrentaram as adversidades a fim de difundirem o cristianismo. Essa forma de relatar os acontecimentos condiz com a intenção dos membros da Companhia de Jesus de formar, por meio das suas cartas, uma imagem benéfica e instigante sobre as suas ações. Todavia, ao buscarmos enxergar unicamente de forma pragmática, passamos a refletir se os problemas (ligados aos fenômenos naturais) evocados nas cartas jesuíticas, estavam associados ao desconhecimento e a inaptidão dos religiosos cristãos diante do panorama nipônico ou se esses tipos de problemas eram mesmo inevitáveis, independentemente do nível de conhecimento que os evangelizadores tinham a respeito do Japão, ou ainda, se eles poderiam acontecer em outros locais onde os jesuítas evangelizavam no século XVI.

Por ora, queremos retornar à época que antecedia a partida de Francisco Xavier junto a outros indivíduos para o Japão, em 1549. Nossa intenção é apurar se, quando o evangelizador teve a iniciativa de partir em direção ao arquipélago, se ele já detinha algum conhecimento sobre as problemáticas causadas pelo clima, ou se ainda não tinha ideia de como ele e seus companheiros seriam afetados por essa especificidade da realidade japonesa.

Medina (1990) fornece algumas dicas como forma de resposta a essas questões, dado que o tema referente às condições climáticas no território japonês não passou despercebido pelo pesquisador jesuíta. Por meio de uma nota explicativa, o autor retrata o clima e indica como ele havia afetado os primeiros evangelizadores da Companhia de Jesus que atuavam no Japão, comentando, ainda, o ditado utilizado pelos ibéricos:

El clima de Japón es semejante, aunque más húmedo, al de las latitudes correspondientes de Europa y Africa desde Lyon en Francia (« Sôyamisaki) hasta El Cairo en Egipto (Tanegashima). Okinawa está a la altura del Sáhara occidental. Kagoshima, no es excesivamente fría en invierno⁵⁴⁸, pero Xavier y sus compañeros, sobre haberse aclimatado durante varios años a cielos tropicales y subtropicales, no se habían provisto suficientemente de ropa de abrigo al ir a Japón, como puede verse en documentos posteriores. La expresión «morimos de frío⁵⁴⁹», hipóbole frecuente

⁵⁴⁷ Anteriormente nesta pesquisa, tendo por base dois trabalhos acadêmicos, discutimos o tema do martírio cristão. Esse assunto também é aplicável neste tópico, pois diferentes religiosos cristãos, no contexto nipônico, além de explanarem em suas missivas a possibilidade de padecimento em decorrência de situações perigosas que envolviam o panorama marcial japonês, igualmente manifestaram, em suas cartas, disposição de se tornarem mártires ao serem confrontados com as enfermidades naquele território, ocasionadas em parte, pelos fenômenos climáticos.

⁵⁴⁸ Essa informação faz sentido, pois as cartas jesuíticas indicam que, em outras regiões do Japão, o frio seria ainda mais problemático do que em Kogoshima.

⁵⁴⁹ Francisco Xavier utiliza essa expressão numa carta.

en español y en portugués, no se puede tomar al pie de la letra tratándose de Kagoshima el 5 de noviembre (Medina, 1990, p. 176).⁵⁵⁰

O extrato acima indica que os elementos do clima no Japão não eram tão diferentes das outras localizações do globo. No entanto, a vivência anterior de Xavier e dos indivíduos que o acompanhavam em outros locais, que aparentemente apresentavam condições climáticas diferentes das encontradas no arquipélago, possivelmente fez com que o processo de aclimatação (capacidade de um organismo adaptar-se a um clima diferente) ocasionasse aos religiosos cristãos a provável condição de serem ainda mais afetados. Destacamos ainda um detalhe apontado por Medina (1990) relacionado à falta de atenção dos evangelizadores em relação às vestimentas adequadas a serem utilizadas durante o período em que estavam em território japonês. Possivelmente essa particularidade pode reforçar ainda mais a falta de preparo dos religiosos cristãos, principalmente pela escassez de informações e até mesmo de consciência de que as baixas temperaturas poderiam causar alguns tipos de problemas à saúde deles.

Não temos como atestar efetivamente se, durante a vivência dos três japoneses no Colégio Jesuíta de Goa, os padres tenham sido informados sobre o clima rigoroso do Japão, e mesmo se esse tipo de diálogo tenha acontecido entre eles. Acreditamos ser difícil que os japoneses não tenham estranhado o clima quente e úmido predominante na Índia, e que os inacianos, por sua vez, não tenham se atentado a esse detalhe. No entanto, essas são apenas possibilidades pensadas por nós. Se nos basearmos unicamente nos escritos epistolares a que tivemos acesso, feitos no período antecedente à partida de Francisco Xavier para a terra do sol nascente, as questões referentes às condições climáticas e fenômenos naturais japoneses não aparecem com grande destaque.

O aspecto do clima, aliás, permite voltarmos para um informe aparentemente feito por Lancillotto no ano de 1548, em Goa, referente às características geográficas das ilhotas, mencionando numa breve sentença o caimento de neve no Japão: “Diz que hahi rios muito grãodes e mui fraquemtes, os quais emtrão pela terra demtro e todos se naveguão. E asi outros

⁵⁵⁰ “O clima do Japão é semelhante, embora mais úmido, ao das latitudes correspondentes da Europa e da África, de Lyon na França (» Sôyamisaki) ao Cairo no Egito (Tanegashima). Okinawa está no auge do Saara Ocidental. Kagoshima não faz muito frio no inverno, mas Xavier e seus companheiros, habituados há vários anos aos céus tropicais e subtropicais, não se muniram suficientemente de agasalhos quando vão ao Japão, como se pode verificar em documentos posteriores. A expressão “morremos de frio”, uma hipérbole frequente em espanhol e português, não pode ser interpretada literalmente quando se trata de Kagoshima no dia 5 de novembro” (Tradução nossa).

muitos pequenos. Esta ilha tem muito singulares águas e montes e bosques muy grãodes; e **cai neve, em algumas partes delas muito grãode**” (In: Medina, 1990, p. 74, negrito nosso).⁵⁵¹

A alusão acima é praticamente o único indicativo presente num escrito jesuítico em que os primeiros evangelizadores que partiriam para o Japão em 1549, poderiam ter por conhecimento sobre o clima gélido das regiões do território nipônico. É possível que Francisco Xavier e seus companheiros tivessem noção de como suportar o clima extremo do Japão, mas, possivelmente, eles ainda não conseguiam estimar como essa singularidade da realidade poderia afetar a saúde deles e dos outros evangelizadores que futuramente viriam a exercer o trabalho apostólico naquela localidade do planeta.

No que concerne ao período em que a missão japonesa passou a ser liderada por Cosme de Torres, após a morte de Francisco Xavier, em 1552, podemos efetivamente considerar que as condições climático-geográficas do Japão não deveriam representar nenhuma forma de assombro aos poucos clérigos e irmãos da Companhia de Jesus europeus que haviam sido mandados para lá, pois, conforme evidenciamos neste tópico, a partir de 1549, alguns desses detalhes a respeito da realidade nipônica passaram a ser evocados nos escritos jesuíticos. Não podemos comprovar que os religiosos cristãos enviados para o Japão, durante quase todo o período em que a missão japonesa foi liderada por Cosme de Torres, tinham plena consciência de que o clima e o deslocamento entre diferentes regiões poderia ser uma adversidade. No entanto, podemos considerar, pelos segmentos das cartas examinadas anteriormente, que mesmo se esses padres e irmãos jesuítas não fossem completamente desinformados do que vivenciaríamos no arquipélago, as condições climáticas poderiam fazer com que eles sofressem danos à saúde. Talvez o que foi proposto por Francisco Xavier (envio de pessoas resistentes ao frio), conforme descrito na obra de Boxer (1967), fosse, de fato, uma das poucas soluções para esse tipo específico de adversidade no Japão.

Ponderamos que a atuação crescente de japoneses (não apenas como auxiliares, mas também como autoridades eclesiásticas) indicava que, dessa forma, não seria apenas mais considerada como fundamental a atuação constante dos padres europeus no processo de evangelização em diferentes povoações, mas também o trabalho exercido pelos indivíduos anfitriões, que poderia ser considerado como uma forma de atenuar a problemática representada pelo clima, visto que possivelmente estariam mais adaptados para lidar com determinados tipos

⁵⁵¹ “Diz que há rios muito grandes e muito frequentes, os quais entram pela terra dentro e todos se navegam. E assim outros muitos pequenos. Esta ilha tem muito singulares águas e montes e bosques muito grandes; e cai neve, em algumas partes delas muito grande” (Atualização nossa).

de fenômenos climáticos e naturais recorrentes no território japonês, se comparado à resistência de alguns evangelizadores europeus.

Em diferentes obras consideradas como nossa base bibliográfica, encontramos referências aos japoneses que foram atuantes no processo da disseminação cristã no Japão entre os séculos XVI e XVII, bem como dos entraves que se decorreram na própria Companhia de Jesus para que fosse constituído um corpo eclesiástico japonês. Em uma de suas obras, Boxer (2007) expõe o processo vagaroso para que efetivamente os jesuítas tivessem o intento de desenvolver um clero no Japão:

A missão jesuítica japonesa foi criada por são Francisco Xavier [...] Nos primeiros anos, o progresso não pôde deixar de ser lento, mais trinta anos depois existia algo em torno de 100 mil conventos no país. Não havia clero nativo, e os japoneses que ingressavam na Companhia de Jesus não podiam aspirar a nada além da função de catequistas e de humildades irmãos leigos. Francisco Cabral, o superior português da missão durante mais dez anos (1570-81) havia pensado na formação de um clero local, mais depois voltou atrás e começou a fazer comentários pejorativos sobre o caráter nacional dos japoneses [...] Como muitos outros europeus, antes e depois dele, Cabral estigmatizou os japoneses, considerando-os um povo inconstante e não confiável [...]. Cabral foi substituído pelo famoso visitador jesuíta, o italiano Alexandro Valignano, que rapidamente se deu conta da necessidade de constituir um clero nativo e admitir o ingresso de japoneses na Companhia de Jesus. Seus esforços foram apoiados e continuados de moto competente pelo primeiro bispo do Japão, o jesuíta Luís de Cerqueira, que administrou a diocese de Nagasaki durante dezesseis conflituosos anos, de 1598 a 1614. Por razões que em parte extrapolavam o controle dos jesuítas e em parte se explicavam pela hesitação, oposição e desconfiança dos próprios membros da Companhia de Jesus, o seminário para a educação de sacerdotes nativos só foi inaugurado em 1601, com oito estudantes inscritos (dois portugueses mestiços a seis japoneses). Mas treze anos depois, quando a proibição do cristianismo e o começo da perseguição do governo Tokugawa obrigaram o seminário a encerrar suas atividades, somente sete japoneses tinham sido ordenados padres seculares (diocesanos). Nessa época, havia também sete padres jesuítas japoneses. Levando em conta os obstáculos enfrentados pelos fundadores e patrocinadores do seminário, o resultado não é desprezível; mas, como demonstrou a história da Igreja na fase seguinte da perseguição governamental, foi um caso clássico de oportunidade não aproveitada na hora certa (Boxer, 2007, p. 36-37).

Conforme é possível observar, o historiador britânico não faz menção ao período da missão japonesa considerada neste estudo. O autor acaba atribuindo ao evangelizador que comandou a missão — posteriormente a Cosme de Torres — a falta de intento para se desenvolver o clero japonês, mas, igualmente, Boxer (2007) considera que, de uma forma geral, a hesitação dos jesuítas que atuaram no Japão, somada a outros fatores, ocasionaram uma considerável dilação na germinação de um corpo eclesiástico em território japonês. No próximo tópico, visamos discutir outro tipo de problema (a alimentação) que igualmente afetou a disposição dos membros da Companhia de Jesus.

7.2 Adversidades relacionadas à alimentação

Em 23 de setembro de 1555, o padre jesuíta Baltasar Gago escreveu uma carta para os seus companheiros jesuítas que estavam na Índia. Se comparada às outras duas epístolas que o clérigo grafou no mesmo período, esta é uma carta mais longa, na qual é evidenciado o trabalho apostólico feito em diferentes localidades japonesas. Decorrem nessa carta alguns comentários da escrita (ideogramas japoneses) e de como os religiosos pretendiam traduzir os termos cristãos para a língua japonesa. Contudo, visamos destacar uma parte da missiva de Baltasar Gago a respeito da saúde do clérigo Cosme de Torres:

O padre Cosme de Torres está já muito velho e magro, sendo antes homem gordo, porque a terra hé muito estéril de mantimentos. Come hum pouci d'aros, ervas, legumes, alguma ora peixe. Porque está [esta] terra 3 (três) légoas polo sertão e hé mal provida. Carne não se come nesta terra senão de maravilha e hé do mato. Carne mansa não se mata nem se cria para isso. Mas como o padre tem já o costume de muitos dias, acha-sse muito bem (In: Medina, 1990, p. 556).⁵⁵²

Quando Baltasar Gago redigiu a sua missiva, em 1555, o clérigo Cosme de Torres tinha 45 anos, idade considerada não muito avançada na atualidade, mas, para os padrões do século XVI, é possível que um indivíduo com essa experiência já pudesse ser considerado como uma pessoa idosa. O que realmente nos chama a atenção no fragmento evidenciado acima é o fato de que a alimentação já poderia estar provocando algumas consequências ao vigor físico de Cosme de Torres. Por mais que tenha sido ressaltado que o clérigo jesuíta se encontrava com boa saúde, tendo se adaptado aos hábitos alimentares japoneses, ainda assim é possível perceber indícios de fragilidade corporal, depois de anos de vivência nas povoações nipônicas.⁵⁵³

Em suma, a alimentação tradicional japonesa aparentemente apresentou-se como mais uma das adversidades que os religiosos cristãos tiveram que lidar no contexto nipônico, tornando-se, assim, o assunto primário que visamos discutir neste tópico. Evidentemente, não somos os primeiros a discutir sobre a alimentação como sendo mais um problema para os jesuítas no Japão. Bourdon (1993), em um capítulo da sua obra intitulada *La vie Matérielle de la Mission* (A Vida Material da Missão), anuncia em um segmento a chegada em 1568, no Japão, do clérigo da Companhia de Jesus, de origem italiana, conhecido como Alexandre

⁵⁵² “O padre Cosme de Torres está já muito velho e magro, sendo antes homem grosso, porque a terra é muito estéril de mantimentos. Come um pouco d'aros, ervas, legumes, alguma ora peixe. Porque está [esta] terra 3 (três) léguas polo sertão e é mal provida. Carne não se come nesta terra senão de maravilha e é do mato. Carne mansa não se mata nem se cria para isso. Mas como o padre tem já o costume de muitos dias, acha-se muito bem” (Atualização nossa).

⁵⁵³ O clima do Japão, somado a uma alimentação pouco nutritiva, poderia estar causando tais complicações a saúde de Cosme de Torres. Até o final deste tópico, abordaremos as suas próprias diligências em se adequar à realidade japonesa, que podem ter condicionado certas fragilidades em seu corpo.

Valereggio, que, logo no princípio da sua experiência “prenait contact avec les dures réalités du Japon. Les chrétiens ou les autres membres de la Compagnie lui offraient un repas” (Bourdon, 1993, p. 577).⁵⁵⁴

O historiador francês cita uma passagem de um escrito de Valereggio,⁵⁵⁵ em que o religioso cristão acaba não demonstrando muita satisfação com os tipos de alimentos inicialmente consumidos por ele no Japão. Da mesma forma, o autor evidencia algumas alusões feitas por outros inicianos sobre a alimentação que denotava a incompatibilidade dos evangelizadores europeus com as comidas japonesas (Bourdon, 1993).

Na missiva escrita em 1555, Baltasar Gago comenta as condições físicas de Cosme de Torres e os tipos de alimentos que ele ingeria. O religioso cristão não foi o único a fazer esse tipo de alusão ao comandante da missão japonesa. Em um segmento da carta feita por Nunes Barreto, em 8 de janeiro de 1558, o clérigo diz como o padre jesuíta Cosme de Torres teve que se moldar a dieta alimentar japonesa, depois de anos de vivência no Japão:

Fue este padre con el padre Maestro Francisco quando fue a Japón, y quando el padre fue a Japón, y quando el padre bolvió a la India lo dexó em Amanguchi. Y allí estuviera ocho años enteros, sin comer en todo este tiempo carne de ningún género. Porque tienen los japones por gran pecado el comerla, specialmente donde ay gente de más policía como era la de Amanguchi. Lo qual hazía el bendito padre por no dar escándalo y también por hazer penitencia.

Pan tanpoco lo comía por no lo haver en la tierra, ni pece fresco por estar lexos de la mar, ni otra cosa que arroz a la guisa de los japones, que no se puede comer sino con mucha necesidad, con pescado salado o yervas. Y tenía la complexión tan hecha a esto que le hazía mal la carne (In: Medina, 1995, p. 87).

No extrato acima, o clérigo declara que a carne vermelha não era um alimento consumido pelos japoneses, visto que, de acordo com Barreto, o consumo de animais era considerado pelos japoneses como uma transgressão séria. De maneira idêntica, o clérigo indica que a carência de alimentos com maior presença de nutrientes, apresentava-se como uma dificuldade a mais a ser enfrentada pelos religiosos cristãos europeus (In: Medina, 1995). É pertinente para nós que Nunes Barreto tenha comentado em sua carta sobre Francisco Xavier,

⁵⁵⁴ “Tomou contato com a dura realidade do Japão. Os cristãos ou outros membros da Companhia ofereceram-lhe uma refeição” (Tradução nossa).

⁵⁵⁵ O autor está fazendo referência a uma missiva feita por Alexandre Vallareggio, em 4 de setembro de 1568, da ilha japonesa de Goto. Evidenciamos na continuidade a passagem da carta de Vallareggio referente à alimentação que Bourdon (1993) alude no seu estudo: “Despedidos dos cristãos, fez o padre aparelhar de jantar para mim e para o portugueses meus companheiros homens muito honrados, e devotos de nossa Companhia, o qual aparelho foi por certo conforme ao daqueles santos padres do ermo em práticas espirituais, e doce conversão banquete por certo mais é o de alegria que de iguarias, e manjares, porque destes não havia mais que um pouco de arroz muito preto, e um pequeno de peixe muito salgado e um pouco de shiro (que é um caldo que se tempera com o misso, que se faz de arroz podre, grãos cozidos, e sal: e comem quando já está muito podre com cinco dedos de mofo), e com isto acabamos de comer” (CE, I, 4 de setembro de 1568, fl. 255).

pois julgamos ser imprescindível abordar novamente o período que abrange a atuação do evangelizador no Japão a partir de 1549, para conseguirmos analisar, assim, como os hábitos alimentares se apresentavam como um problema para os evangelizadores que realizavam o trabalho apostólico no território insular asiático.

Na pesquisa que realizamos anteriormente, tendo por enfoque a ação missionária de Xavier pelo Japão, mencionamos brevemente as considerações feitas pelo jesuíta a respeito dos alimentos que lá eram consumidos. Em uma carta escrita no período que antecedia a experiência de Xavier no Japão (junho de 1549), em que o evangelizador comenta numa sentença a respeito dos hábitos alimentares na realidade japonesa do século XVI, aparece uma citação da possível reação negativa que poderia ser desencadeada pelos religiosos japoneses, caso presenciassem os evangelizadores cristãos se alimentando de “carne ou peixe” (Xavier, 2006, p. 488).

Na continuidade dessa sentença, Xavier (2006, p. 488-489) menciona que ele e seus associados, que se aventurariam com destino ao Japão, tinham o propósito de “comer continuamente dieta, antes que darmos escândalo a ninguém”. No que concerne a essa breve citação, é interessante evidenciarmos o que Medina (1990) discorre sobre essa carta. O pesquisador menciona que Xavier, nessa missiva “habla de la decisión suya y de sus compañeros para olvidar sus costumbres de europeos en favor de una plena adaptación al país donde van” (Medina, 1990, p. 118).

Por meio do sumário que Medina (1990) compôs para essa carta de Francisco Xavier, é possível compreender que o autor associa diretamente a pretensão do jesuíta pela adaptação, utilizando a passagem da epístola de Xavier, em que o evangelizador fala da alimentação no Japão. Evidentemente, concordamos com o argumento feito pelo autor, que, desde o tempo em que a missão da Ordem Jesuíta no Japão foi comandada por Francisco Xavier, houve a intenção de os jesuítas se adaptarem (ou se acomodarem) à realidade japonesa do século XVI. Contudo, no que concerne à passagem da missiva de Xavier a respeito dos hábitos alimentares, talvez ela indique o intento do evangelizador de se adaptar ao panorama nipônico, no entanto, podemos considerar que, possivelmente, seria complexo para os jesuítas manter uma alimentação diferente daquela que habitualmente era consumida no Japão.

Para sobreviver à nova realidade, os evangelizadores — ao menos no estágio primário da missão⁵⁵⁶ — tiveram que consumir mantimentos disponíveis naquele território. É possível

⁵⁵⁶ No que concerne às primeiras viagens que os jesuítas realizaram ao Japão, não obtemos conhecimento das minúcias dessa peregrinação, para definirmos se efetivamente os evangelizadores em sua viagem de Malaca para o Japão em 1549, transportaram alimentos que poderiam ser consumidos posteriormente durante a estadia na terra do sol nascente.

que, conforme fossem decorrendo os afazeres religiosos, os missionários passassem a se organizar nas povoações, onde possivelmente poderiam encontrar formas de acesso a outros tipos de alimentos que habitualmente não fossem lá consumidos.

Retomando as considerações feitas por Xavier, ressaltamos que nas cartas escritas por ele antes de partir para o Japão, não foram abordadas as expectativas sobre os hábitos alimentares sem muitos nutrientes no território aonde cumpriria a missão. Além do comentário sobre o consumo de animais, o evangelizador não demonstrou entendimento de que a vivência continuada dele e de seus companheiros no arquipélago poderia ser problemática no que se refere à alimentação. Talvez essa omissão tenha ocorrido, devido à falta de conhecimento referente aos tipos de comidas lá existentes, e que não apresentavam grande subsistência.

Ao considerarmos os informes feitos próximos da metade do século XVI, um deles elaborado pelo mercador Jorge Álvares e o outro redigido no Colégio Jesuíta de Goa (suspostamente por Nicolao Lancillotto), percebemos que são expostos detalhes referentes à alimentação no Japão, possibilitando-nos alcançar algum entendimento de que Francisco Xavier não deveria ser completamente ignoto em relação aos hábitos alimentares existentes em algumas áreas. Primeiramente, no que se refere ao escrito de Jorge Álvares, destacamos alguns segmentos em que o mercador evoca como era a agricultura e as distintas espécies de animais na região por onde ele passou, e igualmente quais eram os tipos de alimentos consumidos rotineiramente pelos japoneses:

Esta terra do Japão hé culta ao longo do mar, e dizem que pela terra dentro ai campiñas. Eu fui tres léguas pela terra dentro: não as vi, mas vi os montes aproveitados e semeados. Hé terra bem asombrada e gratiosa, de muitos pinhais, cedros, ameixieiras, cereijeras, pesigeiros, loureiros, castanheiros, nogeiras, anzinheiras que dão muitas boletas, carvalhos, sabugeiros, [sovereiros], parreiras de uvas bravas que sabem muito bem, as quais elles não comião, e com verem que as nós comemos, as comem. [...] Ai muita fruta doutra maneira que não há na nosa terra. Há as ervas que há em Portugal. Somente alfices, couves, endros he coentros, que láa não vi nem ortelão. Ho mais tudo vi lár, roseiras, craveiros e outras muitas ervas que dão suaves cheiros. Ai lorangeiras doces he agras. Ai muitos cidrõis. Limões não vi. Ai muitas romeiras e pereiras.

Esta terra do Japão hé toda aproveitada. Dá quada anno três novidades desta maneira: Novembro semeão trigo, cevada, nabos, rabõs e outras ervas como acelgas, que comem. Em Março semeão milho, painzo, mungo, grãos, feijõis, patecas, pipinos, melões. Julho semeão arroz, inhames, alhos, cebolas. E tudo isto hé com esterquarem quada vez a terra com esterquo de cavallos, e tudo cavão a enxada, e deixão folgar a terra hum anno.

O serviço desta terra hé com cavallos piquenos muito rijos, porque na terra não á vacas senão muito poucas, e alguns bois de trabalhov em alguns lugares. Nem á porquos nem cabras nem carneiros nem gallinhas senão mui poucas. Hé mui roim carne para comer estas galinha. Há na terra veados, coelhos, faisõis, muitas codornizes, rolas, folosas, mareasx. Tudo isto cação he comem. Hos veados matão às frechadas, e asi os coelhos. As aves cação com redes, e os reisy com gaviães, que hos á lá muito bons. A tãobém açores, falcões, e diserão-me que tãobém caçavão [com] ágeas reáis. E não

podem ter estas aves senão senhores grandes para seu desenfadamento. [...] Hé gente que come tres vezes ao dia, e comem pouquo de quada vez. Não comem carne senão muito pouqua, e a que já dise; não comem galinhas. Parece-me que porque as crião, e cousa que crião não na comem. Seu comer hé arroz, grãos, mungo, milho, painços, igname, trigo, e parece-me que ho comem cozido em papas. Não lhe vi fazer pão. Bebem aroça que fazem d'arroz, e outra beberaje que todos geralmente bebem, grandes he pequenos (In: Medina, 1990, p. 5-12).⁵⁵⁷

Nos três primeiros segmentos evidenciados, há uma indicação em relação à diversidade do que era cultivado no Japão, com alusão à produção de grãos (principalmente de arroz)⁵⁵⁸ e da presença de ervas, correspondendo ao que diferentes jesuítas relatam em suas cartas sobre o que consumiam no Japão. No quarto segmento, decorre uma evocação com certa pluralidade no que concerne aos tipos de animais. Em uma das sentenças, o mercador transmite a aparente resistência dos japoneses ao consumo da carne de galinha, no entanto, sem relutar em relação ao abate de outros tipos de animais que poderiam ser consumidos.⁵⁵⁹ No quinto segmento, é possível notar certa sobriedade nos hábitos alimentares descritos que consistiam principalmente na ingestão de grãos, especiarias e cereais, havendo menção ao aparente consumo reduzido de

⁵⁵⁷ Esta terra do Japão é culta ao longo do mar, e dizem que pela terra dentro há campinas. Eu fui três léguas pela terra dentro: não as vi, mas vi os montes aproveitados e semeados. Há terra bem assombrada e graciosa, de muitos pinhais, cedros, ameixeiras, cerejeiras, pessegueiros, loureiros, castanheiros, nogueiras, azinheiras que dão muitas boletas, carvalhos, sabugueiros, [sovereiros], parreiras de uvas bravas que sabem muito bem, as quais eles não comiam, e ao verem que nós as comemos, as comem. [...] Há muita fruta de outra maneira que não há na nossa terra. Há as ervas que há em Portugal. Somente alfaces, couves, endros e coentros, que lá não vi nem hortelã. O mais tudo vi lá, roseiras, craveiros e outras muitas ervas que dão suaves cheiros. Há laranjeiras doces e agras. Há muitos cidrões. Limões não vi. Há muitas romeiras e pereiras. [...] Esta terra do Japão é toda aproveitada. Dá cada ano três novidades desta maneira: novembro semeiam trigo, cevada, nabos, rabões e outras ervas como acelgas, que comem. Em março semeiam milho, painzo, mungo, grãos, feijões, patecas, pipinos, melões. julho semeiam arroz, inhames, alhos, cebolas. E tudo isto é com estercarem cada vez a terra com esterco de cavalos, e tudo cavam a enxada, e deixam folgar a terra um ano. [...] O serviço desta terra é com cavalos pequenos muito rijos, porque na terra não há vacas senão muito poucas, e alguns bois de trabalho em alguns lugares. Nem há porcos nem cabras nem carneiros nem galinhas senão muito poucas. É mui ruim carne para comer estas galinhas. Há na terra veados, coelhos, faisões, muitas codornizes, rolas, folosas, marecasx. Tudo isto caçam e comem. Os veados matam às flechadas, e assim os coelhos. As aves caçam com redes, e os reisy com gaviões, os que há lá muito bons. Há também açores, falcões, e disseram-me que também caçavam [com] águias reais. E não podem ter estas aves senão senhores grandes para seu desenfadamento. [...] Há gente que come três vezes ao dia, e comem pouco de cada vez. Não comem carne senão muito pouca, e a que já disse; não comem galinhas. Parece-me que porque as criações, e coisa que criam não a comem. Seu comer é arroz, grãos, mungo, milho, painços, inhame, trigo, e parece-me que o comem cozido em papas. Não lhe vi fazer pão. Bebem aroça que fazem de arroz, e outra beberagem que todos geralmente bebem, grandes e pequenos” (Atualização nossa).

⁵⁵⁸ Na obra informativa de Frédéric (2008, p. 88) há um subtópico a respeito do arroz, sendo afirmado que “O arroz japonês [...] sempre foi uma das culturas principais e, desde que seu uso se generalizou entre o povo, na época de Edo, tornou-se um alimento básico”. O período de Edo teve início no século XVII, o que indica que talvez no século XVI (época que engloba nossa pesquisa) o consumo de arroz não se havia difundido completamente no Japão. Sobre o panorama sociocultural na época de Azuchi-Momoyama no território japonês, Yamashiro (1986, p. 146) afirma no que concerne à alimentação nesse período (que corresponde a menos de cem anos, englobando as décadas finais século XVI e anos primários do século XVII) “o arroz é visto comumente na mesa de nobres e samurais. O povo comum se alimenta de cereais como trigo, cevada, *hie* (uma espécie de painço), verduras, legumes e peixe. O arroz constitui raridade na cozinha dos pobres”.

⁵⁵⁹ Aparentemente essa informação é uma contradição do que aparece escrito em algumas cartas jesuíticas sobre o não consumo de carne no Japão.

carnes e do não abatimento de galinhas nos lares japoneses. Efetivamente não temos como definir se Francisco Xavier, ao obter as informações sobre o Japão por meio do escrito de Jorge Álvares ou através do seu contato com os três japoneses na Índia, passou a considerar que a alimentação poderia representar uma adversidade para ele e para os outros missionários. Considerando o que Xavier escreveu em sua carta, em junho de 1549, a respeito do consumo de carne no Japão, percebemos que as eventuais preocupações em relação as especificidades da alimentação, possivelmente não tenham sido mais consideradas importantes para serem evocadas com grande destaque.

Presumimos ser importante explanar ainda o que é descrito nos informes supostamente feitos por Nicolao Lancillotto a respeito do cultivo e dos hábitos alimentares dos japoneses. Na continuidade, visamos destacar as passagens do escrito em que esse assunto é evocado:

La terra de Cina e Giapan sonno fertile de tutte le cose. Abondano de tutti uccelli e frutti e bestie e mittalli che sonno in Europa. Lascio adesso la Cina, la quale tene cosse notabile per contar, e dico solamente della insula de Giapan. [...] Questa gente de Giapan non mangiano pane, ma mangiano riso. Del grano fanno vermicelli e coperte de pasticci (In: Medina, 1990, p. 61-67).⁵⁶⁰

A sentença primária evidenciada, indica a evocação de uma visão idílica, tanto do território nipônico quanto do chinês, fazendo-se equivalência desses locais com o continente europeu. Previamente já discutimos a forma como ocorreu no informe feito em 1548, a busca para se alcançar equivalência — muitas vezes forçada — entre a realidade europeia e a japonesa. A alusão feita na exposição jesuítica de que o território japonês seria fecundo é uma contradição com o que fora descrito pelos padres que exerceram a atividade apostólica.

Vejamos como na carta escrita por Luís de Almeida, em 25 de outubro de 1565,⁵⁶¹ ele indica a sua participação no rito refinado do consumo de chá, e como ele se refere ao território japonês: “Assentando nos começaram a trazer de comer. Não louvo as iguarias, por ser a terra Japão muito **estéril** delas [...]” (CE, I, 25 de outubro de 1565, fl. 163, negrito nosso).

Considerando o sentido da sentença da carta do evangelizador, acreditamos que ele não procurou indicar que não seria possível cultivar nada no Japão. No entanto, seria difícil produzir na área agricultável, os alimentos diferentes dos que já eram cultivados por lá. Reparamos,

⁵⁶⁰ “A terra da China e do Japão é um solo fértil para todas as coisas. Eles abundam em todos os pássaros e frutas e animais e pássaros que dormem na Europa. Deixo agora a China, que foi digna de menção, e falo apenas da ilha do Japão. [...] Esses japoneses não comem pão, mas comem arroz. Do trigo fazem-se mantas de aletria e pastéis” (Tradução nossa).

⁵⁶¹ Em outra passagem dessa mesma carta, ao comentar o seu deslocamento por diferentes locais no Japão, ele menciona a sua passagem por estalagens, onde a alimentação consistia basicamente em arroz.

assim, uma contraposição evidente com o texto de Lancillotto, que afirmava que o território nipônico era fecundo para a totalidade das coisas.⁵⁶² Vejamos outra missiva escrita aproximadamente três anos depois da feitura da carta de Luís de Almeida, em que outro jesuíta descreve sobre uma ilha onde ele estava naquele momento:

É também esta ilha **muito estéril**, porque nela não há mais que sal e peixe, e tudo mais lhe vem de fora, e assim cuido que em todo Japão não há gente mais pobre porque tudo compram com sal, e como não podem comprar com ele [...], por isso há aqui muita falta de todas as coisas, e ainda o peixe é tão pouco, que muitos dias passamos sem o comer. De maneira irmãos meus que para fazer penitência, é esta ilha muito acomodada, porque lhe afirmo que muitas, e muitas vezes não como mais que umas folhas de rabões⁵⁶³ [...] (CE, I, 4 de setembro de 1568, fl. 256, negrito nosso).

A fração acima não menciona de forma geral a baixa produtividade do território japonês, mas, sim, de uma área específica. O segmento dá o indicativo de até onde a penúria desses locais poderia chegar no que se refere à incapacidade da produção agrícola como fruto das limitações do solo. É, sem dúvida, um retrato desolador da realidade de uma localidade japonesa do século XVI, que se diferenciava muito do que havia sido transmitido na sentença do informe jesuítico feito em 1548.

Levando-se em conta a outra sentença do texto informativo de Lancillotto, em que é citado brevemente o que os japoneses consumiam, a alusão específica do consumo de arroz (que também é descrito no informe de Jorge Álvares) é factual a realidade japonesa, indicando que, no informe, ocorrem variações no que concerne à fidedignidade dos conhecimentos da realidade japonesa.

Considerando que Francisco Xavier antes de partir para o Japão deveria ter alguma noção — talvez não muito precisa — do que consistia a alimentação no território nipônico, é necessário abordarmos brevemente alguns escritos epistolares (feitos entre 1549 e 1552) já apresentados nesta pesquisa, que envolvem os anos primários da experiência dos jesuítas naquele local, para, assim, discutirmos o que é explanado a respeito dos hábitos alimentares dos japoneses. Posteriormente falaremos de outros escritos epistolares feitos na segunda metade do século XVI que comentam a respeito da alimentação característica daquela cultura.

⁵⁶²No artigo de autoria de Andrea Cristina Shima da Motta, Dione Meneguetti Silvestre e Rachel Maya Brotherhood (2006), encontramos informação de que somente 15% do território japonês seria propício para a atividade agrícola. Na obra de Frédéric (2008, p. 41) é afirmado que “A agricultura no Japão está condicionada à escassez de terras cultiváveis, que representam menos de 14% da superfície total do país”. Não temos como avaliar se essa porcentagem corresponde à realidade japonesa do século XVI, mas acaba nos dando um parâmetro do que é descrito no informe, feito em 1548, sobre a produtividade do território nipônico.

⁵⁶³Acreditamos que se trata de algum tipo de rábano presente no Japão.

Boxer (1967, p. 39) afirma que num dos seus texto epistolares “Xavier gives information similar to that of Alvares concerning the relative poverty of natural resources and the frugality of the Japanese in eating, [...]”.⁵⁶⁴ O historiador britânico está se referindo à extensa missiva que o evangelizador redigiu em 5 de novembro de 1549, da localidade de Kagoshima. Não visamos nos alongar em relação às missivas escritas por Xavier, dado que, neste estudo, já tecemos alguns comentários sobre elas, e, igualmente, já realizamos uma pesquisa, com a oportunidade de examinarmos detalhadamente os textos epistolares do evangelizador. Contudo, julgamos ser apropriado expor brevemente o que o cofundador da Companhia narra a respeito da alimentação no Japão.

Boxer (1967) comenta na carta redigida em 1549, que o evangelizador teria relatado um cenário sóbrio no que concerne à agricultura e aos hábitos alimentares. O curioso é que, na outra ampla carta⁵⁶⁵ escrita pelo evangelizador em que o Japão se configurava como o assunto central, a alimentação acabou ocupando espaço praticamente nulo. Considerando os escritos epistolares feitos do Japão, em 1551, por Cosme de Torres e por João Fernandes, relacionados à missão de Francisco Xavier no território japonês, neles também não decorrem explicações consideráveis sobre a alimentação.

Em outras missivas feitas por Francisco Xavier no ano de 1552, o evangelizador comenta sobre a alimentação no Japão. Ao menos em duas dessas missivas: uma escrita para Inácio de Loyola e a outra, para o clérigo Simão Rodrigues, o assunto é evocado. No estudo que desenvolvemos anteriormente, e que tivemos por fontes centrais as correspondências escritas por Francisco Xavier, comentamos a respeito do conteúdo dessas duas missivas, observando que, nelas, o religioso cristão manifestava alguns atributos que deveriam ser indispensáveis aos padres que eventualmente fossem catequizar no arquipélago (Larini, 2019). Evidenciamos na continuidade o que o evangelizador elucida em uma dessas missivas sobre o consumo de alimentos no Japão: “Hão-de ter muito pouco que comer: tudo há-de ser arroz e algumas ervas e outras coisas de pouca substância” (Xavier, 2006, p. 587).

A partir dos escritos que englobam os primeiros anos da catolicidade propagada no Japão, passamos a considerar que os problemas descritos através dos padres da Companhia de Jesus se relacionavam ao desconhecimento da realidade japonesa do século XVI. Em consonância com o que afirmamos anteriormente, não temos como atestar se, quando Xavier partiu para o Japão, ele tinha efetivamente plena consciência de que a alimentação se

⁵⁶⁴ “Xavier dá informações semelhantes às de Álvares sobre a relativa pobreza dos recursos naturais e a fragilidade da alimentação dos japoneses” (Tradução nossa).

⁵⁶⁵ Referimo-nos à carta feita por Xavier, de Cochim, em 29 de janeiro de 1552.

configuraria como uma adversidade. No entanto, as cartas redigidas por ele a Inácio de Loyola e a Simão Rodrigues demonstram que, depois da experiência de ter vivido em território japonês, passou a entender que os hábitos alimentares poderiam representar alguns problemas para os evangelizadores europeus que fossem escolhidos para catequizar no arquipélago.

Conjecturamos, assim, que, quando esteve na Índia, em 1552, selecionando alguns indivíduos para irem em direção ao Japão, Xavier deveria ter informado como seria a alimentação no contexto japonês. Da mesma forma, supomos que, após 1552, quando possivelmente os conhecimentos factuais a respeito daquela cultura passaram a ser difundidos aos padres e irmãos que partiriam para evangelizar, possivelmente a noção em relação aos hábitos alimentares já deveria ser algo conhecido por eles. Sob essa ótica, talvez não poderíamos considerar que o desconhecimento tenha sido a causa preponderante dos problemas que os jesuítas tiveram em relação ao sustento.

Na continuidade, comentaremos mais algumas alusões feitas nas cartas jesuíticas referentes aos hábitos alimentares no Japão,⁵⁶⁶ para melhor refletirmos até que ponto esse aspecto da vivência no panorama nipônico se configurou como um problema para os evangelizadores da Companhia de Jesus, e se esse tipo de adversidade foi resultado da inaptidão dos religiosos diante da realidade japonesa.

De imediato, visamos comentar o segmento de uma missiva já referenciada neste estudo. Referimo-nos à carta feita de Goa, por Pedro de Alcáçova, em março de 1554. Assim, passamos a evidenciar uma passagem do texto do irmão jesuíta, consonante com que pretendemos discutir:

Chegamos à cidade de Bungo a sete dias de Setembro, e el-rei⁵⁶⁷ nos mandou dar huma casa em que pousássemos. Ao outro dia fomos visitar el-rei, que hé hum grande senhor e de muita gente. Levamos-lhe huma coura de lâminas e outras peças que lhe mandava o viso-rei da índia, com as quais elle folgou muito e nos fes muito gasalhado. **E cada dia éramos delle visitados com muitas cousas de comer, así do mar como da terra** (In: Medina, 1990, p. 408, negrito nosso).⁵⁶⁸

O fragmento supracitado chamou-nos a atenção, visto que, por meio dele, tornou-se possível observar que, em algumas situações, a alimentação se apresentava em quantidade farta

⁵⁶⁶ Não visamos aludir a totalidade das menções que encontramos nas cartas jesuíticas, referentes a alimentação no contexto japonês, mas de algumas elaboradas nos primeiros vinte anos da missão.

⁵⁶⁷ Conforme indica Medina (1990), Alcáçova está se referindo ao comandante de Bungo Ôtomo Yoshishige.

⁵⁶⁸ “Chegamos à cidade de Bungo a sete dias de setembro, e o rei nos mandou dar uma casa em que pousássemos. Ao outro dia fomos visitar o rei, que é um grande senhor e de muita gente. Levamos-lhe uma coura de lâminas e outras peças que lhe mandava o vice-rei da Índia, com as quais ele folgou muito e nos fez muito gasalhado. E cada dia éramos dele visitados com muitas coisas de comer, assim do mar como da terra” (Atualização nossa).

aos evangelizadores. Observamos que o irmão jesuíta comenta um caso específico em que ele e seus companheiros usufruíram da generosa quantidade de alimentos cedida por Ôtomo Yoshishige. De fato, Alcáçova acabou não fazendo grandes detalhamentos a respeito dos tipos de alimentos consumidos por eles naquela ocasião. Percebemos que o clérigo não indicou alguma experiência problemática relacionada à alimentação — ou falta dela — no Japão.

Além do escrito de Alcáçova, mencionamos outro escrito jesuítico (já apresentado anteriormente), que faz alusões à alimentação no panorama nipônico do século XVI. Referimo-nos ao escrito elaborado pelo padre Gaspar Vilela, em 29 de outubro de 1557. Destacamos na continuidade um segmento dessa missiva, em que o jesuíta descreve um amplo banquete que teria sido realizado na cidade de Funai, em abril de 1557, como parte da celebração da semana santa:

Por ser dia asinalado e de grande festa convidamos todos os christãos, que serão 400 homens e mais. Porque outra muita gente dos christãos se foi, e outros muitos não vierão por serem de montes. E outros vindo, não sabendo, se tornarão. **Para o quall banquete tínhamos comprada huma vacua. Demos-lhe então do arroz cozido com a vaca e comerão todos com grande contentamento.** E depois vierão muitos pobres, e do resíduo. E asi no interior como no exterior louvarão ao Senhor. Seu nome seja bendito, que quer que em partes tão remotas seja glorificado e louvado (In: Medina, 1990, p. 698, negrito nosso).⁵⁶⁹

Este extrato retrata outra situação em que, aparentemente a alimentação não se configurou como um problema para os jesuítas no Japão. É dito sobre um evento que contou com a presença de um número considerável de japoneses convertidos, envolvendo o consumo de carne bovina. No que se refere à carta de Gaspar Vilela, não podemos desconsiderar que ela é tida como um meio de divulgação dos méritos da Companhia de Jesus. Dessa forma, o segmento da carta pode ser visto como meio para ressaltar a efetividade da ação catequética, com os evangelizados convencendo um número significativo de convertidos japoneses (durante uma época importante da crença cristã) a participarem de um ato com alimentos que possivelmente transgrediam os princípios religiosos em voga no Japão.

Anteriormente, citamos uma passagem da carta de Xavier, redigida em 1549, em que o religioso cristão comentava sobre o alerta feito a ele e aos seus companheiros para não consumirem carne bovina ou de peixe no Japão, já que essa atitude poderia gerar certa

⁵⁶⁹ “Por ser dia assinalado e de grande festa convidamos todos os cristãos, que seriam 400 homens ou mais. Porque outra muita gente dos cristãos se foi, e outros muitos não vieram por serem de montes. E outros vindo, não sabendo, se tornaram. Para o qual no banquete tínhamos comprada uma vaca. Demos-lhe então do arroz cozido com a vaca e comeram todos com grande contentamento. E depois vieram muitos pobres, e do resíduo. E assim no interior como no exterior louvaram ao Senhor. Seu nome seja bendito, que quer que em partes tão remotas seja glorificado e louvado” (Atualização nossa).

indignação aos religiosos japoneses. Por conseguinte, podemos perceber que o rito descrito por Gaspar Vilela poderia ter causado alguma forma de conturbação com os bonzos.

Consultando a obra de Yamashiro: *Choque Luso no Japão* (1989), não encontramos explicações aprofundadas referente ao tabu no consumo da carne de animais no Japão, no entanto, em um segmento específico em que autor discorre sobre a obra histórica do evangelizador jesuíta João Rodrigues, denominada de *A História da Igreja do Japão* (que, infelizmente, não tivemos acesso), é destacada uma passagem específica em que o autor comenta o conteúdo de um fragmento do escrito de Rodrigues:

[...] que os japoneses se matavam entre si com muita frequência [...] mas não matavam animais como vaca, cavalo, porco, etc, para comer sua carne, com exceção do javali. Acrescenta, porém, que como resultado do contato com portugueses começaram a comer carne de vaca, de suíno e de galinha (Yamashiro, 1989, p. 146).

A passagem acima é uma evidência de que ao menos um tipo de animal (o javali) era consumido normalmente no Japão. Igualmente é possível compreender que, por meio da interferência lusitana (incluindo a presença dos padres jesuítas), ao menos uma parcela da sociedade japonesa passou a abater e a ingerir outros tipos de animais, que, antes, não eram habitualmente consumidos. Através do segmento da carta de Vilela, fomos capazes de chegar ao entendimento de que esse processo já decorria durante os primeiros anos em que o cristianismo foi difundido naquele local. Julgamos ser pertinente consultar outro autor que possa nos proporcionar mais algum detalhe a respeito do consumo de animais no panorama nipônico do século XVI.

Visamos inicialmente analisar o artigo desenvolvido por Hans Marin Kramer (2008), denominado “*Not befitting our divine country*”: *Eating meat in jappanese discourses of self and other from the seventeenth century to the present*.⁵⁷⁰ Em um segmento desse trabalho, o autor explica a respeito de um soberano que aparentemente buscou proibir o consumo de carnes no Japão:

Only after the establishment of the first centralized state based on Chinese models in the 7th century A.D. were efforts made to diffuse agriculture among all those parts of the islands considered part of the emperor’s realm. A ban on meat pronounced by

⁵⁷⁰ “Não condizente com nosso país divino”: Comer carne nos discursos japoneses sobre si e sobre o outro desde o século XVII até o presente” (Tradução nossa).

Emperor Tenmu⁵⁷¹ in 675, mentioned in the chronicle *Nihon shoki* (compiled in 720), may in fact be considered part of these efforts (Kramer, 2008, p. 36).⁵⁷²

Para compreender o impedimento do consumo de carnes, o autor considera importante relacioná-lo à interferência da religiosidade no contexto japonês. Kramer (2008, p. 37) menciona que, na crença budista, “the teaching of transmigration implies a compassion for all beings, which has been interpreted to mean that it is undesirable to kill animals”.⁵⁷³ O pesquisador correlaciona o edito proibitivo do Imperador Tenmu em relação ao consumo de distintos animais no Japão, ao fato de o mesmo ter sido um grande apadrinhador do budismo.

Kramer (2008, p. 37) explana ainda como os preceitos em voga no xintoísmo e a fusão dessa forma de religiosidade com o budismo no panorama nipônico, contribuíram para gerar um sentimento de repulsa ao abate de animais:

Shintō, on the other hand, is bound up intimately with notions of purity⁵⁷⁴. Blood and dead bodies clearly belong to the category of *kegare* or “impure,” falling under the tenet of avoidance (*imi*). In ancient Japan, Buddhism and Shintō entered into a syncretic relationship, which allowed the ideas of mercy for all beings and avoidance of the impure to reinforce each other. Since about the time of Tenmu’s edict, occupations that dealt with the processing of dead animals (i.e., mainly tanning and slaughtering) came to be held as defiled and subsequently socially stigmatized. For many centuries, it was only members of these hereditary groups (best known by the medieval derogatory term *eta*) that continued to eat meat openly—indeed, the fact that they visibly consumed dead mammals was often viewed as the cause of their inferior social status (Kramer, 2008, p. 37).⁵⁷⁵

⁵⁷¹ Frédéric (2008, p. 1161) explana que Temmu Tennō foi o “Quadragésimo imperador [...] filho de Jomei Tennō e sucessor de Kobun Tennō. Rebelou-se contra este último e, tendo-o vencido, instalou sua capital em Asuka Kiyomihara. Reforçou o poder imperial, revisou as categorias de corte [...] mandou compor, em 681, um código de leis [...] fez reformas agrárias [...] e adotou o sistema de administração chinês. A imperatriz Jitō o sucede”.

⁵⁷² “Somente após o estabelecimento do primeiro estado centralizado baseado nos modelos chineses, no século VII d.C., foram feitos esforços para difundir a agricultura entre todas as partes das ilhas consideradas parte do reino do imperador. A proibição da carne pronunciada pelo Imperador Tenmu, em 675, mencionada na crônica *Nihon shoki* (compilada em 720), pode, de fato, ser considerada parte destes esforços” (Tradução nossa).

⁵⁷³ “O ensinamento da transmigração implica compaixão por todos os seres, o que tem sido interpretado com o significando de que não é desejável matar animais” (Tradução nossa).

⁵⁷⁴ Rochedieu (1982, p. 60-61) a respeito do xintoísmo, afirma que “existe uma preocupação comum a ligar todos os que se sentem atraídos pelas cerimônias xintoístas: o desejo de ser puro [...] tanto para a ritos celebrados nos templos como para as práticas da vida diária: a vida só tem sentido e só encontra o ser verdadeiro estado na pureza, e a vida que perde a sua pureza não agrada às divindades e transforma-se assim numa vida antixintoísta cheia de pecados, de manchas e de desgraças. Aliás é esta a razão porque cada cerimônia, cada festa, é precedida por um rito de purificação”.

⁵⁷⁵ “O Shintō, por outro lado, está intimamente ligado às noções de pureza. O sangue e os cadáveres pertencem claramente à categoria de *kegare* ou “impuro”, sendo abrangidos pelo princípio de evitar (*imi*). No Japão antigo, o Budismo e o Shintō estabeleceram uma relação sincrética, que permitiu que as ideias de misericórdia para com todos os seres e de evitar o impuro se reforçassem mutuamente. Desde a época do édito de Tenmu, as atividades relacionadas com a transformação de animais mortos (principalmente o curtume e o abate) passaram a ser consideradas impuras e, conseqüentemente, socialmente estigmatizadas. Durante muitos séculos, apenas os membros destes grupos hereditários (mais conhecidos pelo termo depreciativo medieval *eta*) continuaram a comer carne abertamente — de fato, o ato de consumirem visivelmente mamíferos mortos era frequentemente visto como a causa do seu estatuto social inferior” (Tradução nossa).

O autor alega que, apesar do princípio de uma atividade agrícola no Japão, os alimentos que eram frutos das caças e das coletas, contendo, nessa categoria, os animais, continuaram integrando parcialmente os hábitos alimentares dos japoneses durante um período longo. Kramer chega a mencionar o consumo de javalis e cervos em diferentes épocas entre os japoneses, incluindo o século XVI. Por meio das informações que o autor apresenta em seu texto, é possível obter a compreensão de que o edito do soberano Tenmu e o panorama religioso não foram capazes de expurgar completamente em diferentes estratos da sociedade nipônica o abate e o consumo de distintos tipos de animais, incluindo peixes e alguns mamíferos.⁵⁷⁶ Entretanto, o autor afirma que “Never in historical time, however, did the practice of raising livestock for consumption as food develop in Japan. Instead, the supply of animals for the purposes of consumption had to rely on catching and gathering” (Kramer, 2008, p. 37).⁵⁷⁷

O pesquisador germânico não desconsidera a presença europeia no arquipélago asiático no século XVI, considerando que, por meio da vinda dos mercadores e dos evangelizadores ocidentais, houve atípico vestígio de perspectiva estrangeira sobre o Japão. O autor chega a fazer menção ao padre da Companhia de Jesus Luís Fróis. Ao explorar uma narrativa histórica do clérigo jesuíta, menciona que “the casualness with which he writes about the consumption of meat by the Japanese seems to indicate its ubiquity.” (Kramer, 2008, p. 38).⁵⁷⁸

Em suma, Kramer (2008) nos possibilitou ponderar até que ponto o consumo e abate de animais realmente se configurava como uma proibição no Japão do século XVI, pois, inicialmente, ao termos contato com o texto do acadêmico, cogitamos a hipótese de o banquete descrito na carta de Gaspar Vilela, onde havia sido consumida a carne bovina, poderia ser um evento que ocasionaria alguma forma de perturbação.

Acreditamos que, independentemente do que é informado no artigo de Kramer (2008), não podemos tratar como algo irrelevante o consumo de carne bovina no Japão. Pimenta é um entre vários autores que informa que Toyotomi Hideyoshi apresentou três motivos para fundamentar o seu anúncio que determinava o banimento dos jesuítas, sendo que um deles seria ligado “aos hábitos alimentares dos europeus, que seriam estranhos aos japoneses” (Pimenta, 2013, p. 127).

⁵⁷⁶ Entre aos animais que autor lista, os bovinos não são incluídos.

⁵⁷⁷ “No entanto, nunca no tempo histórico se desenvolveu no Japão a prática de criar gado para consumo como alimento. Em vez disso, o fornecimento de animais para fins de consumo teve de se basear na captura e na recolha”.

⁵⁷⁸ “A naturalidade com que ele escreve sobre o consumo de carne, pelos japoneses, parece indicar a sua” onipresença (Tradução nossa).

O pesquisador brasileiro faz o seu comentário, baseando-se num documento de um dos volumes da obra de Fróis (1983). Desatacamos na continuidade a passagem do texto jesuítico, que aquele autor também evidencia em seu trabalho, que seria uma transposição de um dos argumentos de Hideyoshi contra os evangelizadores cristãos europeus:

A segunda couza foi: a qual hé a razão, porque vós outros comeis cavalos e vacas, sendo couza tão fora de razão: porque os cavalos são feitos para os homens aliviarem seo trabalho nos caminhos, e para acarretarem o fato e servirem na guerra; e os boys para lavrarem as terras com eles, e são instrumentos para os lavradores cultivarem a terra; mas, se vós outros os comerdes, ficão os reynos de Japão defraudados destas duas ajudas, que para os homens são tão principaes. E se os portuguezes que vem na nau da China também se não atrevem a viver sem comer cavalos e vacas, e vós com elles: eu, que sou senhor de todo o Japão, mandarei cassar muitos veados, porcos monteses vivos, adibes, rapozas, galinhas do mato, bugios e outros animaes, e os terei em hum viveiro para que vades comendo delles e não destruais a terra dos animaes necessarios para o bem da republica e, quando não, antes não quero que a nao venha a Japam” (Fróis, 1983, p. 401).⁵⁷⁹

Fróis (1983 *apud* Pimenta, 2013, p. 127) comenta que, nela, é possível “observar o choque cultural entre japoneses e jesuítas, assim como os seus desdobramentos negativos para os cristãos”. Para nós, possivelmente essa passagem da obra do padre é o elemento que faltava para alcançarmos maior entendimento da restrição referente ao abate e ao consumo de animais no Japão. A partir do segmento do escrito jesuítico, passamos a considerar a existência de uma certa estima dos japoneses referente aos animais bovinos e equinos que os auxiliavam no trabalho agrícola. Nesse sentido, o evento organizado pelos cristãos, descrito na carta de Vilela, possivelmente rompia com os hábitos praticados no Japão.

Há outros segmentos na carta de Vilela, escrita no ano de 1557, referente a alimentação no panorama japonês, que julgamos ser importante considerar:

O principal comer que quá temos hé as folhas de rabõ e folhas d'alfaces, das quais segamos do verão para o enverno, bringelas e outros legumes assi que nos dá o nosso campo. Este hé o mantimento principal, afora o arroz, que nos serve em lugar de pão. [...] Os celeiros que quá têm de novidade a gente commum é folhas de rabos sequas, penduradas, e folhas d'alfaces e abóboras sequas ao sol. E disto se mantem, e é o principal mantimento da jente comum. Há trigo, mas pouquo, porque o tempo que se sega ais quá grandes envernadas onde se perde todo. O que há mais é aroz, mas estes

⁵⁷⁹ “A segunda coisa foi: a qual é a razão, porque vós outros comeis cavalos e vacas, sendo coisa tão fora da razão: porque os cavalos são feitos para os homens aliviarem o seu trabalho nos caminhos, e para acarretarem o fato e servirem na guerra; e os bois para lavrarem as terras com eles, e são instrumentos para os lavradores cultivarem a terra; mas, se vós outros os comerdes, ficam os reinos do Japão defraudados destas duas ajudas que para os homens são tão principais. E se os portuguezes que vem na nau da China também se não atrevem a viver sem comer cavalos e vacas, e vós com eles: eu, que sou senhor de todo o Japão, mandarei cassar muitos veados, porcos monteses vivos, adibes, raposas, galinhas do mato, bugios e outros animais, e os terei em um viveiro para que vá comendo deles e não destruas a terra dos animais necessários para o bem da república e, quando não, antes não quero que nau venha ao Japão” (Atualização nossa).

communs não no comem senão por festa⁵⁸⁰. Mas todos o Senhor sustenta e vivem. Praza elle que seja para que venhão a conhecimento de sua cegueira e erro em que estão (In: Medina, 1990, p. 709-714).⁵⁸¹

A referência supracitada está consonante com que aparece em outros escritos jesuíticos em relação à sobriedade da alimentação, indicando que o grande repasto, que se suscitou durante a festividade em Hirado, foi uma situação atípica onde um número expressivo de japoneses, em situação desfavorável, pôde apreciar um tipo de alimento que talvez fosse mais robusto do que aqueles que eles comiam habitualmente. No que concerne à primeira sentença citada por nós, em que Gaspar Vilela comenta sobre o que consistia a alimentação dos evangelizadores cristãos no contexto japonês, podemos ponderar se havia, em 1557, uma forma de os evangelizadores (nas povoações japonesas) terem acesso a maior diversidade de comidas do que o jesuíta descreve em sua missiva, ou se em quase nove anos, desde que os padres passaram a evangelizar no Japão, eles se encontravam inábeis e completamente rejeitados diante da realidade japonesa (da mesma forma que muitos nipônicos), que somente em situações específicas podiam desfrutar de uma alimentação diferenciada. Na continuidade, visamos comentar outras citações que encontramos nas cartas jesuíticas referente a alimentação característica naquele conjunto de ilhas.

Inicialmente, destacamos uma missiva já abordada neste estudo. Nos referimos à carta escrita por Gaspar Vilela, em 17 de agosto de 1561,⁵⁸² da localidade de Sakai, sendo uma das correspondências que o padre relata a sua vivência na capital. Em uma breve sentença desse

⁵⁸⁰ Essa informação corresponde a uma passagem da obra de Yamashiro (1986), que evidenciamos anteriormente e que igualmente se encontra explanada no escrito de Jorge Álvares sobre a caça e o consumo de alguns animais.

⁵⁸¹ “O principal que temos aqui para comer são as folhas de rabos e folhas de alfaces, das quais sigamos do verão para o inverno, berinjelas e outros legumes assim que nos dá o nosso campo. Este é o mantimento principal, fora o arroz, que nos serve em lugar de pão. [...] Os celeiros que aqui têm de novidade a gente comum é folhas de rabos secas, penduradas, e folhas de alfaces e abóboras secas ao sol. E disto se mantem, e é o principal mantimento da gente comum. Há trigo, mas pouco, porque o tempo que se seca aqui é em grandes invernações onde se perde tudo. O que há mais é arroz, mas estes comuns não se comem senão por festa. Mas todos o Senhor sustenta e vivem. Para ele que seja para que venham o conhecimento de sua cegueira e erro em que estão” (Atualização nossa).

⁵⁸² No que se refere especificamente a 1561, em 8 de outubro desse ano o superior da missão produziu uma outra missiva sobre a qual já falamos brevemente a respeito, no que concerne ao tema que abordamos neste tópico. Julgamos ser pertinente evidenciar um segmento específico desse texto epistolar: “Es tierra mui fértil y da novidades dos vezes en el año. Porque da el trigo en mayok y el arós en setiembre. Las lluvias son en ella en el verano, como en la India. Tiene muchas frutas y muchas dellas semejantes a las de Espanha” (In: Medina, 1995, p. 447-448). (“É uma terra muito fértil e produz novos produtos duas vezes por ano. Produz trigo em maio e arroz em setembro. As chuvas ocorrem no verão, como na Índia. Tem muitas frutas e muitas delas são semelhantes às da Espanha”) (Tradução nossa). Conforme é possível observar no segmento acima, o padre jesuíta indica que o território nipônico seria amplamente produtivo. No entanto, essa sentença é uma contradição com o que outros jesuítas aludiram nos textos epistolares sobre a esterilidade do arquipélago asiático. Possivelmente, o religioso cristão poderia estar evocando as características da região onde ele se encontrava no Japão, ou quem sabe, uma tentativa de retratar de forma mais amena o panorama territorial nipônico.

texto, o padre jesuíta comenta a forma como era a alimentação em Miyako: “É estéril de mantimentos, e así o comum comer dela são nabos, rabons, alfaças e bringelas e legumes” (In: Medina, 1995, p. 344).⁵⁸³

A porção nos remete de alguma maneira à passagem da carta de Vilela, evidenciada anteriormente. Mesmo que o padre jesuíta, em sua missiva escrita em 1561, não estivesse comentando a realidade da ilha de Kyûshu, e, sim, da capital, não decorre, aparentemente, grande distinção no que concerne ao tipo de alimentação presente nessas diferentes regiões do Japão.

Se voltarmos a atenção para outra missiva escrita por Luís de Almeida, em 1 de outubro de 1561, observaremos que, em algumas passagens dessa carta, o inaciano indica o seu deslocamento por diferentes localidades no Japão, ressaltando a forma debilitada que teria ficado precisando de alimentos que pudessem atenuar a sua fragilidade física:

Ao outro dia, por causa do grande vento não nos ouzarão a paçar; e asim por ser hum dia asinalado de humas festas destes jentios. E eu estava fraquo e desejava pera sostentar vida comer alguma cousa, ainda que o apetite estava morto, de maneira que fora d’aroz e peixe salgado ou podre não avia outra cousa.

Veio-me ao pensamento que poderia aver naquele lugar alguns ovos, porque em cada caza folguão de ter hum galo e huma galinha, e a isso foi loguo hum christão que estava comiguo, e trouxe alguns ovos. E dise-me que não lhos querião vender por ser sua festa, mas que pois erão pera meizinha os tomacem de graça. E desta maneira trouxe todos os que achou.

Parece-vos, charíssimos, se se uza mais entre os christãos? Ningem tira a esta jente ser de muita esmola e mui mavioza. Eu espero em Jesu Christo noso Senhor que todos ão-de ser christãos muito cedo, porque não há jentilidade como esta en todo o descuberto. De maneira que com os ovos prove ao Senhor que cobraçe algumas forças pera tornar ao caminho. E porque me vou muito alarguando, não contarei o trabalho que pasei até o Facata.

Em chegando ao Facata fui loguo vizitado dos christãos com muitas mezinhas pera câmaras e do comer necessário. E convem a saber, gualinha asada e com muito fremoso aroz e xiro, e do melhor vinho da terra.⁵⁸⁴ Mas com todos estes mimos não desejava senão ver-me em Bungo pera poder ter remédio a minha enfermidade ou pera morrer entre os irmãos (In: Medina, 1995, p. 401).⁵⁸⁵

⁵⁸³ “É estéril de mantimentos, e assim o comum comer dela são nabos, rabons, alfaces e berinjela e legumes” (Atualização nossa).

⁵⁸⁴ Conforme indicado por Medina (1995, p. 401), o xiro/shiru seria “sopa o caldo” e o vinho da terra seria Sake.

⁵⁸⁵ “Ao outro dia, por causa do grande vento não nos ousaram a passar; e assim por ser um dia assinalado de umas festas destes gentios. E eu estava fraco e desejava para sustentar a vida comer alguma coisa, ainda que o apetite estava morto, de maneira que foi de arroz e peixe salgado ou podre não havia outra coisa. [Veio-me ao pensamento que poderia haver naquele lugar alguns ovos, porque em cada casa folgavam de ter um galo e uma galinha, e a isso foi logo um cristão que estava comigo, e trouxe alguns ovos. E disse-me que não os queria vender por ser sua festa, mas que pois eram para mezinha os tomassem de graça. E desta maneira trouxe todos os que achou. Parece-vos, caríssimos, se usa mais entre os cristãos? Ninguém tira a esta gente ser de muita esmola e muito maviosa. Eu espero em Jesus Cristo nosso Senhor que todos irão de ser cristãos muito cedo, porque não há gentilidade como esta em todo o descoberto. De maneira que com os ovos prove ao Senhor que cobrasse algumas forças para tornar ao caminho. E porque me vou muito alargando, não contarei o trabalho que passei até Hakata. Em chegando a Hakata fui logo visitado dos cristãos com muitas mezinhas para câmaras e do comer necessário. E convém saber, galinha assada e com muito cremoso arroz e xiró, e do melhor vinho da

Percebemos que, na passagem acima, é possível observar uma situação específica, em que, aparentemente, dois tipos de alimentos mais normativos no Japão (arroz e peixe) não foram suficientes para suprir a carência de Luís de Almeida referente aos micronutrientes (minerais e vitaminas) e proteína animal, fazendo com que o clérigo buscasse auxílio junto aos japoneses que pudessem oferecer a ele outro tipo de mantimento. Especificamente nesse caso, os ovos de galinha (ricos em minerais) acabaram sendo ofertados pelos japoneses ao religioso cristão. O episódio descrito talvez indique que não seria impossível para os jesuítas, nos locais por onde passavam, ter acesso a alimentos que não fossem apenas grãos, vegetais e peixes.

No que concerne ao derradeiro segmento da carta do evangelizador, em que ele comenta sobre a sua chegada na localidade de Hakata, observamos outra alusão feita ao consumo de carne, desta vez não era a bovina, e, sim, a de galinha, como sendo uma evidência do que Kramer (2008) discorre em seu artigo, que, de fato, não ocorreu um expurgo completo do consumo de carne no Japão. Contudo, numa breve passagem de uma ampla carta elaborada por Baltasar Gago, de Goa, em dezembro de 1562 aos jesuítas residentes em Portugal, é feito um comparativo entre as particularidades existentes na China e no Japão, citando que “os japões, no comer, muito delicados, comunmente sem carne nem peixe” (In: Medina, 1995, p. 605).⁵⁸⁶

No que concerne a outro escrito jesuítico em que identificamos uma alusão feita aos hábitos alimentares dos japoneses no século XVI, citamos novamente a carta feita pelo clérigo Luís Fróis, em 20 de fevereiro de 1565, à qual se apresenta basicamente como um informe, em que o padre jesuíta partilha múltiplos conhecimentos referente ao Japão. Vejamos como o evangelizador explana a respeito da alimentação no contexto nipônico:

No comer são temperados, e o ordinário é arroz, ervas, e peixe aos que vivem em lugares do mar. Vão muito banquetear-se uns aos outros, e sobre o beber tem grandíssimos cumprimentos: comem com dois pauzinhos, e não tem por limpeza pôr a mão no comer. Por inverno e verão bebem sempre água quente [...]. Nas cortesias dos banquetes gastam muito que tem, e tanto, que para eles não cometerem erros entre gente nobre, há livros de cortesias, que estudam (CE, I, 20 de fevereiro de 1565, fl. 172).

Conforme é possível observar, de forma semelhante a outros escritos jesuíticos, Fróis evoca que a alimentação no Japão não era tão consistente em nutrientes, com o arroz e as ervas sendo aparentemente os mantimentos mais comuns. A forma como o jesuíta indica a

terra. Mas com todos estes mimos não desejava senão ver-me em Bungo para poder ter remédio a minha enfermidade ou para morrer entre os irmãos” (Atualização nossa).

⁵⁸⁶ “os japoneses no comer, muito delicados, comumente sem carne e peixe” (Atualização nossa).

cordialidade dos japoneses nos festins, corresponde perfeitamente a uma produção textual que desenvolvemos recentemente em um artigo, com a colaboração de outros autores, a partir dos conceitos de Norbert Elias.⁵⁸⁷

Em outra missiva feita pelo irmão João Fernandes, em 15 de setembro de 1566, aos clérigos e irmãos da Companhia de Jesus presentes no Colégio Jesuíta de Goa, o tema alimentação acabou sendo evocado:

Por saber caríssimos irmãos a alegria que em o Senhor recebem ouvindo o que Deus nosso Senhor em estas partes do Japão por meio dos da Companhia obra, darei aqui brevemente o que em este Firando do sucedeu dez do mês de outubro de 1565. Em esta casa de nossa Senhora estamos três da Companhia, e o padre Baltasar da Costa por superior, e o irmão Jacome Gonçalves e eu. Estava também o padre João Cabral, mas por ser muito enfermo, e vomitar sangue muitas vezes, e nesta casa não haver alguma maneira de provimento para sua má disposição, o mandou o padre Cosme de Torres chamar depois de chegar a nau, para ver se com a ajuda dos portugueses teria algum remédio, e porque algum tanto se achou melhor o mandou o padre a casa de Bungo. Quanto a saúde corporal bendito seja o Senhor estamos todos fracos, e as vezes mal dispostos, especialmente o padre Baltasar da Costa, o qual muito mal tratado dos frios que há quase todo ano nessa terra, porque só dois meses há de verão, **e os comeres são muito frios, e humildes com não serem outros os da terra senão arroz, ervas, que colhem do mar, e da terra, o que não pode sofrer a fraqueza de seu estômago, que é causa de andar sempre mal disposto** (CE, I, 15 de setembro de 1566, fl. 230, negrito nosso).

Já tivemos a oportunidade de analisar essa carta na tabela apresentada no capítulo anterior, visto que, nela, o clima se apresentava como uma dificuldade aos evangelizadores cristãos. Especificamente nesse segmento da carta, é aludido que, aparentemente, a alimentação consumida nos locais onde os missionários se encontravam (similar ao explanado na missiva feita por Fróis, em fevereiro de 1565) não era suficiente para fortalecê-los, ocasionando, ao que parece, maiores problemas ao clérigo Baltasar da Costa, que acabou adquirindo alguns distúrbios estomacais. Julgamos que esse segmento específico da carta de João Fernandes, em que é ressaltado o sofrimento de um companheiro da Ordem, nos conduz a uma passagem da obra de Boxer (1967), pertinente para a discussão desenvolvida neste tópico. Em um dos capítulos da sua obra, o historiador britânico disserta sobre os códigos de princípios do século XVII, voltados aos membros da Companhia de Jesus que atuavam no Japão. Especificamente nesses códigos, aparecem orientações relacionadas à alimentação. Vejamos como o estudioso europeu explica sobre essas regras:

⁵⁸⁷ LARINI, Willian Carlos Fassuci; COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luiz. Portugal e Japão no Século XVI: Encontros e Desencontros no Processo Civilizador. **Dimensões**, n. 50, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/38715>. Acesso em: 15 out. 2023.

The padres were evidently provided with something more than an “elegant sufficiency” in food and drink. The regulations of 1612 stipulated that the ordinary meal should consist of rice, soup (*shiru*), together with a “substantial dish” of fish or meat, cooked in either European or Japanese style, besides a sidedish, of vegetables, fruit, or herbs, and cake (*kashi*) “when there is any.” On Wednesdays and Sundays something extra was provided. All Europeans were served a small pot of wine at each meal, “if anyone needs more he can have it,” and high days and holidays were celebrated with an additional large pot or two of wine, as well as an extra dish of meat. An amusing instance of the attention paid by the Jesuits to the welfare of the inner man was the concession that although married servants were normally not allowed in Jesuit houses, an exception was made for those Japanese cooks who were well versed in the arts of *Namban-ryori*, or Southern Barbarian cooking.

These meals were clearly no Lucullan repasts, yet it is equally certain that they involved no mortification of the flesh. **In this respect, the reader is inclined to see the point of the Society's, contemporary critic who complained that the Jesuits gave a misleading impression of self-inflicted austerity in their printed Cartas.** He sneered that they wrote about the dried radish leaves which they consumed for their nourishment, but made no mention of the very delectable chicken which followed. When first reading this acidulous observation, I dismissed it as mere Dominican mid-língua y but subsequent research has made me realize that the allegation was not completely gratuitous. [...] There us bi need to go the other extreme and accuse the Jesuits of being *bon viveurs*, but obviously the impactions of unrelieved austerity in the *Cartas of 1598*, are something in the nature of *suggestion falsi* (Boxer, 1967, p. 216-217, negrito nosso).⁵⁸⁸

Decidimos expor essa passagem da obra de Boxer como um dos últimos pontos deste tópico, uma vez que ela nos permite repensar algumas situações narradas nas cartas jesuíticas relacionadas aos alimentos consumidos no Japão. De acordo com o que é explanado por Boxer (1967), esses códigos não indicavam, no que concerne ao tipo de alimentação que os evangelizadores cristãos deveriam consumir em território japonês, uma condição tão negativa que pudesse ocasionar alguma carência substancial, ainda que alguns tipos de mantimentos indicados nos códigos correspondessem aos apresentados nas missivas jesuíticas redigidas durante as duas primeiras décadas da missão, tal como a alusão feita ao consumo de arroz,

⁵⁸⁸“Evidentemente, os padres recebiam algo mais do que uma “elegante suficiência” em termos de comida e bebida. Os regulamentos de 1612 estipulavam que a refeição comum deveria consistir em arroz, sopa (*shiru*), juntamente com um “prato substancial” de peixe ou carne, cozido no estilo europeu ou japonês, além de um acompanhamento de vegetais, frutas ou ervas, e bolo (*kashi*) “quando houver”. Às quartas-feiras e aos domingos, era servido algo extra. Todos os europeus recebiam um pequeno pote de vinho em cada refeição, “se alguém precisar de mais, pode tomar”, e os dias de festa e feriados eram comemorados com um ou dois potes grandes adicionais de vinho, além de um prato extra de carne. Um exemplo divertido da atenção dada pelos jesuítas ao bem-estar do homem interior foi a concessão de que, embora os empregados casados normalmente não fossem permitidos nas casas dos jesuítas, uma exceção era feita para os cozinheiros japoneses que eram bem versados nas artes do *Namban-ryori*, ou cozinha bárbara do sul. Essas refeições claramente não eram jantares luculianos, mas é igualmente certo que não envolviam nenhuma mortificação da carne. A esse respeito, o leitor está inclinado a ver o ponto de vista do crítico contemporâneo da sociedade, que reclamou que os jesuítas davam uma impressão enganosa de austeridade auto infligida em suas Cartas impressas. Ele zombou do fato de que eles escreviam sobre as folhas secas de rabanete que consumiam como alimento, mas não faziam menção ao delicioso frango que vinha em seguida. Ao ler pela primeira vez essa observação ácida, eu a descartei como mera má-língua dominicana, mas pesquisas posteriores me fizeram perceber que a alegação não era totalmente gratuita. [...] Não há necessidade de ir ao outro extremo e acusar os jesuítas de serem *bon viveurs*, mas, obviamente, as impressões de austeridade, não aliviada nas Cartas de 1598, são algo da natureza de *suggestion falsa*” (Tradução nossa).

ervas, peixes e até mesmo das carnes. Poderíamos talvez considerar que as orientações determinadas nos códigos de normas estavam mais adequadas — referindo-se, quem sabe — a outro momento da atuação jesuítica, em que a Ordem Religiosa possivelmente detinha maiores recursos e ordenação frente àquela realidade, chegando ao ponto, como é aludido pelo historiador, de que os membros da Companhia de Jesus pudessem ter acesso a um tipo de culinária próxima da utilizada na Europa.

Contudo, decorre um outro ponto culminante no texto de Boxer (1967), em que o autor dá vazão aos julgamentos pejorativos feitos aos integrantes da Companhia de Jesus, a partir das alegações de que os inacianos “trapaceavam” ao escrever a respeito da qualidade da alimentação no Japão. O historiador britânico apresenta-se com certo comedimento ao não descartar ou de considerar completamente essas acusações. Assim, demonstra acreditar que os jesuítas não eram totalmente verdadeiros em suas exposições, quando referiam-se as privações existentes no Japão, indicando as *Cartas de 1598*, que acreditamos ser do compilado documental de Évora que também se constitui como fonte neste estudo.

O que podemos argumentar a partir das explanações de Boxer (1967), é que talvez tenha faltado maior detalhamento, se ele considerava que grande parte das alusões feitas nas cartas jesuíticas (em diferentes períodos da missão), sobre a alimentação no contexto em que ela se apresentava como um problema, se realmente configurava uma extrapolação textual planejada. Se reacendermos em nossas mentes as missivas enviadas por Xavier a Inácio de Loyola e a Simão Rodrigues, em 1552, em que o clérigo assegurava que a alimentação desfrutada no Japão era considerada como mais um problema a ser superado pelos missionários, passamos a considerar que, nessas circunstâncias, o evangelizador provavelmente não havia proferido nenhuma inverdade, considerando realmente que os hábitos alimentares eram um tipo de adversidade a ser transposta. Ao refletirmos as citações contidas nas cartas jesuíticas, já evidenciadas neste tópico, percebemos que nem todas se referiam à comida japonesa daquela época como sendo um problema. Por tudo que envolve das cartas da Companhia de Jesus, consideramos que, de fato, não é tão improvável que os padres e irmãos da Ordem Jesuíta tenham potencializado a privação de algumas situações para conseguirem causar maior comoção aos destinatários dos escritos. Contudo, ainda consideramos que pode, sim, ter ocorrido alguns eventos em que a alimentação tenha se revelado como um problema difícil de ser superado pelos evangelizadores, dependendo, sobretudo, dos locais por onde eles evangelizavam, principalmente por sermos lembrados repetidamente em algumas cartas jesuítas da condição improdutiva existente em grande parte da extensão territorial japonesa.

Na continuidade, visamos referenciar outro autor (já mencionado neste estudo) que poderá contribuir ainda mais com a discussão que realizamos neste tópico, bem como de outra fonte histórica que temos por base nesta pesquisa.

O autor que visamos referenciar novamente é o antropólogo Tolosana (2005). Conforme destacamos anteriormente, em um capítulo da sua obra decorre-se a perspectiva voltada para o período em que a missão japonesa foi liderada por Cosme de Torres. Ao dissertar sobre a aplicação e estímulo do superior da missão diante da acomodação, o antropólogo afirma que:

Cosme no viste seda como sus homólogos los bonzos pero comienza, para dar ejemplo, con la adaptación em su próprio cuerpo: come y duerme como bonzo [...] Não obstante creía que esta penitencia corporal era necesaria para familiarizarse con el nuevo medio y prepararse para ulteriores adecuaciones (Tolosana, 2005, p. 28).

Intercaladas as sentenças que evidenciamos, Tolosana (2005, p. 38) cita algumas passagens de uma missiva escrita pelo padre jesuíta Nunes Barreto, em 15 de janeiro de 1560. Já comentamos brevemente a respeito dessa carta no primeiro tópico deste capítulo, evidenciando, inclusive, um trecho desse texto epistolar que o antropólogo destacou em seu livro. Julgamos ser pertinente expor novamente essa passagem do texto do clérigo:

Em Japão, que hé huma ilha de 600 légoas que está mais de 1.500 légoas além da Índia, está por superior o padre Cosme de Torres, que será de 50 annos, que foi pera lá por companheiro do noso bem-aventurado padre o Padre Mestre Francisco. Hé mui bem desposto naturalmente, patientíssimo em os trabalhos corporaes, nem sei aver visto homem que nesta parte o exceda, mui inimigo de si.

7 annos estive em Manguchi,¹² onde o padre Mestre Francisco o leixou, sem comer carne nem peixe fresco, nem pão, nem vinho, nem azeite, nem cousa de leite nem outro mantimento de substantia, senão arroz mal concertado, herbas et similia etc. Mui perseguido dos bonzos e muitas vezes a perigo de morte.

Tem humas dores de estômago, às vezes, que muito o atormentão. Ainda agora persevera em muitos trabalhos em Bungo onde está, mui exercitado em toda mortificação, humildade e paciência e abstinência. Hé todavia melanchólico, e parece que devia ter mais respeito à saude dos irmãos que tem a cargo. Porque sendo aquella terra de grandíssimos frios, andavão sempre em casa ele, com sua door de estômago, e os irmãos descalços. E em que alguuns sejam de compleixão mui fraqua, quer tratá-los como a sí.

Dizia-me ele, quando lhe hia à mão nisto, ser necessário asi naquella terra pera não desedificarem, porque na verdade a qualquer português, comer, vestir e dormir como os japões, em que sejam dos honrrados, fica fazendo huma mui áspera penitência. Tanta hé a aspereza da terra (In: Medina, 1995, p. 259, negrito nosso).⁵⁸⁹

⁵⁸⁹ A atualização dessa passagem da carta de Barreto se encontra na nota de rodapé 534.

Conforme é indicado por Tolosana (2005), torna-se perceptível na passagem da missiva de Barreto, que Cosme de Torres teria se moldado aos hábitos alimentares moderados do Japão, reproduzindo, aparentemente, a forma utilizada pelos religiosos japoneses no consumo de alimentos. Consideramos ser pertinente evocar esse detalhe, uma vez que ele nos fornece mais um componente para avaliarmos como os padres e irmãos da Companhia se referiam à alimentação nos seus escritos, fazendo-nos considerar a possibilidade de outros inicianos terem seguido o que foi feito inicialmente por Torres, e que talvez não tenha sido tão sensato, já que esse tipo de alimentação pode ter afetado o condicionamento físico deles, tal como o ocorrido com o líder da missão. Contudo, vendo pela perspectiva de Tolosana (2005), esse seria um outro meio dos religiosos cristãos europeus integrarem-se a realidade japonesa.

Para finalizarmos este tópico, visamos aludir brevemente os volumes da versão da obra de Luís Fróis, que tivemos por base neste estudo. No que concerne a essa fonte, o tema alimentação não se encontra completamente ausente. Nas consultas feitas (nos dois volumes) encontramos algumas menções espaçadas, em que esse tema acabou sendo evocado. Destacamos na continuidade um dos primeiros segmentos em que esse tema é abordado no escrito de Fróis, quando ele explana sobre o período em que Francisco Xavier atuou apostolicamente no Japão:

No tempo que os Padres estiverão em Sacçuma, vendo que os nossos manifestamente comião carne e peixe, murmurarão disso (porque os bonzos apregoão, no de fora, que hé peccado grave comer carne e peixe, porem os mais delles ocultamente o comem), e ainda que lhe declaravão por rezões evidentes como não peccado, mostrava[m] ter desta materia pouca satisfação. Pelo que o P. Mestre Francisco quando caminhava, declarando nas estalagens como era licito aos homens comerem aquillo que Deos N. Senhor para seo sustentamento criou, quando lho davão consertado ao jantar ou à cea, comia hum bocadilho somente, para dar a entender aos circunstantes que não era aquillo ofensa de Deos. Ma[i]s todavia não comia oridnariamente, que sem duvida[d]a não era pequeno grão de penitencia: porque, caminhando todo dia a pé em tempo de grandíssimos frios e neves⁵⁹⁰, lhe davão nas estagens hum pouco de arroz cozido em agua tal, e hum pouco de peixe salgado cozido ou assado, com hum caldo feito de hervas muito mal temperado e de peo cheiro; e deixando o peixe, comia somente o arroz com este caldo, sem outra couza (Fróis, 1976, p. 34-35).⁵⁹¹

⁵⁹⁰ Julgamos ser prudente ressaltar, que se decorrem distintas alusões queixosas sobre o clima nipônico nos volumes do escrito de Fróis (1976, 1981), que são pareáveis aos textos epistolares jesuíticos.

⁵⁹¹ “No tempo que os padres estiveram em Sacçuma, vendo que os nossos manifestamente comiam carne e peixe, murmuravam disso (porque os bonzos apregoam, no de fora, que é pecado grave comer carne e peixe, porém os mais deles ocultamente o comem), e ainda que lhe declaravam por razões evidentes como não pecado, mostrava[m] ter desta matéria pouca satisfação. Pelo que o padre mestre Francisco quando caminhava, declarando nas estalagens como era lícito aos homens comerem aquilo que Deus N. Senhor para seu sustento criou, quando lhe davam consertado ao jantar ou à ceia, comia um bocado de somente, para dar a entender aos circunstantes que não era aquilo ofensa de Deus. Mas[is] todavia não comia ordinariamente, que sem dúvida[d]a não era pequeno grão de penitência: porque, caminhando todo dia a pé em tempo de grandíssimos frios e neves, lhe davam nas estalagens um pouco de arroz cozido em água tal, e um pouco de peixe salgado cozido ou assado,

No fragmento evidenciado, a questão referente ao consumo de carne se configurava, aparentemente, como uma proibição no Japão. Por questões religiosas, é denotada a listagem dos mantimentos ingeridos por Xavier nas estalagens, correspondendo ao que alguns evangelizadores indicavam em suas missivas, como sendo o caráter moderado dos hábitos alimentares.

Cumprido destacar que, nos volumes examinados da obra de Fróis, não encontramos, além do segmento evidenciado acima, grandes alusões com maiores detalhes referente a alimentação dos evangelizadores cristãos no Japão, ainda que, conforme referido anteriormente, esse tema não se encontrava completamente ausente do texto do evangelizador. Destacamos na sequência um distinto segmento, em que há uma explanação sobre a forma como se constituía a alimentação de Gaspar Vilela e de seus companheiros japoneses no princípio da vivência na capital:

E porque não tinham tacho em que fazer de comer, acertarão de levar de Bungo hum caldeiranzinho pequeno que lá servia no hospital de cozer agua, do pao, e nelle cozião primeiro o arroz e depois o caldo feito com rabões; e acabado isto aquecavam a agua que havião de beber, de maneira que, depois do caldo feito, estava já o arroz frio que se não podia comer. E dali por diante começou Damião a servir de comprador, mas como havia tão poucas alfaias em caza, depois do arroz comprado, por não terem em que o pilar, o levava Damião às costas em hum saco de palha, pedindo pelas cazas dos vizinhos e pelas ruas se, por piedade e misericordia, lho querião deixar pilar. Porem pouco faltava que o não espancassem, porque ninguem lho queria consentir em sua caza. E com a casca se não podia comer, acertou Damião (que era hum dogico virtuozo e de parentes nobres e honrados) de hir ter a caza de huma velha pobre, e fazendo-lhe muitos rogos lhe dizia: «Dar-vos hei os farelos e o arroz moido, se mo deixardes aqui pilar». A velha, por sua pobreza e não saber que era dogico do Padre, aceitou o partido, e alli continuava em o hir por sua mão pilar a esta caza. O que ordinariamente se comprava erão rabões para fazer o caldo, e algumas sardinhas salgadas, pelo Míaco estar perto sertão dentro longe do mar. E pelo padre disso, [ter] necessidade, hia cada dia Damião comprar-lhe hum pouco de vinho feito de arroz, em huma cabaça que levarão de Bungo, e era necessario comprá-lo cada dia porque, guardando de hum dia para outro, se lhe fazia vinagre. As sardinhas em huma mão e a cabeça na outra: os meninos travessos vierão a entender nelle e, alem de o seguirem com rizadas e escarneos, trabalhavam por ver se com alguma pedra, passando por elle, lhe podião quebrar a [63r] cabeça de vinho (Fróis, 1976, p. 154).⁵⁹²

com um caldo feito de ervas muito mal temperado e de pouco cheiro; e deixando o peixe, comia somente o arroz com este caldo, sem outra coisa” (Atualização nossa).

⁵⁹² “E porque não tinham tacho para fazer o que comer, acertaram de levar de Bungo um caldeirãozinho pequeno que lá servia no hospital de cozer água, do pão, e nele cozinhavam primeiro o arroz e depois o caldo feito com rabões; e acabado isto aquecavam a água que haviam de beber, de maneira que, depois do caldo feito, estava já o arroz frio que se não podia comer. E dali por diante começou Damião a servir de comprador, mas como havia tão poucas alfaias em casa, depois do arroz comprado, por não terem em que o pilar, o levava Damião às costas em um saco de palha, pedindo pelas casas dos vizinhos e pelas ruas se, por piedade e misericórdia, o poderiam deixar pilar. Porém pouco faltava que o não espancassem, porque ninguém o queria consentir em sua casa. E com a casca se não podia comer, acertou Damião (que era um dogico virtuoso e de parentes nobres e honrados) de ir ter a casa de uma velha pobre, e fazendo-lhe muitos rogos lhe dizia: «Dar-vos ei os farelos e o

Precedentemente, destacamos uma sentença de uma missiva feita por Gaspar Vilela, em 1561, em que é aludida, de forma sucinta, a respeito da alimentação na capital do Japão. Na passagem que evidenciamos do escrito de Fróis, aparece uma gama maior de detalhes, sendo dissertada sobre a forma como haviam sido adquiridos os tipos de mantimentos consumidos e, igualmente, do esforço de Damião (japonês convertido) para a aquisição de comida, bem como a sua busca por meios para o processamento de arroz para o consumo. Acreditamos que esses pormenores tenham sido evidenciados com a pretensão de gerar maior compadecimento em relação às situações vividas pelos representantes cristãos em Miyako, e, ao mesmo tempo, mostrar que esses detalhes indicavam a situação de penúria e da falta de preparo dos representantes cristãos para residirem na capital. Não pretendemos nos estender mais no que se refere a obra de Fróis. Evidenciamos as passagens do escrito do evangelizador para deixar ressaltado que, aparentemente, ele não tinha a intenção de omitir completamente o fato de que a alimentação poderia ter se configurado como um problema para os jesuítas. Concluimos aqui as nossas observações e, na continuidade, exploraremos outros tipos de problemas intrínsecos da realidade japonesa no século XVI, que certamente afetaram o ofício missionário dos membros da Companhia de Jesus.

7.3 Pobreza, infanticídio e a atuação medicinal de Luís de Almeida

Em uma missiva redigida por Baltasar Gago, em 23 de setembro de 1555, para Inácio de Loyola, o clérigo comenta a situação da cristandade em diferentes povoações japonesas. Nessa missiva, ressalta Francisco Xavier, comentando brevemente a respeito das circunstâncias da morte do cofundador da Companhia de Jesus e dos feitos realizados por ele no Japão (In: Medina, 1990).⁵⁹³ Entre os assuntos presentes na carta do clérigo, são destacadas algumas tribulações enfrentadas pelos japoneses mais desfavorecidos e a condição social dessas pessoas que viviam à mercê das figuras mais influentes:

arroz moído , se me deixardes aqui pilar». A velha, por sua pobreza e por não saber que era dogico do Padre, aceitou o partido, e ali continuava em o ir por sua mão pilar a esta casa. O que ordinariamente se comprava eram rabões para fazer o caldo, e algumas sardinhas salgadas, pelo Miyako estar perto e ser tão dentro longe do mar. E pelo padre disso, [ter] necessidade, ia cada dia Damião comprar-lhe um pouco de vinho feito de arroz, em uma cabaça que levaram de Bungo, e era necessário comprá-lo cada dia porque, guardando de um dia para outro, se lhe fazia vinagre. As sardinhas em uma mão e a cabeça na outra: os meninos travessos vieram a entender nele e, além de o seguirem com risadas e escárnios, trabalhavam por ver se com alguma pedra, passando por ele, lhe podiam quebrar a [63r] cabeça de vinho” (Atualização nossa).

⁵⁹³Faz sentindo que, numa carta destinada a Inácio de Loyola, Baltasar Gago faça mais comentários sobre Francisco Xavier. O clérigo devia estar se referindo à ligação existente entre Xavier e o superior da Companhia de Jesus.

[...] noso Senhor, por sua misericórdia, os traz por muitos meos: doenças, provezas e outras cousas, avexados polo demônio; e asi de seus trabalhos se acham desalivados. Muito melhores christãos foram estes japões senam que pola mor parte saam todos sogeitos a senhores e aos ministros do demônio, que ay infinitos nesta terra. E estas gentes nam têm cousa propia mais que a camisa que trazem vistida, mas toda sua vida depende da terra que lhe dam os senhores. E como estes senhores saam mais senhoreados do demonio, têm muito estrovo. Como Deos noso Senhor alumiar estes grandes, ou pera melhor [*dizer*], como elles nam resistirem e se converterem, será esta huma bela christandade (In: Medina, 1990, p. 549).^{594 595}

Cumprе destacar que o nosso enfoque principal está voltado para as dificuldades enfrentadas pelos membros da Companhia de Jesus durante as duas primeiras décadas da missão apostólica japonesa, analisando se as adversidades se relacionavam diretamente ao desconhecimento dos inacianos em relação ao panorama japonês do século XVI.

Assim, a partir dos assuntos que visamos discutir neste tópico, temos por intenção refletir se as povoações japonesas, em condição de pobreza, poderiam tornar a estratégia missionária mais simples ou mais complicada. Ocasionalmente, essa situação pode ser vista de forma dúbia, voltando-se para os aspectos positivos e negativos. Acreditamos que o cenário de escassez poderia ser benéfico para os missionários, a partir do momento que eles passassem a ajudar os mais carentes, procurando, dessa forma, converter um número cada vez maior de japoneses à religião católica. Em uma sentença da carta redigida pelo irmão jesuíta Duarte da Silva⁵⁹⁶ é mencionada a conversão do grupo socioeconômico mais desfavorecido na localidade de Bungo: “Sam feitos christãos muita parte dos pobres desta terra [...] Vêm aqui muitas vezes aprender oraçam; depois se vam a pedir esmola” (In: Medina, 1990, p. 529).⁵⁹⁷

Em três cartas redigidas pelo padre Baltasar Gago, em 1555, é explanada a integração do mercador lusitano Luís de Almeida à Ordem Jesuíta, bem como o motivo que o levou a prestar auxílio aos membros da Companhia de Jesus que se encontravam no território japonês. O mercador português teria presenciado alguns acontecimentos relacionados à situação dos mais pobres, principalmente no que se refere ao morticínio das crianças nativas daquela região.

⁵⁹⁴ Nessa sentença, Baltasar Gago sugere que os indivíduos que ocupavam uma posição mais elevada na estrutura social nipônica, apresentavam maior resistência à crença cristã, se comparados aos japoneses mais desfavorecidos.

⁵⁹⁵ “[...] nosso Senhor, por sua misericórdia, os traz por muitos meus: doenças, proezas e outras coisas, avexados polo demônio; e assim de seus trabalhos se acham desalivados. Muito melhores cristãos foram estes japoneses senão que pela maior parte são todos sujeitos aos senhores e aos ministros do demônio, que há infinitos nesta terra. E estas gentes não têm coisa própria mais que a camisa que trazem vestida, mas toda sua vida depende da terra que lhe dão os senhores. E como estes senhores são mais senhoreados do demônio, têm muito estrovo. Como Deus nosso Senhor iluminando estes grandes, ou para melhor [*dizer*], como eles não resistirem e se converterem, será esta uma bela cristandade” (Atualização nossa).

⁵⁹⁶ Essa carta foi citada no primeiro tópico deste capítulo.

⁵⁹⁷ “São feitos cristãos muita parte dos pobres desta terra [...] Vêm aqui muitas vezes aprender oraçam; depois se vão a pedir esmola” (Atualização nossa).

Com efeito, destacamos o segmento da missiva enviada aos jesuítas que se encontravam na Índia, onde são referidas a morte das crianças e a aproximação de Luís de Almeida à Companhia:

Além de muitos males que esta gente têm, hé hum de matar as crianças, ou no ventre ou em nacendo, ou porque lhes não nasse o que elles deseirão, ou por sua pobreza ou por o trabalho de os criarem. Finalmente o demônio os insita a isso pera huma maneira secreta que tem.

Socedeo este anno de 1555 ficar nesta terra hum portugûês por nome Luís d'Almeida, o qual me foi a ver a Bungo antes que me de lá viesse a este Firando. E dando-lhe conta da perda destas almas se moveo a dar pera ajuda disso mil cruzados; he que ordenasse huma casa, e do senhor da terra ouvesse hum mandado, so pena dalguma cousa, que ninguém matasse as criansas; he os que não podessem ou nao quisessem criar, as trouxessem a huma casa que pera isto lhe tiríamos, na qual averia o necessário pera as criar de maneira que a míngoa não percessem.

Dando conta disto ao senhor da terra e os bens que dahi se segian, folgou muito, e que não se faria outra cousa senão o que pedíamos porque era cousa justa. Que elle sabia que era grande pecado matar os mininos. Espero en nosso Senhor que virá esta obra a efeito asi, porque ai esmola ao presente pera isso. Porque daqui se lha mostrará muitos secretos, de sorte que lhes seja a estas gentes huma contínua pregação, confusão de seus maos costumes.

Também o padre em Amanguchi, com os christãos, que sam de mais primor e onrados, têm dado princípio a huma casa pera pobres, e cada mes lhe dam hum dia de comer das esmolos que cada dia lanção numa caixa, de que estes se edificação muito (In: Medina, 1990, p. 566-567).⁵⁹⁸

O assassinato das crianças pequenas e dos recém-nascidos nas povoações japonesas foi um acontecimento referenciado em algumas cartas a que tivemos acesso. Insta salientar que Baltasar Gago não foi o primeiro a fazer menção a esse tipo de prática. Numa curta passagem do informe feito em Goa, no ano de 1548, é evidenciado o fato das crianças que eram mortas no Japão: “Questa gente de Giapan non mangiano pane, ma mangiano riso. Del grano fanno vermicell e coperte de pasticci. Acostumano le donne povere, quando tengono molti figlioli,

⁵⁹⁸“Além de muitos males que esta gente tem, é um de matar as crianças, ou no ventre ou quando nascem, ou porque lhes não nasce o que eles desejam, ou por sua pobreza ou pelo trabalho de os criarem. Finalmente o demônio os incita a isso para uma maneira secreta que tem. [...] Sucedeu este ano de 1555 ficar nesta terra um portugûês por nome Luís de Almeida, o qual me foi a ver a Bungo antes que me de lá viesse a este Hirado. E dando-lhe conta da perda destas almas se moveu a dar para ajuda disso mil cruzados; e que ordenasse uma casa, e do senhor da terra houvesse um mandado, com pena de alguma coisa, que ninguém matasse as crianças; e os que não pudessem ou não quisessem criar, as trouxessem a uma casa que para isto lhe teríamos, na qual haveria o necessário para as criar de maneira que a míngua não percessem. [...] Dando conta disto ao senhor da terra e os bens que dali se seguiam, folgou muito, e que não se faria outra coisa senão o que pedíamos porque era coisa justa. Que ele sabia que era grande pecado matar os meninos. Espero em nosso Senhor que virá esta obra a efeito assim, porque ai esmola ao presente para isso. Porque daqui se lhe mostrará muitos secretos, de sorte que lhes seja a estas gentes uma contínua pregação, confusão de seus maos costumes [...] Também o padre em Yamaguchi, com os cristãos, que são de mais primor e honrados, têm dado princípio a uma casa para pobres, e cada mês lhe dão um dia de comer das esmolos que cada dia lançam numa caixa, de que estes se edificam muito” (Atualização nossa).

amazarli quando nascono, per non li vider stentar per el mondo. E questo peccato non se castiga” (In: Medina, 1990, p. 67-68).⁵⁹⁹

Possivelmente, em sua breve vivência na Índia, Paulo de Santa Fé tenha informado os membros da Companhia de Jesus sobre essa prática que se acometia no Japão. Assim, quando Francisco Xavier se dirigiu ao arquipélago, em 1549, o mesmo deveria ter algum conhecimento a respeito do morticínio de crianças que lá acontecia.⁶⁰⁰ Contudo, nas cartas escritas pelo evangelizador sobre a sua passagem pelo Japão, não é dado grande destaque àqueles casos de infanticídio. Por sua vez, o cofundador da Companhia de Jesus, ao menos em duas das suas missivas,⁶⁰¹ condenava o aborto praticado pelas monjas budistas japonesas. Indubitavelmente, durante a sua vivência de quase três anos no Japão, Xavier deve ter se inteirado do morticínio infantil e das condições de vida dos mais desafortunados.⁶⁰²

Após a partida de Xavier do Japão, e, conseqüentemente, do seu falecimento, algumas cartas jesuíticas passaram a fazer alusões a respeito da morte das crianças, às quais executadas pelos próprios progenitores. Na extensa missiva escrita por Gaspar Vilela, em 1557, o clérigo comenta o padecimento das crianças no Japão, demonstrando reprovar esse tipo de conduta:

Têm estes huma cousa orrenda entre todo o peccado, que hé matarem os filhos. Alguns porque dizem que não hão mister tantos, que abastão hum ou dous para sua geração ficar allevantada, e que os mais, que vivem pobres e miseráveis. Que em quanto são meninos não sintem tanto em huma hora que os matão como sentirão depois todo tempo que viverem pobres. Matan-os porque não têm por onde os sustentar (In: Medina, 1990, p. 701).⁶⁰³

⁵⁹⁹“As mulheres pobres, quando têm muitos filhos, amam-nos quando nascem, de modo a não os verem a lutar no mundo. E este pecado não é punido” (Tradução nossa).

⁶⁰⁰ Reexaminando os escritos jesuíticos (sobretudo originados por Francisco Xavier) antes que a atuação apostólica tivesse início no Japão, não identificamos comentários substanciais de como poderiam ser as condições de vida dos mais pobres. Esse aspecto da realidade social nipônica poderia representar alguma forma de vantagem ou adversidade para a missão no arquipélago. Contudo, julgamos que seria uma extrapolação presumir que Xavier não tinha ideia de que existiam pessoas mais desfavorecidas naquela localidade. A sentença que evidenciamos do informe feito em 1548, dá indicativo de que o evangelizador não deveria ser totalmente insciente sobre tal aspecto da sociedade japonesa.

⁶⁰¹ Missiva escrita de Kogoshima, em 5 de novembro de 1549, para os jesuítas de Goa, e outra carta, feita de Cochim, na Índia, em 29 de janeiro de 1552. Duas das missivas mais amplas em que Xavier expõe detalhes da vivência no Japão.

⁶⁰² No que concerne à pobreza no Japão, esse é um assunto que não ocupa tanto espaço nas missivas que Xavier escreveu durante e depois da sua experiência naquele local, mas não podemos afirmar que o assunto é completamente omitido nos textos epistolares do missionário. Numa das primeiras missivas que Xavier escreveu em 1549, relatando a sua vivência numa localidade japonesa, ao evidenciar detalhes dos nativos com quem teve contato, menciona que: “É gente pobre, em geral, e a pobreza, entre fidalgos e os que não o são, não a têm por afronta” (Xavier, 2006, p. 509). Nas cartas feitas em 1551, por Cosme de Torres e João Fernandes, esse assunto também é praticamente nulo.

⁶⁰³ “Têm estes uma coisa horrenda entre todo o peccado, que é matarem os filhos. Alguns porque dizem que não vão ter tantos, que basta um ou dois para sua geração ficar levantada, e que os mais, que vivem pobres e miseráveis. Que em quanto são meninos não sentem tanto em uma hora que os matam como sentirão depois todo tempo que viverem pobres. Matam-nos porque não têm por onde os sustentar” (Atualização nossa).

A partir da chegada de Luís de Almeida ao Japão, aparentemente foi estabelecida uma ação que visava barrar o assassinato das crianças. Elison (1988, p. 77) comenta a respeito do morticínio das crianças e do aborto praticado em território japonês, no século XVI. Considerando que os evangelizadores cristãos pretendiam impedir a continuidade dessa prática, o autor chega a fazer menção a Luís de Almeida, que passou a efetuar o trabalho social a partir de 1555:

The manifestations of disregard for the value of human life among the common people took the form of abortion and infanticide. The practice was a consequence of the prevailing poverty and lack of food in a land which was devastated by warfare, and was, to start with-in the words of Valignano “sterile and mountainous, and generally speaking one of the most sterile and poor that exist in the entire Orient.” The missionaries condemned the practice, to the point of refusing Christian burial to women who died in the attempt at abortion. Moral instruction on the requisite love of children was made vivid by the presentation of religious plays with themes such as the judgment of Solomon. But the missionaries went beyond mere preachment and made concrete attempts to ameliorate the situation. Luís de Almeida established an infant refuge in Funai as early as 1555. It was the very first Christian institution of social action in Japan (Elison, 1988, p. 77).⁶⁰⁴

No excerto acima é comentada a intencionalidade primária dos jesuítas de conter a morte das crianças nas povoações japonesas. Assim, acreditamos ser necessário averiguar se realmente os evangelizadores alcançaram efetividade em suas ações. Numa carta feita em 1565, pelo clérigo Luís Fróis (praticamente uma década depois que Luís de Almeida havia se ligado aos jesuítas, passando a intervir na contenção do morticínio infantil), são apresentados distintos detalhes do Japão, chegando a mencionar a forma como a pobreza ocasionava o infanticídio: “e com serem pela maior parte pobres, tem a pobreza por suma desventura, e da que lhes nasceu aquele cruel costume, entre eles havido por misericórdia, que se são, e vão tendo muitos filhos, em nascendo-lhe, põe o pé no pescoço, e matam-nos, especialmente as filhas” (CE, I, 20 de fevereiro de 1565, fl. 172).

O segmento da carta de Fróis indica que, independentemente dos esforços dos jesuítas, eles não conseguiriam erradicar efetivamente a morte das crianças no Japão. Possivelmente esse

⁶⁰⁴“As manifestações de desrespeito pelo valor da vida humana, entre as pessoas comuns, assumiram a forma de aborto e infanticídio. A prática era uma consequência da pobreza prevalecente e da falta de alimentos numa terra devastada pela guerra e era, para começar — nas palavras de Valignano —, “estéril e montanhosa, e de um modo geral uma das mais estéreis e pobres que existem em todo o Oriente”. Os missionários condenaram a prática, a ponto de recusarem o sepultamento cristão às mulheres que morreram na tentativa de aborto. A instrução moral sobre o amor necessário aos filhos tornou-se vívida pela apresentação de peças religiosas com temas como o julgamento de Salomão. Mas os missionários foram além da mera pregação e fizeram tentativas concretas para melhorar a situação. Luís de Almeida estabeleceu um refúgio infantil em Funai, já em 1555. Foi a primeira instituição cristã de ação social no Japão” (Tradução nossa).

tipo de ato estava associado à forma como era estratificada a sociedade japonesa do século XVI. Na continuidade, passaremos a apresentar a forma como se decorreu a atuação medicinal dos jesuítas na província de Bungo, nos primeiros anos da disseminação cristã.

Em um segmento de uma missiva feita pelo clérigo Cosme de Torres, em novembro de 1557, é comentado a respeito de uma doação realizada em Bungo aos religiosos cristãos, onde acabaram recebendo um terreno a ser utilizado para os sepultamentos e também para o tratamento dos doentes:

Del campo que el rey tenía dado al padre Baltezar Guago hizimos dos partes: la una sirve para los muertos, en la otra se isto um hospital con liciencia del rey que conn elho fue contento, y toda la gente de la tiera lo mismo. Tiene este hospital dos reparticiones, es a saber, uma de leprosos, que á em mucha camtidadd em esta tiera; la outra parte es pera otras enfermidades. [...] Com las medicinas ajudamos a los enfermos, porque es gente mui pobre (In: Medina, 1990, p. 737).⁶⁰⁵

De acordo com Janeira (1988, p.165), a casa de saúde teria sido criada por Luís de Almeida (doutor em medicina). Contudo, Medina (1990) afirma que “en el Japón se considera a Almeida como el fundador del hospital de Funai en 1557, pero la idea y su realización previa desde 1554 con un modesto dispensario se debieron al padre Gago” (Medina, 1990, p. 542).⁶⁰⁶

⁶⁰⁵“Do campo que o rei tinha dado ao padre Baltezar Guago fizemos duas partes: uma serve para os mortos, na outra há um hospital com autorização do rei que estava envolvido com ele, e toda a gente da terra. Este hospital tem dois departamentos, nomeadamente um para leprosos, que é muito numeroso nesta área; a outra parte se deve a outras doenças. [...] com remédios a gente ajuda os enfermos, porque são pessoas muito pobres” (Tradução nossa).

⁶⁰⁶ Em outra missiva escrita por Baltasar Gago, em 1555, é narrado como, na província de Bungo, Luís de Almeida se vinculou aos jesuítas. Também é descrito sobre o padecimento de crianças no Japão e a casa de saúde que se estabeleceria naquela localidade. Destacamos na continuidade um segmento em que é utilizado o termo hospital: “E que pedíssemos ao duque quisesse dar hum mandado sob alguma pena que ninguém matasse crianças, e que secretamente as tragão a hum hospital que para isso averia, com algumas mulheres pobres christãs de leite, com hum par de vacas e outras cousas, pera remédio de não perecerem à míngua, as quais em chegando se farião logo christãs” (In: Medina, 1990, p. 542). (“E que pedíssemos ao duque quisesse dar um mandado sob alguma pena que ninguém matasse crianças, e que secretamente as tragam a um hospital que para isso haveria, com algumas mulheres pobres cristãs de leite, com um par de vacas e outras coisas, pera remédio de não perecerem à míngua, as quais chegando se fariam logo cristãs”) (Atualização nossa). Por meio desta e de outras missivas que Baltasar Gago escreveu em 1555, é possível ter algum entendimento de que ele fez parte do processo de negociação com o senhor de Bungo, que culminou na sua criação. Medina (1990), igualmente, ao fazer sua colocação sobre o papel que Gago desempenhou para se originar uma casa de saúde em Funai, recomenda observar segmentos de duas distintas cartas, sendo um deles uma passagem da carta feita por Duarte da Silva (evidenciamos um segmento dessa missiva no princípio desse tópico e já falamos sobre ela anteriormente neste estudo), em 10 de setembro de 1555, da província de Bungo, para os membros da Companhia de Jesus que se encontravam no território indiano. A passagem da missiva do irmão jesuíta faz alusão à totalidade de pessoas doentes que se convertiam ao cristianismo e, nas passagens consecutivas a essa, se decorre a menção de que água benta era utilizada para tratar as pessoas que sofriam de enfermidades, principalmente aqueles que detinham males na visão. Acreditamos que Medina, ao indicar essas partes do texto epistolar de Duarte da Silva, procurou evidenciar qual pensamento entre os jesuítas presentes no Japão condicionou a formação da habitação de saúde, em Bungo. Em um artigo recentemente desenvolvido por James Fujitani (2019), o autor menciona que o hospital que Baltasar Gago cita em suas missivas, em 1555, se configuraria inicialmente como um orfanato. Considerando a intenção dos jesuítas de conterem o morticínio das crianças e o segmento da carta do padre que

Janeira comenta, que a habitação medicinal:

[...] tornou-se um centro onde Almeida dava lições e preparava os seus assistentes japoneses. Almeida medicava com drogas e ervas que mandava vir de Macau, tendo para isso estabelecido também uma farmácia. Além do tratamento externo faziam também simples operações cirúrgicas, realizadas pela primeira vez no Japão⁶⁰⁷. A sua reputação começou a espalhar-se e em breve doentes desde a capital à região de Kanto, no Leste do Japão, iam pedir a assistência de Almeida (Janeira, 1998, p. 165).

Em meio a esse contexto, Janeira indica que, posteriormente à criação do hospital ocidental no Japão, o missionário teria sido obliterado em decorrência de um conflito bélico e a Ordem Jesuíta optado por “proibir a prática da medicina pelos seus padres [...] mas os assistentes de Almeida continuariam a praticar a *nambam igaku* (medicina *namban*) e as *nambn-ryu* (cirurgia *namban*)” (Janeira, 1988, p. 166). Apesar de o hospital não funcionar continuamente em Bungo, o trabalho exercido na casa de saúde acabou sendo realçado em algumas missivas jesuíticas.⁶⁰⁸

evidenciamos no princípio da nota, é possível entender que a habitação seria para atender crianças desfavorecidas. Fujitani (2019, p. 82) referenciando os trabalhos de Risse, Guenter B. (1999) e Martha Carlin (1989) afirma que no “in early modern Europe, the term “hospital” had a broad use and could refer to any charitable facility offering hospitality and shelter” (“comum no início da Europa moderna, o termo “hospital” tinha um uso amplo e podia se referir a qualquer instituição de caridade que oferecesse hospitalidade e abrigo”) (Tradução nossa).

⁶⁰⁷Boxer (1967, p. 202-203) afirma que “medical and surgical science in Renaissance Europe was at an exceedingly low ebb, and sixteenth-century doctors and surgeons probably killed or maimed as many patients as they cured [...] Bad as European standards were, however, Japanese were probably not much better, save perhaps in the important matter of cleanliness. In any event, medical treatment of the poor and needy classes in Japan was conspicuous by its absence, and it was here that the Jesuits (initially) stepped into the breach”. (“a ciência médica e cirúrgica na Europa renascentista estava em um nível extremamente baixo, e os médicos e cirurgiões do século XVI provavelmente mataram ou mutilaram tantos pacientes quanto curaram [...]. Por pior que fossem os padrões europeus, no entanto, os japoneses provavelmente não eram muito melhores, salvo talvez na importante questão da limpeza. Em qualquer caso, o tratamento médico das classes pobres e necessitadas no Japão era notável pela sua ausência, e foi aqui que os Jesuítas (inicialmente) entraram em brecha”) (Tradução nossa).

⁶⁰⁸Numa ampla missiva feita pelo irmão João Fernandes, em outubro de 1561, ele comenta sobre as passagens consecutivas do funcionamento da habitação medicinal na cidade de Funai. Assim, evidenciamos alguns desses trechos: “Tenemos echo en este Bunguo un ospitall, el qual está en hun campo junto, que se cierra todas las noches com lhave, como el nuestro. Em este campo están dos casas del ospitall: em la una se curan los bubosos, y la otra los de las otras emfermedades [...] Cúranse en este ospital de los bubosos desde el principio del verano asta el principio del invierno grande número de emfermos. Porque vienem de todas partes de Japán, y están continos 15 ó 20, y curados unos vienem otros”. (In: Medina, 1995, p. 413-47) (“Temos um hospital neste Bungo, que fica em um campo perto, que fica fechado todas as noites, como o nosso. Neste campo há duas habitações do hospital: em uma curam-se os bubões, e na outra os de outras enfermidades [...]. Neste hospital se curam os bubões desde o princípio do verão até o início do inverno, ampla quantidade de doentes. Porque eles vem de todas as partes do Japão, e são 15 ou 20 continuamente, e alguns deles estão curados e outros retornam”) (Tradução nossa). Além da missiva de João Fernandes evidenciar outros detalhes do atendimento do hospital em Bungo, é igualmente ressaltado no texto epistolar a atuação medicinal exercitada por Luís de Almeida. É narrado, por exemplo, sobre uma situação específica em que o tratamento proporcionado pelo irmão jesuíta a um tenro japonês (que havia sofrido um acidente por manusear pólvora), resultou em uma nova conversão (Medina, 1995). Além da carta de João Fernandes, identificamos algumas missivas elaboradas antes e depois que o irmão da Companhia de Jesus redigiu a sua missiva em que são feitas alusões ao hospital em Bungo e da atuação medicinal de Almeida. Destacamos um segmento da missiva escrita por Nunes Barreto, em

O diplomata lusitano procura reforçar o impacto positivo da atuação dos ocidentais no atendimento medicinal feito no Japão. Ressaltamos o artigo recentemente escrito por James Fujitani (2019, p. 80), em que o autor debate a expressiva contribuição dos europeus no que concerne ao avanço da medicina japonesa, tendo ocorrido uma reforma integral do “medical system, abandoning traditional medicine in favor of a European model”. O autor comenta como, na atualidade, “scholars continue to struggle with this legacy. There is general agreement that a new way of thinking about the relationship between Western and Eastern medicine is needed”.⁶⁰⁹

Não pretendemos nos entender em relação ao que Fujitani (2019) explora em seu texto, no entanto, não podemos desconsiderar o trabalho do acadêmico, visto que, além de nos trazer uma outra perspectiva sobre um dos temas que abordamos neste estudo, o artigo se torna relevante para nós, uma vez que o autor acaba enfocando justamente o estabelecimento e posterior funcionamento do hospital em Bungo.

Conforme o próprio autor diz, ele não analisa a habitação medicinal “from a scientific perspective, but rather from a sociocultural one. That is to say, the goal is not to determine how the hospital spurred technological innovation, but rather to see how it fit into [...] society and contributed to community life” (Fujitani, 2019, p. 82).⁶¹⁰

Fujitani (2019) fala a respeito do envolvimento dos religiosos cristãos na origem do *hospital* em Funai, sem deixar de comentar como a habitação medicinal idealizada pelos evangelizadores ocidentais, acabou se moldando de várias formas à realidade japonesa. O autor acaba por conferir grande peso aos japoneses que atuaram no funcionamento e na administração da habitação de saúde, deixando claro de que, nela, também havia a aplicação dos conhecimentos médicos provenientes da China. Entre outras informações que o autor apresenta

1558, que expõe: “Porque os curam, especialmente o irmão Luís de Almeida que sabe um pouco disto, e tendo uma grande riqueza no mundo, foi a buscarlos ao Japão para que lá com eles servisse a Deus nosso Senhor. Tem conhecimento de yervas e outros medicamentos com os quais os cura, pregando-lhes continuamente os erros gentios e a verdade da nossa santa fé; e, apoiando as suas intenções, tornam-se cristãos por amor de Deus. Vendo a bondade dos seus pais e como através dos seus meios alcançam a saúde no baptismo sagrado, trazem os seus pais, filhos e amigos, e desta forma tornam-se muitos cristãos” (Medina, 1995, p. 94) (“Porque os curam, especialmente o irmão Luís de Almeida que sabe um pouco disto, e tendo uma grande riqueza no mundo, foi a buscá-los ao Japão para que lá com eles servisse a Deus nosso Senhor. Tem conhecimento de ervas e outros medicamentos com os quais os cura, pregando-lhes continuamente os erros gentios e a verdade da nossa santa fé; e, apoiando as suas intenções, tornam-se cristãos por amor de Deus. Vendo a bondade dos seus pais e como através dos seus meios alcançam a saúde no baptismo sagrado, trazem os seus pais, filhos e amigos, e desta forma tornam-se muitos cristãos”) (Atualização nossa).

⁶⁰⁹“Acadêmicos continuam lutando contra esse legado. Há um consenso geral de que é necessária uma nova maneira de pensar sobre a relação entre a medicina ocidental e a oriental” (Tradução nossa).

⁶¹⁰“Não se trata especificamente de uma perspectiva científica, mas, sim, de uma perspectiva sociocultural. Ou seja, o objetivo não é determinar como o hospital estimulou a inovação tecnológica, mas ver como ele se encaixou na sociedade Muromachi e contribuiu para a vida comunitária” (Tradução nossa).

a respeito do funcionamento do hospital em Bungo, ele afirma que “Servants and slaves were the primary workforce of the hospital. However, their identities are often unknown, [...]” (Fujitani, 2019, p. 94).⁶¹¹

Percebemos que o sentido do texto de Fujitani (2019) voltava-se mais para os japoneses que contribuía para o desenvolvimento da casa de saúde em Funai, e que, independentemente do envolvimento dos estrangeiros ocidentais, o hospital acabou se tornando um lugar que refletia mais a cultura e a sociedade japonesa, do que a ocidental. Na continuidade, buscaremos analisar o olhar que os jesuítas tinham referente ao atendimento dos enfermos e dos mais pobres, e, como aparentemente esse tipo de ação dos inacianos foi aos poucos se modificando.

Em uma missiva de Gaspar Vilela, feita em 1557, é mencionada a construção do hospital em Bungo e as ações que passaram a ser realizadas:

“Vai crescendo esta negócio dos pobres do ospitaal e feridos e todas as mais enfermidades, com grande aumento e louvor do Senhor e repouso nosso, que hé esta huja cousa que lhes pregão muito. Cura-sse todo género de gente que vêm, e damos-lhe as mezinhas de nossa casa, porque a mais da gente hé muito pobre” (In: Medina, 1990, p. 689-690).⁶¹²

Similarmente na carta de Vilela, são feitas referências aos muitos japoneses necessitados de Bungo, sendo frisada a questão da pobreza no contexto nipônico. O cenário de penúria apresentado nos remete à indagação anteriormente feita, onde debatíamos se a situação de miséria no Japão se configurava como benéfica ou maléfica para os religiosos cristãos. De acordo com Vilela, a casa de saúde era frequentada principalmente pela população desfavorecida daquela localidade, pois necessitavam muito dos trabalhos ali realizados. Acreditamos que, quando as pessoas se encontram em situação de pobreza extrema, e passam a receber alento para amenizar o sofrimento, elas acabam se tornando propensas às mudanças. Assim, evidentemente, os jesuítas utilizavam as ações humanitárias para que a conversão de muitos japoneses ocorresse, mesmo que superficialmente.

Em uma das missivas, escrita em 1555, Baltasar Gago explana como os japoneses em situação desfavorável, eram ainda mais cativados pelo cristianismo:

⁶¹¹“Os servos e escravos eram a principal força de trabalho do hospital. No entanto, suas identidades geralmente eram desconhecidas [...]” (Tradução nossa).

⁶¹²“Vai crescendo este negócio dos pobres do hospital e feridos e todas as mais enfermidades, com grande aumento e louvor do Senhor e repouso nosso, que é esta uma coisa que lhes pregam muito. Cura-se todo gênero de gente que vêm, e damos-lhe as mezinhas de nossa casa, porque há mais da gente muito pobre” (Atualização nossa).

Porque ao que parece a obra hé muita e noso Senhor, por sua misericòrdia, os traz por muitos meos: doenças, provezas e outras cousas, avexados polo demônio; e asi de seus trabalhos se acham desalivados.

Muito melhores christãos foram estes japões senam que pola mor parte saam todos sogeitos a senhores e aos ministros hdo demônio, que ay infinitos nesta terra. E estas gentes nam têm cousa propia mais que a camisa que trazem vistida, mas toda sua vida depende da terra que lhe dam os senhores. E como estes senhores saam mais senhoreados do demonio, têm muito estrovo. Como Deos noso Senhor alumiar estes grandes, ou pera melhor [...] como elles nam resistirem e se converterem, será esta huma bela christandade (In: Medina, 1990, p. 549).⁶¹³

Renata Cabral Bernabé (2018, p. 64) menciona que “à história do cristianismo no Japão, historiadores japoneses, como Masaharu Anesaki e Shinzo Kawamura, propõem uma divisão em seis períodos”. Entre esses distintos momentos da atuação jesuítica no Japão, o primeiro “corresponde [...] aos vinte anos iniciais da missão e compreende o intervalo que vai desde a chegada de Francisco de Xavier ao arquipélago até o fim do superiorato de Cosme de Torres, que durou até 1570 – ano da sua morte” (Bernabé, 2018, p. 64).

De maneira idêntica, a autora discorre em seu estudo o que efetivamente marcou a primeira etapa temporal da ação jesuítica no arquipélago:

A principal característica da estratégia de evangelização dos jesuítas nesta primeira fase, e que a diferencia da seguinte, é a ênfase dada aos trabalhos filantrópicos por parte dos missionários. [...] Os jesuítas conseguiram fazer logo de início um número considerável de conversões, graças principalmente aos trabalhos de caridade em que se engajaram, como a construção de hospitais, dispensários, orfanatos e distribuição de comida. Somente em Bungo, região da ilha de Kyushu considerada centro da missão nesse período inicial, os jesuítas construíram dispensário, em 1554, que no ano seguinte, graças ao dinheiro doado por Luís de Almeida, foi transformado em um hospital com ala exclusiva para leprosos, e ainda um orfanato. O resultado foi uma numerosa adesão, mas sendo todos os conversos pobres, doentes ou marginalizados. Isso provocou o afastamento da elite japonesa que, acostumada a carregar privilégios⁶¹⁴, via o cristianismo com uma religião dirigida a párias. Cientes de tal

⁶¹³“Porque ao que parece a obra é muita e nosso Senhor, por sua misericórdia, os traz por muitos meios: doenças, pobreza e outras coisas, avexados pelo demônio; e assim de seus trabalhos se acham desaliviados. [...]Muito melhores cristãos foram estes japoneses senão que pela maior parte são todos sujeitos a senhores e aos ministros do demônio, que há infinitos nesta terra. E estas gentes não têm coisa própria mais que a camisa que trazem vestida, mas toda sua vida depende da terra que lhe dão os senhores. E como estes senhores são mais senhoreados do demônio, têm muito estorvo. Como Deus nosso Senhor iluminar estes grandes, ou para melhor [...] como eles não resistirem e se converterem, será esta uma bela cristandade” (Atualização nossa).

⁶¹⁴Consideramos que, desde o tempo de Francisco Xavier, os padres cristãos tomaram conhecimento de que havia uma barreira entre diferentes grupos que formavam a hierarquia social japonesa. Em um segmento da extensa carta feita por Gaspar Vilela, em 27 de outubro de 1557, ele menciona um segmento da diferença existente entre as pessoas que constituíam as esferas da sociedade nipônica: “Há três gêneros de gentes entre elles, scilicet fidalgos que posuem suas rendas, e bonzos, que são seus padres e ministros do diabo que têm também muitas rendas, e lavradores, que são quasi escravos de todos. Porque elles trabalham para o fidalgo e para o bonzo e elles levão o peor. E posto que hum lavrador ou mercador seja muito rico não tem mais valia que de lavrador ou mercador. Não pode casar com fidalgo, e o fidalgo, posto que pobre, não perde sua valia” (Medina, 1990, p. 705). (“Há três gêneros de gentes entre eles, isto é, fidalgos que possuem suas rendas, e bonzos, que são seus padres e ministros do diabo que têm também muitas rendas, e lavradores, que são quase escravos de todos. Porque eles trabalham para o fidalgo e para o bonzo e eles levam o pior. E posto que um lavrador ou mercador

situação, os jesuítas decidiram mudar sua estratégia. [...] em busca de uma melhor reputação da lei cristã dentro da sociedade japonesa, os jesuítas mudaram sua estratégia e passaram a se dedicar menos aos trabalhos filantrópicos e mais à pregação aos membros da elite (Bernabé, 2018, p. 65-66).

A autora atesta em seu trabalho que, em quase duas décadas de atuação no Japão, os membros ligados à Ordem efetivamente se utilizaram do atendimento aos mais necessitados como um instrumento no processo evangelizador. Contudo, aparentemente, esse recurso não teve êxito com os indivíduos que ocupavam uma posição mais elevada naquela sociedade. De acordo com Janeira (1988), o ofício medicinal exercido pelos clérigos jesuítas passou a ser banido. Possivelmente, isso tenha acontecido devido à mudança na forma de abordagem feita pelos membros da Companhia de Jesus, visto que o atendimento médico era destinado essencialmente aos mais pobres.

Ao comentar a posição de Cosme de Torres como comandante da missão, Tolosana (2005, p. 38) alega que o jesuíta se encontrava:

[...] situación estructuralmente tan compleja e intelectualmente tan distante no podía menos de cometer errores involuntarios y equivocaciones como cuando con el hermano Almeida fundó el primer hospital para pobres en Japón, hecho improprio en los religiosos según la mentalidad de bonzos y personas importantes de la tierra [...].”

O autor indica que a formação da habitação de saúde, em Funai, teria sido um equívoco dos jesuítas, o que corresponde ao que Bernabé (2018) afirma em seu estudo. Acreditamos que o atendimento medicinal aos mais desfavorecidos, em Bungo, era um indício de que talvez, depois de alguns anos que a evangelização havia sido iniciada, os evangelizadores ainda se apresentavam ignotos ou não levavam em consideração a forma como os diferentes estratos se relacionavam na conjuntura social japonesa.

Para continuarmos abordando a atuação medicinal exercida pelos jesuítas no Japão, consideramos ser necessário ressaltar novamente a figura do evangelizador Luís de Almeida. O clérigo era originário de Lisboa, tendo se formado médico naquela cidade no ano de 1546. Almeida teria viajado com destino a Índia no ano de 1548, e aportado inicialmente no arquipélago, em 1552. Ingressou na Ordem Jesuíta entre os anos de 1554 e 1556. Por meio do seu ofício de médico, empenhou-se na construção de uma habitação para o tratamento dos enfermos de Bungo. Propagou os conhecimentos médicos recorrentes na Europa que, até então, eram desconhecidos pelos japoneses. No ano de 1579, viajou com destino a Macau, onde se tornou

seja muito rico não tem mais valia que de lavrador ou mercador. Não pode casar com fidalgo, e o fidalgo, posto que pobre, não perde sua valia”) (Atualização nossa).

formalmente um eclesiástico. Posteriormente, o português retornou para o Japão, onde permaneceu até o seu falecimento, em 1583 (Costa, 1998).

No que concerne ao estudo do historiador português, torna-se perceptível que Almeida desempenhou uma função de muita relevância no Japão, tendo se tornado célebre pelo ofício medicinal realizado. Num dos capítulos da obra de Luís Fróis (1976, p. 59-60), o autor dá destaque à integração de Almeida à Companhia de Jesus. Destacamos na continuidade, o segmento primário do escrito jesuítico que faz menção ao lusitano e ao que ele realizou no Japão:

De Firando foi de propozito hum mancebo mercador rico, que teria de seo, pouco mais ou menos, tres mil cruzados, por nome Luiz de Almeida, visitar o P. Cosme de Torres à cidade de Yamanguchi. E como elle naturalmente era bem enclinado, e tinha mui raras partes para o ministério da Companhia e negocio da conversão, o mesmo Deos, que o guiou para fazer aquella peregrinação, ordenou de maneira sua vocação, que elle foi primeiro portuguez que em Japão foi recebido, e tudo que tinha deixou à Companhia para sustenção dos Padres e Irmãos, e remedio dos pobres christãos; porque não tinhamo naquelle tempo os Padres outra couza mais, que as esmolas que os portuguezes lhe davão quando chegavaão com seos navios a Japão, e do collegio de Goa erão providos do vinho das missas, seos vestidos, livros e alguns ornamentos. Tomou Deos Nosso Senhor a este Irmão por huma das mais fortes colunas, e hum dos melhores obreiros que em quarenta anos passarão a Japam; e para bom processo e odor deste primeiros princípios, lhe quiz o Senhor por sua clemencia comunicar particulares graças, assim por elle ser o primeiro que descobria as portas da conversão com muitos trabalhos e perigos seos, como pelo particular amor affeição que lhe tinhamo os japões, e não sem cauza; porque em todas couzas de seos costumes e que lhes podião ser aceitas, não houve athé agora, entre todos os da Companhia, quem para isso tivesse igual talento ao seo. Ajuntava-se mais isto sua moritificação, caridade e obediencia, e incansavel zelo das almas, como das cartas, que athé agora se escreverão à Europa, se pode entender mais diffuzamente, e ao diante se dirá em seos logares.⁶¹⁵

Conforme é possível notar, Fróis confere grande mérito à ida de Luís de Almeida para o Japão, ressaltando as qualidades do lusitano como um missionário que havia contribuído

⁶¹⁵“De Hirado foi de propósito um mancebo mercador rico, que teria de seu, pouco mais ou menos, três mil cruzados, por nome Luíz de Almeida, visitar o padre Cosme de Torres à cidade de Yamaguchi. E como ele naturalmente era bem inclinado, e tinha muitas raras partes para o ministério da Companhia e negócio da conversão, o mesmo Deus, que o guiou para fazer aquela peregrinação, ordenou de maneira sua vocação, que ele foi primeiro português que no Japão foi recebido, e tudo que tinha deixou à Companhia para sustentação dos padres e irmãos, e remédio dos pobres cristãos; porque não tinham naquele tempo os padres outra coisa mais, que as esmolas que os portugueses lhe davam quando chegavam com seus navios ao Japão, e do colégio de Goa eram providos do vinho das missas, seus vestidos, livros e alguns ornamentos. Tomou Deus Nosso Senhor a este irmão por uma das mais fortes colunas, e um dos melhores obreiros que em quarenta anos passaram pelo Japão; e para bom processo e odor deste primeiros princípios, lhe quiz o Senhor por sua clemência comunicar particulares graças, assim por ele ser o primeiro que descobria as portas da conversão com muitos trabalhos e perigos seus, como pelo particular amor afeição que lhe tinham os japoneses, e não sem causa; porque em todas coisas de seus costumes e que lhes podiam ser aceitas, não houve até agora, entre todos os da Companhia, quem para isso tivesse igual talento ao seu. Ajuntava-se mais isto sua mortificação, caridade e obediência, e incansável zelo das almas, como das cartas, que até agora se escreveram à Europa, se pode entender mais difusamente, e ao diante se dirá em seus lugares” (Atualização nossa).

grandemente para o processo de conversão dos japoneses, sendo descrito como uma figura caridosa, que tinha por missão atender os mais necessitados. O padre jesuíta anuncia ainda, de forma elogiosa, as missivas redigidas pelo seu companheiro inaciano. Na continuidade, comentaremos os segmentos de uma das missivas feitas pelo evangelizador medicinal no princípio da segunda metade do século XVI.

Em uma carta escrita por Luís de Almeida, em 16 de setembro de 1555, da localidade de Hirado, endereçada a Melchior Nuñez Barreto, o médico explana a respeito da decisão de permanecer no Japão para ajudar os membros da Companhia de Jesus:

Quero dizer que assi como de cima tudo por Deus hé ordenado, ordenou ficar a esta terra, o que creio que não deixará de ser santo serviço, e alguma parte de minha salvação. E o meu principal intento de ficar foi por a intenção de cá fazer algum pequeno serviço' a nosso Senhor, e ver que me ía chegando aos 30 annos, idade que manda a Igreja que cada hum se determine na vida que á-de ter, para que seguindo e tomando o estado que lhe nosso Senhor der a sentir, não viva em pecado mortal. De maneira que parecendo-me que pera escolher o tal estado era necessário pedir ajuda a quem ma podia dar, que hé Christo nosso Senhor, detriminei de ficar este anno nesta terra em companhia do padre Balthazar Gago, pera que neste tempo detrimine a vida que nosso Senhor me der a sentir que será pera seu santo serviço e minha salvação. [...] E crea que huma das cousas de que mais gosto levo hé que por fim deste tempo trará nosso Senhor a V. R.⁶¹⁶ a esta terra pera que me dé seu parecer, pera em tudo se cumprir, declarando-lhe minha detriminação e vontade do que me nosso Senhor der a sentir neste tempo que cá fico (In: Medina, 1990, p. 537-538).⁶¹⁷

O segmento da carta nos remete à missiva de Cosme de Torres (já aludida anteriormente), que nos possibilita comparar a vivência dos dois europeus. Trata-se de dois indivíduos, que, conscientemente, renunciaram à vida de conforto, encontrando um rumo existencial a partir do momento que decidiram trabalhar em prol das coisas de Deus. De igual modo, Almeida e Torres tiveram destinos semelhantes, permanecendo no extremo oriente, indefinidamente. Ademais, se buscarmos a trajetória de vida de outros indivíduos que fizeram parte da Companhia de Jesus, nos séculos XVI e XVII, passaremos, possivelmente, a encontrar mais pessoas com históricos semelhantes aos dos missionários supracitados.

⁶¹⁶Está se referindo a Melchior Nuñez Barreto, destinatário da carta.

⁶¹⁷“Quero dizer que assim como de cima tudo por Deus é ordenado, ordenou ficar a esta terra, o que crê que não deixará de ser santo serviço, e alguma parte de minha salvação. E o meu principal intento de ficar foi por a intenção de cá fazer algum pequeno serviço a nosso Senhor, e ver que me ia chegando aos 30 annos, idade que manda a Igreja que cada um se determine na vida que há de ter, para que seguindo e tomando o estado que lhe nosso Senhor der a sentir, não viva em pecado mortal. De maneira que parecendo-me que para escolher o tal estado era necessário pedir ajuda a quem mais podia dar, que é Cristo nosso Senhor, determinei de ficar este anno nesta terra em companhia do padre Baltazar Gago, para que neste tempo determine a vida que nosso Senhor me der a sentir que será pera seu santo serviço e minha salvação. [...] E creio que uma das coisas de que mais gosto levo é que por fim deste tempo trará nosso Senhor a V. R. a esta terra para que me dê seu parecer, para em tudo se cumprir, declarando-lhe minha determinação e vontade do que meu e nosso Senhor der a sentir neste tempo que aqui fico” (Atualização nossa).

Conforme clarificado por João Paulo Oliveira e Costa (1998), o comerciante abastado financeiramente doou os seus recursos à Companhia de Jesus. Nos segmentos finais da missiva redigida em 1555, ele comenta a respeito do auxílio prestado a Ordem Religiosa:

Senhor, lá vai Nuno Alvarez deste porto pera a China o qual me leva dous mil cruzados pera me lá fazerem em fazenda e tornarmos a trazer a este porto. Sendo caso que vossa reverência aja mister dinheiro, nelle achará tudo o que ouver mister, principalmente não avendo navio que pera cá venha que o possa trazer e o que quiser comprar. Nuno Alvarez leva lembrança pera tudo o que V.R. determinar se fazer.

E sendo caso que não esteja na China, e sabendo que está em Malaca, lhe mando que mande a V.R. hum bay de ceda per via do bacharel Afonso Gomes, [que lhe dé dinheiro pera se vender em Malaca pera ajuda dos enviamentos pera estas partes. E não avendo necessidade de dinheiro, o bacharei Afonso Gomez] por me fazer mercê mos empregará nas cousas que lhe eu l escrevo, e o entregará a recado de V.R. pera que me venha na embarcação onde elle vier. E o que lhe mando pidir são drogas, do que esta terra está muy faminta. E assi hum caixão de ingüentos pera os christãos, cousa de que carecem muito (In: Medina, 1990, p. 538-539).⁶¹⁸

De acordo com Medina (1990), quando Luís de Almeida indicava a necessidade de que enviassem *drogas* ao Japão, o mesmo referia-se aos conhecimentos que ele tinha como médico, visando que os remédios fossem utilizados pelos enfermos japoneses.

O texto de Almeida ressalta como os religiosos cristãos presentes nos anos iniciais da atuação apostólica no Japão necessitavam de auxílio financeiro para sustentar as atividades desenvolvidas.⁶¹⁹ Possivelmente, essa carência dos jesuítas pode ser vista como um outro tipo de adversidade que ocorria no contexto nipônico.

⁶¹⁸“Senhor, lá vai Nuno Álvarez deste porto pera a China o qual me leva dois mil cruzados para me lá fazerem em fazenda e tornarmos a trazer a este porto. Sendo caso que vossa reverência haja mister dinheiro, nele achará tudo o que houver mister, principalmente não havendo navio que para cá venha que o possa trazer e o que quiser comprar. Nuno Álvarez leva lembrança para tudo o que V.R. determinar se fazer. [...] E sendo caso que não esteja na China, e sabendo que está em Malaca, lhe mando que mande a V.R. um par de ceda por via do bacharel Afonso Gomes, [que lhe dê dinheiro para se vender em Malaca para ajuda dos enviados para estas partes. E não havendo necessidade de dinheiro, o bacharel Afonso Gomez] por me fazer mercê nos empregará nas coisas que eu lhe escrevo, e o entregará a recado de V.R. para que me venha na embarcação onde lhe vier. E o que lhe mando pedir são drogas, do que esta terra está muito faminta. E assim um caixão de unguentos para os cristãos, coisas de que carecem muito” (Atualização nossa).

⁶¹⁹Por algumas ocorrências que já abordamos neste estudo, e mesmo pelo que os autores discorrem em suas obras, é muito explícita a associação que se decorreu entre mercadores e missionários jesuítas, no Japão. Boxer (1967), em sua obra sobre a atuação cristã, aborda sobre a o custeio financeiro da missão da Companhia de Jesus em território japonês e a associação dos inicianos com mercadores lusitanos. O autor supracitado chega a citar o auxílio prestado a Companhia, por Luís de Almeida e outros mercadores, e, igualmente, elucida que, independentemente do acréscimo que ocorreu na segunda metade do século XVI, da contribuição financeira prestada por monarcas e pelo Vaticano, esse não seria suficiente para amparar os jesuítas no Japão, o que acabou condicionando o envolvimento dos jesuítas na atividade mercantil que acabou se formalizando de forma mais direta em 1578 (Boxer, 1967). Contudo, Boxer (1967, p. 121) salienta que, independentemente do envolvimento dos jesuítas no comércio marítimo, isso não significava que os jesuítas ficaram ricos com os ganhos, porque a totalidade das suas rendas foram de imediato direcionadas para a atuação evangelizadora, não sendo incomum “bad debts” and commercial losses”. (“dívidas incobráveis e perdas comerciais”) (Tradução nossa). No que concerne à outra obra célebre da atuação jesuítica no Japão, Elison (1988) também se refere à falta de recursos financeiros como um dos problemas que interferiram negativamente na progressão da ação catequética dos

João Paulo Oliveira e Costa (1998) atesta que a ajuda proporcionada por Luís de Almeida a Companhia de Jesus significava factualmente:

[...] que os missionários eram sustentados pelo fruto do comércio, o que ia contra a prática comum das ordens religiosas. Estas, embora dispusessem, normalmente, de consideráveis patrimónios imobiliários, de que podiam receber avultadas rendas, em regra não se imiscuíam não comerciavam, o que era mesmo proibido tanto pela legislação eclesiástica como pela civil.

A Igreja desde muito cedo proibira os clérigos de se dedicarem ao comércio, e o papa Honório III (1216-1227) definira que ne *clerici vel monachi secularibus negociis* se imisceant¹²² Esta determinação foi mantida nos séculos seguintes, embora nas centúrias quinhentista e seiscentista se admitisse que os clérigos em grande penúria que não tivessem outra alternativa poderiam dedicar-se ao comércio, desde que o fizessem sem o propósito de acumularem lucros excessivos.

Além da Igreja, também a Coroa portuguesa, através das Ordenações do Reino, fazia semelhante proibição, o que se verificava também na vizinha Castela. Os Jesuítas, porém, não se intimidaram com estas limitações tradicionais; [...] (Costa, 1998, p. 107-108).

De acordo com que é exposto, desde o princípio, os religiosos cristãos vinculados à Companhia de Jesus que atuavam no Japão, para conseguirem recursos, tinham que ir além do que ordenadamente era esperado que fizessem. Na continuidade, retomaremos as considerações referentes à atuação medicinal de Luís de Almeida e no que concerne à abordagem dos jesuítas diante da pobreza no Japão.

No que se refere à figura de Luís de Almeida, existem distintas cartas escritas pelo lusitano, em que é possível obter algum entendimento da trajetória dele como evangelizador no Japão. Cumpre destacar que ele percorreu um número considerável de locais durante os primeiros vinte anos da missão, tendo se tornado uma figura cada vez mais ativa e com a produção de longas cartas em que eram relatadas as suas experiências. Já abordamos nesta pesquisa algumas cartas do religioso cristão, porém, no que se refere à atuação medicinal, uma

inacianos. Elison tem considerações semelhantes a Boxer no que diz respeito à inevitabilidade do envolvimento dos membros da Companhia de Jesus com o comércio marítimo lusitano, para se manterem naquela missão (Elison, 1988). Em seu estudo, Bourdon (1993) também comenta acerca das questões financeiras que envolveram a ação evangelizadora da Ordem jesuíta em terras nipônicas. Os comentários do autor são ainda mais pertinentes para nós, visto que ele aborda o mesmo período da missão que nós enfocamos nesta pesquisa. O historiador francês citado é capaz de indicar as barreiras que se apresentam ao pesquisador, que pretende debruçar-se em relação ao aspecto financeiro da missão japonesa, pois, conforme referido por ele, não há nas cartas jesuíticas consideráveis alusões desse tipo de especificidade. Contudo, Bourdon (1993) consegue indicar o quão custoso tudo o que envolvia a vivência e atuação catequética dos membros da Companhia de Jesus durante aquele período. Eventualmente, o autor acaba falando do envolvimento dos jesuítas com a atividade mercantil, considerando, assim, essa atividade como a mais importante base de ganhos financeiros dos inacianos. O estudioso chega a abordar como isso foi considerado deplorável pelos indivíduos que ocupavam as posições mais altas na Companhia, mesmo eles entendendo que os jesuítas que atuavam no Japão demandavam recursos. O autor lista em seu estudo distintas maneiras que os mercadores lusitanos ajudaram os evangelizadores cristãos no arquipélago japonês.

dessas cartas nos foi muito chamativa. Referimo-nos à versão de um escrito epistolar feito por ele em outubro de 1566, para os irmãos da Companhia de Jesus.⁶²⁰

Essa carta tem como ponto central a atuação apostólica de Luís de Almeida em Goto, que, conforme referido no dicionário de Papinot (1964, p. 130), se trata de um “A group of islands north-west of Kyushu, belonging to the province of Hizen. The most important are: Fukue-jima, Nakadon-shima, Wakamatsu-jima, Naru-shima and Hisaka-jima”.⁶²¹

De acordo com Wicki (1981), na segunda metade do século XVI, essas ilhotas foram chefiadas por Goto Sumiaki (senhor de terras). Não conseguimos obter muitas informações sobre Sumiaki, a não ser aquilo que aparece nos escritos históricos jesuíticos que tivemos acesso. Destacamos um segmento da obra de Fróis (1981, p. 120-121) em que são expostos alguns detalhes das ilhotas de Goto:

Estão ao mar de Firando, quando vem da China para Japão perto de 400 legoas, humas ilhas que se chamão o Goto, que de peixe e sal somente são mui abastados, e os reinos de Fingo e Figen dalli se provem de sal e azeite de peixe e pescado seco e salgado. São terras onde há grande montaria de veados e a gente exercitada arreoadamente em a cassa delles, e com serem homens que estão lá separados naquelas ilhas dezertas no meio do mar, na policia das palavras, no tratamento de suas pessoas, nos comprimentos e observação de suas cerimonias e cortezias, e na boa filosomia, não são inferiores aos outros reinos com quem tem comercio. Tem seo tono principal a quem todos obedecem, gente nobre de sua caza e serviço, varelas e muita copia de bonzos que os ensinão, Todavia como estão separados do comercio das outras ilhas mais politicas e principaes de Japão, e as ilhas em que vivem são pequenas, geralmente são pobres porque, em retorno do sal, azeite e peixe que vendem, a mercadoria que lhes mais agrada são mantimentos de arroz, trigo e cevada, e roupa para se vestirem.⁶²²

Na carta de Almeida, redigida em outubro de 1566, é comentada a forma como ocorreu a sua entrada em um dos portos do arquipélago de Goto, e como teria sido o seu contato primário com o líder do conjunto de ilhas e outras figuras aristocráticas. De acordo com a sua concepção religiosa de mundo, o religioso apresenta algumas informações da geografia e da religiosidade

⁶²⁰Já havíamos mencionado brevemente essa missiva.

⁶²¹“Um grupo de ilhas a noroeste de Kyûshu, pertencente à província de Hizen. As mais importantes são: Fukue-jima, Nakadon-shima, Wakamatsu-jima, Naru-shima e Hisaka-jima” (Tradução nossa).

⁶²²“Estão ao mar de Hirado, quando vem da China para o Japão perto de 400 léguas, umas ilhas que se chamam o Goto, que de peixe e sal somente são muito abastados, e os reinos de Fingo e Figen dali se provem de sal e azeite de peixe e pescado seco e salgado. São terras onde há grande montaria de veados e a gente exercitada arazoada na casa deles, e como são homens que estão lá separados naquelas ilhas desertas no meio do mar, na policia das palavras, no tratamento de suas pessoas, não comprimentos e observação de suas cerimônias e cortesias, e na boa fisionomia, não são inferiores aos outros reinos com quem tem comércio. Tem seu tono principal a quem todos obedecem, gente nobre de sua casa e serviço, varelas e muita copia de bonzos que os ensinam. Todavia como estão separados do comércio das outras ilhas mais políticas e principais do Japão, e as ilhas em que vivem são pequenas, geralmente são pobres porque, em retorno do sal, azeite e peixe que vendem, a mercadoria que lhes mais agrada são mantimentos de arroz, trigo e cevada, e roupa para se vestirem” (Atualização nossa).

existentes em Goto. Explana ainda a forma como teria sido dada a permissão para iniciar o ofício catequético em Goto, indicando que, a partir do consentimento de Sumiaki, um irmão japonês⁶²³ teria o ajudado, fazendo uma pregação cristã convincente para muitas pessoas em uma ampla habitação, com a aparente reação favorável do senhor de terras. Por ora, a nossa intenção é situar no relato de Almeida, principalmente quando ele passou a narrar o quanto o seu conhecimento medicinal se tornou necessário naquela ilha.

Na carta, o irmão jesuíta fala como Sumiaki teria ficado gravemente doente, algo aparentemente pouco provável de acontecer, devido à aptidão física apresentada pelo líder nipônico. Vejamos como Almeida comenta a forma que os oponentes do trabalho missionário teriam interpretado o adoecimento do comandante: “Tanto que os gentios viram tamanha, novidade começaram a dizer com os Bonzos, que a ira dos deuses era sobre o Rei por quanto ouvira a lei de Deus, e a favorecia tanto, e que era lei do diabo com outras muitas blasfêmias” (CE, I, 29 de outubro de 1566, fl. 215). Almeida ainda comenta das consequências que a doença de Goto Sumiaki teria causado ao ofício evangelizador, com os japoneses, aparentemente não demonstrando mais interesse em ouvir as explicações catequéticas. Além disso, o inaciano esclarece a possibilidade de riscos que aquela situação poderia causar aos evangelizadores, caso o comandante viesse a falecer, dado que as pessoas daquela região demonstravam grande estima e consideração a ele (CE, I, 29 de outubro de 1566).

Não pretendemos explanar todas as ocorrências expressas na carta de Almeida, desde que Sumiaki teria ficado seriamente doente. Entretanto, essa situação específica envolvendo o irmão jesuíta, em Goto, despertou-nos a atenção, visto que ela nos permite discutir a validade, e mesmo a complexidade, com que a atuação medicinal, vinculada à ação catequética poderia adquirir, quando aplicada às pessoas com posição mais elevada na estratificação social japonesa do século XVI. Evidenciamos na continuidade outra passagem da carta de Almeida, visto que, nela, se decorre uma autorreflexão do inaciano referente ao ocorrido em Goto, com o envolvimento direto do seu governante:

Ao outro dia o Rei estava pior, que foi a segunda-feira. Mandeí-o visitar, e os seus criados não quiseram receber o recado, no que me pareceu, que mal se haviam de aproveitar de nossa estada, determinando de me aproveitar eu deles, pois eles se não queriam aproveitar de mim, mas por meus grandes pecados pouco ganhei eu nesta envolta, onde os virtuosos se enchem de muita virtude, e merecimentos. Estando por muito pensativo sobre teia que o demônio tinha urdido, parecendo-me que o Rei havia de sarar, e que a glória de sua saúde se havia de dar ao Deus Xaca, e os seus livros, e Bonzos, e que isto redundava em grande abatimento da lei de Deus entre os gentios,

⁶²³ O nome de batismo desse irmão japonês é Lourenço (Wicki, 1981).

e fracos cristãos [...] e onde que chegássemos, e fôssemos era grande glória para os gentios, e grande tristeza para os cristãos (CE, I, 29 de outubro de 1566, fl. 216).

A começar pelo agravamento do estado de saúde de Sumiaki, os religiosos japoneses seguidores de uma das vertentes do budismo, teriam se esforçado para recuperar, por meio dos seus ritos religiosos, o bem-estar do comandante (CE, I, 29 de outubro de 1566).

Bourdon (1993, p. 486) afirma que a situação de Almeida, em Goto, seria “C’eût été un coup redoutable si Gotô Sumiaki mourait. Mais s’il ressentait le moindre soulagement, tout le monde proclamerait qu’il le devait aux prières des bonzes. Heureusement, le daimyô alla plus mal, sans toutefois que sa vie parût en danger”.⁶²⁴ Conforme é manifestado pelo historiador francês, em sua obra, e igualmente exposto na missiva de Almeida, a intervenção direta do inaciano proporcionou que Sumiaki melhorasse da sua enfermidade, condicionando, assim, a sua permanência naquela ilha, com a anuência do comandante nipônico.

Entretanto, conforme evidenciado por Bourdon (1993, p. 486), independentemente de Almeida ter tentado vincular sua aparente bem-sucedida assistência medicinal aos preceitos cristãos,

Gotô Sumiaki et les siens, incapables de s’attarder à ces pensées, se demandaient seulement s’il devait sa guérison aux prières des bonzes ou aux remèdes de l’étranger, et nul ne songeait à reprendre les prédications interrompues. Si bien qu’au bout de deux semaines d’énervante attente, Almeida annonça qu’il allait repartir.⁶²⁵

Almeida, de fato, não partiu de Goto, ficando ainda por um período considerável com Lourenço. Conforme é possível entender por meio da carta de Almeida, feita em 1556 — e de que Bourdon (1993) e Laures (1964) fazem menção em suas obras —, o irmão jesuíta seguiu utilizando os seus conhecimentos medicinais para o tratamento dos japoneses com posição mais elitizada naquela localidade. Destacamos na continuidade um segmento da carta de Almeida em que ele comenta a circunstância onde teve que atender medicinalmente (por mais uma vez) Goto Sumiaki:

O Rei toda via achando-se mal do dedo, me mandou dizer, que folgaria que lhe desse algum remédio, porque tinha fé em minhas mezinhas. Eu como quem não desejava outra coisa, senão fazer-lhe a vontade, para lhe mandar a fé das mezinhas e, a de seu

⁶²⁴“Se Goto Sumiaki morresse, certamente seria um golpe terrível. Mas, ao menor alívio, todos proclamariam que ele teria melhorado devido às orações dos monges. Felizmente, o daimyô estava pior, embora sua vida não parecesse estar em perigo” (Tradução nossa).

⁶²⁵“Goto Sumiaki e seu povo, incapazes de se deter nesses pensamentos, apenas se perguntavam se ele devia a sua cura às orações dos monges ou aos remédios vindos do exterior, e ninguém pensou em retomar as pregações interrompidas. Tanto que, depois de duas semanas de espera chata, Almeida anunciou que iria embora novamente” (Tradução nossa).

Redentor, lhe mandei o remédio para o dedo, com o qual quis Senhor dar-lhe saúde, e pagou-me com me mandar um presente que eu com bem pouca alegria recebi (CE,I, 29 de outubro de 1566, fl. 217).

A situação descrita envolve aparentemente uma questão banal, se comparada com aquela em que Sumiaki havia ficado muito doente. Assim, podemos ponderar que, na situação delicada que se encontrava Almeida, ele não poderia cometer nenhum equívoco no atendimento feito ao comandante nipônico.

Quando nos referimos à *conjuntura instável*, percebemos que, ao examinar a narrativa epistolar de Almeida da sua passagem em Goto, e igualmente considerar as próprias observações feitas por Bourdon (1993) sobre esse tema específico, é possível constatar que, de fato, por intervenção de Almeida e do japonês Lourenço, muitas conversões ocorreram naquela ilha, com eles sendo capazes de convencerem distintas figuras influentes. Contudo, a ampliação do cristianismo ali não aconteceu prontamente, com algumas complicações interferindo negativamente no processo catequético.⁶²⁶

A partir de uma missiva elaborada em 1567, e de outra, em 1568, é possível encontrar informações de como se seguiu a evangelização em Goto depois da partida de Luís de Almeida. Porém, dado o que pretendemos discutir neste tópico, julgamos ser necessário voltar a analisar

⁶²⁶Inicialmente, a enfermidade de Goto Sumiaki se constituiu como um problema, mas, para além dessa ocorrência, outros problemas foram se apresentando em Goto. Para se ter uma ideia de como o processo de evangelização não foi simples, o lusitano chega mencionar que ele e Lourenço ficaram mais de uma dezena de dias naquela ilha sem converter nenhuma pessoa. Depois, há uma outra alusão no texto do clérigo de uma situação específica em que um incêndio teria ocorrido em uma Vila do mesmo local, o que teria sido visto como um mal presságio, fazendo com que japoneses passassem a reear as explicações catequéticas. Da mesma forma, na carta de Almeida se decorre alusão de como os Bonzos argumentaram que os evangelizadores cristãos ocasionavam conturbação por onde tinham atuado no arquipélago. Ele igualmente explana como entre as figuras mais influentes em Goto se formaram adversários contra ele e Lourenço: “Aproveitamos muito ter o Rei ouvido as coisas de Deus, para nos não prosseguirem nesta terra, todavia cobramos muito inimigos, principalmente alguns homens principais, que até então não tinham ouvido as coisas de sua salvação juntamente com os Bonzos” (p. 219). No que concerne a outras adversidades que ocorreram em Goto, conforme se refere Bourdon (1993, p. 488), nessa localidade, “à qui son éloignement même avait valu jusqu’alors de jouir d’une paix profonde, fut elle aussi ébranlée par les troubles qui agitaient tout le Japon”. (“cuja distância, até então, lhe permitia desfrutar de uma paz profunda, também abalada pela agitação em todo o Japão”) (Tradução nossa). O que autor procura significar é que, mesmo Goto seria impactada pelo contexto bélico nipônico, logo, coincidentemente alguns meses depois que o cristianismo passou a ser difundido na localidade. Conforme Bourdon (1993), haveria conturbações marciais envolvendo Goto e Hirado, em 1566, que se encontram evidenciadas no escrito de Almeida, feito em 1566. Destacamos um segmento da missiva do irmão jesuíta referente ao ataque de armada de Hirado, naquela localidade: “Armada do Rei de Firando, e por capitão dela Dom Antônio, chegou a primeira ilha do Goto, e ali queimaram alguns lugares ao logo do mar, mas não ousaram chegar as fortalezas por haver muita gente da guarnição, e porem-se a risco de lhe matarem muita gente. Andou armada nestes lugares alguns vinte e cinco dias, até que de Hirado lhe veio recado, que se tornassem, porque outros seus inimigos tinham feito muito estrago nas terras de Hirado. Tanto que a armada de Hirado se recolheu, fez o Rei do Goto cem navios da armada, e mandou destruir uma ilha do Rei de Hirado, donde lhe vai muito mantimento, e assim a destruíram queimando, e matando quantos achavam, e tomaram cem para os, com esta empresa andam algum tanto contentes” (CE, I, 29 de outubro de 1566, fl. 222-223).

o que houve a partir da atuação do irmão jesuíta e do seu companheiro nipônico naquela localidade. Explanamos anteriormente como a recorrência das pessoas mais carentes nas povoações japonesas poderia ter se configurando como um problema para os jesuítas, sendo relacionado a esse componente social o morticínio das crianças, que, aparentemente, os jesuítas tentavam conter, acontecendo até a construção do hospital na província de Bungo.

Por meio do trabalho de Bernabé (2018), fomos capazes de perceber que a forma como os jesuítas lidavam inicialmente com a penúria dos estratos sociais mais desprovidos, no Japão, acabou se apresentando como um desacerto, evidenciando, desta forma, o desconhecimento e despreparo dos jesuítas em relação às particularidades implícitas da sociedade japonesa do século XVI. Decidimos forçar na figura de Luís de Almeida, pelo envolvimento dele com a atuação medicinal e a aparente intenção em conter o padecimento das crianças vindas de famílias desprovidas de bens materiais. A ação do jesuíta em Goto ocorreu alguns anos depois que os evangelizadores cristãos decidiram que Funai não se configuraria mais como base da atuação dos jesuítas. Indagamos se, nessa época já havia iniciado a mudança de postura dos inicianos em relação aos mais pobres no Japão, visto que, na carta de Almeida, redigida em 1566, não aparece nenhum comentário substancial da intenção dele em atender à população mais carente daquela localidade.

Ainda que essa informação não esteja presente na versão da carta do religioso, isso não quer dizer que efetivamente não possa ter ocorrido. Essencialmente, o texto epistolar acabou enfocando nas competências médicas de Almeida, que eram aplicadas aos indivíduos que integravam as posições mais elevadas na estratificação social, com destaque a Goto Sumiaki, que ocupava o cargo de comando. Assim, ao examinarmos os escritos do jesuíta, conjecturamos que, mesmo o atendimento medicinal sendo feito para as figuras mais elitizadas, poderia ocorrer a potencialização de riscos, pois se, por acaso, Sumiaki acabasse morrendo depois do tratamento realizado por Almeida, isso poderia ter se configurado como um grave problema para o lusitano e para a ação evangelizadora.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste segmento final, pretendemos refletir a respeito do que foi discutido nos capítulos estruturados em nosso trabalho. Durante esse processo, buscamos averiguar se as situações relatadas nos escritos jesuíticos, associadas fundamentalmente ao panorama marcial nipônico, bem como a contestação dos japoneses ao trabalho evangelizador e das adversidades referentes ao clima, a alimentação e as condições de vida de determinados grupos sociais, correlacionavam-se efetivamente ao desconhecimento e ao despreparo dos inacianos, com essas temáticas convergindo para a ideia central apresentada.

No que concerne ao princípio das atividades dos jesuítas no Japão, enfocamos a nossa análise em dois escritos informativos, que, aparentemente, foram escritos durante o período próximo da metade do século XVI pelo clérigo da Companhia de Jesus, Nicolao Lancillotto. Consideramos que o mais importante nesses textos foi a quantidade de conhecimentos que os inacianos conseguiram reunir na Índia a respeito do Japão, a partir da interação com os três japoneses convertidos.

No entanto, muitos desses conhecimentos não eram totalmente fidedignos, decorrendo-se a clara tentativa de se estabelecer equidades entre a realidade japonesa e a tradição cristã europeia, sendo mais perceptível principalmente nas alusões à religiosidade japonesa. Podemos considerar também que, independentemente do relatório de Lancillotto, o grupo de evangelizadores, que partiu inicialmente para evangelizar no arquipélago, não tinha pleno conhecimento de determinadas peculiaridades relativas às características culturais, que possivelmente tornaram aquelas experiências apostólicas mais atribuladas, tal como a jornada de Francisco Xavier e de João Fernandes para a capital, ação essa que acabou se apresentando como descabida, atestando, naquela circunstância, a incompreensão dos missionários sobre a conjuntura governamental japonesa, que, não foi elucidada de forma precisa nos escritos de Lancillotto.

No que se refere à atuação de Francisco Xavier no Japão, pudemos constatar que, independentemente das distintas contrariedades apresentadas ao inaciano e aos seus companheiros (muitas delas como fruto da desinformação dos evangelizadores), Xavier não teve receio de mostrar em seus textos epistolares, uma visão *edificante* a respeito da propagação do cristianismo em território japonês, feito esse, que possivelmente acabou incentivando outros inacianos a dar prosseguimento ao trabalho catequético desenvolvido no arquipélago.

Não podemos subestimar o impacto causado pelos fatos ocorridos entre 1551 e 1552 ao ofício evangelizador, tais como a aproximação dos jesuítas com o senhor de Bungo Ôtomo Yoshishige, o retorno para a Índia do evangelizador, junto com alguns nipônicos, e a sua inesperada morte, em 1552, que proporcionou a transferência do comando da missão para Cosme de Torres.

Neste estudo, procuramos desenvolver a ideia de que a insipiência e o despreparo dos evangelizadores acabaram ocasionando obstáculos no contexto japonês. Consideramos ser possível argumentar que, com a retorno do intrépido Xavier para a Índia, e com a continuidade da ação evangelizadora no Japão, a desinformação dos jesuítas poderia ter sido atenuada, apoiando-se, principalmente, num fluxo cada vez maior de conhecimentos sobre a realidade cultural e política japonesa a serem adquiridos ao longo do processo. Todavia, isso não impediu, que ainda aparecessem obstáculos ao minguado número de padres e irmãos da Companhia de Jesus que atuavam naquela missão. Para refletirmos acerca do discernimento dos evangelizadores — ou falta dele — diante de determinadas circunstâncias adversas, muitas delas ligadas ao contexto sociopolítico e marcial do arquipélago no século XVI, é necessário retomarmos o que foi apresentado em outros segmentos do nosso trabalho.

No desenvolvimento da pesquisa, tivemos a oportunidade de analisar as missivas redigidas pelo padre Cosme de Torres, e gostaríamos de frisar novamente a carta elaborada pelo evangelizador em 1549, antes da sua partida com Xavier e com os outros indivíduos para o Japão. Julgamos ser pertinente citar novamente a ideia atestada por Medina (1990), de que Torres é o verdadeiro autor, ao menos de um dos informes, redigidos próximos da metade do século XVI, e que, na oportunidade, o mesmo teria conseguido, junto ao japonês Angiró, os conhecimentos referentes a terra do sol nascente. Se voltarmos a atenção principalmente para a missiva feita por Torres naquele ano, em que há comentários das perspectivas positivas a respeito do que decorreria ao longo da missão, ela acaba revelando intrinsecamente a incompreensão do jesuíta acerca do panorama religioso japonês e, conseqüentemente, dos seus representantes.

Ao menos há um aspecto da visão de Torres sobre o Japão, em que ele idealiza a missão religiosa de forma semelhante a Francisco Xavier. Evidentemente, não podemos deixar de considerar a complexidade do cargo assumido por Cosme de Torres que, no Colégio Jesuíta, em Goa, passou a obter informações do Japão, construindo, a partir da sua visão cristã missionária de mundo, a noção parcialmente factual de como a disseminação do cristianismo seria empreendida em território japonês.

Torres foi um dos integrantes do grupo seleta que partiu com o propósito de propagar os preceitos cristãos no Japão. O missionário da Companhia de Jesus teve as suas experiências primárias naquela região entre 1549 e 1551, prática essa que deve ter modificado relativamente a visão preconcebida na Índia. Mesmo que o inaciano tenha manifestado em suas missivas a receptividade dos japoneses em relação àquela doutrina, aos poucos ele deve ter alcançado o entendimento da potencialidade de situações complexas que se interligavam ao ofício catequético no Japão.

Depois de aproximadamente dois anos de vivência no território insular, possivelmente Torres ainda não tinha grande conhecimento a respeito das complexidades da civilização japonesa do século XVI. Mesmo assim, as circunstâncias acabaram condicionando-lhe a liderar o processo de evangelização entre os japoneses — posição que talvez ele não almejasse ocupar.

Durante a realização da nossa pesquisa, cogitamos a hipótese de que Cosme de Torres seria um indivíduo adequado para substituir Francisco Xavier naquela missão, dadas as experiências que o clérigo havia tido antes de iniciar a sua vivência no Oriente e pelo engajamento demonstrado diante dos preceitos religiosos da Companhia de Jesus. Porém, podemos considerar que a função forçadamente ocupada por Torres foi problemática, sendo a eventualidade um elemento que esteve presente junto aos jesuítas desde o princípio, quando o ofício catequético passou a ter recorrência nas povoações japonesas.

Para ressaltarmos as adversidades enfrentadas por Torres como líder da missão, na sequência apresentamos uma das últimas partes de uma carta redigida pelo clérigo em 1557, em que é requerida uma solicitação para os superiores da Companhia de Jesus: “Suplico [...] que nos mande algunas reglas de qué manera nos avemos de ever entre esta a jemtilidad fuera de nuestra ley y costumbres” (In: Medina, 1990, p. 705).⁶²⁷

Essa sentença comprova que Cosme de Torres, próximo de completar uma década no Japão, ainda não demonstrava convicção de como encarar as diferentes circunstâncias que surgiam ao longo daquela experiência. Tolosana (2005) evidencia a sentença da carta de Torres, escrita em 1557, fazendo uma reflexão no que concerne às possíveis dubiedades que o padre jesuíta teve como superior do trabalho missionário no Japão. Na continuidade, destacamos uma passagem da obra do antropólogo em que esse tema é ressaltado:

El problema, nada simple teniendo en cuenta que él había entrado recientemente en la Compañía sin tener conocimiento directo de los fundadores ni del espíritu de la orden, le preocupa por su urgência. Hay que japonizar, sin duda; tiene que amoldarse a cada

⁶²⁷“Suplico [...] que nos envie algumas regras sobre como devemos nos comportar em meio a essa gentilidade fora de nossas leis e costumes” (Tradução nossa).

nueva situación que se le presenta, desde luego, pero ¿como?, ¿cuándo?, ¿en qué grado?, ¿sólo en lo material o también en lo espiritual? Torres escucha su voz interior, la de persona pragmática y prudente que le dicta lo que debe hacer em particulares circunstancias; pero hay outra voz exterior que también debe escuchar: la de la Orden, con sus reglas y normas, voz distante romana, que no sabe de circunsntancias *hic et nunc*. Se encuentra atrapado entre dos alternativas, ambas válidas pero de difícil conjunción: si escucha su voz se convierte em autolegisador por una parte, y súbdito sometido a su própria norma interior por outra, y si escucha la jesuítica institucionalizada, aplicable a todos a los pueblos y culturas, trunca excesivamente las posibilidades misionales locales ¿Qué hacer? Ante la duda Torres opta por consultar a Ignacio en cuanto general de la Compañía (Tolosana, 2005, p. 39).

Conforme é possível notar na citação acima, Tolosana (2005) resalta a dúvida de Cosme de Torres, se os inicianos deveriam ou não se adequarem ao panorama japonês. Levando em consideração o que examinamos nas fontes e o que o autor supracitado — em consonância com outros autores — afirma em outros segmentos do seu livro, efetivamente Torres, e mesmo os outros jesuítas, seguiriam esse caminho. O antropólogo vai mais longe, acreditando que Torres notaria “que la adpatación requiere algo más y más radical que copiar el vestido y el rapado de cabeza: es cuestión de actiude vital y de previsión mental” (Tolosana, 2005, p. 42)”.

Contudo, o autor consegue evidenciar em sua obra que esse tipo de conduta dos jesuítas não foi adotado sem nenhuma forma de inquietude por parte de Torres e de outros inicianos, evidenciando, nesse sentido, as incertezas deles no Japão no século XVI (Tolosana, 2005).

No que concerne ainda à postura de Torres como comandante da missão, Bernabé (2012, p. 62) afirma que:

[...] durante seu superiorato, o Superior Universal do Japão possuía uma função diferente da que passou a ter após o superiorato de Francisco Cabral. Muito mais do que uma concepção diferente de tal cargo, Torres acabou por reagir segundo as possibilidades conjunturais. Em seu superiorato, o número de missionários era extremamente reduzido, [...] o Superior não poderia desempenhar um papel, como fez Cabral e seus sucessores, de supervisor da missão. Torres foi muito mais um obreiro como qualquer outro que esteve junto dele e, do que podemos depreender de seus relatos, jamais desempenhou um papel de vigilância.

Concordamos que o período da missão comandada por Cosme Torres aconteceu quando o trabalho apostólico no Japão estava gradualmente sendo estruturado em meio às vicissitudes. Se pensarmos, a título de exemplo, no que se refere à organização nessa época, diferentes locais se configuraram como base da atuação missionária, sendo que, apenas na terceira década da missão é que, de fato, os membros da Companhia de Jesus se estabeleceram em uma localidade nipônica.

Um dos temas que acabamos debatendo neste trabalho está intimamente relacionado à forma como o contexto belicoso japonês afetou a ação catequizadora dos membros da

Companhia de Jesus. A primeira situação marcial de grande proporção, descrita nas cartas jesuíticas que abordamos, foi a conturbação ocorrida em Yamaguchi, em 1551, que culminou na morte do influente senhor Ôuchi Yoshitaka.

Na carta escrita por Cosme de Torres, em 1551, na qual ele discorre sobre esse evento, não foi detalhado o que poderia ter provocado o distúrbio. Isso nos leva a considerar que, naquela circunstância específica, os religiosos cristãos presentes no Japão não tinham ciência de que a situação interna sociopolítica poderia condicionar um tipo de ocorrência como a sucedida em Yamaguchi. Consideramos que efetivamente não deveria ser assim, visto que, em 1551, já havia ocorrido a jornada de Xavier com João Fernandes para a capital, permitindo aos inacianos adquirirem factualmente entendimento sobre a conjuntura marcial e governamental do Japão.

Contudo, podemos argumentar que os religiosos cristãos podem ter avaliado que Yamaguchi era um local relativamente estável e que o amparo recebido de Ôuchi Yoshitaka, poderia favorecer a continuidade da ação evangelizadora.⁶²⁸ Todavia, a ocorrência em 1551, acabou demonstrando aos missionários o que o contexto bélico nipônico poderia ocasionar, ou seja, mesmo uma localidade aparentemente segura e regida por um senhor influente, não permaneceu incólume aos conflitos.

Consideramos que os inacianos não tinham como prever que a presença deles nas comunidades nipônicas seria associada por seus adversários como a causa das conturbações que decorriam. Encontramos indícios do princípio dessa associação, por meio de uma passagem de uma carta de João Fernandes, escrita em 1551, em que comenta da interação ocorrida com ele e com Cosme de Torres junto aos religiosos japoneses numa habitação religiosa, enquanto efetivamente desencadeava-se o distúrbio em Yamaguchi.

Enfocando novamente a ideia de que a insciência foi um elemento problemático para os evangelizadores jesuítas no Japão, consideramos que isso não envolve unicamente a falta de conhecimentos dos evangelizadores sobre as especificidades da civilização japonesa. Acreditamos que os missionários não tinham o pleno entendimento do que a vivência deles como componentes adventícios no Japão poderia acarretar. A presença dos missionários no arquipélago asiático era considerada pelos nipônicos como algo incomum, sendo que essa anomalia foi utilizada aparentemente pelos religiosos japoneses como um recurso para que o ofício catequético fosse rechaçado. Na pesquisa que realizamos para a obtenção do título de Mestre, afirmamos que os ocidentais provenientes da Europa “eram um elemento estranho e

⁶²⁸Recordemos o artigo de Conlan (2015), que fala da riqueza de Yamaguchi antes da conturbação de 1551.

poderiam causar ruptura na ordem social pré-estabelecida dos japoneses. Os jesuítas não eram simples visitantes, tinham por objetivo causar uma mudança nas localidades em que atuavam, convertendo as populações que desconheciam a religião cristã” (Larini, 2019, p. 57).

O que afirmamos na nossa dissertação, está em consonância com o que outros autores discorreram a respeito da propagação do cristianismo no Japão, no século XVI. Talvez não seja realmente correta a afirmação de que os evangelizadores cristãos tinham alguma forma de responsabilidade pela totalidade das conturbações que suscitavam nas povoações japonesas durante as duas primeiras décadas da missão, mas sabemos que, conforme o trabalho missionário foi avançando, seguramente, algumas tensões foram se formando em decorrência do ofício evangelizador, e que os jesuítas, por sua vez, foram se relacionando cada vez mais com as questões internas que envolviam figuras detentoras de alguma forma de poder em território japonês.

No desdobramento do trabalho abordamos alguns escritos do período em que decorria a chegada de mais evangelizadores europeus no Japão, entre 1552 e 1557. Presumimos que os poucos padres e irmãos da Companhia de Jesus, enviados nessa época, tinham entendimento mais acurado em relação à realidade japonesa, se comparada à época em que Francisco Xavier, Cosme de Torres e João Fernandes partiram em missão.

Em um segmento deste estudo afirmamos que, após a morte de Ôuchi Yoshitaka, os inacianos passaram a firmar vínculo com Ôtomo Yoshishige, e Funai, por sua vez, configurou-se como base da atuação do ofício catequético. A partir da perda de uma figura influente que poderia apoiá-los, sem se restringir unicamente a ela, os inacianos voltaram-se para outro indivíduo, revelando, assim, maior compreensão do cenário político japonês. Isso é uma evidência de que os jesuítas passaram a ter melhor discernimento da forma como deveriam agir, para que pudessem perdurar na evangelização no Japão.

Contudo, podemos avaliar que a mudança de Cosme de Torres de Yamaguchi para Funai não foi algo seguramente planejado, visto que Yamaguchi havia se tornado um local conturbado em razão da belicosidade recorrente, condicionando, desse modo, o deslocamento do evangelizador para um outro local. No que concerne à evangelização na província de Bungo, ocorreram também agitações bélicas que os jesuítas não tiveram preparo adequado para lidar, sendo a carta de 1557, por Gaspar Vilela, um dos escritos que reforçam o impacto negativo do contexto marcial para os religiosos cristãos em diferentes circunstâncias.⁶²⁹

⁶²⁹No que concerne à missiva de Gaspar Vilela, originada em 1557, consideramos um comentário feito por Medina (1990, p. 675) a respeito dessa missiva em que o mesmo salienta como o jesuíta “presenta una descripción dramática de la realidad diaria, llena de estrecheces y amenazada por el peligro constante de muerte”.

Independentemente de ter ocorrido alguns avanços no entendimento dos jesuítas sobre a realidade japonesa a partir de 1552, um elemento que ressalta o despreparo dos inacianos diante do panorama nipônico é, sem dúvida, a viagem estruturada por Nunes Barreto para o Japão. A iniciativa dessa viagem foi despertada numa figura⁶³⁰ com fervor missionário, influenciada possivelmente pelo retorno de Francisco Xavier à Índia, e pelos relatos epistolares eloquentes a respeito do arquipélago, que o levaram provavelmente a imaginar que poderia reproduzir de forma semelhante, aquilo que foi feito anteriormente pelo seu companheiro de Ordem. Definitivamente, Barreto sofreu muito diante da realidade japonesa, não sendo capaz de manter ilesa a sua saúde, principalmente durante o breve período em que lá esteve. Procurou traduzir em alguns escritos epistolares as agruras presenciadas e experienciadas no território insular, tal como o clima e a belicosidade vigente.

Considerando o conhecimento que adquirimos por meio das análises de diferentes escritos epistolares, referentes à viagem de Barreto, acreditamos que o evangelizador não era totalmente desinformado das dificuldades que poderia enfrentar no Japão. Porém, tais experiências proporcionaram-lhe a compreensão do que a permanência contínua no território nipônico poderia causar.

Conforme Costa (1998), posteriormente à jornada marítima de Nunes Barreto ao Japão, o ofício catequético no arquipélago foi enxergado de maneira mais objetiva. A partir do autor, podemos efetivamente considerar que, após os primeiros anos de evangelização em território japonês, houve a transição de uma concepção edílica, concebida pelos jesuítas, com a redução gradual da desinformação.

Levando em consideração o que foi discutido sobre outras ocorrências bélicas que afetaram a atuação catequética dos jesuítas, em nosso entendimento, esses eventos denotaram a debilidade deles diante dos desdobramentos do cenário marcial japonês, independentemente das relações formadas com os senhores nipônicos, como Ôtomo Yoshishige, Ômura Sumitada e outros. Vendo desde outra perspectiva — e considerando o que discutimos sobre as atitudes dos jesuítas em represália às ações de Matsuura Takanobu contra a propagação cristã nos seus domínios —, passamos a considerar que esse é um dos indícios que demonstram que os inacianos gradualmente foram compreendendo que não eram totalmente impotentes diante dos senhores de terras japoneses, com questões mercantis apresentando-se como benéficas para os seus interesses.

⁶³⁰Nunes Barreto.

Ponderando o que discutimos nessa pesquisa em relação ao que decorreu em Hirado e em Yokoseura, envolvendo as figuras de Koteda Yasutsune e Ômura Sumitada, consideramos que essas ocorrências possivelmente se relacionavam com a inaptidão dos inacianos diante da conjuntura japonesa, sendo os evangelizadores forçados a compreender que determinados tipos de ações catequéticas, mais excepcionais, poderiam ocasionar reações adversas, ainda que, no caso da conturbação de Yokoseura, tenha havido questões relacionadas às disputas de poder em Kyûshu, que acabaram condicionando a insurreição contra Sumitada.

Se retomarmos as discussões acerca da atuação dos jesuítas na capital do Japão, passamos a observar os indicativos de como essa missão foi mais bem estruturada, com os inacianos demonstrando melhor preparo, principalmente em relação à mudança das vestimentas do padre Gaspar Vilela e da estratégia utilizada por ele e pelos japoneses que o acompanhavam, tendo o entendimento do que deveriam fazer para alcançar a anuência para a realização do ofício catequético na capital, ocorrendo a atuação no monte Hieizan.

Contudo, conforme analisamos nas fontes jesuíticas e igualmente no estudo de Bourdon (1993), os emissários cristãos não conseguiram o que visavam obter na montanha (a permissão para evangelizar na capital), que era habitada majoritariamente por religiosos japoneses, com Vilela formando o entendimento da dinâmica existente naquele local, onde os bonzos detinham maior poder.

De acordo com o que já mencionamos anteriormente, fundamentados em Bourdon, percebemos que as ações dos representantes cristãos na cordilheira Hieizan, possivelmente eram desnecessárias, revelando, assim, certa inaptidão do grupo que partiu para Miyako, mesmo sendo composto principalmente por japoneses, que, teoricamente, tinham maior familiaridade com os bonzos que povoavam a montanha.

Podemos efetivamente inquirir se o inaciano tinha realmente a competência para confrontar com a conjuntura complexa da capital e de suas imediações, considerando os elementos que exploramos, relacionados ao princípio da vivência de Gaspar Vilela e de seus companheiros japoneses na capital, e posteriormente da passagem dele por Sakai — que envolveu a belicosidade no panorama nipônico, bem como a oposição levantada pelos bonzos influentes que interferiam diretamente na atuação catequética dos cristãos.

Mesmo que o evangelizador e seus seguidores nipônicos tenham conseguido o almejado apoio de figuras proeminentes, incluindo o Xogum Ashikaga Yoshiteru, que permitiu a continuidade da vivência deles na capital, consideramos que a fragmentação do cenário político, eventualmente acabou promovendo um certo equilíbrio entre as forças oponentes e as que

apoiavam a atuação evangelizadora na metrópole. Não pretendemos atenuar a notabilidade dos jesuítas de terem conseguido suporte junto ao Xogum. No entanto, inferimos que o auxílio do comandante militar não foi suficiente para invalidar totalmente os adversários que se opuseram à cristandade na capital.

Em relação ao que abordamos, a partir das fontes jesuíticas sobre a continuidade do processo de evangelização na capital do Japão, tornou-se perceptível para nós que o leque do ofício evangelizador não se delimitou à capital ou mesmo à Sakai, expandindo-se para algumas localidades da região de Gokinai, em função, principalmente, do apoio recebido de diferentes pessoas com algum poderio político, além do próprio Xogum Ashikaga Yoshiteru. Esses resultados positivos alcançados podem indicar a efetividade dos emissários cristãos em se comunicarem eficientemente com as figuras relevantes do Japão.

Nesse processo, certamente devemos conferir grande peso aos japoneses que faziam parte do grupo evangelizador, superando até mesmo a Gaspar Vilela, que provavelmente não reunia expressivo conhecimento em relação à sociedade japonesa do século XVI. Evidentemente, podemos também considerar que, a partir da chegada de Luís Fróis à capital do Japão, algumas formas de mudanças foram suscitadas, visto que Fróis era uma figura que demonstrava, em suas cartas, maior entusiasmo do que o apresentado por Gaspar Vilela.

Todavia, a conturbação na capital, em 1565, acabou bloqueando por alguns anos as pretensões evangelizadoras dos jesuítas, sendo a morte de Ashikaga Yoshiteru um evento tão importante como inesperado para os inacianos, condicionando-os ao entendimento do quão intrincado era o cenário sociopolítico do Japão.

Ainda no que concerne à atuação dos jesuítas na então capital, é necessário recordarmos uma passagem de uma missiva de Gaspar Vilela, em 1558, em que ele afirmava que a disseminação do cristianismo em Miyako poderia resultar no alastramento da crença cristã em todo o território japonês. Julgamos que a avaliação feita por Vilela demonstra desconhecimento sobre o panorama político nipônico. Realmente, a expansão do ofício missionário para outras regiões do Japão — fora de Kyûshu — configurou-se como algo relevante para os jesuítas. No entanto, o panorama na capital e em Gokinai mostrou-se tão instável e desarticulado quanto nos domínios da ilha japonesa.

Em relação às adversidades enfrentadas pelos missionários, abordadas no segmento final deste trabalho, relacionadas diretamente com o clima, com a alimentação e com o atendimento prestado pelos padres aos mais pobres e enfermos, passamos a considerar que

possivelmente os primeiros evangelizadores que partiram para o Japão já portavam algumas informações sobre essas especificidades, principalmente aquelas relacionadas à alimentação.

No entanto, só passaram a compreender a real dimensão desses infortúnios quando tiveram a oportunidade de viver por um período contínuo no arquipélago. De acordo com os escritos jesuíticos, aparentemente, em diferentes circunstâncias, alguns religiosos cristãos europeus não foram capazes de se adaptar às condições climáticas (principalmente no inverno) e alimentícias do Japão, sem passarem por adoecimentos que afetavam diretamente as condições físicas, prejudicando-os nos possíveis enfrentamentos de problemas originados pela realidade social daquela localidade.

Contudo, no que concerne especificamente à alimentação, percebemos que ela não se configurou para os inacianos como uma adversidade presente em todos os cenários, e, de acordo com o nosso entendimento, e por meio da obra de Boxer (1967), consideramos que tenha sido possível a ocorrência de alguns exageros nos textos epistolares em relação à condição de penúria.

Sobre a recusa diante do consumo e abate de determinados tipos de animais no Japão, consideramos que nem todos os inacianos compreenderam essa particularidade. O evento que mais denota essa debilidade dos evangelizadores está evidenciado na missiva escrita por Gaspar Vilela, em 1557, quando foi narrado o acontecimento de um festim com consumo de carne bovina.

A partir da pesquisa de Bernabé (2018) e das fontes examinadas a respeito da atuação dos jesuítas, voltada para a população japonesa mais desfavorecida e doente, fomos capazes de alcançar entendimento do procedimento equivocado dos inacianos diante dos fenômenos ligados à composição social do Japão, pois, conforme a missão evangelizadora foi avançando, os religiosos cristãos passaram a ter que romper (mesmo que parcialmente) com o que seria normativo para eles, como indivíduos integrantes de uma Ordem Católica do século XVI.

Indubitavelmente, não conseguimos abordar tudo o que engloba o processo de evangelização no Japão. Certamente, decorrem questões relacionadas ao processo catequético e de como os religiosos cristãos foram construindo ao longo do tempo a sua visão sobre as religiosidades tradicionais existentes há séculos naquele território, que acabaram não sendo devidamente apresentadas e debatidas em nossa pesquisa.

O nosso estudo, esteve voltado primordialmente para as problemáticas que apontavam para a inaptidão e desinformação dos evangelizadores (questionamento norteador do nosso trabalho) diante da conjuntura governamental e social do Japão no século XVI. Certamente essa

temática se configura para nós como um campo aberto, para que, no futuro, possamos aprofundar mais nos temas ligados à forma como o cristianismo foi transmitido aos japoneses, correlacionando esse processo à própria comunicação praticada entre os religiosos europeus cristãos e os japoneses. Contudo, a partir do que discutimos, fomos capazes de compreender que a visão de mundo dos jesuítas e os objetivos que pretendiam atingir no território japonês, muitas vezes se apresentaram mais como um limitador do que propriamente como algo vantajoso.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. O Budismo como Sistema de Mediação Missionária no contexto asiático dos séculos XVI--XVII: necessidades, possibilidades e limites hermenêuticos. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, v. 13, n. 1, p. 131-168, 2013.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado absolutista**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

APP, Urs. **The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy**. Kyoto: UniversityMedia, 2012.

BANGERT, William V. **História da Companhia de Jesus**. Trad. Joaquim Santo Abranches e Ana Marai Lago da Silva. Porto. São/ Paulo: Livraria Apostolado da Imprensa/ Edições Loyola, 1985.

BERNABÉ, Renata Cabral. **A construção da missão japonesa no século XVI**. 2012. 144 f. Dissertação (Mestrado em História) — Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras, Departamento de História, Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

BERNABÉ, Renata Cabral. **Fé e prática entre os Kirishitan: jesuítas, franciscanos e as reações japonesas ao cristianismo**. 2018. 438 f. Tese (Doutorado em História) — Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras, Departamento de História, Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada. Introdução. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (org.). **Expansão Marítima Portuguesa, 1400 – 1800**. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 1-18.

BORGES, Felipe Augusto Fernandes. **Jesuítas no "Estado da Índia": o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo em Goa (1541-1558)**. 2018. 258 f. Tese (Doutorado em História). – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá, Maringá.

BOURDON, Léon. **La Compagnie de Jésus et le Japon: la fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supérieurat de Cosme de Torres (1551-1570)**. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993.

BOXER, Charles Ralph. **A igreja militante e a expansão ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOXER, Charles Ralph. **O império colonial português: 1415-1825**. Lisboa: Edições 70, 1981.

BOXER, Charles Ralph. **The Christian Century in Japan**. California: University of California Press, 1967.

BOXER, Charles Ralph. **O Grande Navio de Amacau**, 4 ed. Lisboa: Fundação Oriente / Museu, 1989.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2015.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2019.

CARTAS DO JAPÃO. Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos reynos da Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia & Europa des do anno 1549 até o de 1580. **Primero Tomo, nellas se conta o princípio, socesso, & bondade da hristandade daquellas partes, & vários costumes, & idolatrias da gentilidade... Em Euora por anoel de Lyra. Anno de MD XCVIII**, v. 2, p. 1549-1580. Disponível em: <https://purl.pt/15229>

CATZ, Rebecca. **A sátira social de Fernão Mendes Pinto: análise crítica da Peregrinação**. Lisboa: Prelo Editora, 1978.

CONLAN, Thomas D. The Failed Attempt to Move the Emperor to Yamaguchi and the Fall of the Ōuchi. **Japanese Studies**, v. 35, n. 2, p. 185-203, 2015.

COSTA, Célio Juvenal. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540-1599)**. Tese (Doutorado em Educação) — Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004.

COSTA, João Paulo Oliveira. **O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira**. 1998. 841 f. Tese (Doutorado em História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa) —Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998. v. 1.

COUTO, Diogo do. Da Ásia de Diogo de Couto, Dos feitos que os Portugueses fizeram na conquista, e descobrimento das terras, e mares do Oriente. **Década sétima parte secunda**, v. 7, n. part 2, 1786. Disponível em: <https://purl.pt/7030/4/>

CURVELO, Alexandra e PINTO, Ana Fernandes. O Martírio de Cristãos no Japão – uma estratégia dos Tokugawa. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, n. 15, pp. 147-159, 2009.

DEL REY, Mario. **Armaduras japonesas: cultura e história do Japão**. São Paulo: Madras Ed., 2008.

EHALT, R. S. Casuística nos Trópicos: a pragmática teológico-moral de Francisco Rodrigues na Ásia portuguesa (séculos XVI e XVII). **Revista de História da Sociedade e da Cultura**, n. 19, p. 399-418, 2019.

ELIAS, Nobert. **O processo civilizador – uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. v. 1.

ELISON, George. **Deus destroyed: the image of Christianity in early modern Japan**. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

FRÉDÉRIC, Louis. **O Japão - Dicionário e Civilização**. São Paulo: Globo Livros, 2008.

FRÓIS, Luís. **História de Japan Vo. 1**, éd. José Wicki, Lisboa: Biblioteca Nacional, 1976.

- FRÓIS, Luís. **História de Japan Vol. 2**, éd. José Wicki, Lisboa: Biblioteca Nacional, 1981.
- FRÓIS, Luís. **História de Japan Vol. 4**, éd. José Wicki, Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983.
- FUJITANI, James. The Jesuit hospital in the religious context of sixteenth-century Japan. **Japanese journal of religious studies**, v. 46, n. 1, p. 79-102, 2019.
- FUTATA, Marli Delmônico de Araújo. **A Companhia de Jesus no Japão e a Ação Missionária e Educacional na Segunda Metade do Século XVI**. 2018. Tese (Doutorado) — Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2018.
- FUZII, Estela Okabayaski. Uma síntese da influência da cultura lusitana no Japão. **Signum: Estudos da Linguagem**, v. 7, n. 2, p. 13-25, 2004.
- GALVÃO, António *et al.* **Tratado dos descobrimentos**. (No Title), 1944. Disponível em: <https://purl.pt/28660>
- GOODY, Jack. **O roubo da história: como os ocidentais se apropriaram das ideias e invenções do Oriente**. São Paulo: Ed. Contexto, 2015.
- GRUZINSKI, Serge. **A passagem do século: 1480-1520: as origens da globalização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- HALL, John Whitney. **El imperio japonés**. Madrid: Editorial Siglo XXI, 1973.
- HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega: 1549-1558. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 38, p. 87-119, 1995.
- HARVEY, Peter. **A Tradição do Budismo: História, Filosofia, Literatura, Ensinaamentos e Práticas**. São Paulo: Editora Cultrix, 2019.
- HENSHALL, Kenneth G. **História do Japão**. Lisboa: Edições 70, 2018.
- HOORNAERT, Eduardo. **História geral da Igreja na América Latina**. História da Igreja no Brasil-Primeira época. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.
- JANEIRA, Armando Martins. **O impacto português sobre a civilização japonesa: seguido de um epílogo sobre as relações entre Portugal e o Japão do século XVII aos nossos dias**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.
- JUNÇA, Ricardo. **São Francisco Xavier – Nas vozes do seu tempo, os primórdios de um culto e de uma devoção**. 2009. 114 f. Dissertação (Mestrado em Estudos do Património) — Universidade Aberta, Lisboa, 2009.
- KRÄMER, Hans Martin. “Not Befitting Our Divine Country”: Eating Meat in Japanese Discourses of Self and Other from the Seventeenth Century to the Present. **Food and Foodways**, v. 16, n. 1, p. 33-62, 2008.
- KRARISHNANDA, Yogi. **O evangelho de Buda**. São Paulo: Editora Pensamento, 2015.

LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas: 1. Os Conquistadores**. Porto Alegre: L&PM, 1994.

LARINI, Willian Carlos Fassuci. **O período inicial da presença dos jesuítas no território japonês, segundo as cartas de Francisco Xavier (1548-1552)**. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá, 2019.

LARINI, Willian Carlos Fassuci; COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luiz. Portugal e Japão no Século XVI: Encontros e Desencontros no Processo Civilizador. *Dimensões*, n. 50, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/38715>.

LAURES, Johannes. **The Catholic Church in Japan. A Short History**. Tokyo: Charles E. Tuttle Company of Rutland, 1954.

LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. **A Companhia de Jesus e os Pregadores Japoneses: Missões jesuíticas e mediação religiosa 1549-1614**. 2017. 319 f. Tese (Doutorado em História) — Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

LIDIN, Olof G. **Tanegashima: the arrival of Europe in Japan**. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, 2002.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. In: **Revista brasileira de História**. São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

LÓPEZ-GAY, Jesús. Las "Edades de la Historia" en el pensamiento budista. **Boletín de la Asociación Española de Orientalistas**, n. 4, p. 77-98, 1968.

LÓPEZ-GAY, Jesús.. In Remembrance of the Historian Juan G. Ruiz-de-Medina, S.J. **Bullentin of Portuguese – Japanese Studies**. Lisboa Portugal: Universidade Nova de Lisboa, n. 01, p. 145-149, december, 2000.

LOUREIRO, Rui. Redes de informadores e tipos de fontes nas Décadas da Ásia de Diogo do Couto. In: LOUREIRO, Rui Manuel; CRUZ, Maria Augusta Lima (Org). **Diogo do Couto: história e intervenção política de um escritor polémico**. Lisboa: Edições Húmus, Lda, p. 57-70, 2019.

MARQUES, A. H. de Oliveira Marques. **História de Portugal: Volume I: Desde os tempos mais antigos até ao governo do Sr. Palma Carlos**. Lisboa: Palas Editores, 1974.

MEDINA, Ruiz-de-, S.J. (ed.). **Documentos de Japón 1547-1557**, Roma: Institutum Historicum Iesu, 1990.

MEDINA, Ruiz-de-, S.J. **Documentos de Japón 1558-1562**, Roma: Institutum Historicum Iesu, 1995. Disponível em: <https://catalog.hathitrust.org/Record/006022963>

MOTTA, Andrea Cristina Shima de; SILVESTRE, Dione Meneguetti; BROTHERHOOD, Rachel Maya. Gastronomia e culinária japonesa: das tradições às proposições atuais

(inclusivas). **Revista Cesumar–Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**, v. 11, n. 1, p. 41-57, 2006.

OLIVEIRA, Alana Camoça Gonçalves. A morte pela espada: o suicídio ritualístico japonês analisado à luz da teoria de Émile Durkheim. **Estudos de Sociologia**, v. 25, n. 48, p. 189-308, 2020.

ONU NEWS. Vídeo: Indígenas Ainu, Japão Youtube, 9 ago. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZlaEroxVAc8>. Acesso em: 14 ago. 2021.

PAIVA, José Maria de, **José Maria de. Colonização e Catequese**. São Paulo: Arké, 2006.

PAIVA, José Maria de. **Religiosidade e Cultura Brasileira: séculos XVI – XVII**. Maringá: EDUEM, 2012.

PALOMO, Federico. Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI. **Cuadernos de Historia Moderna**, n. 4, p. 57-81, 2005.

PANIKKAR, Kavalam Madhava. **A dominação ocidental na Ásia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Saga, 1969.

PAPINOT, Edmond. **Historical and Geographical Dictionary of Japan: Volume 2 O to Z**. New York: Frederick Ungar Publishing Co, 1964.

PAPINTOT, Edmond. **Historical and Geographical Dictionary of Japan: Volume 1 A to N**. New York: Frederick Ungar Publishing Co, 1964.

PEARSON, Michael, N. “Mercados e Comunidades Mercantis no Oceano Índico: Situar os Portugueses”. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (org.). **Expansão Marítima Portuguesa, 1400 – 1800**. Lisboa: Edições 70, p. 93-114, 2010.

PÉCORA, Alcir. A Arte das Cartas Jesuíticas do Brasil. **Máquina de gênero**. São Paulo: Edusp, p.17-68, 2001.

PÉCORA, Alcir.. Epistolografia jesuítica no Brasil, Grão-Pará e Maranhão. **Revista Estudos Amazônicos**, n. 1, p. 39-46, 2008.

PERRY, Anderson. **Linhagens do Estado absolutista**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

PIMENTA, Pedro Augusto. **Jesuítas no Japão: o discurso sobre os percalços da cristianização**. 2013. 156 f. Dissertação (Mestrado em História) —Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

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

PINTO, Fernão M. **Peregrinação – volume I**. 1. ed. 1ª impressão. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2014.

PINTO, Fernão M. **Peregrinação – volume II**. 1. ed. 1ª impressão. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2014.

PLUMB, John H. Introdução. *In*: BOXER, Charles Ralph **O império colonial português: 1415-1825**. Lisboa: Edições 70, 1981.

RAMOS, João de Deus. Relações de Portugal com a China Anteriores ao Estabelecimento de Macau. **Nação e Defesa**, Lisboa, v. 53, p. 155-170, 1990.

REBELO, Luís de Sousa. Língua e literatura no império português. *In*: CURTO, Diogo Ramada; BETHENCOURT, Francisco (org.). **A expansão marítima portuguesa, 1400-1800**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2010. p. 371-402.

RESENDE, Helena Maria dos Santos de. **O Oriente no Ocidente: o Japão na cultura portuguesa do século XVI - a visão de Luís Fróis nas “Cartas de Évora”**. 2014. Tese (Doutorado) Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Lusíada de Lisboa, Lisboa, 2014.

RIBEIRO, Madalena. **Samurais Cristãos: Os Jesuítas e a nobreza cristã do Sul do Japão no século XVI**. Lisboa: CHAM, FCSH/NOVA-UAc, 2009.

ROCHEDIEU, Edmond. **Xintoísmo e novas religiões do Japão**. Lisboa: Editorial Verbo, 1982.

ROSA, Henrique. **Os Jesuítas: de sua origem aos nossos dias**. Petrópolis: Vozes, 1954.

RUSSELL-WOOD, Anthony John R. Padrões de colonização no império português, 1400-1800. *In*: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (org.). **Expansão Marítima Portuguesa, 1400 – 1800**. Lisboa: Edições 70, p. 171-206, 2010.

RUSSO, Mariagrazia. A circulação em Itália das obras de Diogo do Couto: Um olhar sobre o percurso editorial da Década X. *In*: LOUREIRO, Rui Manuel; CRUZ, Maria Augusta Lima (Org). **Diogo do Couto: história e intervenção política de um escritor polémico**. Lisboa: Edições Húmus, Lda, p. 145-156, 2019.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Estruturas Eclesiásticas e Ação Religiosa. *In*: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Org.) **A expansão marítima portuguesa, 1400-1800**. Lisboa, Portugal: Edições 70, p. 265-292, 2010.

SÁNCHEZ-PEDREÑO, José María Ortuño. La expedición de Ruy López de Villalobos a las Islas del Mar del Sur y de Poniente. Estudio histórico-jurídico. *In*: ANALES DE DERECHO, 2005, Murcia (España). Anais [...]. Murcia: Universidad de Murcia, p. 249-292, 2005.

SARAIVA, José Hermano. **História concisa de Portugal**. 3. ed. Lisboa: Coleção Saber: Publicações Europa-América, 1979.

SEIICHI, I.; TEIZŌ, I.; SUSUMU, I.; SHŌICHIRO, Y.; JUN'ICHIRO, F.; MICHIO, F.; ITSUJI, Y.; TERUKAZU, A.; SHŌKICHI, I.; HIDEICHI, M. 183. Ōtomo Yoshishige (1530-1587). *In*: **Dictionnaire historique** du Japon, volume 16, 1990. Lettres N (2), O, P et R (1) pp.

127-128; Disponível em: https://www.persee.fr/doc/dhjap_0000-0000_1990_dic_16_1_932_t1_0127_0000_5

SHUSAKU, Endo. **O Silêncio**. São Paulo : Editora Planeta do Brasil, 2011.

SOARES, Leandro Valêncio. **A introdução das armas de fogo no Japão pelos portugueses e as consequências na organização militar nipônica**. 2017. 20 f. Artigo (Trabalho de Conclusão de Especialização em História Militar) — Universidade do Sul de Santa Catarina, 2017.

SOUSA, Ivo Carneiro de. S. Francisco Xavier no sudeste asiático: evangelização, solidão e obras de misericórdia. **Revista de Cultura**. Macau, Edição Internacional, v. 19, p. 35-52, 2006.

SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci**: a história de uma viagem: da Europa da contra-reforma a China da dinastia Ming. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STRATHERN, Alan. The Many Meanings of Iconoclasm: Warrior and Christian Temple-Shrine Destruction in Late Sixteenth Century Japan. **Journal of early modern history**, v. 25, n. 3, p. 163-193, 2020.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O império asiático português – 1500-1700**: uma história política e econômica. Lisboa: Difel, 1993.

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

TAZAWA, Yutaka; MATSUBARA, Saburo; OKUDA, Shunsuke; NAGAHATA, Yasunori. **História cultural do Japão – Uma Perspectiva**. São Paulo: Ministério dos Negócios Estrangeiros do Japão, 1980.

THOMAZ, Luiz Filipe. **Nanbanjin. Os portugueses no Japão**. Lisboa: CTT Correios, 1993.

THOMAZ, Luiz Filipe. **De Ceuta a Timor**. 2. Ed. Lisboa: Difel, 1994.

TOLOSANA, Carmelo Lisón. **La fascinación de la diferencia**: La adaptación de los jesuitas al Japón de los samurais, 1549-1592, Madrid: Akal, 2005.

VILA, Inês Maria Lorga Ramos. **Representação de Oda Nobunaga enquanto Personagem Literário na História de Japam de Luís Fróis**. Tese de Doutorado. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2013.

WICKI, Joseph. **Documenta Indica. Vol. I**. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu. 1948.

WICKI, Joseph. **Documenta Indica. Vol. II**. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu. 1950.

WICKI, Joseph. **Documenta Indica. Vol. III**. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu. 1954.

WRIGHT, Jonathan. **Os Jesuítas: missões, mitos e histórias**. Tradução de Andrea Rocha. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

XAVIER, São Francisco. **Obras Completas**. Tradução e organização de Francisco de Sales Baptista S.J. São Paulo: Edições Loyola; Braga: Editorial A. O, 2006.

YAMASHIRO, José. **Choque Luso no Japão dos séculos XVI e XVII**. São Paulo: IBRASA, 1989.

YAMASHIRO, José. **História dos Samurais**. São Paulo: Ibrasa, 1993.

YAMASHIRO, José. **Pequena história do Japão**. São Paulo: Editôra Herder, 1964.

YAMASHITA, Noboru. The Jesuit Mission in Hirado and the Vanished Christians of Takushima. **A Historical and Anthropological Research**. 長崎大学言語教育研究センター紀要= Journal of Center for Language Studies Nagasaki University, Nagasaki, v. 3, p. 37-56, 2015.

YUSA, Michiko. **Religiões no Japão**. Lisboa: Edições 70, 2002.