



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LUCAS MIGUEL BRANDÃO DA SILVA

**ENTRE A PENA E A IMPRESSÃO: A REPRESENTAÇÃO DO
JAPÃO NA COLETÂNEA *CARTAS DE ÉVORA*, DE 1598**

RIO DE JANEIRO

2024



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**ENTRE A PENA E A IMPRESSÃO: A REPRESENTAÇÃO DO
JAPÃO NA COLETÂNEA *CARTAS DE ÉVORA*, DE 1598**

LUCAS MIGUEL BRANDÃO DA SILVA

Sob a Orientação da Professora

Mônica da Silva Ribeiro

Dissertação submetida como
requisito parcial para obtenção do
grau de **Mestre em História**, no
Curso de Pós-Graduação em
História, Área de Relações de
Poder e Cultura

RIO DE JANEIRO



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

TERMO Nº 340 / 2024 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.023774/2024-17

Seropédica-RJ, 15 de maio de 2024.

Nome do(a) discente: LUCAS MIGUEL BRANDÃO DA SILVA

DISSERTAÇÃO submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO / TESE APROVADA EM: 14 de maio de 2024

Banca Examinadora:

Dr. RÔMULO DA SILVA EHALT, MPILHLT Examinador Externo à Instituição

Dra. PATRICIA SOUZA DE FARIA CARVANO, UFRRJ Examinadora Interna

Dra. MONICA DA SILVA RIBEIRO, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 15/05/2024 19:31)
MONICA DA SILVA RIBEIRO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
Depth/IM (12.28.01.00.00.88)
Matrícula: 1644658

(Assinado digitalmente em 16/05/2024 08:01)
PATRICIA SOUZA DE FARIA CARVANO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DepthHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 1647918

(Assinado digitalmente em 17/05/2024 14:02)
RÔMULO DA SILVA EHALT
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 099.444.377-35

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **340**, ano: **2024**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **15/05/2024** e o código de verificação: **6002b7ae87**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586e Silva, Lucas Miguel Brandão da, 1997-
ENTRE A PENA E A IMPRESSÃO: A REPRESENTAÇÃO DO
JAPÃO NA COLETÂNEA 'CARTAS DE ÉVORA' DE 1598 / Lucas
Miguel Brandão da Silva. - Nova Iguaçu, 2024.
209 f.

Orientadora: Mônica da Silva Ribeiro. Dissertação
(Mestrado). -- Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2024.

1. Representação. 2. Missionação Jesuítica. 3.
Japão. 4. Império Português. I. da Silva Ribeiro,
Mônica, 1981-, orient. II Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História
III. Título.

Dedico este trabalho à minha mãe, que acreditou na minha capacidade e é uma inesgotável fonte de alegria e perseverança. Te amo, mãe.

AGRADECIMENTOS

A tarefa de agradecer àqueles que ajudaram e contribuíram durante o percurso é sempre uma das mais difíceis. Não pela ausência de apoio, longe disso. Se durante os dois anos que esta pesquisa fora realizada (três, se formos honestos) fui capaz de chegar a algum lugar, isto só o fora possível graças aqueles que foram os pilares para essa obra, não apenas garantindo uma boa base para que o trabalho fosse realizado, mas também certificando que eu não desmoronasse ao longo do caminho.

Em primeiro lugar, estou extremamente grato e orgulhoso de ter conseguido chegar nesta etapa da vida acadêmica. Aqueles que são próximos sabem que tenho uma grande dificuldade em reconhecer meus esforços e meu valor, e esse período do mestrado fora um grande teste para mim nesse quesito. Apesar disso, hoje olho para o processo com um sentimento agriçoce, aonde ainda com as dificuldades e percalços, sinto que estou mais próximo daquilo que desejo realizar em minha vida. O ato de pesquisar por vezes é um tanto ingrato. Quanto mais estudamos e desenvolvemos nossa investigação, menos parecemos saber o que estamos fazendo. Foi nesta encruzilhada, porém, que percebi o quanto me sinto realizado não apenas como pesquisador, mas como aquele menino que decidiu cursar história.

Esta realização, porém, não poderia ter sido alcançada sem o apoio das pessoas mais importantes em minha vida. A principal sendo minha mãe, Geralda de Fátima, que sempre fez de tudo para me apoiar nos mais diferentes níveis da minha vida. Alguém que me inspira profundamente, seja pela sua integridade, sua garra e principalmente em sua esperança na vida. Obrigado por me aturar estes dois anos falando incessantemente sobre jesuítas e *daimyō* em conversas aleatórias, por estar presente nos momentos difíceis e acreditar no meu potencial, mesmo quando eu não o enxergava. Saiba que para mim, o ponto mais alto deste período fora ter a certeza de que, independentemente de tudo, eu podia, posso, e poderei sempre contar com você. Te amo, mãe.

Agradeço também aos meus amigos, os maiores presentes que a UFRRJ-IM poderia ter me dado. Pessoas incríveis, com quem já tive o prazer e a honra de dividir uma sala de aula tanto como estudantes como profissionais da educação. Um grupo que me inspira e com quem sempre estou aprendendo, e que me garante uma rede de apoio e segurança inestimável. Muito obrigado, Anderson Ribas por ser uma das pessoas mais responsáveis e inspiradoras que conheço, minha primeira amizade em solo ruralino a quem tenho extremo orgulho de ter ao meu lado até hoje. Patrick Neto, um irmão que

caminha comigo desde o Ensino Médio. Escolhemos o magistério como nosso foco e só tenho a dizer que nós não erramos. Sua paixão por ensinar e seu carisma só atestam para o grande profissional que você é. Pedro Costa, alguém que tenho orgulho em ver todo dia buscando ser a melhor versão de si mesmo, que me ensinou a importância de contar com os outros. Valorizo demais a sua empatia, e só tenho a agradecer pelo apoio durante esta jornada. Allan Byron, que com seu senso de humor e terríveis trocadilhos demonstra uma maturidade incrível ao lidar com aquilo que a vida impõe. Sua resiliência e carinho pelo próximo te tornam um amigo valioso, cujas palavras e piadas duvidosas sem dúvida me ajudaram a seguir em frente. Mariana de Medeiro, uma irmã que a Rural me proporcionou, a quem sou extremamente grato pelos conselhos e conversas que até hoje contribuem para que eu seja alguém melhor. Amiga, obrigado por tudo e saiba que independente das dificuldades, tenho orgulho de ti e da grandíssima professora que você se tornou. Luís Fillipe, simplesmente a pessoa mais tranquila de conversar sobre tudo e nada que eu já conheci. Obrigado pelo apoio, pelos papos, pelas jogatinas, pelas indicações musicais e pelos momentos, que me ajudaram a permanecer dia após dia nessa empreitada. Giovanna Almeida, a quem devo agradecer pela inspiração em seguir este caminho como pesquisador. Você é uma pessoa incrível e uma profissional singular, nunca deixe que te façam pensar o contrário. Karen Carvalho, a quem teve a paciência de me ajudar com minhas dúvidas a respeito de linguagens e linguística. Adoro nossas conversas e sua curiosidade sobre as mais diversas coisas. Carolina Santos, que desde minha monografia esteve ao meu lado, me fazendo repensar prioridades e, acima de tudo, respeitar meus limites. Saibam que nutro uma profunda admiração por todos vocês.

Este trabalho também somente foi possível pelo apoio de pessoas para além da vida ruralina. Aos grandes amigos Jair Valpassos e Maria Eduarda, que compartilham comigo a paixão pela cultura japonesa. Muito obrigado pelo apoio. Isis Assucena, uma amiga que está presente em minha vida desde o ensino fundamental, cujo companheirismo valorizo por demais. Ao pessoal da nihongo Up, que ao longo de 2023 tornaram-se uma espécie de segunda casa, onde pude não apenas aprender, mas também desestressar e restaurar as baterias. Sobretudo, agradeço a Sensei Rachel Soares, pelos ensinamentos, apoio e, especificamente, pelo entusiasmo e interesse em minha pesquisa. Dedico também um espaço de agradecimento ao meu psicólogo Henrique Tyschler, que desde 2021 participa da minha trajetória, dando o amparo necessário em momentos de necessidade.

Sou profundamente grato à minha orientadora, Mônica da Silva Ribeiro, que desde a graduação até esta presente dissertação, acreditou em meu potencial. Obrigado pela disponibilidade, orientação e paciência que teve comigo. Suas palavras nas reuniões foram os degraus necessários para que eu pudesse percorrer este caminho, e a isto só tenho a agradecer. Reconheço também a contribuição da minha banca examinadora, Dra. Patrícia Souza de Faria e Dr. Rômulo da Silva Ehalt, cujos apontamentos e sugestões foram essenciais para que este trabalho tomasse forma. Muito obrigado por acreditarem em meu potencial.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

EPÍGRAFE

*Corte através da realidade, reescreva-a.
Faça com que eles formem as imagens em
suas cabeças. Eles imaginam, você sugere.
Você estabelece, eles conectam os pontos. A
interpretação é deles. Única, pois você não
lhes dá alternativa. E agora creem nela, pois
a eles pertence.*

(Alan Wake, sobre o ato de criar uma
história)

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo identificar e analisar a representação atribuída aos japoneses, na coletânea de missivas jesuíticas impressa em 1598, comumente conhecidas como *Cartas de Évora*. Os missionários, ao relatarem sobre o Japão, descrevem o arquipélago segundo sua visão católica, valorizando e condenando determinados aspectos da vida cultural, política e religiosa dos japoneses. Para além disso, a edição eborense eleva estas questões, ao considerar a narrativa dos padres e alterá-la para melhor servir aos interesses da Igreja Católica e da Companhia de Jesus, resultando em uma interpretação enviesada das ações dos jesuítas e do Japão. Assim, o estudo deste documento busca demonstrar como esses textos foram construídos e suas razões para existência, levando em conta seu contexto histórico e seus criadores. Ademais, a análise da narrativa apresenta um enfoque em como o escritor considera seu leitor, utilizando-se de recursos textuais de narrativas de viagem e *ethos* católico.

Este trabalho foi realizado através da leitura e exame das missivas presentes na edição eborense de 1598, por meio de uma comparação entre os relatos e descrições feitas pelos padres em outra coletânea, nomeadamente a de Alcalá, de 1575, e dos manuscritos digitais do códice 4532, presentes na Biblioteca Nacional de Portugal.

Palavras-chave: Representação; Missionação Jesuíta; Jap o; Império Português.

ABSTRACT

This present research has the goal of identifying and analyzing the representation attributed to the Japanese, in the collection of Jesuit Letters printed in 1598, commonly known as *Letters from Évora*. When reporting about Japan, the missionaries described the archipelago according to their catholic beliefs, valuing and condemning certain aspects of the cultural, political and religious life led by the Japanese. Beyond that, the Évora edition elevates these issues, when it takes into account the Jesuit narratives and alters those to better fit the Catholic Church and the Society of Jesus interests, resulting in a biased interpretation of the actions performed by the Jesuits and of Japan itself. Therefore, the analysis of this document intends to demonstrate how this text was built and its *raison d'être*, deliberating on its historical context and its creators. Moreover, the examination of the narrative is focused in the means in which the writer takes the reader into consideration, using textual resources of travel literature and catholic *ethos*.

This work was accomplished through the reading and examination of missives within the Évora edition, while also comparing these accounts with the descriptions made by the priests in another collection, namely the one from 1575's Alcalá and the digitalized manuscripts of the codex 4532, available in the Biblioteca Nacional de Portugal.

Keywords: Representation; Jesuit Mission; Japan; Portuguese Empire.

LISTA DE ABREVIACÕES, SIGLAS OU SÍMBOLOS

CE – Cartas de Évora

Coletânea CA – Coletânea de Cartas de Alcalá

Manuscrito 4532 – [Cartas, cartas ânuas, informações, relatos, etc., produzidos nas províncias da Companhia de Jesus do Brasil, Índia, Japão e vários reinos da Europa / Manuscrito].

NOTAS PRELIMINARES

Para este presente trabalho, utilizamos fontes manuscritas em português do século XVI, cujas transcrições foram de autoria própria. Ademais, optamos por modernizar tanto os manuscritos quanto as missivas presentes nas coletâneas para o português contemporâneo. Somada a esta decisão, todas as traduções e adaptações referentes a textos em inglês e espanhol também são de nossa responsabilidade. Por fim, para termos e palavras japonesas, foi realizada a transcrição seguindo o sistema Hepburn, utilizando o acento macron (¯) no prolongamento das vogais.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I - A FORMAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS: MISSIONAÇÃO E UNIÃO POR PALAVRAS	13
1.1. Inácio de Loyola: História e Narrativa	15
1.2. Distâncias Físicas e Espirituais	21
1.3. Como a Escrita Unia a Companhia	29
1.4. A Produção e Tradução do “Outro”	46
CAPÍTULO II – O JAPÃO SOB A PENA JESUÍTICA	52
2.1. A Coletânea de 1598	58
2.2. A Missão Jesuítica no Japão	63
2.2.1. O “outro” japonês no mundo da monarquia católica	76
2.2.2. Entre Deus, <i>Kami</i> e <i>Hotoke</i>	89
2.2.3. E deixavam os gentios em grande espanto	99
CAPÍTULO III – ENTRE A PENA E A IMPRESSÃO: A EDIÇÃO DAS <i>CARTAS DE ÉVORA</i> FRENTE AOS MANUSCRITOS	116
3.1. Uma Reinterpretação da Missão	118
3.2. Os Manuscritos e a Impressão	125
3.2.1. Uma pintura maior que a moldura	132
3.2.2. <i>Daimyō</i> : a linha tênue entre humildade e soberba	142
3.2.3. Dizer o “eu” em meio ao “outro”	151
CONSIDERAÇÕES FINAIS	174
FONTES PRIMÁRIAS E SECUNDÁRIAS	176
BIBLIOGRAFIA	176
APÊNDICE - <i>CARTAS DE ÉVORA</i> UTILIZADAS NO TRABALHO	181

ANEXOS	192
1 – Carta de Luís Fróis de 28 de setembro de 1571	193
2 – Carta de Francisco Cabral de 22 de setembro de 1571	193
3 – Carta de João Batista Ferrariense de 21 de setembro de 1571	193
4 – Carta de João Batista Ferrariense de 21 de setembro de 1571	194

INTRODUÇÃO

A Missão Jesuítica no Japão teve início em 1549, com a chegada de Francisco Xavier no porto de Kagoshima, localizado no sul da ilha de Kyūshū. Presume-se que o local fora palco do início da missionação em razão de sua proximidade com a Ilha de Tanegashima, onde o primeiro encontro entre portugueses e japoneses fora realizado, em 1543. Tinha como o objetivo principal, junto à conversão, a criação de um clero nativo, formado por japoneses convertidos, no arquipélago. Apesar de um início com rápidos progressos, os jesuítas se depararam com inúmeras problemáticas, a destacar a falta de um apoio central nas ilhas. Isto se deu em razão do momento em que as ilhas nipônicas se encontravam, num estado de guerra civil que varria todo o território e que, eventualmente, ao seu fim, mudou a estrutura política e social do Japão.

Em razão dos conflitos que ocorriam no Japão durante o século XVI, ao chegarem no arquipélago, os jesuítas não encontraram um poder central que se opusesse às suas ações, fazendo com que a interação com a própria sociedade japonesa fosse mais direta, entre missionários e população e, principalmente, inacianos e o próprio poder local daquele período, os *daimyō*. Entretanto, isto também significava que os homens de fé não possuíam um apoio firme para a realização da evangelização, sendo privados de uma estabilidade administrativa. Desta forma, para garantir algum tipo de êxito, os jesuítas passaram a negociar com os *daimyō*, utilizando aquilo que mais lhes chamavam a atenção: o comércio. Como destaca Leão, “fica claro a utilização, por parte dos missionários, do comércio como mediação para atrair os *daimyo* à conversão”¹. Assim, o comércio tornou-se a ponte para a realização da missão, meio pelo qual os *daimyō* garantiriam seus produtos da Índia e da China e, em troca, assegurariam a proteção aos missionários, para que estes pudessem realizar as conversões em seus territórios.

Os religiosos da Companhia de Jesus formaram alianças e inimizades ao longo de sua missão, tendo uma relativa participação política, em especial ao sul na ilha de Kyūshū. Suas ações no arquipélago diminuía ou aumentavam distâncias diplomáticas entre homens do poder, seja através da conversão do povo local e seus *daimyō*, ou das relações comerciais estabelecidas com os grandes donos de terra, que influenciavam diretamente nas linhas de frente do conflito. Mais importante ainda para o estudo histórico é sua escrita

1 LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *Jesuítas e Daimyos: Evangelização e Poder Político no Japão do Século XVI*. Revista Brasileira de História das Religiões, Paraná, v. 4, n. 10, 2015. p. 299-314.

do período, extensamente relatada através de cartas, que circulavam tanto para a Companhia de Jesus quanto para a Europa. As missivas jesuíticas trazem informações variadas sobre o Japão, que vão desde a geografia e a história do arquipélago, até a opinião sobre o seu povo e as razões para o conflito. Porém, como bem afirma Londoño:

as informações presentes nas cartas não se deviam unicamente ao espírito de controle ou ao desejo de matar curiosidades. Elas seriam recolhidas e enviadas à Europa constituindo textos diferenciados, produzidos como parte de um projeto missionário que estava sendo construído e para o qual o poder sempre foi uma referência fundamental. E nessa construção da missão, a escrita cumpriu um papel estratégico.²

Na prática, isto significava que os relatos seguiam modelos de acordo com seu objetivo missionário, e sua necessidade de manter comunicação constante para com os demais irmãos da missão, gerando uma escrita que pretendia ir além de informes sobre a situação do arquipélago, mas também buscava garantir o principal objetivo da missão: a conversão do Japão.

Nesse sentido, a missão funcionava sob uma forte incumbência para a realização da comunicação, tanto para com os superiores em Roma e nas demais cidades europeias, quanto entre os próprios jesuítas. Essas correspondências eram importantes para que a Companhia não perdesse sua coesão³, como prescrito nas obediências escritas por Loyola, a fim de evitar a perda do vínculo entre os irmãos e a própria Ordem inaciana. E possuíam, em seu cerne, o objetivo de “consolar e edificar, dando a conhecer as obras feitas em nome de Deus”⁴. Para além desta característica, a própria forma de escrita passava por mudanças. Cartas eram a única forma de comunicação direta, a via pela qual recebiam ordens e informavam o status da missão. Tudo isso em um sistema hierarquizado, tanto verticalmente quanto horizontalmente⁵. Paul Nelles objetiva que missivas jesuíticas refletem a capacidade de organização dos missionários, que supera a tradicional visão de obediência militar tradicionalmente defendida por autores como C.R. Boxer. Segundo o autor, a comunicação era dinâmica, e que, apesar de pautar-se numa imagem uniforme,

2 TORRES LONDOÑO, Fernando. *Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI*. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 22, n. 43, 2002. p.13.

3 BERNABÉ, Renata Cabral. *A Construção da Missão Japonesa no Século XVI*. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p.67.

4 TORRES LONDOÑO, *Op. Cit.*, p. 15.

5 BERNABÉ, *Op. Cit.*, p. 67.

elencava mais elementos de coesão do que de obediência cega⁶. Isto seria perceptível através das diferentes formas de escrita presentes nas epístolas.

Quando direcionadas para os seus superiores e os governos, as cartas focavam no estado da missão, como ela havia progredido e quais eram os principais problemas pelos quais os inacianos estavam passando. Havia um espaço para pedirem algum tipo de apoio ou reforço para sua região, opinavam sobre quais medidas deveriam ser tomadas, discordavam de outros jesuítas e das ações a serem seguidas e etc., numa comunicação mais pautada na hierarquia dos poderes, um espaço de conversa que Londoño classifica como vertical⁷, no qual aquele que escrevia apresentava respeito e cumpria os deveres para aquele que recebia a missiva. Assim, tinha em mente a posição do escritor como alguém que recebia ordens do receptor. Tratavam-se de cartas que eram mandatórias, enviadas em intervalos de quatro meses e que, para além daquele espaço de negociação já citado, também apresentavam relatórios extensos sobre a Missão, sem a presença de edificação da mesma. Completamente diferente eram as mensagens focadas naquilo que era chamado de “união dos ânimos”, cartas destinadas especialmente aos irmãos jesuítas. Nestas, o foco era motivar os demais militantes cristãos a não esmorecerem perante as dificuldades, e darem continuidade à missão, com dizeres otimistas pautados no pensamento milenarista ibérico. Ademais, traziam informações quanto aos progressos da missão, sempre edificando e fazendo saber que seus esforços não eram em vão.

Um terceiro tipo de carta também se tornara popular. Seus destinatários eram os povos europeus, e eram escritas de forma que seus relatos fossem lidos, interpretados e repassados⁸, com o intuito de mostrar as diferenças entre as culturas asiáticas e europeias, edificando as ações dos nobres jesuítas e relatando a situação do país exótico que estavam descobrindo. Alguns destes relatos, mesmo que abordassem a questão dos conflitos e das dificuldades que os jesuítas passavam por aquelas bandas, tinham como o mesmo ideal demonstrar que a missão seguia plena e estava em vista de ser cumprida. Renata Bernabé destaca que essas cartas buscavam causar um impacto na sociedade europeia, e que também poderiam ter como objetivo cativar mais pessoas para os cargos de jesuítas, gerando reforços para a missão, algo sempre necessário, devido à pequena quantidade de padres no arquipélago japonês. Nessas cartas, então, percebemos que havia muito mais

⁶ NELLES, Paul, *Jesuit Letters*, p. 9. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

⁷ TORRES LONDOÑO, *Op.Cit.*, p.14.

⁸ BERNABÉ, *Op.Cit.*, p. 69.

do que um interesse em descrever e relatar uma curiosidade ou diferença entre os povos. A escrita possuía um sentido de encantar, de cativar e, principalmente, exaltar os feitos desses jesuítas para o povo europeu, garantindo apoio para sua causa.

Londoño conclui que, através da análise das cartas jesuíticas, é possível perceber uma “consciência clara de que nas cartas se produzia a imagem da Companhia para provocar edificação e apoio”, na qual a “gestação da escrita (era) encarada como uma montagem definida pelos seus fins e destinatários”⁹. Assim, ao analisarmos os relatos que esses homens de fé realizavam sobre a sociedade japonesa, é importante notarmos para quem estas cartas estavam endereçadas, e ter em mente que havia um interesse em criar uma visão específica sobre o que estava sendo realizado durante a Missão. É a partir desta possível visão vinculada ao Japão e seu povo, nas *Cartas de Évora*, que esta pesquisa será formulada.

O período *Sengoku* (1467-1573) é uma das principais áreas de estudos no Japão, sendo abordado em um vasto número de formas, com análises políticas, econômicas, culturais e religiosas. Apesar da quantidade de trabalhos, o acesso à historiografia japonesa do período ainda está em grande escala restrita ao idioma japonês, salvo raras exceções, como o trabalho de Matsuda Kiichi, *The Relations Between Portugal and Japan*¹⁰, e o de Anesaki Masaharu, *History of Japanese Religion*¹¹, mesmo assim restritos à língua inglesa. Apesar dessa barreira, o estudo da guerra civil japonesa ganhou tração no ocidente com autores que se tornaram clássicos da área, como George Sansom, com o seu *History of Japan: 1334–1615*¹², e Charles R. Boxer, com o *The Christian Century in Japan: 1549-1650*¹³, o primeiro sendo pioneiro em traduzir o termo que nomeia o *Sengoku* para inglês, como *The Warring States Period*. Mais pertinente a esta pesquisa fora o trabalho de Boxer, no qual o autor enxerga o arquipélago e seu conflito por meio das práticas dos jesuítas, seu dia-a-dia, a relação com os japoneses em diferentes áreas (social, econômica e religiosa) e suas práticas, tudo interligado com a narrativa maior da expansão do Império Português. Não à toa, o autor cunha o período de atuação missionária no Japão como o “século cristão”, que segue sendo utilizado até hoje em pesquisas.

9 TORRES LONDOÑO, *Op.Cit.*, p. 19.

10 MATSUDA, Kiichi. *The relations between Portugal and Japan*. Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa 1965.

11 ANESAKI, Masaharu. *History of Japanese Religion*. Tuttle Publishing, 2012.

12 SANSOM, George B. *A history of Japan, 1334-1615*. Stanford University Press, 1961.

13 BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Univ of California Press, 1951.

O impacto de sua obra não pode ser diminuído, assim como suas críticas. A ideia de um “século cristão” implica em um todo, como se o arquipélago por inteiro tivesse passado por esta experiência, o que não fora o caso. Segundo Paula Hoyos Hattori, uma segunda crítica a este termo estaria localizada na ideia eurocêntrica que esta introduz, reduzindo a complexidade dos eventos históricos japoneses frente a um único elemento¹⁴. A partir da década de 1970, então, haveria uma mudança em torno das pesquisas sobre o Japão e a Europa, em especial a forma como este período da atuação missionária seria compreendido pelos historiadores. George Ellison, com seu livro *Deus Destroyed*, de 1973, articulou fontes europeias e japonesas para realizar uma reflexão sobre o processo de conversão do povo nipônico, trabalhando questões como tradução cultural e alteridade, em seu texto. Ellison, nas palavras de Renata Bernabé, evidencia que “o século cristão se trata de um recorte temporal e temático”¹⁵. As pesquisas, então, passam a ter foco em diferentes elementos dentro deste recorte. Casos como o livro *Europe Through the Prism of Japan*, escrito em 1997, por Jacques Proust, cujo texto investiga que tipo de imagem a Europa produziu sobre si para os japoneses, demonstram como a missionação jesuítica no Japão refletia um contexto maior, no qual os relatos dos missionários não fariam do arquipélago, mas sim de si mesmos. Em outro exemplo, em 2001, Ikuo Higashibaba trabalhou a missão japonesa a partir da religião, produzindo em seu *Christianity in Early Modern Japan: Christian Belief & Practice* um mergulho no sistema de crença japonês e como o cristianismo interagiu com este. Higashibaba vai além do discurso jesuíta, buscando demonstrar como a conversão dos japoneses não os tornavam cristãos por inteiros, devido a fatores como falta de entendimento de conceitos básicos do cristianismo. Isto resultaria na figura do *kirishitan*, isto é, uma espécie de “cristão à moda japonesa”, fruto do sincretismo entre a religião católica, o Xintoísmo e o Budismo.

No Brasil, o campo de pesquisa sobre atuações missionárias no Japão durante o século XVI e XVII parece passar por uma popularização. A dissertação *A Construção da Missão Japonesa no Século XVI* (2012) de Renata Bernabé e *Jesuítas no Japão: o discurso sobre os percalços da cristianização* (2013) de Pedro Augusto Pimenta são alguns dos primeiros exemplos dessa onda de interesse pela atuação jesuítica no arquipélago. Em outros exemplos, a tese *A Companhia de Jesus e os Pregadores Japoneses* (2017) de Jorge Henrique Leão demonstra como os japoneses participaram do

¹⁴ HOYOS HATTORI, Paula. La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Évora, 1598). 2016., p. 17.

¹⁵ BERNABÉ, Op.Cit., p. 14.

processo evangelizador, além das mudanças realizadas pelos missionários em relação às práticas da catequese. Há um nítido interesse na historiografia brasileira em entender como a missionação jesuítica ocorreu no arquipélago. Seguindo esta lógica, agora introduzindo a análise dos franciscanos em seu texto, Renata Bernabé destaca em sua tese de doutorado *Fé e Prática entre os Kirishitan* (2018) como as ordens religiosas lidaram com os revezes da unificação do arquipélago e seus discursos em meio à perseguição e à querela missiológica.

Em sua maioria, a historiografia brasileira tende a priorizar as práticas dos jesuítas, a estrutura organizacional da Companhia de Jesus no arquipélago e o discurso presente nas cartas inicianas. Os trabalhos aqui citados fazem uso da coletânea de missiva de 1598, impressa em Évora e principal fonte deste trabalho. Entretanto, como apontado por Rômulo Ehalt em seu artigo *Do Interesse à Profissionalização* (2020), não houve uma preocupação em pensar os escritos presentes neste documento como produto de um processo editorial, por parte da prensa eborense e da Companhia de Jesus. Com isto em mente, propomos, no presente trabalho, a análise desta coletânea, sob a ideia de como a Companhia de Jesus construiu uma determinada visão dos japoneses através desta edição.

A análise sobre esta fonte em particular pauta-se através de trabalhos anteriores, em particular teses de doutoramento. A primeira seria o trabalho de Helena Maria de Resende, intitulado *O Oriente no Ocidente: o Japão na Cultura Portuguesa do Século XVI – a visão de Luís Fróis nas Cartas de Évora* (2014), no qual a mesma discorre sobre a importância da escrita de Luís Fróis e suas missivas na coletânea. A segunda diz respeito à tese *La Construcción de la alteridade y la identidad en las epístolas Jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Évora, 1598)* (2016), de Paula Hoyos Hattori, que aborda o documento como um todo e os recursos utilizados nas missivas para indicar uma construção da imagem japonesa e europeia nas cartas. Em meio a estes exemplares trabalhos, a presente pesquisa busca contribuir para esse campo de estudos, através da comparação entre os manuscritos das cartas e suas versões na coletânea de Évora de 1598 e de Alcalá, de 1575. Ademais, é intenção desta pesquisa aprofundar a ideia da construção dos japoneses nos textos jesuítas, com um enfoque na relação entre escritor e leitor, de forma a expor como os missionários e sua edição organizavam a compreensão do texto, considerando o tipo de leitor que teria contato com as impressões.

As missões jesuíticas, no geral, tinham como principal objetivo propagar a fé cristã pelo mundo, enviando seus missionários para as mais diversas partes do globo. Eram realizadas sob constante vigilância da Companhia de Jesus, através da escrita de

cartas que eram enviadas da sede para os missionários e vice-versa, formando uma grande rede de comunicação. Nestas missivas, eram apresentadas extensas informações sobre o lugar a ser trabalhado, além de curiosidades sobre a cultura e as pessoas. É através destes dados que os missionários mostravam a necessidade da Missão naquele lugar, criando um espaço onde poderiam explicar as razões para a conversão e seus benefícios, tornando as cartas uma parte essencial para a realização de seus objetivos.

Tendo isto em mente, foram selecionadas duas fontes principais para a realização desta pesquisa. A primeira trata-se de uma coletânea de cartas impressa em 1598 em Évora, cujas missivas, em seu texto, foram escritas por inúmeros jesuítas de destaque, como Francisco Xavier, Gaspar Vilela e Luís Fróis, separada em dois tomos, chamada de *Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa des do anno de 1549. até o de 1580: Primeiro [-segundo] Tomo*¹⁶. A segunda fonte principal trata-se de manuscritos de algumas missivas presentes na coletânea, do período de 1569 a 1572, disponíveis no documento *[Cartas, cartas ânuas, informações, relatos, etc., produzidos nas províncias da companhia de jesus do Brasil, Índia, Japão e vários reinos da Europa / manuscrito]*¹⁷. Por fim, a coletânea de cartas impressas em Alcalá, em 1575, intitulada *Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Jesús ... escrivieron a los de la misma Compañia desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueue hasta el de mil y quinientos y setenta y uno ... en casa de Iuan Iñiguez de Lequerica, 1575*¹⁸ também fora consultada a fim de estabelecer um paralelo, quando possível, como será melhor explicado mediante a análise das fontes.

O exame destes documentos leva em consideração a escrita como ferramenta para cumprir a missão, visto que os jesuítas escreviam seguindo métodos diferentes, de acordo para quem estas eram endereçadas, em adição à montagem de uma imagem específica da Companhia e seus homens de fé. Logo, aquilo que é tratado nas cartas pode ser entendido

16 LIRA, Manuel de. *Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa des do anno de 1549. até o de 1580: Primeiro [-segundo] tomo*. Biblioteca Nacional de Portugal, 1598. Disponível em <https://purl.pt/15229>. Acessado em: 10/05/2021.

17 COMPANHIA DE JESUS, *[Cartas, cartas ânuas, informações, relatos, etc., produzidos nas províncias da Companhia de Jesus do Brasil, India, Japão e vários reinos da Europa / Manuscrito]*. [16--]. - [345]. Daqui em diante, este será referido como Manuscrito 4532, referindo-se ao seu código na BNP. Seguiremos utilizando o mesmo modelo de paginação proposto para a coletânea. Disponível em: <https://purl.pt/28061>. Acessado em: 10 de dezembro de 2023.

18 IÑIGUEZ DE LEQUERICA, Juan. *Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Jesús ... escrivieron a los de la misma Compañia desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueue hasta el de mil y quinientos y setenta y uno ... en casa de Iuan Iñiguez de Lequerica, 1575*.

através dos escritos de Roger Chartier, em *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*¹⁹, como uma representação, uma significação de algo ou alguém construída por outrem, a partir de um discurso que levaria em conta quem seria seu receptor e orientaria o entendimento deste sobre a missionação e os jesuítas. Mais do que demonstrar a veracidade dos relatos, o intuito que guia esta pesquisa é entender como este “outro” japonês é construído e a razão para isto, considerando questões como o contexto histórico do arquipélago e da Europa para esta construção narrativa.

As fontes que serão trabalhadas nesta pesquisa fazem parte de uma coletânea de missivas que foram amplamente enviadas entre Europa e Japão, e oficialmente impressas em Évora, no ano de 1598. As cartas, denominadas sob o nome de *Cartas Que Os Padres e Irmão da Companhia de Jesus Escreveram dos Reinos de Japão e China aos da Mesma Companhia da Índia E Europa desde o ano de 1549 até o de 1580*²⁰, estão compiladas em dois tomos, e trazem em seu conteúdo uma gama de informações sobre o período, desde os princípios da missionação, em 1549, até, contrário ao seu nome, 1589, durante os períodos turbulentos que a cristandade passa, após a morte de Oda Nobunaga. Para além disso, estes escritos apresentam elos importantíssimos entre os missionários, pois incentivam e promovem sua missão de maneira a garantir a esperança na mesma, e as cartas, de acordo com Alcir Pécora, “cumprem aqui a função de atualizar a missão apostólica e a palavra de Deus, e tanto melhor o fazem quanto mais incendeiam escritor e leitor numa mesma febre de fé, que os irmana em tremendas experiências devocionais”²¹. Por sua extensão e o número variado de jesuítas presentes na fonte, as chamadas *Cartas de Évora* apresentam uma ótima oportunidade de análise, visto que a ideia central do trabalho é perceber a presença de uma representação que vai além de apenas um indivíduo, mas sim de um possível esforço em comum para respaldar a mesma.

Nesse sentido, para desenvolver essa pesquisa, utilizarei dois conceitos centrais: o de representação, por Roger Chartier; e o de alteridade, através das ideias do autores Cristina Pompa e François Hartog. O primeiro seria o conceito de representação, abordado por Chartier. Para o autor, a representação é um instrumento pelo qual um

19 CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações sociais*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

20 LIRA, Manuel de *Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia, & Europa des do anno de 1549. até o de 1580: Primeiro [-segundo] tomo*. Biblioteca Nacional de Portugal, 1598. Disponível em <https://purl.pt/15229>. Acessado em: 10/05/2021.

21 PÉCORA, Alcir. *Cartas à Segunda Escolástica* In: NOVAES, Adauto (Ed.). *A Outra Margem do Ocidente*. Editora Companhia das Letras, 1999, p. 382.

indivíduo ou grupo de indivíduos dá sentido a algo, cria, compreende ou produz significado sobre alguma coisa. Essa significação leva em conta não somente o referente, ou seja, a realidade, mas também o discurso que aquele que escreve tem em mente, tendo a capacidade de influenciar os outros na forma que eles enxergam a realidade daquilo que está sendo representado. Deste modo, uma representação faz parte de um determinado discurso e, junto a ela, estão imbuídos inúmeros valores e visões daquele que escreve, logo, está longe de ser neutra.

Chartier discorre que, ao abordar uma leitura, é necessário considerar “a irreduzível liberdade dos leitores e os condicionamentos que pretendem refreá-la”²², referindo-se à intenção que um autor possui em causar determinada significação sobre o assunto que está sendo lido e que, para isso, irá recorrer a métodos para garantir que essa visão seja realizada. Assim, cabe ao historiador “identificar a diversidade das leituras antigas a partir dos seus esparsos vestígios e reconhecer as estratégias através das quais autores e editores tentavam impor uma ortodoxia do texto, uma leitura forçada”²³. Entende-se aqui como leitura forçada, no caso jesuítico, os modelos seguidos pelos homens de fé na prática da escrita, que levavam em conta para quem iriam enviar as cartas, adaptando a redação de acordo com o status do receptor, denotando uma leitura construída específica para aquele receptor. Isto pois as cartas jesuíticas possuíam certos objetivos em mente, e sua escrita era determinada por estes. Logo, estavam intrinsecamente ligadas com as intenções daquele que gestava a missiva, e com a decisão de um editor, aqui representado pela própria Companhia, que buscava, nesses relatos, ideias específicas a serem disseminadas e comunicadas. José D’Assunção Barros explica que

As representações – acrescenta Chartier – inserem-se “em um campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação”; em outras palavras, são produzidas aqui verdadeiras “lutas de representações” (CHARTIER, 1990, p. 17). E estas lutas geram inúmeras “apropriações” possíveis das representações, de acordo com os interesses sociais, com as imposições e resistências políticas, com as motivações e necessidades que se confrontam no mundo humano. [...] O modelo cultural de Chartier é claramente atravessado pela noção de “poder” (o que, de certa forma, faz dele também um modelo de História Política)²⁴.

22 CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações sociais*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990, p.123.

23 Idem, p. 123

24 BARROS, José D’Assunção. *História Cultural e a Contribuição de Roger Chartier*. Diálogos, Paraná, v. 9, n. 1, 2005. p. 139.

Assim, o uso do conceito tem como intuito entender se a escrita dos jesuítas produziu alguma representação específica sobre os japoneses, criando um “outro” Japão, guiado pelos objetivos políticos da Companhia de Jesus, e sua narrativa seria chave para a realização da universalização do cristianismo. Para isto, será necessário refletirmos sobre a escrita do período e os recursos estilísticos característicos ao texto jesuíta e moderno do século XVI.

O segundo conceito que será utilizado na pesquisa trata-se do conceito de alteridade, visto sob um olhar duplo. Em primeiro plano, através de Cristina Pompa e seu livro *Religião como Tradução* (2003), no qual a autora analisou as práticas missionárias dos jesuítas no Brasil sobre os povos tupi e os “tapuia”, de forma a entender como os padres enxergavam e traduziam o “outro” desconhecido. Neste sentido, Pompa argumenta que o principal meio para isto foi o campo religioso, no qual

construiu-se no imaginário europeu a alteridade indígena, a partir de uma revisão e de uma rearticulação de algumas categorias religiosas: a profecia, a feitiçaria, a esfera demoníaca. A partir daí, construiu-se também o projeto missionário, voltado para a realização do desenho providencial da pregação do Evangelho entre todos os povos da terra, principalmente os ‘naturais’²⁵.

Em meio a esse processo, porém, a autora critica a ideia de que a ação evangelizadora de traduzir o “outro” tenha sido unilateral, pois, para entender algo, é necessário partilhar de sua lógica, em algum nível. Com isto, conclui que “os universos culturais colocados em jogo pelo impacto colonial não foram, porém, polaridades irreduzíveis: desde os primeiros contatos, criou-se (foi procurado) um patamar comum, uma dimensão de trânsito simbólico que teve no “religioso” sua linguagem de mediação”²⁶. A partir de sua visão sobre a missionação brasileira, esta pesquisa buscou considerar como o povo japonês fora traduzido para o europeu, sem desconsiderar como os japoneses foram parte ativa deste processo, interagindo com a cultura europeia e cristã à sua medida.

Em um segundo plano, o conceito de alteridade será baseado na interpretação feita por François Hartog, em seu livro *O Espelho de Heródoto*, publicado em 1980. No trabalho em questão, o autor busca entender como Heródoto, em seus livros intitulados *Histórias*, caracterizou e explicou outros povos para os gregos daquele período. Para isso,

²⁵ POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "e"; Tapuia" e; no Brasil colonial*. Editora Edusc, 2003, p. 417.

²⁶ Idem, p. 417.

ele utiliza de um repertório de ideias e conceitos que buscam aproximar e traduzir aquilo que Hartog chama de “mundo que se conta”, no caso aqueles que estão sendo descritos, para o “mundo em que se conta”, para os gregos.

Através da lógica de uma narrativa de viagem, Heródoto “tem a preocupação de traduzir o outro em termos do saber compartilhado pelos gregos e que, para fazer crer no outro que constrói, elabora toda uma retórica da alteridade”²⁷. Logo, todo o relato baseia-se numa ideia de construir um relato compreensível para aquele que se discursa. Entretanto, muito mais do que apenas uma tradução, Hartog destaca que, para que o objetivo do texto seja cumprido, é necessário levar em conta o *logos* daquele que lê o relato, para que sua narração seja crível. Assim, a escrita desses relatos tem, em seu centro, um jogo de persuasão, no qual aquele que escreve busca convencer o interlocutor de sua credibilidade, utilizando de inúmeras técnicas para isto, como descrições, nomeações e traduções, justamente para demonstrar seu saber e a veracidade daquilo que é relatado. No contexto jesuítico, boa parte dos relatos dos missionários sobre o arquipélago japonês trabalham com algum nível de alteridade, ou falta da mesma, visto que buscam descrever exaustivamente as diferenças entre os costumes dos povos europeus e nipônico, classificando estas características do mundo que se conta para o mundo em que se conta, tendo como objetivo não somente trazer credibilidade para seus relatos, mas também mostrar a necessidade da Missão naquele lugar.

Ao comparar, descrever e classificar o viajante, ou no caso, os jesuítas, utilizam ferramentas em suas escritas que produzem um sentido para aquele que lê, variando de acordo com o endereçado e seu objetivo. Assim, os conceitos de leitura forçada e os de Hartog sobre a relação direta entre o narrador e sua credibilidade, e o destinatário e seu conhecimento prévio do mundo interagem com as formas de escritas das epistolografias jesuíticas, podendo auxiliar numa análise mais contextualizada dessa escrita. Por fim, considerar a escrita destes missionários como um campo de tradução em andamento, como proposto por Pompa, nos permite enxergar os relatos como uma missão em construção, que sofre interferências e que ajusta seu discurso de acordo com o que deseja relatar.

Desta maneira, propomos, com esta dissertação, examinar a existência de uma representação do arquipélago japonês nas *Cartas de Évora*, impressas em 1598. Para isto, este texto fora separado em três capítulos. No primeiro capítulo, discorreremos sobre a

²⁷ HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Editora da UFMG, 1999, p. 38-39.

formação da Companhia de Jesus e a importância da escrita para história e imagem da ordem religiosa. Para além disso, explicaremos como se dava a comunicação entre os missionários, seu valor para a ação apostólica e como um espaço devocional. Por fim, contextualizaremos as missões junto à expansão das Coroas Ibéricas e como esta aliança possibilitou o encontro com diversos “outros” ao longo da Monarquia Católica, que passaram a fazer parte integrante dos relatos missionários.

No segundo capítulo, aprofundaremos a questão da expansão da Igreja Católica em consoante com Portugal, agora dando enfoque maior à Ásia e ao Japão, para assim discorrer sobre a missão japonesa. A partir disto, iremos explorar alguns dos principais acontecimentos durante a presença jesuítica no Japão, respeitando o recorte temporal do trabalho, cobrindo o período de 1549 a 1598. O objetivo maior deste capítulo é evidenciar como os japoneses foram descritos frente aos demais povos da Monarquia Católica, e se esta pode ser considerada uma representação. Pretendemos realizar isto através da contextualização da fonte em meio aos acontecimentos do século XVI, tanto no arquipélago quanto na Europa.

No terceiro capítulo, intentamos expor como esses relatos foram organizados e editados nas *Cartas de Évora*, através da comparação entre as versões eborense, castelhana e manuscritas. Pretendemos mostrar como a coletânea de 1598 constrói uma narrativa sobre a missão, que teria como intuito valorizar aspectos relevantes para a Companhia de Jesus e o Arcebispado de Évora. Para este fim, utilizaremos conceitos referentes à história da leitura e da relação entre escritor e leitor, em conjunto com as normas e práticas da escrita jesuítica. Destacamos que nossa análise tem por interesse maior compreender como a narrativa buscava convencer sobre aquilo que relatava, e não se de fato convencera a seu leitor.

CAPÍTULO I – A FORMAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS: MISSIONAÇÃO E UNIÃO POR PALAVRAS

O intuito deste capítulo é apresentar aqueles que seriam os gestores da escrita sobre o povo japonês no século XVI: os Jesuítas. Missionários conhecidos pela sua ampla atuação em diferentes partes do mundo, a sua figura está intrinsicamente ligada aos eventos de expansionismo espiritual e territorial, que moldariam junto aos mercadores e colonos a Monarquia Católica, um espaço que Serge Gruzinski define como “o teatro de interações planetárias entre o cristianismo, o Islã e o que os ibéricos chamavam de idolatrias”²⁸. Tendo em mente a importância desta, faz-se necessário discutir sobre suas origens.

Em um primeiro momento, devemos entender o contexto para o surgimento de uma instituição religiosa como a ordem inaciana. Para isto, além de uma contextualização histórica do período, e da situação intempestiva que a Igreja Católica se encontrava no século XVI, acredito ser de suma importância acompanharmos um breve resumo da vida daquele que inspirou e moldou a Companhia de Jesus: Inácio de Loyola. Entender a importância de Loyola para seus filhos missionários é a chave para enxergar a práxis dos missionários; sua mentalidade e a prática da missão foram pensadas por ele, através dele e suas experiências. Mais importante, compreender como sua figura fora construída, de maneira que fosse indistinguível do cerne do que é ser um jesuíta, é necessário para percebermos como a produção de narrativas também é um dos pilares da Companhia de Jesus.

Logo após a explanação sobre a vida e a figura de Loyola, a organização destes jesuítas é o próximo passo para entender a forma como eles enxergavam a sua missão e como esta deveria ser realizada. Para isto, será discutida a importância de algumas escolhas tomadas pela Companhia, como o voto ao papa, além da sua ligação ao contexto secular do período. Desta maneira, poderemos abordar como a atuação destes missionários era realizada nos mais diferentes cantos da Monarquia Católica, de forma a elucidar que ainda que a Companhia tivesse diretrizes e uma intenção em apresentar-se como uniforme existia uma maleabilidade em seu campo de ação. Esse atributo era o que permitia com que os irmãos e padres produzissem estratégias de missão diferentes e condizentes, o tanto quanto possível, com as diversas culturas com quem interagiram.

²⁸ GRUZINSKI, Serge. *O historiador, o macaco e a centaura: a "história cultural" no novo milênio*. Estudos Avançados, v. 17, p. 321-342, 2003. p. 325.

Tendo em mente que os jesuítas estavam sempre a alterar a sua forma de atuar para melhor realizar sua missão, isto requeria que eles também estivessem em constante comunicação.

Na última parte deste capítulo, será abordada a principal forma como estes missionários e toda a Companhia se comunicavam: as missivas. Um estudo sobre a epistolografia jesuítica e sua importância para a ordem trata-se de apreender como toda a lógica de Loyola e sua idealização da formação dos missionários funcionava na prática. As cartas jesuíticas eram fundamentais para o desempenho da missão, pois apresentavam-se como um espaço de reflexão para os padres sobre as ações que deveriam tomar, pedir reforços ou mesmo apoiar uns aos outros em momentos que consideravam difíceis. Para além disso, as missivas também conectavam não somente os jesuítas, mas também outros indivíduos da Monarquia Católica, através de relatos que inspiravam ou mexiam com sua curiosidade. Desta forma, as cartas dos padres e irmãos da Companhia de Jesus devem ser analisadas sob um olhar cuidadoso para compreender as várias funções que estas cumpriam e, em especial para este trabalho, como estas moldavam a visão dos espaços onde os missionários atuavam.

O século XVI foi um momento de grande turbulência para a Igreja Católica. Antes um grande símbolo de poder durante a Idade Média, a instituição viu nos avanços do luteranismo e suas críticas ao catolicismo um cenário problemático. Encontrava-se perdendo fiéis em um número alarmante para Roma, com diversas monarquias se afastando completamente do poder papal. Havia uma necessidade de reforçar os valores universais do catolicismo. A Companhia de Jesus surge, neste momento, como um meio para a Igreja Católica conseguir reestabelecer-se neste cenário de transformações. Apesar de não ter nascido com o propósito de atuar como parte integrante da Reforma Católica, a Companhia fora uma das peças-chave para esse processo. Aliada a essa reforma, a descoberta de novos mundos e novas culturas, nas Américas, na África e na Ásia, levam a Igreja Romana a repensar sua fé e suas práticas devocionais como um todo. De acordo com de Toledo e Ruckstardter,

A Companhia de Jesus surgiu como o fruto dos próprios esforços da Igreja Católica em se reformar, bem como das pressões exercidas pela Reforma Protestante e pelas mudanças políticas, econômicas, sociais e culturais que a Europa atravessava. Isto, acrescido do fervor religioso de um homem, Inácio de Loyola, fez surgir a maior e melhor arma da Igreja Católica, durante a época

moderna, contra os avanços do protestantismo e do paganismo, a Companhia de Jesus.²⁹

A figura de Loyola é tradicionalmente vista como a força idealizadora da Companhia de Jesus, por ser não somente um dos seus principais elaboradores, mas também por suas contribuições ao longo do estabelecimento desta. O que consideramos importante para este trabalho, entretanto, seria entender como essa ideia fora construída, pois acreditamos que exista uma correlação entre esta produção da imagem de Loyola com a escrita narrativa presente nas epístolas produzidas pelos padres. Para elucidar esta relação, será necessário discorrer brevemente sobre a vida de Loyola e, mais em específico, o caráter quase-mítico da criação da Companhia de Jesus.

1.1. Início de Loyola: História e Narrativa

Nascido como Iñigo López de Oñas y Loyola, aquele que viria a ser o fundador de uma das principais ordens religiosas da Igreja Católica, teve uma vida que, a princípio, não demonstrava suas ligações com a espiritualidade. Sendo o mais novo de treze irmãos e irmãs, começou sua vida como pajem de um familiar, que era o ministro do Tesouro Real do reino de Castela, Juan Velázquez de Cuellar. Lá, o jovem Iñigo recebeu uma formação bastante vasta, ao longo dos seus dez anos de serviço, onde aprendeu, dentre outras coisas, a dançar, cantar, duelar, e ler e escrever em espanhol, já adquirindo desde cedo uma fascinação pelas artes e pela capacidade de comunicação, que viriam a ter sua devida importância mais tarde. Aos poucos, Loyola aproximou-se do militarismo, como era comum naquela época, primeiro como cortesão de Velázquez e sua corte de nobres e, após a morte deste, em 1517, como soldado, sob a jurisdição do vice-rei de Navarra e duque de Nájera, Antonio Manrique de Lara. Essa escolha de servir militarmente, entretanto, levaria Iñigo a uma das fases mais complicadas de sua vida, mas igualmente importantes e decisivas para a história da Igreja.

Em uma batalha ocorrida em 1521, em Pamplona, durante a chamada Guerra Italiana de 1521-1526, o jovem soldado estava presente a serviço de Manrique, defendendo o reino de Navarra de um cerco realizado pelos franceses. Durante este, Iñigo foi atingido por uma bala de canhão, que acabou por esmagar completamente sua perna direita e feriu a esquerda. O ferimento, apesar de bastante grave, não foi fatal, mas

²⁹ DE TOLEDO, César de Alencar Arnaut; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. *Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas* (1539-1540). Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, v. 24, 2002. p. 106.

requeriu uma grande quantidade de tratamentos e cirurgias, que tiveram seu custo, ao deixar o jovem soldado incapacitado e afastado de seus serviços, além de uma dificuldade para andar que o acompanharia para o resto da sua vida. Obrigado a recuperar-se de seu estado pós-guerra no castelo de sua família, e sem acesso a leituras seculares sobre cavaleiros ou grandes feitos, foi neste longo processo de convalescência que Iñigo começou a aventurar-se pela vida espiritual e pelos estudos religiosos, a partir da leitura da Bíblia, de Hagiografias e outros documentos. Apesar de uma certa dificuldade em precisar quais obras Loyola teve contato durante este momento, algumas das mais frequentemente citadas, em estudos sobre a história da Companhia de Jesus e a influência da formação de Iñigo, tratam-se da “*A Vida de Cristo*”, por Rodolfo de Saxônia, como também a obra “*Legenda Áurea*”, sobre a vida dos santos, de Jacopo de Varazze³⁰. Sendo livros um tanto populares neste período, ao utilizar o termo “aventurar” mais acima, busco destacar como sua leitura foi preenchida não somente com um ímpeto religioso, mas também com a sua formação cavaleiresca secular, que fizeram com que Loyola mergulhasse em um profundo estado de imaginação sobre a vida e as tribulações destes santos e homens de fé, sem dúvida influenciado pelo seu prévio contato com o estudo das artes em seus tenros anos.

Passado o tempo necessário para a sua recuperação, em 1522, decidiu começar seus trabalhos como homem renovado pela fé, escolhendo Jerusalém como objetivo de sua peregrinação. Para realizar sua jornada, seguiu para um mosteiro beneditino, localizado em Montserrat, na Catalunha, onde deixou claro seus desejos e sua vocação. Orientado a realizar uma rotina de confissões de todos os seus pecados pelo diretor daquele mosteiro, Garcia de Cisneros, Loyola em pouco tempo já havia concluído sua estadia, abandonando suas vestes nobres, seguindo o restante do caminho vestido de maneira simples e com um cajado. Continuou seu caminho para Barcelona, por meio do pequeno vilarejo de Manresa de forma a evitar os caminhos principais, com medo de ser reconhecido. Lá, fora obrigado a ficar durante pouco mais de um ano, em razão de um surto de praga na região. Nesse período, Loyola pregava seus *Exercícios Espirituais* para a população do vilarejo. Essa prática consistia em uma série de atividades de contemplação, orações e meditações cristãs, cuja ideia principal era que o indivíduo que recebesse estas atividades pudesse encontrar a vontade de Deus, que o acompanharia nas decisões a serem tomadas ao longo de sua vida. Inácio, no primeiro parágrafo do livro,

³⁰ O'MALLEY, John W. *The Jesuits: a history from Ignatius to the present*. Rowman & Littlefield, 2014. p. 6.

explica que os *Exercícios* tinham como propósito “todo o modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma”³¹. Fora através dessas pregações que Loyola acabou aproximando-se dos residentes do vilarejo e, segundo Eisenberg, passou a “dedicar-se à população carente do vilarejo e, descobrindo que tinha um grande prazer naquelas ações caridosas”³².

Este momento de sua vida junto com sua estadia em Manresa é comumente visto por parte da historiografia como um dos eventos-chaves para a Companhia de Jesus. A exemplo, O'Malley destaca que o episódio em Manresa teria diversas repercussões em sua vida e na espiritualidade da própria Companhia³³, enxergando a ocasião como uma semente para a cisão com o ideal monástico de isolamento e distanciamento para com o mundo secular, cujos principais meios seriam através da punição do corpo que elevaria a alma, um pensamento comum naquele momento da cristandade.

Inácio buscava uma forma de agir unindo fé e meios naturais para a pregação da palavra sagrada, cuja principal forma de ser realizada era através “não do silêncio monástico, mas por meio da arte da conversação”³⁴. Essa forma de pensar reflete-se futuramente na própria Constituição da Companhia, através da ideia de romper com as práticas comuns à vida monástica, como as penitências e a disciplinarização pela dor, defendendo que o “devido cuidado que um deveria ter com sua saúde e força é um serviço de Deus e deveria ser exercido por todos”³⁵. Assim, em 1523, Loyola chega em Jerusalém, e encerra o seu primeiro ciclo de aprendizado nas questões religiosas, concluindo que somente exercícios espirituais não seriam o suficiente para uma missão de salvar, decidindo, por isso, seguir uma vida de estudos mais aprofundada, em prol de melhor ajudar as almas.

No decurso de seus estudos, Inácio passou por Barcelona, onde aprendeu latim e ajudou na reforma de um mosteiro. Após isto, foi aconselhado a seguir para a Universidade Alcalá, para dar continuidade aos seus estudos. Entretanto, após divulgar seus *Exercícios*, Loyola acabou sendo acusado de ser parte dos alumbrados, um

³¹ LOYOLA. *Exercícios Espirituais*. Tradução de Vital Cordeiro Dias Pereira, S.J. Editora Livraria Apostolado da Imprensa, Braga, 1999. p. 5

³² EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2000. p. 29.

³³ O'MALLEY, John W. *The Jesuits: a history from Ignatius to the present*. Rowman & Littlefield, 2014. p. 7.

³⁴ *Not monastic silence was the ideal but cultivation of the art of conversation*. In: O'MALLEY, John W. *The Jesuits: a history from Ignatius to the present*. Rowman & Littlefield, 2014. p. 8.

³⁵ *Ibidem*, p. 8.

movimento religioso popular de Castilha, que pregava a união espiritual com Deus através de orações mentais em silêncio. O grupo estava sendo perseguido em razão de sua relação introspectiva com a religiosidade e do carisma de suas lideranças, que se apresentavam como uma possível ameaça ao dogma de que somente sacramentos e a Igreja poderiam realizar a devoção. Devido à semelhança entre a figura de Inácio e seus *Exercícios*, ele foi encarcerado pela Inquisição e lá ficou durante quarenta e dois dias, sendo absolvido por ela, mas desistindo de ficar em Alcalá, seguindo para Salamanca. Lá foi aprisionado novamente pela mesma razão, decidindo então em sair da Península Ibérica, chegando em 1528 a Paris, onde viveu até 1535.

Na Universidade de Sorbonne, Loyola continuou com seus estudos e com suas pregações, gerando desconfiças, mas também a atenção especial de alguns estudantes, dentre estes pode-se citar um jovem Francisco Xavier, Pedro Fabro, Diogo Laínez, Afonso Salmerón, Simão Rodrigues e Nicolau Bobadila, aqueles que eventualmente tornar-se-iam as colunas principais da ordem inaciana. Pouco tempo depois, em 1534, fizeram um juramento que uniu os sete homens e solidificou o seu propósito. O evento ficou conhecido historicamente como “Juramento de Montmartre” e uma análise dele pode contribuir para não somente entendermos como a Companhia fora fundada, mas também como fora produzida.

O evento é descrito como um “verdadeiro momento originário do coletivo”³⁶ por Pierre Antoine Fabre. O juramento entre aqueles que seriam os “primeiros pais”, entretanto, é envolto em incertezas quando analisamos a sua historicidade. Fabre aponta como Loyola não teria providenciado nenhum tipo de data ou local sobre onde este voto teria ocorrido em sua autobiografia, mencionando apenas as decisões de “ir para Veneza e para Jerusalém” em grupo³⁷. Nem mesmo em documentos nos instantes anteriores ou posteriores do ocorrido³⁸. Apenas posteriormente surgem os relatos do evento, que quando colocados junto a já existente Companhia de Jesus, parecem atestar para uma consequência natural do encontro e sua ligação quase predestinada. Para o autor, essa incerteza do fato possui uma qualidade especial, onde o juramento

[...] torna-se uma fonte de inspiração, enfatizado especialmente na literatura hagiográfica, conduzindo cada participante a sua própria forma de sentir a vocação e finalmente aceitar os votos. [...] A cerimônia teria sido acompanhada

³⁶ FABRE, Pierre Antoine. *The “First Fathers” of the Society of Jesus*, p. 2. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

³⁷ *Ibidem*, p. 2.

³⁸ *Ibidem*, p. 2.

de um primeiro voto – aderir ao propósito concebido durante o ano passado em Veneza – e o segundo juramento condicional, de ir ao encontro do papa. Entre ambos os juramentos, os participantes também concordaram que eles não iriam a Jerusalém dentro de um ano se não conseguissem encontrar um navio para o Levante. O juramento/voto está unindo as diferentes relações: entre cada indivíduo e sua lealdade para consigo mesmo, e entre os indivíduos e sua lealdade para com cada um, um relacionamento que os une sem os reduzir, isto é, sem produzir uma síntese em forma de um voto religioso incluso em uma ideia de autoridade. O clássico voto de obediência está ausente.³⁹

Ambos os juramentos, quando aliados um com o outro atestam uma diferenciação ao tradicional voto de obediência, evidenciando a autonomia das partes. Somado ao fato de incerteza dos acontecimentos, Pierre parece dizer que esse evento fora elevado a um relato que busca trazer consigo uma fonte de inspiração, no qual cada um dos participantes teria sua própria forma de sentir a vocação e tomar os votos. Desta maneira, a forma como o acontecimento é descrito parece indicar que os princípios da Companhia e suas regras já estavam lá desde o início. Parece haver um interesse não somente em relatar, mas sim produzir uma narrativa, ou um “episódio” que permita uma interpretação do ocorrido.

Após o juramento, Loyola e os demais chegaram a um impasse em Veneza quanto a sua viagem para Jerusalém. Não podendo ir para a terra sagrada, devido à região estar sob um conflito, a decisão tomada fora de que eles deveriam partir para Roma e colocarem-se a serviço do Papa. Ao decidir seguir por este caminho, parece haver um rompimento com a herança medieval e com as demais ordens, prefigurando o que Fabre entende como o início “das ‘missões’ modernas, que não eram orientadas apenas para o Leste, mas também para o Oeste”⁴⁰. O autor complementa que essa decisão se tornou uma base para a Companhia e sua produção de missionários

Aquilo que pode ser visto como uma oportunidade perdida (a viagem para Jerusalém) alimentou uma decisão de estabelecer a peregrinação como um dos “experimentos” (*experimenti*) dos noviciados durante o período de preparação

³⁹ [...] it becomes a source of inspiration, especially emphasized in hagiographical literature, leading each participant in his own way to feel the vocation and ultimately take religious vows. [...] The ceremony was accompanied by the first oath—to adhere to the undertaking conceived during the year spent in Venice—and the conditional making of the second oath, that of going to the pope. Between these two oaths, the participants also agreed that they would not go to Jerusalem if within a year they were unable to find a ship for Levant. The oath/vow is therefore weaving together their different relationships: between each individual and their own loyalty to themselves, and between the individuals and their loyalty to each other, a relationship that unites them without reducing them, that is, without producing a synthesis in the form of a religious vow subsumed under an authority. The classical vow of obedience is absent. This is an important fact that from the start distinguished the Society of Jesus from other older religious orders. Ibidem, p. 2.

⁴⁰ Ibidem, p. 6.

para a sua admissão definitiva na Companhia. Logo, o que foi uma indecisão entre alternativas (peregrinação ou missão) ou uma incerteza do que deveria vir antes (peregrinação e então missão) tornou-se uma regra institucional⁴¹.

A produção de uma história que foca na convicção de ir para Roma e a ênfase em como seus membros individualmente chegaram a um acordo em comum, em prol de um destino maior que eles, pode indicar uma ideia de diferenciação para com as demais ordens missionárias do período. Possibilidade não tão difícil de ser creditada quando consideramos a idade da Companhia comparada às demais instituições religiosas como os Franciscanos e Dominicanos. Dauril Alden brinca, chamando-os de “as novas crianças no pedaço”, mas fato é que, como o próprio descreve, havia uma preocupação com a imagem pública da Companhia desde seu início, visto que ela “dependia de recrutas, assistência financeira, e outras formas de auxílio”⁴², que só poderiam ser garantidos através de uma boa apresentação. Desta forma, relatar sua formação e história de maneira inequívoca torna-se uma estratégia para a manutenção de sua imagem.

Mesmo a história de Loyola, que descrevemos acima, faz parte deste conjunto de nós e amarras que permeia a narrativa construída pelos jesuítas e seus apologistas. Ao escreverem sobre o seu principal fundador, os membros da Companhia o caracterizavam como alguém que estava em constante missão espiritual, algo que Fabre explicita que seria uma espécie de “vida dupla”⁴³, com uma face interior e outra exterior que era interligada por sua pessoa e suas ações para com a Companhia. Através da análise das descrições de Loyola feitas por Jerônimo Nadal, Fabre chega a uma conclusão pertinente para este trabalho ao afirmar que “A vida de Loyola não é dada; antes deve ser elaborada, reinventada por cada um de seus ‘filhos’. É uma substância, uma substância espiritual, por assim dizer, que deve ‘informar’ antes para que se possa ‘obedecer’”.⁴⁴

Considerando o que fora apresentado até o presente momento, parece plausível afirmar que a ideia de narrativas e sua produção está intimamente conectada com a Companhia de Jesus. Os fatos de sua história parecem tomar um segundo plano em sua

⁴¹ *What could be seen as a missed occasion (trip to Jerusalem) nourished a decision to establish the pilgrimage as one of the “experiments” (experimenti) of the novice during his period of preparation for definitive admission into the Society. Thus, what was an indecision between alternatives (pilgrimage or mission) or an uncertain succession (pilgrimage then mission) becomes an institutional rule.* Ibidem, P. 7

⁴² ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750.* Stanford University Press, 1996. p. 287.

⁴³ FABRE, op cit, p. 6.

⁴⁴ [...] *The life of Loyola is not given, it must rather be elaborated, reinvented by each of his “sons”. It is a substance, a spiritual substance so to speak, that must “inform” once before one may “conform” to it.* In: Ibidem, p. 11.

escrita, e a prioridade está em como estes serão interpretados pelo leitor, numa estratégia de comunicar uma particular visão sobre a Companhia e mesmo tecer uma narrativa que una a todos estes homens, interligando-os por meio da sua obra missionária e das palavras. A seguir, iremos destrinchar melhor o funcionamento da Companhia e como os missionários mantinham a organização desta.

1.2. Distâncias Físicas e Espirituais

Após a oficialização da Companhia de Jesus como uma ordem religiosa, em 1540, os missionários dispuseram seus corpos e almas para atuar nas mais diferentes regiões do mundo. Desde seu princípio, houve a concordância de que se trataria de um grupo cujo principal foco seria a ideia de servir de maneira itinerante, missionando onde fosse necessário e preciso. Tendo como foco uma ideia de pastorear almas, os jesuítas tinham interesse maior na propagação da fé e da doutrina católica, rejeitando firmemente qualquer ligação com a forma monástica de vida religiosa, como destaca José Einsenberg:

Os jesuítas queriam agir no mundo pela caridade: enquanto estivessem praticando suas obras caridosas nos hospitais, prisões e escolas, os membros da nova ordem estariam em uma missão, propagando a fé, convertendo os infiéis e punindo os hereges. O principal objetivo da ordem era persuadir cristãos, hereges e pagãos a viverem uma vida reta, guiada pela moral cristã e pela luz divina.⁴⁵

Tendo essa ideia como base para a realização de seu pastoreio de almas numa escala global, a Companhia de Jesus organizou-se de maneira a tornar este objetivo possível. Para isso, fora decidido internamente o que seria realizado para estabelecer sua hierarquia. Deveriam escolher alguém que representasse os ideais da Companhia, e que pudesse não somente reforçá-los, como também compreendê-los para além do escrito. Ninguém além de Inácio de Loyola fora cotado para tal cargo. Como O'Malley destaca em seu livro, alguns dos membros da ordem acreditavam que “o todo da vida da Companhia está contido em germe e expresso na história de Inácio”⁴⁶. Deveras, Loyola como Superior Geral da Companhia de Jesus atuou de maneira a viver às expectativas do que lhe era esperado, produzindo as bases para o funcionamento da ordem, ainda que nunca sozinho. Ao escolher dois membros para ajudá-lo na organização dos objetivos e

⁴⁵ EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*: encontros culturais, aventuras teóricas. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2000. p. 32.

⁴⁶ O'MALLEY, John W. *The First Jesuits*. Harvard University Press, 1993. p. 65.

ideais da mesma, porém, esse trabalho tornar-se-ia mais realizável. Ainda que tivessem já uma considerável fama e o apoio da Igreja, as práticas inacianas referentes à sua ideia mais introspectiva de santificação ainda atraíam olhares tortos. Assim, para tentar resolver o problema com uma ação mais direta, Loyola designa o espanhol Jeronimo Nadal para remediar a situação, tornando-se uma espécie de porta-voz dos jesuítas. Conhecido pela sua capacidade de persuasão e sua energia, Nadal viajaria boa parte da Europa, visitando outras comunidades jesuítas, entrevistando membros e a opinião pública sobre a ordem, buscando elucidar, explicar e exemplificar o que significava ser um inaciano⁴⁷. No lado mais administrativo, Juan Polanco, um dos membros fundadores, é nomeado como seu secretário e responsável por organizar o ofício central da ordem, para definir a melhor forma de garantir o contato entre os membros. Somada à capacidade de liderança de seu criador, a relação tripartite desses três homens foi um dos primeiros passos para garantir a segurança e o funcionamento da Companhia de Jesus.

Com a contribuição de Polanco, as *Constituições* são produzidas, tendo a difícil tarefa de organizar a ordem, definindo seus limites e seu corpo social. Seu escopo não é nada menos que monumental, consistindo em 10 livros, com diversas anotações e adendos, que deveriam fazer parte da vida do missionário jesuíta, acompanhando-o por toda sua jornada. Friedrich Markus compreende que “em termos de organização institucional, as *Constituições* concebiam a Companhia de Jesus como um corpo social altamente integrado, hierárquico e efetivamente coordenado”⁴⁸. Uma máquina bem lubrificada que, desde o topo, com seu Superior Geral até os missionários nas regiões mais distantes, perpassando pelos inúmeros contribuidores e prestadores de serviço, deveria atuar de forma clara, inconfundível e uniforme. Tal imagética sobre a ordem persiste até hoje, mesmo que a parte prática da atuação dos jesuítas tenha sido muito mais pautada pelo pragmatismo e um senso geral de discernimento e negação plausível, dada a situação em que estavam inseridos. Durante a atuação dos jesuítas, estes estavam sob a influência das suas regras, das instituições que serviam, do contexto da região onde atuavam e, talvez o mais agravante, do contexto da Igreja Católica e sua busca por uniformidade nos mais diferentes campos, tomando forma através do Concílio de Trento.

⁴⁷ O'MALLEY, John W. *The Jesuits: a history from Ignatius to the present*. Rowman & Littlefield, 2014. p. 10.

⁴⁸ *In terms of institutional organization, the Constitutions imagine the Society of Jesus as a highly integrated, hierarchical, and effectively coordinated social body*. In: FRIEDRICH, Markus. *Jesuit Organization and Legislation: Development and Implementation of a Normative Framework*, 2017, p. 3. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

Por mais que as *Constituições* estivessem presentes na vida desses missionários, estas “estavam longe de ser a normativa final nos assuntos jesuíticos”⁴⁹, sendo a visão de Loyola para a organização mais uma espécie de base para o campo de ação de seus filhos, na qual “raramente ordens diretas e unilaterais eram tomadas”⁵⁰, e cujo o campo de atuação era delimitado conforme as circunstâncias e inúmeras reuniões que envolviam desde a ordem até a alta cúpula de Roma⁵¹.

Não se trata de uma questão de negar a obediência e regras como chaves para a conexão entre esses homens. Estas existiam e eram corroboradas pelas *Constituições* da ordem e pela Igreja Católica. Seu caráter, porém, fora exagerado, sob o que acredito ser pelo mesmo propósito de atribuir uma uniformidade e dever à ordem inaciana que elevavam seu status ao ser comparada com outras ordens. Alden, ao discorrer sobre a hierarquia da Companhia, destaca que esta era uma “estrutura que se estendia desde os mais humildes irmãos leigos através de seus superiores imediatos até os provinciais e além para com os assistentes e o General, visto como uma figura paterna e tenente de Cristo”⁵², uma visão que está sob o prisma que analisamos por meio de Fabre. Porém, o autor destaca que mesmo o seu uso de uma estrutura de organização militar não era algo exclusivo aos inacianos, visto que

“à aplicação de simbolismo em corpos eclesiásticos era comum antes da chegada dos jesuítas [...] especialmente em um período onde parte da Europa estava dividida por batalhas armadas e teológicas e quando os poderes Ibéricos estavam realizando a conquista do mundo para além da Europa.”⁵³

Desta maneira, reconhecemos uma tentativa de reforçar certas características relacionadas a atuação dos missionários, que nem sempre se traduziam nas regiões mais distantes. Havia uma intenção de uniformidade que dialogava para com as circunstâncias dessas localidades, produzindo um dinamismo que não dependia de uma obediência cega, sob um arcabouço que explicitava limites e compreendia adaptações. Como Stefania Tutino sintetiza, de maneira clara, a “doutrina nunca muda, mas as circunstâncias sim”⁵⁴.

⁴⁹ Ibidem, p. 4.

⁵⁰ NELLES, Paul, *Jesuit Letters*, p. 9. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

⁵¹ Idem, p. 9.

⁵² ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford University Press, 1996, p. 10.

⁵³ Idem, p. 10.

⁵⁴ TUTINO, Stefania. *Jesuit accommodation, dissimulation, mental reservation*, p. 2 In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

Sob esta lógica, existiam duas problemáticas a serem resolvidas para tornar possível as aspirações universais de Loyola: a primeira dizia respeito a como dispor estes padres nas regiões onde a Igreja acreditava ser necessária sua atuação, tendo em mente as logísticas das viagens e do financiamento de suas missões; a segunda referia-se ao fato de como garantir que a Companhia de Jesus atuasse em variados lugares de maneira que isto não prejudicasse tanto sua organização quanto a sua reputação. Em ambos os casos, a resolução encontrada fora uma mescla entre o reforço da ação comunicativa entre os membros da ordem inaciana em seus mais diferentes níveis de hierarquia, e uma região física, jurídica e espiritual que serviria como uma plataforma para a atuação destes missionários que podemos denominar de Monarquia Católica.

A princípio, ocorreu o amadurecimento da ideia de que o apoio papal seria importante para a ordem, visto que, ao se disporem para qualquer missão sancionada pelo Papa, isto significaria que eles teriam o aval para poder realizar viagens de maneira quase irrestrita, cumprindo o desejo mais cardinal dos inacianos. Tendo isso em mente, para além dos tradicionais votos de pobreza, castidade e obediência, comuns àqueles cujas vidas estariam ligadas aos grupos religiosos católicos, havia também um voto de obediência específica à figura do Papa. A especificidade deste compromisso, porém, deve ser escrutinada, já que a ideia de submissão ao poder papal, como fora mencionada, tratou-se de uma estratégia para alcançar uma atuação universalizante. Como descreve O'Malley, este voto acabou, ao longo dos anos, sendo erroneamente atribuído a uma espécie de lealdade ao papa⁵⁵. De fato, havia uma relação especial entre a ordem e o papado, mas que também estava sujeita aos contextos e diferentes personalidades que alcançavam o cargo sagrado. Muito mais do que uma lealdade à Vossa Santidade, tratava-se de um voto para com “Deus de comprometimento total com a atividade missionária”⁵⁶, deixando claro que a Companhia era uma organização missionária, e não monástica, que estava disposta a viajar aos mais diferentes cantos do mundo, agindo e conduzindo missões onde quer que o Papa os enviasse para espalhar a palavra cristã. Logo, era um voto de mobilidade, em sua essência, contra o enclausuramento que Loyola e seus companheiros enxergavam nas demais ordens.

Junto à conexão direta com o papa, porém, devemos destacar que o pontapé inicial para o início das missões jesuíticas fora a aproximação com as Coroas Ibéricas, que desde

⁵⁵ O'MALLEY, John W. *The Jesuits: a history from Ignatius to the present*. Rowman & Littlefield, 2014. p. 4.

⁵⁶ O'MALLEY, John W. *The First Jesuits*. Harvard University Press, 1993. p. 299.

a germinação da ordem inaciana estavam solicitando missionários para atuar em seus territórios. A história da missionação jesuítica mistura-se com a expansão da Coroa Portuguesa. Sob pedido de D. João III, Inácio envia Francisco Xavier e Simão Rodrigues para Lisboa, onde foi determinado que o segundo ficaria responsável pela fundação de um colégio em Coimbra. Quanto a Xavier, em poucos meses, este já estava a caminho das Índias, onde, ao longo do período de dez anos, compreendendo de 1542 até 1552, ano de sua morte, percorreu boa parte da Ásia, iniciando a missionação em Goa, Malaca e Japão. A descoberta e aproximação para com estes novos territórios alimentavam o entusiasmo dos inacianos, pois significavam uma materialização dos seus desejos. Como Giuseppe Marcocci aponta, “o escopo mundial dos Impérios Ibéricos promoveu a vocação universal de uma nova ordem fundada por Inácio de Loyola com um verdadeiro campo de ação global”⁵⁷.

A intenção de viajar e estar presente nas localidades onde a missionação era necessária e possível foi rapidamente convencionada aos avanços dos interesses seculares de conquista dos reis, vistos como uma oportunidade para manter o ideal pastoral da ação jesuítica. Apesar de terem começado tardiamente essa relação, quando comparados aos franciscanos e dominicanos, não demorou muito para que a ordem inaciana se tornasse uma das mais prolíficas no processo de conquista e administração de terras no além-mar, constituindo um dos braços mais importantes para os reis de Portugal e Castela. Como O'Malley descreve

Quando Inácio morreu em 1556, os Jesuítas haviam alcançado não somente a Índia, o Japão e o Brasil, mas também o Congo e estavam a caminho da Etiópia. A sua principal força motriz por trás dessas viagens era o Rei João III, de Portugal, e foi sob sua proteção e domínio que os Jesuítas realizaram seus primeiros feitos como missionários.⁵⁸

A afirmação religiosa sempre foi uma das motivações para a conquista de novos territórios, junto aos demais motivos econômicos e políticos. Para compreender essa ligação, deve-se atentar ao fato de que as Coroas Católicas enxergavam em suas ações uma necessidade e dever de garantir espaços e conquistas para a expansão espiritual e secular da Igreja Católica. Havia um mútuo interesse entre ambas, Igreja e Monarquia, de que era função da segunda garantir terreno, proteção e os meios para o avanço do

⁵⁷ MARCOCCI, Giuseppe. *Jesuit Missions between the Papacy and the Iberian Crowns*, p. 16. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

⁵⁸ O'MALLEY, John W. *The Jesuits: a history from Ignatius to the present*. Rowman & Littlefield, 2014. p. 43.

Cristianismo às novas terras que estavam sendo descobertas pela expansão comercial, que estava ocorrendo naquele momento. De acordo com Costa, “o Rei deveria dispor de todos os meios possíveis para pôr seu reino ao “serviço de Deus”. Assim, a expansão territorial de um Reino como Portugal significava diretamente a expansão do território cristão, a expansão do alcance da Igreja⁵⁹. Ademais, o autor ainda destaca que a própria cultura religiosa ibérica ajudava na manutenção desta crença, ao redor da figura do dever divino do rei, e que este possuía o “privilegio de proporcionar condições de funcionamento às missões, nas terras que estivessem sob sua autoridade”⁶⁰, o que também gerava uma série de direitos e deveres por parte da Igreja. Esse apoio secular por parte do poder régio é bastante evidente ao considerarmos o Padroado Régio Português.

Podemos definir um padroado como “o complexo dos privilégios e das obrigações que, por força de particulares favores pontifícios, competem a fundadores de igrejas, capelas e benefícios eclesiásticos”⁶¹. Tratava-se de um apoio nas ações que beneficiavam a igreja e que era reconhecido como tal pela ordem eclesiástica. Logo, em sua contraparte régia, significava que os missionários jesuítas eram financiados pelos Impérios de Portugal e Castela, estando sujeitos a sua organização. Ao caráter deste trabalho, o caso português é o mais pertinente, visto que a missão jesuítica no Japão e as produções sobre estes estavam sob influência desta estrutura político-econômica.

Este vínculo entre a Coroa Portuguesa e a Igreja Católica refletiu na ordem inacciana em três diferentes meios, o principal sendo o financiamento de suas viagens e o apoio estrutural e financeiro a suas missões. Cristina Pompa destaca que os missionários, no caso brasileiro, “viviam da Fazenda real e eram pagos pela Folha eclesiástica da administração colonial portuguesa”⁶². Havia limitações e problemas na logística destes pagamentos, e nem sempre a contribuição régia de fato alcançava seu destino⁶³, ou, em razão da mudança do líder régio, os incentivos poderiam aumentar ou diminuir de maneira

⁵⁹ COSTA, Célio Juvenal. *A Racionalidade Jesuítica em Tempos de Arredondamento do Mundo: o Império Português (1540-1599)*. Tese de doutoramento. Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2004. In: BORGES, Felipe Augusto Fernandes; COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luiz. *Política, Cultura, Economia e Religião Na Expansão Comercial Portuguesa Nos Século XV e XVI*. História e Culturas, v. 3, n. 5, p. 41-69, 2015. p. 64.

⁶⁰ BORGES, Felipe Augusto Fernandes; COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luiz. *Política, Cultura, Economia E Religião Na Expansão Comercial Portuguesa Nos Século XV E XVI*. História e Culturas, v. 3, n. 5, p. 41-69, 2015. p. 65.

⁶¹ POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "e; Tapuia" e; no Brasil colonial*. Editora Edusc, 2003, p. 295.

⁶² *Ibidem*, p. 296.

⁶³ ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford University Press, 1996. p. 325.

volátil para a missão⁶⁴. Estes eram problemas relativamente comuns para os jesuítas em diversas regiões, e o caso japonês não era exceção.

Por estarem na folha de pagamento da Coroa Portuguesa e a ação da estrutura exploratória, em muitos casos como no Brasil, Índia e África, os jesuítas tornaram-se quase um sinônimo da ação colonial portuguesa, algo que poderia influenciar nas decisões sobre a missionação. Pompa menciona que essa aproximação com o processo de conquista territorial empreendida pela Coroa por vezes vinculava a missionação “mais às exigências da expansão colonial do que as da própria atividade missionária”⁶⁵. Para os padres e irmãos inacianos, isto significava estar atuando em meio a um contexto de intervenção direta ou indireta do Império Português, o que poderia causar dissensões entre suas práticas missionárias e as intenções dos colonos. Não é preciso olhar muito além do debate entre escravizar ou não os ameríndios para ver que os interesses de ambos os lados acabavam colidindo. A Igreja e as realidades das colônias e do mundo do ultramar, por vezes, possuíam interesses divergentes e, em meio a esse contexto, os missionários navegavam, aproveitando deste espaço para atuar de acordo com o possível e proveitoso. Giuseppe Marcocci destaca que, com o status de agentes imperiais, os padres “tiravam vantagem para primeiramente definir múltiplas estratégias de evangelização dependentes cada vez menos de Roma”⁶⁶. De forma similar, ao enxergarem esta presença régia como problemática para sua atuação, José Eisenberg aponta que os missionários utilizavam de sua influência para com o papado, fruto de seu voto exclusivo, para desfrutar “de um alto grau de autonomia em relação ao poder temporal dos reis cristãos [...] fora da jurisdição das autoridades locais religiosas locais.”⁶⁷.

Por fim, a presença régia nas missões tinha um interesse próprio, de mitigar o campo de ação eclesiástico, que se desenvolveu plenamente após o período medieval. Antônio Manuel Hespanha aponta que, devido ao contexto da Reforma Católica e do luteranismo, a Igreja Católica “tinha incentivado a valorização das dimensões visíveis e institucionais da Igreja, nomeadamente da ligação institucional e jurisdicional ao papa como único e indispensável sinal visível da comunhão com Cristo, e logo, de pertença a

⁶⁴ Ibidem, p. 325.

⁶⁵ POMPA, *Op.Cit.*, p 295.

⁶⁶ MARCOCCI, Giuseppe. *Jesuit Missions between the Papacy and the Iberian Crowns*, p. 16. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

⁶⁷ EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2000. p. 37.

Igreja.”⁶⁸. O controle da liturgia e de todo o campo religioso à instituição do Sumo Pontífice apresentava consequências políticas para os poderes seculares. Logo, o autor define o padroado como uma forma de “penetração real” que, além de garantir uma aliança com a Igreja Católica para seus objetivos, também “possibilitava a constituição de redes clientelares [...] que não deixavam de introduzir fissuras no bloco do poder eclesiástico”.⁶⁹ A extensão da influência católica é bastante conhecida já que o poder espiritual detido pela Igreja Católica Romana perpassava todas as camadas sociais e políticas da sociedade europeia desde a Idade Média, manifestando-se culturalmente e juridicamente por meio de diversos tratados e uma cultura escrita dedicada a este universo. Pertinente a este trabalho, porém, torna-se necessário discorrer sobre um dos instrumentos que amarravam a Igreja, a Coroa e, subsequentemente os missionários: o direito canônico.

O direito canônico são as leis que dizem respeito à Igreja Católica Romana e a sua comunidade, e que possuem um caráter de “controle” dos demais atores envolvidos na sociedade, ainda que seu escopo nem sempre resultasse em uma ação direta nos demais poderes temporais. A definição que creio ser mais frutífera para este trabalho é a proposta por Carlos Corral Salvador em seu dicionário, no qual o autor elabora que “os cânones antes ‘persuadem’ do que obrigam coativamente”⁷⁰. Esta persuasão só era possível em razão daquilo que Hespanha chama de “cultura teológica”⁷¹, que transformava o cânone, geralmente restrito aos eruditos, em algo mais acessível e prático, por meio de mediações que iam “desde a pregação até a liturgia e a direção a consciência”⁷². Assim, práticas como a missa dominical, as confissões e a possibilidade de excomunhão permeavam a mentalidade da massa de fiéis e, subsequentemente, dos territórios das Coroas Ibéricas.

As regras que ditam a comunidade católica e sua instituição faziam pressão ao rei, aos crentes e aos gentios, através do que era reforçado como correto, justo, moral e belo aos olhos de Deus. A pretensão deste direito era realizar o desejo divino, tendo como princípio “a subordinação dos direitos humanos (secular e eclesiástico) ao direito divino, revelado pelas Escrituras ou pela tradição”⁷³. Assim, passava a ser dever do poder

⁶⁸ HESPANHA, António M. *Como os juristas viam o mundo, 1550-1750: Direitos, estados, pessoas, coisas, ações e crimes*, 2015. § 371.

⁶⁹ *Ibidem*, § 418.

⁷⁰ SALVADOR, Carlos Corral. *Dicionário de direito canônico*. Edições Loyola, 1997, p. 252.

⁷¹ HESPANHA, *Op. Cit.*, § 386.

⁷² *Ibidem*, § 386.

⁷³ HESPANHA, António Manuel. *A Cultura Jurídica Europeia: Síntese de um milênio*, Coimbra, Almedina, 2012. P. 143.

temporal evitar que as sociedades seguissem um caminho insidioso ou que não estivesse de acordo com os preceitos sagrados, no qual

o governo temporal estava limitado pela disciplina da Igreja, pelo menos em termos de se não poder admitir que as leis civis autorizassem atos pecaminosos ou que, pela complacência dos poderes temporais, a religião e os fiéis corressem perigo⁷⁴.

Logo, o cristianismo era um elemento aglutinador de todo esse processo expansionista, e tomava, na figura dos missionários, uma forma sólida, que, através de suas pregações e catequeses, amarravam as terras descobertas ao antigo continente, unindo a conquista territorial com a espiritual. Os missionários serviam como a presença física da instituição da Igreja, para além de unirem a ideia da conquista com seu projeto de pastoreio de almas e propagação de seus valores. Definidas as formas de financiamento, e ordenamento dos locais onde atuariam, havia uma única forma de manter a Companhia de Jesus devidamente operacional e coesa em seus preceitos: a escrita de cartas. O intuito de destacar o tensionamento entre o poder temporal e espiritual mediado pelo direito canônico aqui tem função de expor como havia um determinado imaginário político e católico, cuja escrita dos jesuítas buscava alcançar para manterem as suas atividades missionárias. Era através desta epistolografia que se construía a ideia de uma Companhia de Jesus, na qual os missionários se reuniam para interligar essas distâncias físicas e espirituais. Por meio da escrita que se discutia as ações a serem tomadas, as reivindicações dos jesuítas sobre determinados tópicos, informações sobre as regiões a serem convertidas e assim por diante, tornando a escrita jesuítica a materialização da missão.

1.3. Como a Escrita Unia a Companhia

A grande rede epistolar jesuítica nasceu da necessidade de integrar os membros da Companhia de Jesus em seus mais variados locais e cargos, a fim de informar, organizar e institucionalizar a ordem. A produção de cartas não era apenas uma escrita, e sim um ato de disciplina, que deveria utilizar das palavras como um instrumento para alcançar seus objetivos. Era através desse amplo processo comunicativo, de acordo com Fernando Torres-Londoño, que Loyola tornava a sua ordem missionária universal⁷⁵,

⁷⁴ HESPANHA, António Manuel. *Como os juristas viam o mundo. 1550-1750*. Direitos, estados, pessoas, coisas, contratos, ações e crimes. Lisboa: se, p. 586-587, 2015. §396.

⁷⁵ TORRES-LONDOÑO, Fernando. *Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI*. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 22, n. 43, 2002. p. 29.

sendo esta uma forma de garantir a comunicação entre os jesuítas, a sua coesão como ordem, além de contribuir para a administração e a boa imagem da instituição.

Apesar da transmissão de informações e relatos estar presente desde a ida de Francisco Xavier para Goa em 1542, a grande rede epistolar somente tomou forma ao longo dos anos, em decorrência dos desembaraços administrativos da Companhia. Em uma de suas expansões mais improváveis, os jesuítas encontraram-se com a arte da educação, através dos colégios jesuíticos. Estes locais, ainda que não estivessem nas intenções originais de Loyola, tiveram grande impacto em sua logística, visto que se tornaram um ponto que ligava os missionários ao mundo temporal, atraindo olhares curiosos e mesmo possíveis interessados em participar dos esforços apostólicos.

[Os] colégios promoviam um ponto de contato com as comunidades locais, justificavam a presença contínua dos jesuítas em um espaço urbano, e serviam como um imã para o mecenato. [...] Crucialmente, os colégios também treinavam Jesuítas. Os colégios equipavam os estudantes jesuítas com habilidades intelectuais, sociais e pastorais necessários para o ministério, através da instrução formal, por exemplo, e pela prática.⁷⁶

Quiçá mais interessante, porém, foi a papelada que os colégios geravam para sua manutenção, já que a existência destes implicava em gastos econômicos e humanos que necessitavam serem registrados. Com o crescimento deste empreendimento, o fator burocrático também acompanhou, algo que Paul Nelles destaca ter sido um impulso para a formação de uma rede de comunicação eficiente.

Os colégios também funcionavam efetivamente como nós para a reprodução das práticas burocráticas escritas requeridas pela administração jesuítica. A participação na rede de comunicações jesuíta requeria tanto coordenação com Roma quanto uma replicação escrita e práticas arquivistas distantes do centro de Roma.⁷⁷

⁷⁶*Colleges provided a contact point with local communities, justified a continued Jesuit presence within the urban landscape, and served as a magnet for patronage. They provided a stable base for urban pastoral initiatives (preaching, confessions, peacemaking and the like) and served as a staging ground for rural missions. Crucially, the colleges also trained Jesuits. The colleges equipped Jesuit students with the intellectual, social, and pastoral skills demanded by ministry through formal instruction, by example, and through hands-on experience. In: NELLES, op.cit, p. 6.*

⁷⁷*The colleges also functioned as effective nodes for the reproduction of the paper-based bureaucratic practices required by Jesuit administration. Participation in the Jesuit communications network required both coordinating with Rome and replicating scribal and archival practices far from the Roman center. These intersected in meaningful ways with the college as an organized locus of literacy and learning. Ibidem, p. 7.*

Seu argumento é que os colégios jesuítas foram responsáveis pelo aumento das cartas e sua eventual padronização, em razão da necessidade de reportar, organizar e informar sobre assuntos administrativos, legais e econômicos destas instituições. Desta maneira, era necessário que a comunicação fosse bem definida e regulamentada, para cumprir com os desejos de bem administrar.

Em 1547, o secretário da ordem, Juan de Polanco, explicou, através de uma longa circular, a necessidade da constante comunicação entre os irmãos e seus benefícios para a missão e para o bem-estar daqueles que nela estavam envolvidos. A fim de garantir uma organização, ele estabelece uma série de normas referentes à comunicação com Roma, instruções de como e o que escrever. Essas regras tornaram-se a base para a regulação das cartas e, em 1556, foram adicionadas às *Constituições*. Acima de tudo, o que se pedia com a escrita era uma diligência para relatar, evitar ser prolixo e seguir o cronograma de envio, de maneira a evitar o acúmulo ou a completa falta de informações sobre os locais de atuação.

Polanco acreditava que uma correspondência diligente auxiliava para o bem interno da Companhia, pois promovia a união dos corações dos irmãos e ajudava o governo da ordem. Além disso, também produzia um benefício externo à Companhia, já que tornava as ações daqueles missionários acessíveis às pessoas que estavam fora da instituição, podendo mesmo ajudar a atrair novos membros para a Companhia ou alguma forma de contribuição para esta. Por fim, mas não menos importante, Polanco enxergava que o próprio ato de escrever cartas auxiliava no bem privado daquele que escrevia, pois tornava claro o conhecimento que o indivíduo adquiria das suas ações durante a missão, solidificando a sua vocação e produzindo um ministério mais humilde e diligente. Apesar de bem delimitada, essas normas dificilmente eram cumpridas, como demonstra Nelles, afirmando que “a expansão de colégios significava que Roma tinha problemas em lidar com uma montanha crescente de papelada”⁷⁸. As dificuldades em manter a ortodoxia da rede epistolar atravessa o século XVI, onde o autor destaca que, mesmo em 1598, “os jesuítas foram novamente lembrados de seguir as regras, em resposta a uma série de cartas consideradas vazias e inúteis que estavam em circulação”⁷⁹. Ainda que não fosse perfeita, a comunicação jesuítica ocorria e produziu um amplo cenário de comunicação. Era uma rede que, por meio de relatos, apresentava, para seus participantes, a própria definição do “ser jesuíta”. A fala de Polanco acima, sobre os bens que esta comunicação trazia, indica

⁷⁸ NELLES, *Op.cit.*, p. 8.

⁷⁹ *Idem*, p. 9

como a epistolografia também estava atrelada ao pertencimento destes homens à Companhia de Jesus, algo que será melhor explorado mais à frente.

Como já fora abordado ao longo deste capítulo, a escrita servia, também, para produção e manutenção da imagem da Companhia e de seus feitos. Havia uma preocupação com a reputação que a Companhia transmitia para o mundo exterior à instituição. Assim, a produção de missivas tinha funções que comunicassem da melhor forma possível com seu leitor, sendo este membro ou não da instituição, de maneira que fossem reforçadas certas visões ou interesses. Pertinente a esta pesquisa, as cartas, no contexto da missão, possuíam o objetivo principal de informar o que ocorria nas missões. Estas notícias abordariam desde assuntos mais gerais, até relatórios específicos a como atuar na região, fator determinado de acordo com o receptor daquela mensagem. Além deste papel cardinal, o campo escrito também era o meio para que os demais membros da instituição inaciana se encontrassem em meio à distância física, sendo um espaço de comunhão e devoção em comum. Torres-Londoño explica que:

Escrever era para Loyola um ato comandado por um sentido. Ele escreveu os Exercícios Espirituais para ensinar e acompanhar, as Constituições para regulamentar, as Instruções aos membros da Companhia para manter a união, seus diários para entender sua própria espiritualidade, e as cartas como forma de agir e comunicar sobre os mais variados assuntos⁸⁰.

Nesse sentido, a missão funcionava sob uma forte incumbência para a realização de comunicação, tanto para com os superiores em Roma e nas demais cidades europeias, quanto entre os próprios jesuítas. Essas correspondências eram importantes para que a Companhia não perdesse sua coesão⁸¹, como prescrito nas obediências escritas por Loyola, a fim de evitar a perda do vínculo entre os irmãos e a própria ordem inaciana. E tinham como interesse “consolar e edificar, dando a conhecer as obras feitas em nome de Deus”⁸².

Nas cartas, os missionários apareciam como os companheiros de Jesus que queriam, segundo os Exercícios Espirituais, ser colocados ao lado do Cristo pobre e padecer com ele. Mas para esse seguimento, os padres precisavam

⁸⁰ TORRES-LONDOÑO, *Op.Cit.*, p. 17.

⁸¹ BERNABÉ, Renata Cabral. *A Construção da Missão Japonesa no Século XVI*. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013, p. 67.

⁸² TORRES-LONDOÑO, *Op.Cit.*, p. 15.

saber o que fazer para alcançar seus fins. As cartas constituíam assim um espaço de tensão, de negociação, de recuos e principalmente de ação.⁸³

As cartas eram trabalhadas como se fossem uma base inicial para a realização da missão, no sentido de que seguiam padrões e estilos de linguagem e escrita. Antes de escrever sobre algo, o jesuíta deveria pensar em como aquele relato poderia ser pertinente à atuação missionária. As palavras e o leitor eram considerados de maneira a não ferir a reputação da Companhia, de informar o status da missão e suas necessidades, e de orientar sobre como agir em situações específicas nas regiões onde o empreendimento apostólico era realizado. Nesse sentido, como Alcir Pécora destaca, as cartas devem ser entendidas como “um mapa retórico em progresso da própria conversão. Isso significa afirmar que são produzidas como um instrumento decisivo para o êxito da ação missionária jesuítica”⁸⁴. Ademais, de acordo com Eisenberg,

Durante essa fase de consolidação da Companhia de Jesus, muitas das normas que regulavam as atividades dos jesuítas foram produzidas localmente e justificadas por aqueles que as produziram por meio do envio periódico de cartas. Esta correspondência da ordem circulava em dois sentidos, da hierarquia na Europa às províncias em todo o mundo, e dessas províncias para as autoridades eclesiásticas europeias. Foi nessa correspondência que o “modo de proceder” da ordem deu origem a uma série de práticas justificadoras que mais tarde seriam sistematizadas e dariam origem a uma teoria política jesuítica.⁸⁵

A frequência dessas correspondências, apesar do estímulo a serem escritas de maneira recorrente, ficavam dependentes não apenas dessa vontade de comunicação dos jesuítas, mas também da disponibilidade e da frequência das partidas dos navios e o tempo de viagem destes aos seus destinos. Enxergando por um lado mais administrativo e focado na atuação local, porém, esta distância apresentava uma oportunidade que, segundo Friedrich, definia a figura da “cúria romana como conceitualmente distante e separada da miríade de detalhes locais; ao mesmo tempo que era compreendida como próxima e competentemente conectada com os campos individuais de atividade”⁸⁶. Assim, através da rede de informações epistolar jesuítica, garantia-se uma relativa autonomia para

⁸³ Ibidem, p. 29-30.

⁸⁴ PÉCORA, *Op.Cit.*, p. 373-374.

⁸⁵ EISENBERG, *Op.Cit.*, p. 37.

⁸⁶: [...] on the one hand, the curia had to be conceptualized as aloof and disentangled from the myriad local details; on the other hand, it had to be understood as closely and competently connected to individual fields of activity. In: FRIEDRICH, *Op.Cit.*, p. 9.

atuação dos padres nos locais, sem que estes estivessem completamente “soltos” do controle de Roma. Isto produzia um espaço mais maleável para seu trabalho missionário, no qual o centro poderia fazer vista grossa para ações consideradas incomuns ou reprováveis por parte dos missionários, suscitando debates e negociações entre a alta cúpula e as demais regiões quanto a melhor forma de agir.

A demora das cartas poderia também intensificar a ideia da “união pela escrita” a qual Polanco se referia. Não era incomum, por exemplo, que quando estes manuscritos chegassem a seus destinos, houvesse uma reunião daquela cristandade católica para que ocorresse uma leitura para que todos pudessem ouvir e aprender com os relatos. Da mesma maneira, períodos longos sem notícias geravam grande frustração ou preocupação com seus companheiros e o status da missão. Em seu texto, Eisenberg destaca como a prática da escrita tratava-se de uma

[...] espinha dorsal da empresa missionária jesuítica no século XVI. Esse era o meio de comunicação institucional da ordem, contendo todos os relatos dos acontecimentos nas casas jesuíticas e as notícias da colônia em geral. Mesmo silêncios e omissões nas cartas contam algo a respeito da atividade jesuítica, aquilo que não deveria ser dito ou que precisava ser ocultado. Através das cartas, os missionários prestavam contas e pediam auxílio para o aperfeiçoamento de seu ministério.⁸⁷

O conteúdo dessas cartas variava largamente de acordo com seus objetivos, como veremos a seguir, assim como sua forma de escrita per se. Apesar disso, boa parte da organização das cartas, isto é, seu processo de formulação e as regras retóricas epistolares passavam por uma visão dupla, utilizando a arte humanista da redação de cartas, chamada de *Ars epistolandi*, e o estilo antigo clássico, chamado de *Ars dictaminis* medieval. A princípio, no caso das cartas cujo objetivo eram os relatos edificantes sobre a missão e os conversos, utilizava-se a escrita humanista, para ressaltar o caráter pessoal e quase que fantástico da jornada de fé que estes homens buscavam compartilhar com outros membros da Companhia, e também com possíveis interessados do lado externo da instituição.

[...] os relatos edificantes apresentavam os aspectos bem sucedidos e virtuosos da empresa missionária, com um claro intuito de conquistar a simpatia do leitor, seja ele jesuíta, religioso ou leigo. Os autores dos relatos edificantes incluíam várias formas características da pregação oral em suas composições,

⁸⁷ EISENBERG, *Op.Cit.*, p. 49.

provavelmente porque sabiam que seu texto iria ser lido publicamente nas casas jesuíticas de toda a Europa. Esses autores não hesitavam em incluir no texto apelos emocionais, opiniões pessoais e descrições edulcoradas do “atrativo” modo de vida dos missionários.⁸⁸

Para cartas cujo foco eram as autoridades seculares ou eclesiásticas, e cujos conteúdos pautavam-se em discussões internas sobre as ordens e a situação das Missões, estas eram intituladas de *hijuelas*, e eram organizadas a partir da lógica da *Ars dictaminis* medieval. Nelas, havia uma ideia de que os jesuítas deveriam ser claros e sucintos naquilo que buscavam informar, seja sobre fatores positivos ou negativos:

A *hijuela* jesuítica se assemelhava a uma conversa entre amigos, mesmo que em muitos casos as pessoas envolvidas não se conhecessem pessoalmente. A lealdade pessoal e a privacidade da correspondência clássica foram substituídas, na *hijuela*, pela lealdade e pela privacidade “institucional”, cimentadas pelo sentimento corporativo dos irmãos. Nessas cartas, os jesuítas procuravam ser claros e sucintos. [...] Através das *hijuelas*, os missionários tratavam de uma vasta gama de assuntos concernentes à Companhia de Jesus [...], os jesuítas também reclamavam das dificuldades criadas por cristãos e nativos e descreviam os sucessos e fracassos de sua atividade missionária, particularmente no tocante à conversão, ao batismo e ao casamento dos selvagens.⁸⁹

Essa prática levava à formulação de uma epístola dividida em cinco partes, como bem descreve Pécora⁹⁰: *salutatio*, que é a expressão de cortesia, manifestação de um sentimento amistoso em relação ao destinatário, independentemente do nível social; *benevolentiae captatio*, que seria definida como uma “certa ordenação das palavras para influir com eficácia na mente do receptor”⁹¹, na qual aquele que escreve prepara o leitor para o relato através de sentimentos e ardor devocional; a *narratio*, que trata do informe da matéria em discussão; *petitio*, que realiza o pedido ou petição de algo; e, por fim, a *conclusio*, que discute as vantagens e as desvantagens dos temas tratados. Tendo em mente a ideia de ser um caminho para a realização do objetivo principal da Companhia, o autor conclui afirmando que o modelo tinha como interesse crucial reforçar três valores: informação, comunhão entre irmãos e valor devocional⁹².

⁸⁸ Ibidem, 54.

⁸⁹ EINSENBURG, *Op.Cit.*, p. 53.

⁹⁰ PÉCORA, *Op.Cit.* p. 375-376.

⁹¹ Ibidem, p. 376.

⁹² Ibidem, p. 381.

A fim de melhor exemplificar tanto o modelo proposto por José Eisenberg quanto a estrutura da escrita por Alcir Pécora, realizarei rapidamente uma identificação de cada elemento do modelo, em uma epístola presente em ambas as fontes deste trabalho. Esta carta fora produzida por Gaspar Vilela, e a versão a ser analisada aqui se trata da inclusa na coletânea *Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa des do anno de 1549. até o de 1580: Primeiro [-segundo] tomo... / Impressas por mandado do Reuerendissimo em Christo Padre dom Theotonio de Bragança, Arcebispo d' Euora....Em Euora: por Manoel de Lyra, 1598. - 2 v.* Esta coletânea, que será referida como *Cartas de Évora* daqui para frente, será melhor analisada no próximo capítulo. Por ora, iremos nos atentar somente ao objetivo proposto: demonstrar a presença do molde nas impressões oficiais da Companhia.

Escrita em 1571 por Vilela, esta missiva estava endereçada para os padres do convento de Avis e tinha como interesse relatar as coisas do Japão, abordando tópicos como clima, paisagem, os diferentes grupos religiosos e uma crítica a estes. A princípio, por seus receptores serem membros da comunidade católica e não diretamente da Companhia, assumiremos a ideia de que esta seja uma carta edificante, que busca informar sobre a situação da missão no arquipélago. Sua *salutatio* inicia a carta com o devido respeito para com o receptor: “a graça paz, e amor de nosso Senhor Jesus Cristo, faça a contínua morada em nossas almas, amém.”⁹³. Esta introdução aparece inúmeras vezes ao longo da coletânea, possuindo poucas variações, indicando uma repetição que Pécora entende como uma “fórmula preparatória”, que possuía como inspiração a ideia de “confirmação do desejo de seguir o princípio e fundamento religioso que ordena determinada ação, na qual se inclui seguramente o próprio ato de escrita da carta em questão”⁹⁴. Trata-se de demonstrar o ato de escrever através não somente da palavra, mas da disciplina religiosa que a incumbia.

Vilela prossegue identificando o seu receptor e suas razões para o envio desta missiva:

⁹³ *Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa des do anno de 1549. até o de 1580: Primeiro [-segundo] tomo... / Impressas por mandado do Reuerendissimo em Christo Padre dom Theotonio de Bragança, Arcebispo d' Euora.... - Em Euora: por Manoel de Lyra, 1598. - 2 v.* A coletânea daqui em diante será referenciada como CE, seu volume por numerais romanos, e letras para a frente (a) ou o verso (b) das cartas. Logo, esta passagem refere-se a CE-I, Fl. 319b.

⁹⁴ PÉCORA, *Op.Cit.*, p. 386.

Parece que se me podia contar por muita ingratidão se não tivesse em lembrança viva o bem que desse santo e virtuoso convento em minha mocidade tenho recebido, porque assim como para uma pessoa não errar o caminho é causa a boa guia que leva, assim também tenho por sem dúvida que o principiar e perseverar no da virtude e principal ajuda, são os princípios bons e virtuosos, em que um se cria conforme aquilo da escritura [...]⁹⁵

O padre atribui a sua escrita a um sentimento de gratidão pelo tempo passado com os irmãos do convento de Avis, e muito mais do que apenas agradecimento em suas palavras, parece indicar uma retribuição por meio delas, imbuindo sentimentos pessoais e espirituais a suas sentenças. A *captatio benevolentiae* aqui aparece de diversas formas, a primeira apresentada através da gratidão para com aquele a quem se escreve, atraindo a sua atenção por meio de um elo pessoal para com este e, segundo, como esta ligação pode estar diretamente vinculada para com o que se é realizado pela missão. As ações do padre, porém, seguem aquilo que Pécora descreveu como uma “representação sistemática de humildade perante aos demais irmãos da ordem”⁹⁶. Assim, ao referir-se a sua formação e a seu trabalho, Vilela registra

Finalmente que quando cuido vir a estado do ser ajuntado a Companhia de Jesus, na qual estou com muita alegria, dou os agradecimentos a essa religião do bem aventurado São Bento que foram os princípios de minha vocação, a esta o Senhor gratifique os Reverendos padres que me ensinaram e doutrinar, com grandes graus de sua glória. Amém. Tendo, pois, eu recebido o que digo já que minhas forças não tem as que eu desejo para contribuir a este benefício, ao menos me pareceu ser necessário, dando-me o tempo lugar escrever-lhes algumas coisas em que tenham matéria de se alegrarem das mercês que nosso Senhor por sua misericórdia lhes fez e faz [...]⁹⁷.

Gaspar Vilela demonstra gratidão à sua formação, que lhe tornou o missionário capaz de atuar na missão. Esta sua capacidade, entretanto, de forma alguma é destacada ou busca exaltar sua pessoa, visto que ele nada seria sem aqueles “reverendos padres que me ensinaram”. Desta forma, a humildade aparece em seus escritos como forma de situá-lo como um indivíduo perante muitos, similar a uma engrenagem numa máquina maior, que precisa das demais para funcionar. E tendo esta necessidade em mente, o missionário enxerga, nas palavras, um meio de lubrificar e manter em desempenho tal instrumento,

⁹⁵ CE-I, Fl. 319b.

⁹⁶ PÉCORA, *Op.Cit.*, p. 387.

⁹⁷ CE-I, Fl. 319b (grifos nossos).

ao destacar que escreve para alegrar os demais das conquistas que o Senhor tem atribuído àqueles que atuam no Japão. Esta parte inicial da carta, então, cumpre a ideia de consolar e deixa claro o intuito de informar, por meio desse elo pessoal/institucional, preenchido pelo “fogo de caridade e amor, que move o leitor, e por meio dele, é capaz de converter o indígena”⁹⁸, como descreve Pécora ao referir-se aos escritos de Nóbrega, mas que também podem ser vistos em Vilela.

Após devidamente situar seu destinatário e recebê-lo carinhosamente através das linhas e palavras, o missionário relata o que ocorreu no Japão ao longo de sua estadia no arquipélago. Esta missiva é produzida após a sua volta a Goa, em outubro de 1571, e contém um total de 23 páginas, expondo a arquitetura dos templos budistas, a paisagem geográfica onde estes estavam localizados, descrições de peças de arte e cerimônia do chá e muitos outros detalhes sobre a cultura e dia-a-dia nos mosteiros do arquipélago. Pécora, ao discorrer sobre a *narratio*, aponta como Nóbrega segue um estilo de primeiro estabelecer um “estado de coisas”, um panorama geral do lugar que se relata, para após isto ir introduzindo e articulando elementos que favoreçam o lado cristão. Vilela parece seguir a mesma ideia, baseando-se naquilo que vivenciou no arquipélago, escrevendo

“Vindo, pois, ao que lhes quero contar por já lhe ter escrito muitas coisas desta terra, que é de sessenta e seis reinos, em outra que escrevi de uma cidade chamada Sakai, principal destes Reinos de Japão, nesta serei breve somente direi dos mosteiros e casas e costumes que tem estes ministros de Satanás, contando primeiramente do Miyako (antiga capital, hoje Kyoto). [...] Nesta cidade há doze seitas todas discordantes uma da outra; e todas no fim com palavras paliadas vem a declarar e afirmar não haver mais que morrer e viver: isto tem os letrados em grande segredo ao povo néscio que os ouve.”⁹⁹

O padre referencia as cartas anteriores, atestando uma recorrência da comunicação realizada e a utiliza para determinar seu tópico da presente missiva: abordar e detalhar os costumes dos habitantes dos templos japoneses. Não irei me aprofundar por ora na forma como estes são referidos (“ministros de Satanás”), e nem em como sua crença é reduzida (“palavras paliadas”). Suficiente, creio, será dizer que o missionário atribui um valor comum à leitura destinada aos membros da Companhia, ao referenciar elementos bíblicos que evocam sentimentos específicos ao pensar o campo religioso japonês. O missionário prossegue sua narração abordando os templos, afirmando que estes “tem jardins muito

⁹⁸ PÉCORA, *Op.Cit.*, p. 389.

⁹⁹ CE-I, Fl. 319b.

bons, frescos e lustrosos dentro nos templos, e não plantam nestes jardins coisas de frutas somente rosas, ervas cheirosas, ou arvores pequenas, que se não secam e estão sempre verdes”¹⁰⁰. Ao relatar a beleza dos espaços, o padre também afirma que existem coisas boas nestes, parecendo atestar que nem tudo é perdido nas ações dos religiosos japoneses, e que estes mosteiros possuem qualidades que “movem a alma a querer alevantar o pensamento a buscar sua verdadeira paz e repouso que é a glória, para a qual fomos criados”¹⁰¹. Há nesta pequena descrição uma intersecção entre uma admiração, aparentemente genuína para com a arquitetura do lugar sagrado japonês, e a necessidade de informar e comparar da missiva. Correndo o risco de nos adiantarmos um pouco, é interessante notar a subjetividade aparente na escrita de Vilela, que, à primeira vista, parece se sobrepor ao dever de missionário. Ao nos atentarmos, porém, o uso da palavra “verdadeira” indica que a primeira sensação ou intuito do espaço religioso japonês trata-se de algo que não o é verdadeiro. Isto pois a palavra aqui faz referência a “verdadeira paz e repouso que é a glória, para a qual fomos criados”, possível de ser realizada somente sob o viés católico, tanto para o missionário quanto para o destinatário. Essa ideia deixada subentendida é exposta claramente mais à frente, ao referenciar as práticas dos bonzos:

“[...] estavam cento e tantas esteiras estendidas novas com cada uma mesa pequena dourada, e cada mesa tinha um livro, servido as esteiras para se assentarem a rezar os Bonzos suas horas; a mesa grande era para se assentar o principal Bonzo, ali dizem matinas, e Terça e Vésperas, e completas, em tudo o demônio quis imitar as coisas de nosso Senhor.”¹⁰²

Vilela deixa claro que a religião japonesa e a sua organização tratam-se de uma imitação provinda do demônio, atribuindo de forma mais clara a sua posição comparada ao catolicismo. A missiva prossegue, detalhando também outra parte importante da *narratio*, que contribui para o fator de reunião dos membros da companhia em seu dever: a atuação e feitos de Vilela no arquipélago. Além de informar seus irmãos através destas descrições detalhadas, o seu caráter de missionário é exposto ao abordar os debates que teve com os religiosos japoneses:

“[...] com estes Bonzos tive muitas vezes altercações, e quis nosso Senhor sempre irem [sic] vencidos, e envergonhados, estes foram, e são os principais

¹⁰⁰ Idem, Fl. 319b.

¹⁰¹ Ibidem, Fl. 320a.

¹⁰² Ibidem, Fl. 320b.

inimigos que os padres têm no Miyako, destes fui muitas vezes afrontado, e [por] sua petição fui duas vezes desterrado do Miyako [...]”¹⁰³

A narração sobre a atuação dos missionários demonstra seus feitos, ao informar sucessos passados nas várias frentes da ação jesuítica, como a vitória sobre os bonzos por meio do debate. Também reafirma a humildade e a necessidade de apoio, ao indicar que esse feito só fora alcançado graças ao Senhor, destacando também como sua situação já fora diferente ao ser desterrado. Esse caráter informativo, somado à presença espiritual, parece indicar uma dicotomia relativa à experiência pessoal daquele que escreve, que é amparada pelo arcabouço místico, que sustenta não apenas o indivíduo, como toda a estrutura que o compõe, e para a qual este se comunica. Desta forma, a missiva também cumpre com seu papel de reunir todos em um, exemplificando que a atuação missionária, ainda que com revezes, é sustentada pelo âmbito religioso. Logo, Vilela não está só em seu empreendimento, ele tem Deus a seu lado, e, ao demonstrar a sua vitória, atinge novamente o leitor com um relato que pode ser utilizado como exemplo para demais irmãos que passavam por dificuldades, incitando-o “numa mesma febre de fé, que os irmana em tremendas experiências devocionais”.¹⁰⁴

Até a presente análise, já tivemos exemplos de como a escrita fora importante para a atuação missionária e como o uso de palavras específicas poderiam preencher a mente do leitor, utilizando-se do arcabouço espiritual deste. Através destes exemplos, a parte narrativa da carta, de fato, condiz com o modelo de Pécora, ao produzir através de descrições “um quadro temático em que os acontecimentos selecionados atuam no conjunto como exemplos de situações repetidas [...] capazes de evidenciar determinada prática ou costume longamente estabelecido”¹⁰⁵. Ao longo de 23 páginas, Vilela descreve e compara os costumes e paisagens japonesas com sua contraparte europeia católica, e os classifica, de forma a tornar aquela narração uma realidade recorrente no cenário escrito e pertinente a quem lê.

Após tanto retratar a sua estadia no arquipélago e suas características, o missionário segue para sua *conclusio*. Nela, está contida a sua *petitio*, na qual não faz um pedido relacionado às necessidades físicas da missão, mas sim espirituais.

Já me parece que os terei enfadados, mas o excesso do amor entranhável com que em Jesus Cristo os amo, me fez sair com tantas palavras ao terreiro, e como

¹⁰³ Ibidem, Fl. 321a.

¹⁰⁴ PÉCORA, *Op.Cit.*, p. 382.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 390.

no princípio desta digo tenho grandes desejos de fazer isto muitas vezes se me não impedir a distância do caminho ou as ocupações que sempre pela bondade do Senhor há, mas podendo eu não serei esquecido ao fazer dando me o Senhor vida, que parece não ser já muita, assim por estar no cabo dos anos, como também pela carga dos trabalhos contínuos em que se exercitam os que andam na conversão dos gentios, o que peço por amor de nosso Senhor ao reverendíssimo padre Prior, e aos mais padres, é que me encomendem em seus santos sacrifícios e devotas orações a Deus, para que nos vejamos todos em sua glória, e com perpétua alegria nos comuniquemos sem temor dos sobressaltos desta vida no mesmo Deus, e Senhor nosso, ele por sua misericórdia nos dê sua santa graça, e nos favoreçam para em tudo cumprirmos sua santa vontade amém. ¹⁰⁶

O padre inicia a parte final da epístola retomando aquilo que havia dito em seu começo, o desejo de manter contato para com o seu início (neste caso, os irmãos do convento). Esta característica também aparece nas cartas de Nóbrega analisadas por Pécora¹⁰⁷, onde a *petitio* fora retomada na *conclusio*, a partir de uma ideia já apresentada no início da carta. Adiante, o missionário pontua sobre um possível medo de ser esquecido, dado o tempo e a distância que foram gastos com o esforço apostólico. A própria escrita tinha em seu cerne um pedido de resposta inerente a ela, como destaca Pierre Fabre. Como se trata de um pedido, além do peso institucional, aqui também surge um desejo pessoal. O autor, então, aponta que as epístolas funcionavam sob uma lógica de “compartilhar a responsabilidade”¹⁰⁸, onde o ato de replicar seguia as proposições “Eu respondo pois você escreveu para mim”¹⁰⁹ e “Eu escolho responder a você pois estou acatando ao meu dever de responder; eu sou responsável por esta réplica”¹¹⁰. A ideia por trás deste pensamento é algo que já vimos antes: a interligação entre a obediência institucional, aqui sendo o ato de informar e comunicar-se como os demais, somada ao ato de santificar-se por meio da mesma ação, partindo de uma decisão pessoal. Ao referenciar este temor e uma necessidade de manter contato, Vilela evoca a participação dos demais membros da comunidade católica do convento de Avis, que por meio de orações e pedidos espirituais para sua pessoa e aqueles que atuavam no trabalho missionário, reúne a todos em um espaço de devoção comum.

¹⁰⁶ CE-I, Fl. 330b.

¹⁰⁷ PÉCORA, *Op.Cit.*, p. 405.

¹⁰⁸ FABRE, *Op.Cit.*, p. 9.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 9.

¹¹⁰ *Idem*, p. 9.

Como analisada, a estrutura da escrita apresentada por Pécora pode ser utilizada para as cartas da missão no Japão. Isto não significa que o estilo retórico por si só represente a mensagem ou o objetivo da carta. A exemplo, a missiva analisada contém todas as partes que Pécora descreve e é escrita com um estilo linguístico mais pessoal, cujo foco é edificar as conquistas da Companhia no arquipélago. Porém, acaba também por indicar informações menos favoráveis, como elogios a elementos considerados pagãos e as perdas da missão. Estas informações normalmente eram comunicadas em *hijuelas*, entre membros da missão ou relacionados a ela e não deveriam ser relatadas de maneira emotiva. Paul Nelles aprofunda esta questão sobre os modelos nas cartas, dizendo que “não havia um modelo específico, e como em outras esferas da comunicação jesuíta, muitas cartas tocavam em tópicos edificantes e questões empresariais”¹¹¹. Como, então, realizar análise destas cartas se mesmo os padrões a serem seguidos acabavam mesclando-se na produção missionária?

Pécora, ao elaborar este modelo, propôs enxergar esta literatura como uma “arte específica que poderia contar mais do que se tem imaginado sobre o *constructo* (grifo do autor) formal e histórico da aparente positividade ou naturalidade dos testemunhos que dão nascimento ao Brasil.”¹¹² Com isto, entendemos que não se trata de buscar um padrão das cartas, mas sim entender as diretrizes da escrita como uma plataforma, que utiliza um repertório linguístico para atingir seus objetivos. O produto final, o *constructo*, é uma reflexão deste processo de criação narrativo, moldado pela necessidade daquele que escreve. Desta maneira, concordo com a ideia de Cristina Pompa de que a análise das missivas deve ser abordada de forma a “entender melhor o contexto literário e cultural no qual as ‘informações etnográficas’ estão inseridas”¹¹³. Como veremos a seguir, as cartas possuíam diversas funções e audiências a atender, e modelos foram produzidos para que isto fosse mais bem atendido. Entretanto, como parte daquilo que já fora descrito como uma forma de reunir a todos os membros da Companhia e da comunidade católica, estes modelos não eram sempre seguidos a ferro e fogo. A exemplo, o caso de Vilela é oportuno. Para ele, comunicar-se com os demais membros da Igreja, neste momento, após sua atuação em campo no arquipélago, trata-se de um ato pessoal, e busca um espaço para manter-se espiritualmente saudável. Ao mesmo tempo, faz parte de seu dever relatar e não deixar o seu “eu” tomar conta do espaço reservado para a realização da missão, isto

¹¹¹ NELLES, *Op.Cit.*, p. 16.

¹¹² PÉCORA, *Op.Cit.*, p. 410.

¹¹³ POMPA, *Op.Cit.*, p. 81.

é, as epístolas. Ao entendermos o contexto da sua escrita, a aparente mescla que “feriria” os princípios desta escrita revela-se como uma produção específica a este missionário, que transmite a sua situação, além de aprofundar seu conteúdo. A partir desta ideia que buscaremos analisar futuramente algumas das cartas contidas na coletânea e seus manuscritos.

Ainda assim, haviam diferenciações na escrita levando em conta para quem estas eram endereçadas e quais seriam seus objetivos, num sistema hierarquizado, tanto verticalmente quanto horizontalmente¹¹⁴. Quando direcionadas para os seus superiores, estas focavam no estado da missão, como ela havia progredido e quais eram os principais problemas pelos quais os inicianos estavam passando. Havia um espaço para pedirem algum tipo de apoio ou reforço para sua região, opinavam sobre quais medidas deveriam ser tomadas, discordavam de outros jesuítas e das ações a serem seguidas etc., numa comunicação mais pautada na hierarquia dos poderes, um espaço de conversa que Torres-Londoño classifica como vertical¹¹⁵, e com a ausência da edificação das ações dos padres e dos locais onde atuavam. Completamente diferente eram as mensagens focadas naquilo que era chamado de “união dos ânimos”, cartas destinadas especialmente aos irmãos jesuítas. Nestas, o foco era motivar os demais militantes cristãos a não esmorecerem perante as dificuldades, e darem continuidade à missão, com dizeres otimistas pautados no pensamento milenarista ibérico. Ademais, traziam informações quanto aos progressos da missionação, sempre edificando e fazendo saber que seus esforços não eram em vão. Geralmente, esses relatos edificantes e informativos continham descrições pormenorizadas de algum aspecto da vida nesses territórios, seja a cultura dos povos, a história da missão ou os detalhes geográficos, numa espécie de retórica similar à literatura de relatos de viajantes, cujo intuito era, muitas das vezes, aumentar a veracidade daquilo que se via e vivia, produzindo uma fidedignidade histórica para seus relatos. Eisenberg termina por argumentar que estas cartas acabavam por funcionar “como instrumentos de publicidade e promoção da legitimidade da Companhia dentro da Igreja e das cortes europeias”, tornando-se “verdadeiros instrumentos de propaganda em pleno século XVI, ‘vendendo’ as missões para aqueles que as financiavam e, ao mesmo tempo, impedindo que os problemas e ineficiências da empreitada viessem a público”¹¹⁶.

¹¹⁴ BERNABÉ, *Op.Cit.*, p. 67.

¹¹⁵ TORRES-LONDOÑO, *Op.Cit.*, p. 14.

¹¹⁶ EISENBERG, *Op.Cit.*, p. 56.

Por relatarem minuciosamente as ações dos jesuítas nas mais diferentes regiões do mundo, a escrita também produziu uma espécie de repositório das ações possíveis destes homens. Como já dito, algumas das cartas eram endereçadas para outros jesuítas do mesmo escalão, com o intuito de apoiá-los, não deixando que estes desistissem de seus ordenamentos. Esse tipo de carta também providenciava uma ajuda nas ações a serem tomadas por estes irmãos. A rede epistolar jesuítica era um meio pelo qual esse conjunto de ações possíveis eram compartilhadas por inúmeros jesuítas, resultando num acúmulo maior de experiências. Os contatos com a diversidade cultural existente nestas regiões ocasionavam uma maior possibilidade de elaborar métodos de conversão de outros povos. Essas formas de missionar eram extensamente debatidas através das cartas para com os superiores da Companhia, sendo por vezes incentivadas, como no caso de Matteo Ricci e da aprovação de suas práticas na China pelo Visitador da Índia Alessandro Valignano, e por vezes recusadas e rechaçadas com veemência, como no caso das críticas de Francisco Cabral em relação à missionação no Japão, um evento que será melhor trabalhado ao abordarmos a análise das cartas. Entretanto, foram através destas discussões que a Companhia instruíu aos demais irmãos os limites e as novas fronteiras do que seria considerado “correto” para as práticas da conversão, atualizando o campo de ação desses jesuítas e a sua própria identidade.

Era através da escrita que se expunha quais eram as normas e as regras de uma identidade jesuítica, seja através das *Constituições* em si, mas também principalmente mediante a redação das epistolografias, que realizavam todas essas funções de informar, unir e edificar. Por meio destas, definia-se um objetivo em comum, um determinado plano de ação, dinâmico o suficiente para poder aceitar ou rejeitar algumas modificações, e, especialmente, um futuro compartilhado, sendo este a universalização do cristianismo, baseado nas ações passadas desses homens cristãos.

As cartas localizavam o ministério apostólico abstrato da Companhia em um lugar e tempo. Era através da produção e leitura das cartas que os jesuítas participavam da missão global. Notícias de atividades jesuítas de Innsbruck, Burgos e Messina eram tão essenciais para a construção da identidade jesuíta quanto cartas da Índia, Japão e Brasil. Participação num sistema global de comunicações deu estrutura e significado a vida Jesuíta e reafirmou a identidade da ordem como uma organização global. Ligações entre os jesuítas e Roma reiteradas pela troca de cartas de forma ritualística também

contribuíram para moldar distintamente o “catolicismo romano” numa escala mundial.¹¹⁷

Assim, pensar na atuação jesuítica é trabalhar com práticas missionárias construídas ao longo do tempo, e cuja uniformidade de ação era atingida através das discussões sobre as práticas, gerando zonas de abrangências onde essa coleção de valores e ações foram estimuladas ou rechaçadas em seu contexto de atuação. A forma de agir dos padres era proveniente do seu papel em meio à atuação secular e espiritual, sendo concretizadas por meio da epistolografia, e que tinham como principal objetivo garantir que a Companhia realizasse sua missão última, possível somente através da organização e da união de seus membros. Como argumenta De Toledo e Ruckstadter:

A rígida instituição, organizada militarmente, tem na sua organização hierárquica o seu ponto de equilíbrio. A obediência, nesse sentido, é a peça-chave do funcionamento deste motor que chamamos de Companhia de Jesus. Esta foi, como vimos, a maneira encontrada pelos primeiros jesuítas de se dispersarem pelo mundo, propagando o evangelho, sem, contudo, perderem sua união, pois (...) a Companhia não pode manter-se, nem ser governada, nem, por conseguinte atingir o fim que pretende para a maior glória de Deus, se os seus membros não estiverem unidos entre si e com a cabeça. (Const., VIII, cap. 1, § 655) Para esta união jesuítica, era essencial a frequência de correspondência entre os membros da Ordem; assim, os subalternos deveriam dar conta aos seus superiores do trabalho realizado, em terras longínquas, por meio de cartas.¹¹⁸

Tendo em mente este objetivo principal, e que as cartas eram produzidas de maneira a transmitir certos sentimentos ou informações sobre aquilo que os padres estavam realizando, levando em consideração a melhor forma de expressar os propósitos da missionação, os relatos de edificação são um campo interessante de análise para percebemos como a empresa apostólica interagiu com as diferenças culturais onde os padres atuavam. Em busca de demonstrar que seu modo de proceder e a fé católica estavam chegando aonde os padres julgavam ser necessário, as missivas transformavam-se em um espaço no qual os missionários buscavam salientar os aspectos positivos dos seus trabalhos, dando ênfase em como estes estavam ocorrendo de maneira exitosa,

¹¹⁷ NELLES, *Op.Cit.*, p. 19.

¹¹⁸ DE TOLEDO, César de Alencar Arnaut; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. *Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas (1539-1540)*. Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, v. 24, 2002, p. 108.

produzindo narrativas em torno de suas obras. Em geral, aqueles que tinham acesso às *hijuelas* tinham um relatório mais ligado a um panorama do que estava acontecendo com a relação entre os missionários e os locais onde atuavam. Para os demais, estes recebiam relatos sobre seus trabalhos e principalmente dos povos com quem interagiam, através de uma narrativa cuidadosamente montada para garantir que seu leitor entendesse a necessidade da ação dos padres naquele lugar. Em ambos os casos, as epístolas traduziam o novo mundo para seus destinatários, produzindo uma imagem específica e organizada de acordo com seus objetivos.

1.4. A Produção e Tradução do “Outro”

Como vimos, as cartas jesuíticas referentes à missionação tinham o interesse de noticiar sobre a atuação dos padres que estava sendo realizada, assim como informar futuros padres que poderiam estar a caminho destas localidades, de modo a prepará-los. O fascínio dos europeus pelo desconhecido destas novas terras, porém, apresentou-se como uma oportunidade, já que em pouco tempo, os relatos destes padres se popularizaram e estavam chegando às mãos de leitores comuns. As cartas edificantes eram populares para demonstrar esses novos horizontes em conjunto com o ardor da fé e a resiliência dos missionários em cumprir com o seu desígnio apostólico, interligando a necessidade da missionação com estes territórios. Havia outros relatos para além das fontes jesuíticas, mas a rede de comunicação dos jesuítas, como aponta Nelles, providenciou “um fluxo de relatos factuais e de primeira mão [...] sem nenhum precedente”¹¹⁹, algo que, segundo Dauril Alden, refletiu diretamente na quantidade de pessoas que se interessavam não somente pelas curiosidades, mas também com a missionação e a Companhia de Jesus:

[...] o entusiasmo com o serviço além-mar aumentou grandemente após os anos de 1560, como refletido pelas 15000 solicitações de entrada a ordem enviadas aos generais para tarefas como arquivos jesuíticos. Esse interesse era estimulado pela publicação de relatos missionários de pessoas e lugares exótico, de triunfos e tragédias, e de oportunidades para servir a Deus mais ativamente do que parecia possível na Europa. As cartas anuais cuidadosamente sanitizadas preparadas por representantes dos provinciais e publicadas pela Companhia eram parcialmente pensadas em ajudar com o recrutamento.¹²⁰

¹¹⁹ NELLES, *Op.Cit.*, p. 16.

¹²⁰ ALDEN, *Op.Cit.*, p. 256.

O motivo para a popularidade das cartas pode ser atribuído ao número de impressões de cartas que foram realizadas ao longo do século XVI, ainda que Paul Nelles argumente que essas prensas nasceram de uma necessidade de lidar com documentos administrativos e não para difusão externa¹²¹. Não obstante, regiões como a província de Portugal logo tornaram-se importantes para a distribuição de cartas, visto que “toda a comunicação entre os jesuítas da Europa e aqueles na Ásia, África e Brasil passavam por Lisboa”¹²². Como fora dito, essa rede de comunicação era complexa e utilizava estruturas como os colégios jesuítas para alcançar seus destinatários, onde as cartas eram copiadas, reescritas e enviadas para os mais diversos locais.

Mesmo com a popularidade entre o povo leigo europeu, não podemos esquecer que as cartas faziam parte da estruturação da Companhia de Jesus, e que eram primariamente produzidas e endereçadas para outros jesuítas. Isto significa que ao relatar sobre os outros locais, o escritor deveria ter em mente como aquela carta contribuiria para o processo de conquista de alma, inclusive ao relatar sobre curiosidades ou características desses novos locais. A partir deste prisma, a produção de missivas visava duas funções: traduzir o “outro” desconhecido para algo inteligível para quem lê, e, a partir disso, classificar o alheio em uma escala comum a outros elementos e que exemplifique a necessidade de atuar na região, seja por meio de características positivas, ou mais comumente, negativas.

A maior dificuldade ao escrever sob esse raciocínio é como tornar elementos que, a princípio, não dialogam com a lógica católica e seus valores em algo compreensível, e mais importante, aceitos. Ao tratar do “outro”, os jesuítas interagiam de maneira a converter e traduzir. Ambas exigem uma proximidade com o alheio, o que poderia significar dar razão a algo que a Igreja Católica não concordava, ainda mais no contexto da Reforma. Assim, o campo utilizado para identificar o diferente deveria ser um claro e que fosse comum a todos: a religião. Era por meio deste campo que os povos eram enxergados, particularmente em relação a sua susceptibilidade em aderir ao cristianismo ou não. Na carta de Gaspar Vilela, analisada anteriormente, existem diversas passagens nas quais o missionário equivale determinadas ações ou pessoas ao mal cristão, por não

¹²¹ “Havia também o empreendimento da impressão das cartas. Ainda que a bibliografia da história das cartas sobre as missões jesuíticas necessite de um maior aprofundamento, fica claro que esta ação não se tratava de uma grande estratégia. Não se pode assumir que a utilização da impressão foi somente em razão da difusão externa. [...] Esta foi realizada em parte para cumprir com o mandato do colégio em suprir os colégios ibéricos com cópias”. In: NELLES, *Op. Cit.*, p. 17.

¹²² NELLES, *Op.Cit.*, p. 14.

concordarem com os missionários ou por não terem interesse ativo em seguir seus preceitos. Em outros casos, aqueles que auxiliam os padres no arquipélago e mesmo se convertem, possuem uma descrição bem mais favorável, como destaca Luís Fróis, ao falar dos japoneses numa missiva de 1564, afirmando “como esta gente é muito curiosa de inquirir, e buscar todos os meios que os podem ajudar para sua salvação, as maiores importunações que deles temos, é pedirem contas bentas, contas de rezar, verônicas, e algumas relíquias”¹²³. É apontado aqui o quanto este povo tem interesse na salvação que os padres oferecem, e suas características são descritas com relativa afabilidade, ainda que pudessem ser inconvenientes com seus pedidos, mas que estavam ligados à ideia de devoção no imaginário cristão. Comparados à descrição do mesmo padre ao falar sobre os bonzos, o tom muda

Nos Bonzos parece que se ajuntou a hipocrisia de todos os fariseus, porque ver seu exterior diante do povo: sua serenidade, e brandura, julgá-los-ão por homens, que vendem santidade. De dentro são os mesmos demônios, cheios de todas as abominações, e maldade as quais o povo bem conhece, e vê claramente cada hora, mas porque os Bonzos comumente são nobres e poderosos na terra, sofrem e dissimulam os homens a malícia grande que neles veem.¹²⁴

Ao relatar a figura dos monges japoneses, o missionário utiliza palavras que remetem ao campo religioso, referenciando elementos bíblicos. Fica claro que o “outro” religioso é um contraponto negativo dos padres, tanto para um leitor da Companhia quanto para um leigo. Sua fala faz parte de um conjunto de ideias coletivo devido à proliferação do imaginário católico, que, assim como na carta de Vilela, permite, por meio de termos específicos, acessar sentimentos comuns ao devoto e servo católico. É um esforço em tornar legível as práticas dos bonzos, ao mesmo tempo que os classifica, tudo por meio do âmbito religioso. Concordando com Cristina Pompa, a religião aqui é utilizada para traduzir o “outro” japonês.

Assim como no caso indígena analisado pela autora em sua obra, a escrita na missionação japonesa obedece a uma lógica: “A necessidade, filosófica e teológica, de atribuir aos índios uma ‘crença’, mesmo vaga ou errônea, obedece a uma exigência cultural de ‘ler’ o outro e traduzi-lo em seus próprios termos e, por outro lado, traduzir o ‘eu’ para o outro”¹²⁵. Esta visão do outro é mediada, como dito, pela proximidade ou

¹²³ CE-I, Fl. 147a.

¹²⁴ Ibidem, Fl. 177a (grifos nossos).

¹²⁵ POMPA, *Op.Cit.*, p. 48.

aceitação com o catolicismo. A narrativa construída nas cartas gira em torno desse raciocínio, o que não significa que esse espaço deva ser pensado como estritamente manipulativo. Como demonstramos, a estrutura das cartas nem sempre condizia com o modelo, e a escrita era importante para além da realização da missão, como também para o bem-estar destes jesuítas. Assim, acreditamos haver, em meio a essas funções, um interesse por parte dos inacianos ao descrever o “outro”, uma alteridade que está presente no interior deste cabo de guerra institucional e pessoal.

A alteridade neste trabalho será pensada a partir não de um interesse etnográfico em falar do outro, visto que já está elucidado como a sua visão seguia determinados preceitos. O descrever do outro, a observação deste, porém, significava maiores recursos estilísticos para tornar a mensagem mais impactante, cumprindo com seu desejo de incitar ardor. Pensando através de François Hartog, a alteridade aqui aparece como elemento que garante veracidade aos escritos dos padres, que, com seu olhar e suas anotações, faz “crer no outro que constrói”¹²⁶. Para isto, o autor afirma que o agente da escrita utiliza diversos recursos para tornar o alheio em tangível, como comparações, descrições exaustivas e classificações. Seguindo a lógica de Pompa, estes meios utilizam do campo religioso para atingir o leitor de maneira mais eficaz.

Por fim, se considerarmos todos estes elementos que produzem a cena da missão na escrita e reduzi-los a sua essência, há, nestas palavras, uma vontade de traduzir a concepção de alguma coisa ou do mundo, tornar algo presente quando está ausente. Ao descrever diferentes mundos e pessoas, os jesuítas estão trazendo uma versão destes, um eco da realidade observada pela sua perspectiva, e seguindo suas normas de escrita. Logo, não estão trazendo esses elementos descritos “de fato”, mas sua representação. Utilizaremos o conceito de representação a partir de Roger Chartier, isto é, entendendo-a como um determinado discurso imbuído de valores e visões daquele que escreve. Desta maneira, aquilo que se fala ou se escreve, pode, por meio de sua representação convencer, barganhar, oprimir, garantir suas ideias por meio do discurso produzido. Chartier aborda essa questão através de Louis Marin, ao falar sobre a transição da violência física e direta para a simbólica e discursiva:

A representação tem esse poder, porque, segundo Marin, “substituição à manifestação exterior onde uma força aparece para aniquilar outra força em uma luta de morte, signos da força, ou antes, sinais e indícios que só precisam

¹²⁶ HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Editora da UFMG, 1999. p. 38.

ser vistos, constatados, mostrados, e depois contados e relatados para que se acredite na força de que são os efeitos¹²⁷

A atuação dos padres não é vista diretamente pelos olhos daquele que lê, mas sim através de relatos, que inundam a sociedade europeia do século XVI. Os missionários consideram seus leitores e compõem descrições que auxiliam na classificação do desconhecido, além de evidenciar sua prática apostólica perante a todos, produzindo narrativas que se propõem a serem lidas de maneira inequívoca. Ao falar sobre a relação entre escritor e leitor, Chartier aponta que há um jogo de tensão entre “a irredutível liberdade dos leitores e os condicionamentos que pretendem refreá-la”¹²⁸. A ideia de que os missionários estavam escrevendo de uma maneira a apontar determinados fatos e características já fora trabalhada ao longo deste capítulo. Logo, a análise das cartas também levará em consideração a ideia de uma leitura forçada, cunhada por Chartier, na qual a ortodoxia e os objetivos da produção epistolar proposta pela Companhia de Jesus e seguida pelos missionários caracteriza-se como um meio para a construção de uma representação.

O trabalho proposto, então, tem como interesse compreender a produção desta representação, como um meio pelo qual os missionários traduziram o arquipélago japonês para seus leitores. Uma produção à primeira vista controlada por normas, mas que também levava em si visões subjetivas daquele que relatava, e sua experiência com a alteridade. Simultaneamente, o jesuíta e suas práticas também foram enxergados por este “outro”, que reagia de acordo com seus interesses aos avanços apostólicos, tornando o contexto que se escreve dinâmico e profundo. Inseridos em uma rede de comunicação local, global e espiritual, a epistolografia da missionação japonesa e sua reprodução nas prensas possuíam propósitos, que tinham como principal consequência a definição de onde o povo japonês se encaixava na narrativa católica.

Com este capítulo, procuramos destacar alguns elementos importantes da Companhia de Jesus em relação a sua atuação física e a produção de sua imagem quanto a isto. Desde sua origem até a sua atuação em diversas regiões como instituição católica, os jesuítas estiveram ligados por meio das palavras. Estas serviram para produzir sua história, sua união e seu lugar perante os outros. Com o apoio do mundo secular e sob a

¹²⁷ CHARTIER, Roger. *Defesa e ilustração da noção de representação*. FRONTEIRAS: Revista de História, v. 13, n. 24, p. 15-29, 2011. P. 20.

¹²⁸ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações sociais*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990. p.123.

égide do cristianismo católico, os missionários foram capazes de atuar seguindo seu modo de proceder, fruto do papel ambíguo de agentes imperiais e conexões com o Papa. Por fim, através da escrita, reduziram distâncias e, sob os olhares de leitores diversos, produziram um espaço para comungarem e realizarem seus objetivos, simultaneamente definindo sua identidade e identificando o “outro” nos locais onde atuavam. Tendo estas ideias como esclarecidas, no capítulo seguinte começaremos a analisar como estas questões se aplicavam na missionação japonesa, e na coletânea de 1598.

CAPÍTULO II – O JAPÃO SOB A PENA JESUÍTICA

No capítulo anterior, fora delimitada a relação entre a Companhia de Jesus e a Coroa Portuguesa, em um contexto geral. Neste, faz-se necessário explicar rapidamente a chegada dos portugueses ao Japão, e como este processo influenciou a atuação dos padres jesuítas no arquipélago. Da escolha dos locais onde ficar, com quem ter contato e como administrar as finanças recebidas, tanto pelo Padroado quanto localmente, todas essas questões estão diretamente ligadas à Monarquia Católica e seus participantes. E a escrita destes eventos reflete um processo de organizar e narrar essas relações, tendo em mente que estes missionários estavam sob diferentes pressões.

Ademais, este capítulo também irá tratar de uma das fontes da dissertação, a coletânea intitulada *Cartas de Évora*. A produção desta coletânea, datada de 1598, leva consigo não apenas aquilo que acontecia no Japão, mas também as consequências da missionação em solo português. Após 1587, com o édito de expulsão dos padres assinado pelo segundo unificador, Toyotomi Hideyoshi, e a eventual perda da exclusividade da atuação dos jesuítas no arquipélago, havia a necessidade de resgatar ideias que corroborassem a atuação dos inacianos no arquipélago, sob a bandeira de Portugal. Desta maneira, para além do discurso presente nas cartas em si, busco também refletir como a escolha de tal escrita pode ser importante para o plano geral da coletânea.

Por fim, utilizando dos relatos dos padres, irei analisar como os inacianos retrataram o Japão da segunda metade do século XVI. Devido à quantidade extensa de cartas, darei prioridade as descrições de *daimyō*, dos bonzos e dos japoneses. Identificar essas representações será oportuno para a segunda etapa de análises das fontes, na qual essa escrita da coletânea será contraposta com alguns manuscritos, sem a edição presente na impressão eborense.

É necessário compreender a atuação dos padres jesuítas no arquipélago japonês como um produto direto da expansão da Coroa Portuguesa no Leste Asiático, um processo que teve início nas primeiras grandes navegações. Portugal, sob a égide do discurso católico, avançou pela África e Ásia, ao final do século XV, e nas primeiras décadas do XVI, garantindo territórios através de incursões militares privadas, financiadas pela nobreza portuguesa¹²⁹. A presença dos lusitanos na região apenas intensifica-se ao longo do século XVI e, apesar de não seguirem o mesmo caminho que os espanhóis com a

¹²⁹ HESSELINK, Reinier H. *The Dream of Christian Nagasaki: world trade and the clash of cultures, 1560-1640*. McFarland, 2015, p.2.

colonização dos espaços, a estratégia das feitorias e construção de fortalezas foi o suficiente para garantir sua presença, em um primeiro momento. Reinier Hesselink define esta atuação portuguesa no território como uma talassocracia, que possuía como principais centros a fortaleza de Goa, na Índia; a fortaleza de Ormuz, na Arábia, e a fortaleza de Malaca, na ponta mais ao leste da Ásia¹³⁰. Este campo de atuação dos portugueses tomou maior forma naquilo que é conhecido como o Estado Português da Índia, durante o século XVI. Renata Bernabé destaca que o território deste era “descontínuo, heterogêneo e impreciso nos seus limites (tanto geográficos quanto jurídicos) e aspirava mais ao controle dos mares que à dominação de grandes áreas em terra”¹³¹. Por meio desta organização, os lusitanos garantiram acesso às rotas que interligavam a China, o Japão e o mar asiático.

Os chineses encontravam-se diante de um contexto caótico em seu mar, em razão de uma presença cada vez maior de piratas japoneses, resultado de uma intensa guerra civil que ocorria no Japão e respingava no campo marítimo. Apesar de serem parceiros comerciais há séculos, a intensificação dos conflitos no território japonês, durante o século XVI, forçou a China a cortar as relações comerciais com o arquipélago. Esta decisão fora desfavorável para ambos os lados, visto que significou uma escassez de prata para os chineses, e de seda para os japoneses. Diante das circunstâncias, porém, os portugueses enxergaram uma oportunidade de imiscuir-se neste mercado. Hesselink aponta que os europeus

[...] que haviam primeiro chegado aquele ambiente em 1520, poderiam realizar uma função útil. Em uma mão, seus navios bem armados não teriam razão para ter medo dos juncos pirata que encontrassem. Em outra, esta segurança dos navios portugueses os tornavam um meio ideal para transportar a seda chinesa para o Japão (onde a demanda continuava alta) e a prata japonesa barata para a China, onde o metal valia quase o dobro do valor em alguns países da Europa.¹³²

A Coroa Portuguesa começou a interligar seus mercados, e na segunda metade do século XVI, a China contava com a prata do Japão e das Américas, contrabandeada do México e Peru. Mediante as relações comerciais entre os chineses, a América, Portugal e o Japão, Hesselink aponta que ainda que a prata fluísse e os negócios estivessem

¹³⁰ Idem, p. 2.

¹³¹ BERNABÉ, Renata Cabral. *Fé e prática entre os Kirishitan: jesuítas, franciscanos e as reações japonesas ao cristianismo*. 2018. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. p. 24.

¹³² HESSELINK, *Op.Cit.*, p. 3.

proveitosos, “eles ainda eram competidores no que dizia respeito a acumulação, concentração e consolidação de poder”¹³³. E o espírito de conquista, inflamado no século XV, era ainda presente nos portugueses ao longo do XVI. Porém, tendo noção da diferença da China e do Japão para com os demais povos descobertos, a ideia de uma atuação militar deveria ser evitada. O desejo de conquista territorial ibérico, então, utilizou-se de outros meios, como o comércio e a fé, para iniciar sua presença no Japão.

O arquipélago já havia sido visitado, em 1543, por um grupo de mercadores portugueses, cujo fatídico encontro na ilha de Tanegashima foi a faísca que despertou o interesse nas armas de fogo europeias. Uma faísca beligerante que, de acordo com a historiografia sobre o período, incendiou e permeou todas as relações sociais entre europeus e japoneses. Este encontro, porém, não teve avanços maiores no arquipélago japonês, senão até a chegada dos primeiros missionários, em 1549. Jurgis Elisonas argumenta que

[...] os mercadores não eram os atores europeus mais importantes neste primeiro encontro dramático entre o Japão e o Oeste [...] eles não possuíam nem inclinação nem a capacidade de atuarem como emissários culturais da Europa no Japão ou disseminadores do conhecimento sobre a civilização japonesa na Europa. Esse papel seria preenchido por homens com um propósito cultural definido e um chamado espiritual, os missionários cristãos que seguiram os mercadores ao Japão.¹³⁴

De fato, a atuação dos padres jesuítas no arquipélago chegou a lugares que o comércio sozinho possivelmente não o faria. Ainda assim, durante boa parte da missão, a mão de Deus nunca esteve completamente afastada da mão de Mamon. Tanto Hesselink¹³⁵ quanto Elisonas¹³⁶ dialogam que padres e mercadores estavam em uma busca constante por lugares seguros, onde pudessem realizar seu empreendimento sem correrem riscos, dependendo uns dos outros para tornar esses ambientes possíveis. Takase Koichiro argumenta que isto seria resultado da forma como a presença dos inacianos era realizada, visto que os missionários estavam sob o poder do Padroado Português, cujas atividades

¹³³ Ibidem, p. 4.

¹³⁴ ELISONAS, Jurgis. *The Christianity and the Daimyo*. In: HALL, John W. et al. (Ed.). *The Cambridge History of Japan: Volume 4. Early Modern Japan*. Cambridge University Press, 1988. p. 302-303.

¹³⁵ “Se um porto fosse encontrado, onde a troca entre portugueses e japoneses pudesse ser conduzida de maneira segura sem interferências da guerra civil, os jesuítas poderiam guiar grande parte do lucro do lado japonês para as mãos de um pequeno e próximo de cristãos convertidos”. In: Hesselink, *Op.Cit.*, p. 5.

¹³⁶ “Os missionários. Não menos que os mercadores, buscavam um porto Seguro, um lugar longe da tempestade, onde poderiam ancorar sua empresa na esperança de que tudo prosperasse sob a proteção”. In: ELISONAS, *Op.Cit.*, p. 304.

eram entendidas “na qualidade de uma empresa oficial das duas nações ibéricas”¹³⁷. Ademais, essa aproximação com o comércio teria surgido em razão do contexto conturbado que o Japão passava, durante o século XVI.

Ao final do século XV e até a segunda parte do XVI, o arquipélago estava envolto num conflito que assolava a sociedade japonesa. O *Sengoku-jidai*, ou, como Boxer traduz, “Período do País em Guerra”, era resultado de um longo processo, iniciado em 1467, durante a Guerra de Ōnin, que, segundo Stephen Turnbull, teve como primeira vítima o respeito pela autoridade do *Shōgun*¹³⁸. Na historiografia, o período é descrito como um momento de intensa guerra civil, no qual lutas por poder tornaram-se numerosas, causando instabilidade e trazendo renome para determinados guerreiros de famílias antes consideradas pequenas, a custo do soterramento do nome de famílias aristocráticas, graças aos conflitos e à recusa dos camponeses em servi-los. Estes guerreiros, em sua maioria, eram donos de terra, chamados *daimyō*, que viram o conflito como uma oportunidade de conquistar mais terras e notoriedade. Ao longo deste trabalho, irei me referir a esta figura do *daimyō* tanto como senhores de terras quanto também por senhores feudais. Os *daimyō* concentravam a lealdade dos camponeses, que antes somente interagiam com os seus senhores aristocráticos através de tributos. Essa relação causa o aumento do contingente de pessoas dispostas a lutar por estes senhores locais, o que também ajuda a fomentar a ambição de poder dos mesmos. A partir desse princípio, temos o *Sengoku*, considerado por muitos historiadores o berço da história moderna do Japão, no qual cada senhor fazia da sua terra o seu reino, e todos lutavam por um pedaço a mais. Boxer descreve o período como um momento caótico, cuja “única máxima política que permeava no território era ‘a boa e velha regra, o trato simples, de que se deve tomar o poder quem pode, e manter quem for capaz’”¹³⁹.

Não é exagero afirmar que esses conflitos escalaram num ponto no qual todos estavam, de alguma maneira, participando por suas aspirações de poder ou mesmo para apenas sobreviver, transformando a organização política previamente estabelecida pelo cargo de origem militar, conhecido como *Shōgun*. Seu poder, agora enfraquecido, tornara-se apenas nominal, com os Ashikaga lutando para manter somente o seu território, e tendo o seu nome, muitas vezes, utilizado para tentativas de expansão do poder de

¹³⁷ TAKASE, Koichiro. *A Igreja Cristã (Kirishitan) no Japão e os Poderes Unificadores Japoneses nos Séculos XVI e XVII*, Ryūtsū Keizai Daigaku Ronshū, 2004, p. 68.

¹³⁸ TURNBULL, Stephen. *War in Japan 1467–1615*. Bloomsbury Publishing, 2012., p. 13.

¹³⁹ BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan 1549-1650*. Univ of California Press, 1951. p. 43.

daimyō alheios. O Imperador e a nobreza da corte de Kyōto também se viram em caso semelhante, sofrendo de pobreza e principalmente de enfraquecimento político. Em consequência desse deslocamento dos antigos poderosos do Japão, não havia uma possibilidade para a centralização política, o arquipélago estava nas mãos das localidades, e estas estavam dispostas a lutar por mais. O que se formou foi um período cuja principal característica fora o *gekokujō*, entendido por Jurgis Elisonas como uma condição quase anárquica, em que aqueles que serviam buscavam tomar o poder daqueles que estavam acima deles¹⁴⁰, tornando o Japão um palco extremamente volátil de disputas territoriais.

Após quase um século de conflitos, o apaziguamento da guerra fora realizado através das ações dos chamados três unificadores do Japão, Oda Nobunaga (1560 – 1582), Toyotomi Hideyoshi (1582 – 1598) e Tokugawa Ieyasu (1600 - 1616). Estes unificadores, não diferente dos demais *daimyō*, tinham em seu cerne a busca pelo poder, com a única diferença de que conseguiram aglutinar uma grande quantidade de territórios em seu nome. Para isso, todos utilizaram-se de estratégias para garantir que seu poder fosse legitimado em nível nacional, através, principalmente, do reconhecimento de seu poder pelo Imperador. Assim, o processo de unificação acontecia a partir dessa espécie de cooperação e jogo político entre os unificadores e o poder imperial.

Analisando rapidamente a historiografia, este período histórico japonês possui diferentes subdivisões, de acordo com o objeto a ser estudado. O termo *Sengoku-jidai*, a exemplo, refere-se, segundo Rômulo Ehalt, a publicações que possuem como intento o estudo de lideranças militares e políticas regionais¹⁴¹. Entretanto, como o autor também destaca, a utilização de um termo tão abrangente possui seus riscos, visto que o Japão do século XVI, em especial sua segunda metade, encontrava-se sob múltiplas mudanças:

Hokkaido passava pelo período de hegemonia da cultura Ainu; as ilhas de Okinawa estavam no segundo período de reinado da família Shō, que também dominava o arquipélago de Amami; e as ilhas de Kyūshū, Honshū e Shikoku eram sujeitadas ao crescente poderio de Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi. A hegemonia dos dois líderes militares, posteriormente passada a Tokugawa Ieyasu, pôs fim à longa fase de desestabilização política iniciada com os onze anos da Revolta de Ōnin-Bunmei (1467–1478). Ao mesmo tempo, a estabilidade trazida pelo encerramento deste conturbado período permitiu o

¹⁴⁰ ELISONAS, *Op. Cit.*, p. 311-312.

¹⁴¹ EHALT, Rômulo da Silva. *Tabula Rasa e Terra Arrasada: A História Descafeinada dos Jesuítas no Japão*. In: *O Japão sob Múltiplos Olhares*. Editora UFMS, 2022. p. 93.

florescimento da chamada cultura Momoyama, caracterizada pelo uso do ouro nas artes e a emergência da cerimônia do chá¹⁴².

A visão de um arquipélago envolto em guerras e um vácuo de poder, logo, não pode ser entendida como algo geral, visto que determinadas partes se encontravam sob relativa estabilidade. Essa visão de caos político, a que Ehalt equivale enxergar o Japão como uma “tábula rasa”¹⁴³, é vista por Lee Butler¹⁴⁴ como um discurso que valoriza a ação centralizadora dos unificadores e de determinadas famílias guerreiras que contribuíram para o processo, e que fora internalizado pela historiografia do século XX. Ao que interessa a este trabalho, os relatos dos padres são parcialmente responsáveis por determinadas conclusões sobre o período de guerra civil em questão, algo que será abordado em seu devido momento. O que creio ser necessário esclarecer, por ora, é que o uso do termo *Sengoku-jidai* será utilizado aqui como um contexto no qual as relações entre os padres com as elites ocorriam.

A missão no Japão tem seu início efetivo em 1549, com a chegada de Francisco Xavier, e dura pouco menos de um século, com seu encerramento em 1639, em decorrência da política do Shogunato Tokugawa de isolamento do arquipélago, que resulta na expulsão dos padres, e boa parte dos estrangeiros. Devido a sua duração, a periodização relacionada à atuação dos padres no arquipélago é referida como “século cristão”, termo cunhado por Charles Boxer¹⁴⁵. Esta classificação do momento histórico é atualmente criticada. Paula Hattori Hoyos destaca que esta apresenta um enfoque na ação dos padres em detrimento dos japoneses, constituindo uma visão eurocêntrica¹⁴⁶. Takase Koichiro, porém, como aponta Ehalt, continuou a utilizar este modelo para aproveitar-se do “contexto específico proporcionado pelo conceito de ‘século cristão’ de Charles R. Boxer”¹⁴⁷. Acreditamos que o uso desta periodização possa ser útil, ainda que, a nosso ver, pareça dar um valor maior à presença dos missionários no arquipélago do que de fato ocorrera. Isto pois a atuação dos padres foi um processo específico, que, na escala geral, não teve influência política relevante, senão em algumas regiões. Ainda assim, quando os

¹⁴² Ibidem, p. 88.

¹⁴³ Ibidem, p. 92.

¹⁴⁴ BUTLER, Lee. The imperial court in medieval Japan. In: FRIDAY, Karl F. Routledge Handbook of Premodern Japanese History. Routledge, 2017. p. 163.

¹⁴⁵ BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan 1549-1650*. Univ of California Press, 1951

¹⁴⁶ HOYOS HATTORI, Paula. *La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Évora, 1598)*. 2016. P. 16.

¹⁴⁷ EHALLT, Op.Cit., p. 96.

inacianos começaram a reivindicar poder no jogo político do arquipélago, acabaram por entrar na mira do segundo unificador, Toyotomi Hideyoshi.

Tendo estas questões em mente, a missionação no Japão será trabalhada através de uma periodização relevante à atuação dos padres, sem desconsiderar o contexto geral do que ocorria no arquipélago. Para isso, consideramos ser interessante a utilização do modelo proposto por Anesaki Masaharu, e utilizado por Kawamura Shinzo em sua tese¹⁴⁸, no qual a presença dos inacianos é dividida em seis estágios: de 1549 a 1569, referido como o Período Inicial da Missão; de 1570 a 1587, enxergado como um Período de Prosperidade para a empresa missionária; 1587 a 1600, momento após a assinatura do Édito de Expulsão dos padres, assinado por Toyotomi Hideyoshi; seguido por 1601 a 1613, que seria o Período de Restauração e Progresso da missão; 1614 a 1638, após uma nova proibição, agora por parte do Governo Tokugawa; e, por fim, após 1639, definido como o Período de Ocultação, no qual a missão japonesa teria sido encerrada. Os três primeiros estágios da missionação são os mais pertinentes a este trabalho, visto que são abordados na coletânea a ser analisada. Apesar das cartas presentes na edição de Évora cobrirem somente até o ano de 1589, a sua produção fora realizada tendo em mente os eventos após o fim destes relatos, durante a década de 1590. Ademais, o segundo período é de especial interesse, em razão dos manuscritos que serão comparados à edição de 1598.

A análise destas cartas possui, como seu principal objetivo, destacar que tipo de imagem dos japoneses e do arquipélago os padres apresentavam, buscando entender como os missionários representavam o Japão. Por isso, as epístolas selecionadas foram aquelas que possuíam algum tipo de descrição do povo japonês, seus líderes, e do arquipélago como um todo. Procuramos entender como a imagem do Japão fora construída nas palavras dos padres, levando em consideração os relatos em si e seu contexto na coletânea de 1598, a saber, a montagem e a organização das cartas, e qual o interesse em divulgar essas representações naquele momento específico. Logo, este trabalho não propõe um mergulho profundo em cada episódio decorrido no *Sengoku*, mas sim naqueles que tiveram alguma relevância nas *Cartas de Évora*.

2.1. A Coletânea de 1598

Na segunda metade do século XVI, o Japão já era bem conhecido pelos leitores europeus. Como foi estabelecido, a missionação era relatada e organizada através das

¹⁴⁸ KAWAMURA, Shinzo. *Making Christian lay communities during the “Christian Century” in Japan: A case study of Takata district in Bungo*. Georgetown University, 1999.

palavras, e os padres esmiuçavam características do local onde atuavam, comentando costumes, geografia, religião e o que pudesse ser interessante aos demais jesuítas. No arquipélago não foi diferente, e em meados de 1550 estas cartas passaram a aparecer em partes da Europa. Como apontado por Helena Maria de Resende, a princípio houve a produção de alguns exemplares avulsos “com edições que rondam entre 15 e 30 fólhos entre 1550 e 1555”¹⁴⁹. É seguro dizer que havia bastante interesse em saber sobre o arquipélago, visto que, a partir de 1562¹⁵⁰, uma primeira coletânea de cartas foi impressa, em castelhano, e, em 1575¹⁵¹, outra, novamente na Espanha. Em português, algumas cartas foram impressas em Coimbra, durante a década de 1550, e em 1565 foi produzida uma coletânea em Coimbra. Hoyos Hattori aponta que, ao passar do século, a quantidade de impressões e o tamanho das coletâneas começa a aumentar¹⁵², e já em 1565 o termo “Japão” começa a aparecer no título das compilações portuguesas, evidenciando a popularidade do arquipélago perante o público português¹⁵³. Até 1598, inúmeras outras coletâneas foram produzidas, cujo principal objetivo, segundo Resende, seria “propósitos moralizantes e estímulo edificantes”¹⁵⁴, baseando-se no prólogo da edição de 1562, escrita pelo padre Manoel Álvares. Além deste objetivo religioso, havia também os efeitos práticos que a impressão de cartas trazia, servindo como um suporte à rede epistolar jesuítica, abordada no capítulo 1, que transmitiam para pessoas de dentro e fora da Companhia o que estava sendo realizado pelos missionários.

Se havia tantas cartas e compilações destas, o que faz a coletânea de Évora tão interessante? Sua extensão é um bom começo. Tratam-se de 209 cartas, separadas em dois volumes, o primeiro contendo 481 fólhos e o segundo 267, abordando desde alguns relatos anteriores à chegada de Francisco Xavier ao arquipélago, até 1589 e os efeitos da expulsão de Toyotomi Hideyoshi. Como aponta José Manuel Garcia, na apresentação fac-similada da coletânea, datada de 1997, a compilação de Évora é “um dos mais notáveis e comoventes monumentos à comunicação entre os povos e a força da fé, que moveu tantos homens e ações”¹⁵⁵. Reúne em suas páginas cartas que já haviam sido impressas em

¹⁴⁹ DE RESENDE, Helena Maria dos Santos. *O Oriente no Ocidente: o Japão na Cultura Portuguesa Do século XVI - a Visão De Luís Fróis Nas Cartas De Évora*. 2014. Tese de Doutorado. Universidades Lusíada (Portugal). p. 69.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 70.

¹⁵¹ Ibidem, p. 71.

¹⁵² HOYOS HATTORI, *Op.Cit.*, p. 68.

¹⁵³ Ibidem, p. 69.

¹⁵⁴ RESENDE, *Op.Cit.*, p. 70.

¹⁵⁵ GARCIA, José Manuel, “Apresentação” da edição fac-similada de Cartas do Japão, vol. I, Maia, Castoliva Editora, 1997, p. 12. In: Resende. *Op.Cit.*, p. 74.

outras coletâneas, além de adicionar os eventos mais recentes após a perseguição contra o cristianismo no arquipélago. A coletânea contém, em grande parte, cartas em versões integrais, com algumas exceções notáveis, que serão abordadas no momento oportuno. Ademais, a organização de ambos os volumes se dá de uma maneira não cronológica, parecendo haver um interesse maior em relatar eventos de maneira narrativa do que cronológica, algo que Resende define como uma “crônica com um sentido narrativo próprio e consistente e não apenas uma mera apresentação de cartas soltas e sem ligação entre si”¹⁵⁶. Portanto, trata-se de um projeto colossal, em quantidade e organização. Mas qual o motivo de sua organização e eventual impressão, visto que compilações eram recorrentes durante o período? Para isso, é necessário entender o contexto da produção da coletânea.

A coletânea *Cartas Que Os Padres e Irmão da Companhia de Jesus Escreveram dos Reinos de Japão e China aos da Mesma Companhia da Índia E Europa desde o ano de 1549 até o de 1580* fora impressa em 1598, na cidade de Évora, Portugal, por Manoel de Lyra, a mando do Arcebispo de Évora, Dom Teotônio de Bragança. Évora passava por um verdadeiro “boom” reformista, fruto das medidas empreendidas por seu arcebispo. D. Teotônio de Bragança ficou conhecido pela sua atitude mecenática, e investira na cultura, através da construção de catedrais, valorização de artistas e arquitetos e promoção de novos temas iconográficos, realizando um projeto de revitalização da cidade eborense. Segundo Vitor Serrão, D. Teotônio de Bragança sempre assumiu uma “estratégia renovadora [...] e levou a cabo uma investigação organizada no sentido de enriquecer a Arquidiocese em termos construtivos e artísticos”¹⁵⁷. Ademais, o autor destaca como o arcebispo unira sua nobreza de nome com a sua forte visão católica, para atuar na cidade portuguesa como um

verdadeiro homem do Concílio de Trento, manifesto seguidor dos ditames conciliares em todas as vertentes do seu múnus pastoral e capaz, por isso, de qualitativamente melhorar a vivência das comunidades que dirigia sob o ponto de vista espiritual¹⁵⁸.

D. Teotônio tinha admiração pela Companhia de Jesus desde sua juventude, chegando a ingressar na ordem durante um breve período. Sua estadia na instituição,

¹⁵⁶ RESENDE, *Op.Cit.*, p. 81.

¹⁵⁷ SERRÃO, Vítor. *Arte, religião e imagens em Évora no tempo do Arcebispo D. Teotónio de Bragança, 1578-1602*. Fundação da Casa de Bragança, 2015., p. 47.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 28.

porém, fora breve, visto que sofreu pressões tanto de fora, por familiares¹⁵⁹, quanto de dentro, vindas do próprio Inácio de Loyola, que o admoestavam sobre sua incapacidade em adaptar-se à disciplina da Companhia¹⁶⁰. Ainda que não tenha seguido por este caminho, seu desejo em contribuir nos avanços dos missionários fica claro ao considerarmos seu investimento na produção da coletânea, dedicada a figuras como Francisco Xavier e Simão Rodrigues. Ademais, seu interesse pelo Extremo Oriente é bem conhecido, como apontado por Serrão:

o interesse pelos estudos sobre a China e o Japão. Aliás extensível a outros ilustres eborenses do tempo, como os Condes de Bastos, encontraram em D. Teotônio de Bragança um forte impulsionador, através das obras que fez publicar na imprensa eborense, então em fase de apogeu, e através do apoio declarado aos esforços a missionação jesuítica na Ásia¹⁶¹.

Ao longo da coletânea, existem diversas menções ao Arcebispo. Uma carta de 25 de dezembro de 1579, escrita pelo padre Francisco Carrião é endereçada a Teotônio. Nela, o missionário confirma o recebimento de “uma caixa cheia de *Agnus Dei* e 4 relicários e algumas contas de grande estima, que são sinais do muito amor que mostra na carta de ter a estes seus servos que estamos aqui no Japão”¹⁶². Em outra, escrita em sua primeira visita ao Japão, em 15 de agosto de 1580, o Visitador Alessandro Valignano aponta as razões para o arquipélago não ter bispo. Ele expõe em cinco razões o seu ponto, dentre elas, uma espécie de uniformização sobre quem deveria vir ao arquipélago:

[...] porque ou este Bispo há de ser da Companhia como Vossa Senhoria pretende, e não há de ter outros clérigos seculares senão da Companhia, e então não poderá mais fazer do que faz a Companhia agora, ou há de ser outro Bispo que há de ter outros clérigos seculares, e então nem o Japão será para eles, nem eles serão para Japão, porque terão muitos gastos, muitos trabalhos, e muitas tentações temporais e espirituais [...] ¹⁶³

Tanto sua aparição na carta de Carrião quanto a de Valignano demonstram que, para além de Teotônio estar interessado na missionação japonesa, também estava contribuindo de maneira direta a ela, tanto que chega a ser invocado pelo Visitador sobre

¹⁵⁹ RESENDE, *Op.Cit.*, p. 75.

¹⁶⁰ SERRÃO, *Op. Cit.*, p. 43.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 64.

¹⁶² CE-I, Fl. 454a.

¹⁶³ *Ibidem*, Fl. 478b.

as decisões a serem tomadas no direcionamento da missão. O que chama a atenção, porém, é consideramos que este tipo de missiva poderia ser entendido como uma *hijuela*, reservada a pessoas diretamente ligadas a Companhia de Jesus, e à parte administrativa interna da missionação. Entretanto, esse documento consta numa coletânea de acesso geral, uma decisão editorial que está longe de ser um engano.

Conforme fora estabelecido, a aproximação de Teotônio com a Companhia era inegável, logo a produção de arquivos que auxiliassem a instituição não seria considerada como surpresa. É o contexto do final do século XVI que torna as *Cartas de Évora* tão singulares, visto que, conforme Resende aponta em seu trabalho, o “financiamento da grandiosa edição [...] não são alheias a 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”¹⁶⁴. O ano de 1598 está presente na terceira fase da missão, segundo a periodização de Anesaki, durante a proibição do cristianismo por Toyotomi Hideyoshi, em 1587. Soma-se a esse evento a querela missiológica que ocorreu em Roma, em torno da exclusividade de atuação dos jesuítas no arquipélago, que acaba por resultar na abertura do Japão para os franciscanos, durante a década de 1590. Visto sob este contexto, podemos concluir que a coletânea não somente tem como objetivo informar sobre o arquipélago e a missão, mas também é uma defesa da presença dos padres jesuítas no Japão. Ao deixar claro que Teotônio estava ligado a assuntos internos da missionação, evidencia-se que os jesuítas têm ao seu lado um Arcebispo. Da mesma maneira, a produção do documento aprofundava os laços com a Companhia de Jesus, garantindo a Teotônio o papel de interlocutor dos missionários, uma posição interessante para alguém que buscava ampliar seu arcebispado. Levando em consideração essas informações, concordamos com Hoyos Hattori, ao afirmar que a coletânea se trata de um

conjunto de estratégias do mitrado para uma reforma ampla e estrutural do episcopado eborense. [...] Através da edição do epistolário, em um mesmo movimento assegurava os laços com o instituto inaciano, edificava sua comunidade e se posicionava como interlocutor privilegiado dos apóstolos do ultramar. E, na perspectiva da Companhia, contribuía a divulgação propagandística e a imagem do instituto como corpo fluidamente conectado.¹⁶⁵

¹⁶⁴ RESENDE, *Op.Cit.*, p. 75.

¹⁶⁵ HOYOS HATTORI, *Op.Cit.*, P. 77.

Desta maneira, enxergo a coletânea sob uma dupla visão. Em um primeiro plano, temos as descrições produzidas pelos padres, que, através de seu olhar, relatam o que veem no arquipélago, utilizando de ferramentas linguísticas e da religião para traduzir o outro. Esta escrita está sobreposta pelo segundo plano, o do editor da coletânea, que leva em consideração aquilo que seria interessante ser impresso, e rechaça aquilo que não se adequa ou pode produzir desentendimentos. Ambos os planos possuem o objetivo de exaltar a atuação dos missionários no arquipélago japonês, ainda que o produto final na coletânea seja um discurso produzido e não uma reprodução 1:1 do que foi escrito pelos padres, algo que veremos melhor no próximo capítulo. Por ora, acreditamos ser interessante averiguar os relatos presentes na coletânea, para entendermos em linhas gerais como se deram essas três fases da missionação e, após isto, analisar como a representação do povo japonês fora desenvolvida.

2.2. A Missão Jesuítica no Japão

Em 15 de agosto de 1549, um junco chinês aporta em Kagoshima, trazendo com ele três missionários vindos da Índia: Francisco Xavier, Cosme de Torres e o irmão Juan Fernandez. Junto a eles, alguns conversos japoneses, dentre eles Paulo de Santa Fé, ou Anjirō, o primeiro japonês batizado em Goa, em 1548, e um dos responsáveis por atrair a atenção de Xavier para as ilhas japonesas. Através de seus relatos sobre o arquipélago e pela maneira como este japonês havia aceitado tão rapidamente a palavra de Deus e aprendido, na medida do possível, a língua portuguesa e os ensinamentos cristãos, o missionário acreditara na possibilidade de grande sucesso de uma missão em terras nipônicas.

De acordo com Kawamura Shinzo, o elemento que melhor define esse primeiro período de missionação no Japão é a implementação do espírito cristão de caridade e piedade.¹⁶⁶ Por este motivo, Xavier e seus missionários atuavam, nos primeiros anos da missionação, com um foco totalmente voltado para a ajuda dos mais pobres e dos necessitados. Esta ideia, ao longo do desenvolvimento da missão, começa a ser reavaliada, em decorrência dos eventos políticos do arquipélago, e também das próprias dificuldades da missionação. Ainda assim, ao longo dessas duas décadas iniciais, houveram diversos esforços para auxiliar as camadas mais baixas da sociedade japonesa. Uma das principais dificuldades a serem lidadas era o problema da comunicação, já que, dentre os três

¹⁶⁶ KAWAMURA, *Op.Cit.*, p. 95.

missionários a aportar no arquipélago, somente Juan Fernandez possuía um conhecimento básico do idioma. O irmão foi um dos primeiros jesuítas a aprender a língua japonesa, auxiliando missionários como Baltasar Gago e Gaspar Vilela em seus aprendizados. Em razão de seu conhecimento na língua, foi um dos primeiros europeus a escrever sobre o léxico e a gramática japonesa. Além dele, restavam somente os próprios japoneses cristãos que chegaram junto com os padres.

Soma-se a esta questão da barreira linguística a distância do arquipélago, e como os padres estavam sem apoio físico da Coroa. Com estes fatores, Xavier conclui que o caminho mais assegurado para a realização deste empreendimento seria através da conversão daqueles que possuíam poder sobre os demais, e decide ir para Miyako, antiga capital Kyōto, com os objetivos de reunir-se com o Imperador e o *Shōgun*, a fim de obter permissão para pregar o catolicismo. Somado a isto, estava no escopo do missionário visitar o que ele entende como suas Universidades principais, no caso, os cinco grandes mosteiros Zen de Kyōto e um colegiado, nomeado por ele de “Fieson”, referindo-se ao Monte Hiei, onde localizava-se o *Enryaku-ji*, um mosteiro da vertente Tendai de Budismo, cujo local era considerado de grande importância para o budismo tradicional¹⁶⁷.

Ao longo dos anos 1550 e 1551, Xavier esteve ocupado realizando viagens a diversos locais do arquipélago, dentre eles Yamaguchi, onde encontrou o *daimyō* Ōuchi Yoshitaka pela primeira vez, em 1550. Durante este momento, há um breve período sem cartas atribuídas a ele na coletânea, que consta somente com a última carta em 1552. Ao longo desse tempo, porém, ocorrem alguns eventos que influenciariam o futuro da missionação como um todo. Em 1551, sua ideia de encontrar o governo central em Miyako fora frustrada em razão dos conflitos na capital, e ele retorna para Yamaguchi com uma nova estratégia para a missionação. Osami Takizawa afirma que o missionário

rapidamente se deu conta de que o Imperador não mais controlava os poderes político no Japão, nem teria alguma autoridade para dar proteção aos religiosos cristãos. Concluiu assim que eram os senhores feudais locais que existiam por todo o Japão que teriam influência e poder para garantir a proteção pretendida.¹⁶⁸

Para além da nova política de depender da proteção destes *daimyō*, Xavier também havia percebido a necessidade de seguir os costumes e etiquetas dos japoneses,

¹⁶⁷ ELISONAS, *Op.Cit.*, p. 312.

¹⁶⁸ TAKIZAWA, Osami. *La historia de los jesuitas en Japón (siglos XVI-XVII)*. Universidad de Alcalá, 2010. p. 49.

especialmente o cuidado com a forma de se vestir, se quisesse ter sucesso ao se aproximar dessas figuras políticas e do restante da nobreza. O caso de Ōuchi Yoshitaka é utilizado de exemplo por Jurgis Elisonas, para demonstrar a importância das vestimentas e adequação do missionário. O autor descreve que, em sua primeira visita ao domínio do *daimyō*, em novembro e dezembro de 1550, Xavier e Fernandez, ambos com uma aparência simples e forma de pregar incisiva, causaram um impacto negativo e o senhor feudal mostrou-se irritado com a doutrina¹⁶⁹. Tendo aprendido com suas viagens, ao voltar em meados de abril de 1551, Xavier apresenta-se perante Ōuchi Yoshitaka sob a capacidade de emissário das autoridades da Índia Portuguesa, munido de cartas, presentes e vestido como um embaixador, impressionando Yoshitaka, que lhe garantiu uma permissão pública para a pregação cristã em seus domínios. Elisonas conclui que essa mudança e sua aplicação em Yamaguchi “estabeleceram a base a política de alianças com os *daimyō*, que os jesuítas subsequentemente buscaram durante a missão japonesa”¹⁷⁰. Essa conquista em Yamaguchi a tornou uma das principais bases da atividade missionária, sendo administradas por Xavier, Torres e Fernandez.

No final de 1551, Francisco Xavier encerra sua participação direta na missionação, ao retornar para a Índia. Até o final deste ano, ele ainda havia recebido propostas de outros *daimyō* importantes, como Ōtomo Yoshishige de Bungo, que, em 1553, doou terras para a construção de igrejas e casas aos padres, permitindo uma expansão da missionação. Takizawa conclui que, apesar de uma estadia relativamente pequena, Xavier estabeleceu quatro pilares básicos para a evangelização deste território¹⁷¹: A adoção da cultura japonesa nas atividades de missionação; a obtenção de uma licença ou permissão dos *daimyō* para pregação e conversão dos seus vassalos; o impulso e utilização do comércio exterior; e a evangelização da capital Miyako.

Assim, a primeira fase da missionação fora um momento no qual os padres reconheceram a necessidade de atuar seguindo não de maneira filantrópica, mas de “cima para baixo” nas camadas sociais, a partir do foco nos *daimyō*. Algo interessante a ser destacado, porém, é a visão descrita sobre a falta de poder do Imperador e do *Shōgun*. Essa visão fora rapidamente abordada mais acima, e indiquei que os relatos dos missionários haviam moldado a percepção sobre o período. Sua desistência em reunir-se com ambas as figuras seria indicativo do quão caótico o arquipélago estaria, reafirmada

¹⁶⁹ ELISONAS, *Op.Cit.*, p. 313.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 314.

¹⁷¹ TAKIZAWA, *Op.Cit.*, p. 52.

pelo padre a partir da ideia de que ninguém os respeita. Curioso, porém, é como Takizawa ressalta que, mesmo sob essas circunstâncias, a evangelização da capital Miyako continua sendo prioridade. E não apenas Xavier, mas, sob a incumbência do Superior Cosme de Torres, o padre Gaspar Vilela é enviado a Miyako em 1559, na ilha de Honshū, buscando a aprovação e permissão do *Shōgun* para a evangelização do Japão, recebendo a autorização para poder pregar nas ruas da capital, além de ser vedado qualquer ato violento contra os padres e que suas casas e seus serviços não fossem taxados¹⁷².

Ora, como alguém que seria destituído de qualquer poder político poderia garantir, então, qualquer seguridade aos padres? A explicação para isto é simples, ainda que permeie toda a historiografia ocidental. Como aponta Ehalt, a ideia de descentralização do poder do *Shōgun* e do enfraquecimento do Imperador não reflete a realidade histórica. Segundo o pesquisador, “o problema não era que o *Shōgun* ou o Imperador fossem desprovidos de poder. A dificuldade reside em se entender a complexidade do governo e da estrutura de poder do Japão neste período”¹⁷³. O relato de Xavier fora tomado como algo concreto, um decreto sobre o estado do arquipélago, vindo de alguém cujo acesso a informações no arquipélago, até aquele momento, só era possível através de intérpretes, o que certamente não seria uma fonte inteiramente crível. Isto teria formado a base para aquilo que Ehalt chama de uma fórmula histórica, na qual a atuação dos jesuítas se dá como um resultado direto do caos político e da necessidade de acesso a armas provindo dos japoneses. Sob esta lógica, a atuação dos padres no arquipélago seria como um objeto autossuficiente¹⁷⁴, retirando assim as complexidades do período. Como, então, entender esta questão sem correr o risco de reduzir o trabalho a esta fórmula? A princípio, vamos abordar a figura do primeiro grande converso japonês.

A mudança de estratégia na conversão terá seu primeiro grande expoente na figura de Ōmura Sumitada, filho de Arima Haruzumi, senhor de Shimabara, e adotado pela família Ōmura. Sumitada era um *kokujin* do domínio homônimo, na região de Kyūshū, ilha mais ao sul do arquipélago, cujo domínio na região era considerado fraco e dependente de seu irmão Arima Yoshisada¹⁷⁵. Enxergando nos padres uma oportunidade

¹⁷² “Para a proteção dos padres cristãos, estão proibidos: que se entre nas casas dos padres e que se cometam atos violentos contra estes; que os senhores feudais e os samurais utilizem das casas dos padres como alojamento ou que façam críticas a estes; que imputem tributos e serviços sociais aos padres. Todos os atos indicados estão estritamente proibidos. Se alguém contrariar estas regras, será sancionado imediatamente. Cuidado para não as descumprir. Ano 3 da Era de Eiroku assina Saemon no jyō Fujiwara Tajima no Kami Taira no Azon”. In: TAKIZAWA, *Op.Cit.*, p. 60.

¹⁷³ EHALT, *Op.Cit.*, p. 92.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 96.

¹⁷⁵ HESSELINK, *Op.Cit.*, p. 24.

de fortalecer-se, ofereceu aos jesuítas o porto de Yokoseura, em 1562. Em razão de sua oferta, os padres sugeriram a conversão a ele, sob as condições de que isto traria muitos benefícios terrenos e espirituais, no que Sumitada respondeu, dizendo estar

disposto a entregar o porto a Igreja, a fim de tornar possível o estabelecimento de uma comunidade cristã no local, para garantir que os comerciantes portugueses e suas mercadorias tivessem locais seguros para se instalarem; e que caso tivessem interesse em utilizar tal porto, eximiria os comerciantes dos impostos.¹⁷⁶

Não à toa, Sumitada estava disposto a realizar tanto pelos padres. Como Alessandro Valignano futuramente afirmaria em seu *Sumário*¹⁷⁷, no período que realiza essas ofertas, Sumitada mal poderia ser considerado um *daimyō* de fato, sendo apenas um *kokujin*, um mero barão dono de algumas terras. Seja por saber das vantagens econômicas que os missionários traziam para seu território, ou mesmo por certa inclinação à fé cristã, fato é que em 1563 ele é batizado, sob o nome de Dom Bartolomeu, e acaba efetivamente tornando-se um grande senhor feudal ao longo do século XVI, possuindo exércitos em seu comando. Os frutos dessa aliança geram grandes conquistas de territórios para o chamado “primeiro *daimyō* cristão”, como ficou conhecido nas cartas, e mesmo na historiografia sobre o período. Para os jesuítas, essa conversão significou uma grande vitória para a cristandade japonesa, sendo reportada através das cartas para toda a Companhia. Mantendo seu lado da barganha, os padres garantiram o apoio ao porto de Sumitada, tornando-se mediadores do comércio nesta localidade.

Este evento, como veremos ao falarmos sobre a representação, é bastante utilizado pelos padres para destacar as vitórias que estavam sendo conquistadas no arquipélago. Na historiografia, porém, o que vemos é uma visão mais focada no interesse material, fruto da necessidade. O que proponho aqui é enxergar este acontecimento mediante a agência de ambos os lados. Isto pois até hoje há uma incógnita sobre se o batismo de Sumitada fora uma decisão de genuíno interesse à religião ou se fora uma estratégia nascida da necessidade¹⁷⁸. De acordo com Hesselink, porém, é justamente esta característica sobre sua decisão que traz profundidade a sua pessoa. O autor, ao pesar as fontes que o

¹⁷⁶ ELISONAS, Jurgis. *The Christianity and the Daimyo*. In: HALL, John W. et al. (Ed.). *The Cambridge History of Japan*. Cambridge University Press, 1988. p. 323.

¹⁷⁷ VALIGNANO, Alessandro. *Sumario de las cosas de Japon* (1583), *Adiciones del Sumario de Japon* (1592), ed. José Luis Alvarez-Taladriz, vol. 1, Monumenta Nipponica Monographs, no. 9, Tokyo: Sophia University, 1954, p. 272. In: ELISONAS, Jurgis. *The Christianity and the Daimyo*. In: HALL, John W. et al. (Ed.). *The Cambridge history of Japan*. Cambridge University Press, 1988.

¹⁷⁸ HESSELINK, *Op.Cit.*, p. 24.

enxergam como o primeiro e o segundo caso, chega à conclusão de que Sumitada era um produto de seu tempo, visto que “estava disposto a tentar a conversão ao cristianismo, a realmente aprender sobre (como o deve ter feito) a nova religião que havia adotado, ele era, também, uma criança típica do seu tempo. Décadas de guerra civil no Japão haviam findado a confiança automática na tradição”¹⁷⁹. Sua conversão somente fora aceita após o apoio de seu irmão, já que dependia dele para manter-se politicamente relevante tanto em seu território quanto na família¹⁸⁰. Logo, apesar das vantagens oferecidas pela aliança, essa ainda não era por si só suficiente para garantir a conversão de Sumitada pelos padres. De qualquer maneira, desse encontro, nasce D. Bartolomeu, cuja aceitação do cristianismo em 1563, e em 1570 por sua família, inaugura uma nova fase para a missão japonesa. Ao nosso ver, enxergar esse jogo de tensões e interesses permite desfazer a fórmula histórica exposta mais acima. Ademais, a conclusão de Hesselink sobre Ōmura Sumitada é interessante:

Ao mostrar genuíno interesse na religião cristão, Sumitada não estava sozinho. Ele apenas era o mais exaltado dos convertidos que os jesuítas haviam feito até o momento. Mas a fundação de Nagasaki dentro de alguns anos levaria a existência de toda uma cidade com pessoas similares a ele. Ainda que seus motivos fossem, como Sumitada, variados, todos eles compartilhavam de uma disposição em tentar algo novo, aventurar-se fora do Japão tradicional enquanto mantinham-se dentro fisicamente. Se os portugueses e os jesuítas eram aventureiros em um sentido físico, seus conversos cristãos no Japão não eram inferiores em um sentido espiritual e intelectual.¹⁸¹

Desta forma, enxergo a atuação dos padres e dos portugueses condicionada ao interesse do arquipélago e seus habitantes, cujo comércio era uma porta de entrada, mas nunca uma estadia por completo. *Daimyō* aproximavam-se dos missionários com o intuito de obter vantagens, mas ao confrontarem-se com as exigências do cristianismo, por vezes desistiam de o fazer. Outros, como Sumitada, abraçavam a fé e empenhavam-se em demonstrar sua devoção, que era certamente aproveitada pelos jesuítas em seus relatos. Tais atitudes, porém, tinham consequências. A exemplo, em uma das provas de seu alinhamento, D. Bartolomeu queimou a tábua votiva de seu pai adotivo¹⁸², ação que fora

¹⁷⁹ Ibidem, p. 45.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 24.

¹⁸¹ Ibidem, p. 45 (grifo nosso).

¹⁸² Ibidem, p. 31.

vista como um sacrilégio que adicionou tensões a seu território e resultou na destruição do porto de Yokoseura, em 1563.

Apesar de ter ocorrido na primeira fase da missionação, a conversão de Ōmura Sumitada é o ponto pé para o período de prosperidade da missão. Os jesuítas começam a atuar com maior presença no território de Ōmura, garantindo o apoio de outras figuras importantes como Justo Takayama Ukon, o irmão de Sumitada, Arima Yoshisada e Ōtomo Yoshishige, a quem irei me dedicar melhor mais à frente. Além disso, Jurgis Elisonas aponta que os missionários começaram a empreender no domínio do *daimyō* cristão aquilo que chama de “método ibérico para a garantia da união e pureza ideológica por meios da uniformidade católica”¹⁸³, ao expulsar os bonzos e seguir em seus atos de destruição de mosteiros. Enquanto o arquipélago começava a ser unificado sob as ações de Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi, o período Azuchi-Momoyama, para os missionários, significou o florescimento de seus empreendimentos, e sua estratégia toma uma nova forma.

Ainda que fosse o empreendimento que a Coroa Portuguesa mais investira durante o século XVI, chegando a um total de 400 mil réis anuais em 1596, como aponta Frederik Vermote¹⁸⁴, este valor acabava por ficar apenas no papel, muitas das vezes. Dauril Alden explica que existiam problemas logísticos nessa distribuição, o maior deles sendo a possibilidade de “administradores serem capazes de enriquecerem às custas do rei e seus subordinados”¹⁸⁵. Havia ainda fatores como a distância entre o arquipélago e o Velho Continente, que ocasionava em recorrentes naufrágios nas viagens a caminho das ilhas japonesas. Sob este contexto, os jesuítas perceberam a necessidade de arrumar meios para garantir a manutenção da instituição evangelizadora sem o financiamento real. A busca por benfeitores privados, como vimos, foi uma das principais formas de garantir sua estadia. A participação no comércio de seda entre o Japão e a China também ocorria, ainda que fosse bastante criticada ao longo da missão¹⁸⁶. Entretanto, o financiamento mais

¹⁸³ “[...] estes eram os familiares métodos contemporâneos ibéricos para garantir unidade política e Pureza ideológica por meios da uniformidade católica. Para que o cristianismo pudesse florescer, crenças tradicionais religiosas deveriam ser extirpadas da população, e símbolos da fé nativa destruídos.”. In: ELISONAS, *Op.Cit.*, p. 328.

¹⁸⁴ VERMOTE, Frederik. *Financing Jesuit Missions.*, p. 8. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

¹⁸⁵ ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford University Press, 1996. p. 326.

¹⁸⁶ Em 1567 o Superior Geral Francisco de Borja escreveu ao Provincial de Goa uma crítica a forma como os missionários estavam imiscuídos no comércio de seda, dizendo que esperava que eles logo mudassem seus métodos. In: Boxer, *Op.Cit.*, p. 117.

interessante a este trabalho fora a renda passiva, fruto das terras e propriedade ofertadas pelos *daimyō* aos padres.

Desde a doação do porto Yokoseura, em 1562, os missionários perceberam a ligação entre a obtenção de propriedades e o poder efetivo sobre uma determinada região. O espaço doado por Sumitada tornara-se um porto cristão, e as demais localidades que passavam a ter os jesuítas como seus proprietários se tornavam áreas onde “os missionários teriam monopólio da autoridade secular e espiritual, e poderiam monitorar o desenvolvimento religioso dos conversos”¹⁸⁷. Durante a segunda fase da missionação, em especial no fim da década de 1570 e ao longo de 1580, os missionários, então, usufruem do sistema de *chigyōkoku*, ou “província proprietária”, surgida no século XI. Segundo o glossário de termos do Cambridge History of Japan¹⁸⁸, esta província seria ofertada pelo soberano de uma região a um guerreiro, que a controlaria como um feudo. Este teria direito à renda provinda da terra, referida como *chigyō*. Conforme aponta em seu artigo *From Tenants to Landlords*, Rômulo Ehalt indica que os jesuítas tinham pleno conhecimento desta organização de terras

Ao explicar aos europeus a noção de *chigyō*, o dicionário de japonês para português de 1603-1604 o traduz como “terras de renda” indicando que o termo significava campos cultiváveis como fonte de renda ou receita a seus proprietários.¹⁸⁹

O autor continua, ao apontar através do trabalho de Anno Masaki, que o *chigyō* na Kyūshū da idade moderna referia-se “não apenas ao poder ou autoridade sobre uma terra, mas também a propriedade real”¹⁹⁰. O que isto significava era que, ao assumir propriedades, os jesuítas usufruíam de ganhos econômicos e políticos, um método que os tornava cada vez mais importantes nas ilhas ao sul do Japão, resultando em maiores investimentos na aquisição de terras.

Em 1571, o porto de Yokoseura já era um passado distante, mas o que ele representou para a missão tomou formas em outros empreendimentos, cujo principal, sem dúvida, seria Nagasaki. Seu porto nasceu como uma alternativa à antiga doação de D. Bartolomeu, sendo planejada desde meados de 1565, se levarmos os escritos de Hesselink

¹⁸⁷ EHALT, Rômulo da Silva. *From Tenants to Landlords: Jesuits and Land Ownership in Japan (1552–1614)*. In: *Trade and Finance in Global Missions (16th-18th Centuries)*. Brill, 2020. p. 103.

¹⁸⁸ HALL, John W. et al. (Ed.). *The Cambridge History of Japan: Volume 3, Medieval Japan*, p. 688.

¹⁸⁹ EHALT, *Op.Cit.*, p. 113.

¹⁹⁰ Idem, p. 113.

em conta¹⁹¹. Após sua construção, tornou-se o ponto principal do comércio no arquipélago, fortalecendo a presença dos portugueses na localidade, além de seus parceiros comerciais japoneses. Aos padres, Nagasaki tornara-se especial:

O clima não era extremo [...] e todo residente permanente era cristão. A proximidade com as carracas portuguesas durante a segunda metade do ano providenciava tanto segurança quanto suprimento das coisas que os padres europeus apreciavam. Nagasaki, por exemplo, era o único lugar no Japão onde vinho tinto, pão, e carne bovina estavam sempre disponíveis. Todo ano, também, os portugueses traziam uma nova carga de armas e munições.¹⁹²

A prosperidade de Nagasaki é bem relatada, assim como sua importância. Isto não significa que tudo eram rosas, porém. Na segunda metade da década de 1570, as ações dos padres no território de Ōmura, com suas destruições de templos, e o comércio diretamente ligado ao quintal de D. Bartolomeu, o tornaram um alvo fácil para sucessivos ataques de seus rivais, sendo o mais expressivo o *daimyō* da província de Hizen, Ryūzōji Takanobu. Em uma ação configurada por Jurgis Elisonas como um “produto peculiar do estado de fragmentação política que caracterizava o Japão do *Sengoku*”¹⁹³, Sumitada doa Nagasaki aos jesuítas em 1580, dando a eles controle sobre o território e o porto, numa estratégia para evitar a perda destes para seu rival. Logo, pela primeira vez durante a missão japonesa, os jesuítas agora estavam com o controle de um território, ainda que sob determinadas limitações.

Algo que se faz necessário destacar, porém, é como esta doação ocorreu. Ainda que a decisão final tenha sido a de Ōmura Sumitada, Hesselink ressalta que os padres ajudaram a dar um “empurrão” nesta direção. Segundo o autor, em 25 de julho de 1579, a carraca que trazia o Visitador Alessandro Valignano em sua primeira visita ao Japão, junto com suprimentos militares como chumbo e salitre, fora deliberadamente remanejada para o porto de Kuchinotsu, em Arima¹⁹⁴. O padre Gaspar Coelho estava atuando no domínio de Arima, havendo batizado Arima Yoshisada, em 1576. O missionário estava de acordo com a ideia de Takanobu em realizar um casamento forçado entre o filho de Arima Yoshisada, Shigezumi, com uma das filhas de Sumitada, Luzia. Apesar de ter concordado em cooperar com Coelho, o *daimyō* cristão decidira por não apoiar o matrimônio, em vista da opinião de sua filha, o que deixara o jesuíta furioso.

¹⁹¹ HESSELINK, *Op. Cit.*, p. 44.

¹⁹² *Ibidem*, p. 64.

¹⁹³ ELISONAS, *Op.Cit.*, p. 330.

¹⁹⁴ HESSELINK, *Op. Cit.*, p. 65.

Tendo plena noção do momento tenso que D. Bartolomeu passava com seu rival, o remanejamento da carraca de 1579 teria sido então uma “repreensão a Sumitada por ter quebrado sua palavra a Coelho e lembrá-lo de que a independência desnecessária e o respeito pela opinião de sua filha poderiam custar sua própria cabeça nas mãos de seu rival Ryūzōji Takanobu”¹⁹⁵. Notamos aqui como os jesuítas utilizavam do contexto do período para sua atuação, sem a dissolução da autonomia do *daimyō*. Era um jogo de tensões, no qual os participantes atuavam segundo seus interesses, utilizando as ferramentas que possuíam como barganha. Sumitada entendia isto, e sabendo da importância do apoio mercantil para sua soberania, decide, em 1579, doar Nagasaki e a região adjacente de Mogi aos padres.

Oficialmente, a doação só fora aceita em 1580, ainda que a região já estivesse sendo administrada pelos padres desde o ano anterior. A razão para esse atraso na oficialização diz respeito a uma decisão do Visitador italiano, que sabia os riscos e repercussões que a aquisição trazia consigo. Realizados os devidos ajustes, Nagasaki estava sob o controle dos missionários, ao menos enquanto a situação fosse favorável. Para Elisonas, Nagasaki havia se tornado uma colônia jesuíta¹⁹⁶, algo que Hesselink discorda, afirmando que a cidade e seu porto não eram nem uma colônia portuguesa e nem jesuíta, mas sim algo entre os dois¹⁹⁷. Ambos os autores, porém, apontam a doação de Ōmura Sumitada como uma grande jogada por parte do senhor feudal, visto que, com ela, livrara-se de qualquer ameaça do iminente confisco de Nagasaki por Takanobu¹⁹⁸, além de manter um fluxo substancial das trocas e do comércio dos navios portugueses¹⁹⁹.

As conquistas de influência e terras por parte dos padres durante essa segunda fase da missionação impulsionaram as conversões e o sonho de evangelizar os japoneses. Entretanto, a mesma mão que lhes agraciara com esses ganhos, também fora a responsável por sua eventual queda na seguinte fase. Na década de 1580, durante o período Azuchi-Momoyama, o arquipélago estava em vista de ser unificado sob Oda Nobunaga, quando este é assassinado por Akechi Mitsuhide. Sem pestanejar, porém, um de seus companheiros, Toyotomi Hideyoshi rapidamente vingou sua morte e deu continuidade ao processo. Em 1586, boa parte da ilha principal de Honshū e Shikoku estavam sob seu poder, e o segundo reunificador estava preparando-se para a conquista de Kyūshū, que já

¹⁹⁵ Idem, p. 65.

¹⁹⁶ ELISONAS, *Op.Cit.*, p. 330.

¹⁹⁷ HESSELINK, *Op.Cit.*, p. 68.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 67.

¹⁹⁹ ELISONAS, *Op. Cit.*, p. 329.

em 1587 estava reunida ante sua autoridade. Sob o título de *Kanpaku*, ou Conselheiro do Imperador, Toyotomi Hideyoshi havia efetivamente reunificado o arquipélago.

Diferente de seu antecessor, Hideyoshi enxergou nos padres uma ameaça à reunificação do arquipélago. Observando a situação de Kyūshū e, especial, a de Nagasaki como um território estrangeiro dentro do espaço japonês, o unificador tinha suspeitas sobre as razões dos missionários. Segundo Resende, Toyotomi Hideyoshi

Não desvaloriza a influência da Companhia junto dos seus vassalos e esteve atento à evolução do Cristianismo no seu império, tendo noção de que as divisões e rivalidades entre senhores japoneses derivadas das conversões cristãs causam desordens e instabilidade num território que se pretende unificado e pacificado²⁰⁰.

Segundo a missiva de Luís Fróis de 2 de outubro de 1586, em 4 de maio do mesmo ano Gaspar Coelho, agora Vice Provincial, teve uma audiência com Hideyoshi, em Ōsaka. Nesta ocasião, o agora *Kanpaku* elogiou a ação dos padres apontando que sabia que os jesuítas “não pretendiam outro interesse que manifestar e entender nossa lei (cristianismo)”²⁰¹. Tendo isto em mente, expôs suas intenções em conquistar a Coreia e eventualmente, a China, numa ação que necessitaria da ajuda dos padres, por meio da doação de dois navios portugueses bem armados. Disposto a convencer os missionários, Hideyoshi teria feito diversas promessas, segundo Luís Fróis:

[...] e se lhe sucedesse bem e os chineses lhe viessem a dar obediência, não queria outra coisa, nem havia de ficar lá, nem lhes tomar suas terras, mas que os sujeitar a seu império; e que então construiria em todas as partes igrejas, e mandaria que todos se fizessem dessa nossa lei, e retornaria ao Japão. Dizendo mais que ainda havia de fazer cristão a metade ou maior parte do Japão [...] ²⁰².

Em realidade, o *Kanpaku* não tinha a mínima intenção de cumprir com sua palavra. Ainda assim, Gaspar Coelho teria se entusiasmado com a perspectiva de maiores conquistas espirituais e concordou em auxiliá-lo. Acreditando estar próximo do líder japonês, o Vice Provincial acabou por confirmar as suspeitas de Hideyoshi, que agora entendia a pretensão do monopólio espiritual cristão e que tinha bases físicas para torná-lo uma possibilidade, através do braço comercial e militar. Pouco tempo depois, em 1587,

²⁰⁰ RESENDE, *Op.Cit.*, p. 123.

²⁰¹ CE-II, Fl. 176b.

²⁰² Idem, Fl. 179b*.

*Existe um problema na impressão deste segundo volume, e a numeração dos fólios por vezes é repetida. Em razão disso, incluo também a numeração do PDF: p. 358.

após uma última reunião com Coelho, na qual um dos tópicos de discussão teria sido a participação dos padres no contrabando de escravos japoneses, fato que fora negado pelo mesmo, Hideyoshi assinou o édito de expulsão dos padres do arquipélago.

A data de 24 de julho de 1587 pode ser considerada o início da terceira fase da missão japonesa, pois fora neste dia que o Édito de Expulsão dos padres fora publicado. As razões para o documento, conforme comentadas, tinham origem a partir de preocupações políticas relacionadas às instabilidades que o cristianismo causava nas terras japonesas. Hesselink destaca que as ações tomadas, ao longo da década de 1570, no domínio de Ōmura, não passaram impunes, sendo um dos pontos destacados pelo *Kanpaku* ao referir-se ao caráter problemático da religião europeia²⁰³. Ademais, as terras e propriedades administradas pelos europeus eram motivo de igual apreensão. Sob a lógica de reunificar o país perante um poder central, um território como o de Nagasaki cuja jurisdição era realizada por estrangeiros era algo a ser lidado. Assim, tanto Nagasaki como boa parte das residências dos jesuítas em Ōsaka, Sakai e no Miyako foram confiscadas, acompanhadas da destruição de algumas igrejas em Ōmura e Arima²⁰⁴.

Apesar das ações tomadas pelo *Kanpaku*, elas não tiveram nem a severidade nem a perseguição sistemática que seu sucessor, Tokugawa Ieyasu, realizaria contra o cristianismo no arquipélago. Sua intenção era dirigida aos missionários em específico, e não aos cristãos, como esclarece Bernabé²⁰⁵, e tinha como intenção afastar o comércio com os europeus da religião dos padres. Talvez por isso, mesmo sendo motivado politicamente a partir de preocupações com assuntos seculares, o documento em si legitima-se no campo religioso, afirmando que “Dado o Japão ser a terra dos *Kami*, que tal doutrina maligna seja trazida do País dos Cristãos [*Kirishitan no Kuni*] para cá é absolutamente indesejável”²⁰⁶. O uso da religião aqui é interpretado, também, como uma linguagem de poder, segundo Ikuo Higashibaba, já que era comum aos unificadores “adotar idiomas religiosos de forma a simbolizar seu poder e autoridade através do meio da linguagem religiosa”²⁰⁷.

A situação da missão japonesa acaba decaindo mesmo sem a ordem de saírem do arquipélago ter sido reforçada pelo poder central. Como um golpe de destino, também em

²⁰³ HESSELINK, *Op.Cit.*, p. 63.

²⁰⁴ KAWAMURA, *Op.Cit.*, p. 113.

²⁰⁵ BERNABÉ, *Op.Cit.*, p. 69.

²⁰⁶ EHALL, Rômulo da Silva. *O memorando e o decreto de julho de 1587 de Toyotomi Hideyoshi*. *Prajna: Revista de Culturas Orientais*, v. 2, n. 2, 2021., p.152.

²⁰⁷ HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in early modern Japan: Kirishitan belief and practice*. Brill, 2001., p. 131.

1587, tanto Ōmura Sumitada quanto Ōtomo Yoshishige de Bungo falecem, privando os jesuítas de seus dois maiores apoiadores no arquipélago. Aos padres, coube reduzirem suas aparições públicas e recolherem-se para as áreas onde ainda eram bem-vindos. Nem todos, porém, tinham interesse em aceitar essa situação. Houve planos de uma resistência, encabeçada por um pedido de reforços coordenados pela figura de Gaspar Coelho, em uma consulta realizada em 1589, em Takaku. De acordo com o Vice Provincial,

outros seis padres jesuítas, nomeadamente, Gomes, Organtino, Fróis, Mora, Rebelo e Laguna, onde, de acordo com o inquérito do padre Vice Provincial, todos os participantes, inclusive o próprio padre Coelho, excetuando-se apenas Organtino, manifestam a opinião de enviar Mora às ilhas Filipinas de maneira a pedir o envio dos reforços²⁰⁸.

O Visitador teria sabido desta ideia e dissuadido Coelho de agir de tal maneira. Takase, porém, destaca que houve uma situação similar em 1585, também arquitetada por Coelho, na qual o Visitador teria produzido “uma grande propaganda de maneira a fingir que o caso foi causado pelo ato completamente arbitrário por parte do padre Coelho”²⁰⁹. Seja como for, sabemos que Valignano conhecia o caráter problemático de Coelho²¹⁰, e reconhecera inúmeras vezes a falta de aptidão dele, cujas falhas Hesselink aponta como a principal razão da mudança dos princípios de não interferência nas questões políticas japonesas, reforçadas por Valignano, em 1588²¹¹.

O fim da década de 1580 marca o fim do período abordado na coletânea de 1598. Pode-se dizer que a mesma acaba num momento oportuno, visto que a expulsão de Hideyoshi fora apenas um dos problemas que acompanharam os missionários durante a década de 1590. Sem Nagasaki ou um porto seguro, os missionários foram forçados a agir clandestinamente no arquipélago, enquanto viam a entrada de novos participantes no arquipélago. Os frades franciscanos começam a chegar em 1593, desafiando o monopólio jesuíta, e atuando de maneira diferente das ideias empregadas pelos jesuítas. O que ocorre nesse momento é uma verdadeira polêmica sobre as práticas a serem seguidas no arquipélago, que Bernabé define como catalisador “a forma de interpretar o mundo que se diferenciava essencialmente entre os membros das duas ordens”²¹². É em meio a esse

²⁰⁸ TAKASE, *Op.Cit.*, p. 87.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 86.

²¹⁰ HESSELINK, *Op. Cit.*, p. 71.

²¹¹ *Ibidem*, p. 69.

²¹² BERNABÉ, *Op.Cit.*, p. 94.

contexto conturbado que a coletânea de cartas analisada neste trabalho foi organizada e impressa.

Estabelecido o panorama histórico da missionação japonesa, cabe agora analisar como determinadas questões foram retratadas pelos padres jesuítas na coletânea. Como vimos, a atuação dos padres seguiu-se por meio de uma mudança de estratégias e relações. O intuito, ao analisar esses relatos, é perceber como, ao longo do tempo, essas representações foram construídas e influenciadas pelo contexto do arquipélago. Propomos a análise de três temas: o povo japonês e seus costumes; os bonzos e sua religião; e por último, os conversos, com enfoque na população japonesa, nos mártires e *daimyō*.

2.2.1. O “outro” japonês no mundo da monarquia católica

Inicialmente descritos como um povo perfeito para serem evangelizados, esta forma de enxergar os japoneses esteve sob as influências do desenvolvimento da missionação, e mesmo da individualidade dos jesuítas que escrevem estas cartas. Desta forma, ela oscila entre uma positividade e uma negatividade, sem nunca rechaçar completamente a possibilidade de conclusão da missão.

Preparando-se para viajar para o arquipélago, no começo de 1549, e inspirado nas histórias de Anjirō e outros mercadores portugueses, Francisco Xavier descreve, em uma carta endereçada para o padre Mestre Simão, provincial de Portugal, que “pela informação que tenho de uma ilha do Japão, que está além da China a duzentas léguas ou mais, são gente de muito juízo e curiosa de saber [aprendizado], assim nas coisas de Deus, como nas outras coisas da ciência”²¹³ e que “existe grande disposição para nossa santa fê, por ser gente muito avisada e discreta, achegada a razão e desejosa do saber”²¹⁴. Relata para o provincial, em 22 de junho de 1549, em Malaca, a caminho do Japão, que os japoneses que haviam se convertido demonstravam grande fé e comunhão²¹⁵, e que os missionários não temiam possíveis encontros com os letrados do Japão, afirmando que “quem não conhece a Deus, nem a Jesus Cristo, que pode saber?”²¹⁶. Nestes dois relatos, sobre a missionação no Japão, pode-se perceber uma certa idealização da figura dos japoneses e sobre seu possível interesse para com o cristianismo. Por tratar-se de cartas

²¹³ CE-I, Fl. 1a.

²¹⁴ Ibidem, Fl. 6a.

²¹⁵ Ibidem, Fl. 5b.

²¹⁶ Ibidem, Fl. 6a.

endereçadas a um superior, é possível que esta elevação do caráter dos japoneses e redução de seu conhecimento fossem ferramentas utilizadas para demonstrar a viabilidade da missionação, além de evocar confiança e mesmo entusiasmo sobre a realização desta. Em qualquer caso, Francisco e seus companheiros chegaram em Kagoshima com muitas esperanças quanto a seus objetivos missionários.

O primeiro relato de Xavier, já em terras japonesas, da coletânea, é datado de 5 de novembro de 1549, numa carta para os Irmãos do Colégio de São Paulo, localizado em Goa. Nesta epístola, o missionário descreve suas primeiras impressões de Kagoshima e daqueles que lá habitavam:

Primeiramente, a gente que até agora temos conversado é a melhor que até agora foi descoberta, e me parece que entre gente infiel não se achará outra que ganhe dos japoneses. É gente de muito boa conversação, geralmente boa, e não maliciosa; gente de ora muita maravilha e estimam mais a honra que nenhuma outra coisa; é gente pobre em geral, e a pobreza entre os fidalgos e entre os que não o são não é vista como afronta. Há uma coisa que nenhuma das partes dos cristãos me parece que tem, e é esta: que os fidalgos, por mais pobres que sejam, e os que não são fidalgos, por muitas riquezas que tenham, tanta honra fazem ao fidalgo mui pobre, quanto lhe fariam se fosse muito rico e por nenhum preço casaria um fidalgo muito pobre com outra casta que não seja fidalga, ainda que lhe dessem muitas riquezas, e isso fazem por lhes parecer que perdem de sua honra, casando com casta mais baixa. De maneira que estimam mais a honra que as riquezas. É gente de muitas cortesias uns com outros²¹⁷.

A pobreza é evidenciada no relato e em outros momentos das cartas, tornando-se uma característica recorrente atribuída aos japoneses, podendo descrever tanto questões materiais, como espirituais e geográficas. Neste relato, o missionário mostra-se chocado com o pouco que os nobres japoneses possuíam. Mesmo aqueles que tinham conquistado diversas terras, em razão da guerra civil, não apareciam como pessoas de riqueza nas descrições destes padres. Neste sentido material, Boxer aponta que os *daimyō* eram “muito pobres nos bens deste mundo. Sua única fonte extensiva de renda era o arroz, cuja boa parte eles tinham de distribuir novamente para seus samurais como seu estipêndio no lugar de dinheiro”²¹⁸. Ainda assim, o missionário observou como a honra era um fator muito presente nesta sociedade, em que evitavam tomar certas atitudes como se casar com pessoas de classes inferiores à sua, ou desrespeitar algum superior, devido ao receio de

²¹⁷ CE-I, Fl. 9a-b.

²¹⁸ BOXER, *Op.Cit.*, p. 114.

serem vistos como desonrados. Mais importante, talvez, seja o fato de Xavier destacar o quão únicos são os japoneses, sendo possivelmente os melhores gentios a serem trabalhados numa missão. Para sustentar essa visão, ele inclui, no mesmo relato, como “muita gente sabe ler e escrever, que é um grande meio para com brevidade aprenderem as orações e as coisas de Deus”²¹⁹ e como eles “são gente de muito boa vontade, muito conversável e muito desejosa de saber: folgam [alegram-se] muito em ouvir as coisas de Deus, principalmente quando as entendem”²²⁰.

Apesar de tantos elogios, o inaciano ressalta que existem complicações para a difusão do cristianismo católico. Talvez o mais gritante fosse a barreira linguística, escrevendo “[...] esta ilha do Japão está mui disposta para a ela acrescentar nossa santa fé; e se soubéssemos a língua, não tenho dúvida nenhuma em crer que se fariam muitos cristãos”²²¹. Soma-se a esta questão da barreira linguística a distância do arquipélago e como os padres estavam sozinhos, sem apoio, numa terra que Xavier descreve como “toda de idolatras e inimigos de Cristo”, referenciando os religiosos japoneses. O contraste entre estas críticas e dificuldades com a visão anterior da ilha, presente na mesma carta, parece ter um propósito nesta missiva, de advertir que aqueles que viessem para o arquipélago o fizessem com preparação, pois “os maiores trabalhos em que até agora vos haveis visto são pequenos em comparação dos que haveis de ver os que ao Japão vierem”²²². O missionário acreditava na possibilidade da evangelização do território japonês, mas somente se ela fosse realizada com o devido preparo e com o pessoal adequado.

Podemos notar, nesse início da missionação, um tratamento diferenciado ao povo japonês, que, desde suas primeiras descrições, é visto como especial. Esta é uma visão que atravessa todas as fases da missionação, sendo bastante predominante durante o início da missão e as décadas de 1570 e 1580. Diversos missionários descreveram os japoneses e seus costumes para compreender o arquipélago, utilizando-se de alguns artifícios para que o leitor possa entender este novo “outro”. Em um relato datado de 29 de setembro de 1551, o missionário Cosme de Torres refere-se aos japoneses como “mais aparelhados para que em eles se plante nossa santa fé do que em todas as gentes do mundo. São discretos quanto se pode cuidar: governam-se pela razão, tanto ou mais que os Espanhóis”²²³. Ao empregar uma comparação, o padre está ligando algo desconhecido

²¹⁹ CE-I, Fl. 9b.

²²⁰ Idem, Fl. 9b.

²²¹ Ibidem, Fl. 10a.

²²² Ibidem, Fl. 10b.

²²³ Ibidem, Fl. 17b.

para seu leitor a algo conhecido, essencialmente traduzindo-o segundo certas características. François Hartog destaca que a comparação, porém, não é o suficiente para traduzir, visto que somente demonstra semelhanças ou diferenças. É necessário que “ambos interajam dentro de um mesmo sistema”²²⁴. Neste caso, o sistema aqui disposto pode ser relacionado ao comportamento dos povos. Ao utilizar a imagem dos espanhóis, o missionário destaca e aproxima os japoneses de um parâmetro já conhecido pelos demais padres da Companhia, ao mesmo tempo que classifica um termo, no caso, povo a ser convertido, perante o outro. Desta forma, a comparação tem uma função: apresentar os japoneses como indivíduos cuja fé cristã possui mais chances de prosperar do que no caso espanhol, isto devido aos seus modos.

De forma semelhante, em um escrito datado de 8 de outubro de 1561, para outros membros da Companhia de Jesus, o irmão Juan Fernandez faz uma breve comparação entre a missão japonesa e a indiana, através da figura de Cosme de Torres:

[...] porque nesta terra mais força dá arroz com água quente que aí em Goa mantimentos de mais sustância, o qual tenho visto por experiência, porque muitas vezes ouvi dizer do padre Cosme de Torres, que em um ano que esteve nesse Colégio, esteve duas vezes para morrer, sendo de menos idade, e no Japão vai em treze anos, que não se lembra deixar de dizer missa por enfermidade, senão algum dia por sua doença, que é mal da velhice²²⁵.

Ao ser comparado como os japoneses, os indianos não recebiam características favoráveis. Aqui, para além do povo em si, foca-se na comida da região. Novamente, sob o mesmo plano, ambos os povos são postos em uma balança de comparação, cujo lado japonês é propositalmente destacado como mais favorável. Digo propositalmente pois em diversos relatos, para além desta coletânea, os missionários pareciam não medir esforços para produzir uma descrição negativa da Índia e seu povo. Segundo Dauril Alden, o Visitador italiano Alessandro Valignano descreve tanto os indianos quanto os africanos da seguinte maneira:

Um traço comum a todas essas pessoas (Eu não estou falando agora das chamadas raças brancas da China e do Japão) é a falta de distinção e talento. Como diria Aristóteles, eles são nascidos mais para servir do que para comandar. Eles são miseráveis e desmesuradamente pobres e são dados a tarefas baixas e ruins. Muitos... são bem pobres, mas mesmo os mercadores

²²⁴ HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Editora da UFMG, 1999., p. 229.

²²⁵ CE-I, Fl. 81b.

ricos têm de esconder sua riqueza de seus líderes tirânicos. Andam seminus e vivem despreziosamente. Mais, todos eles são de baixa nível de inteligência.²²⁶

Atentando-se a sua fala, outra ferramenta surge para diferenciar os japoneses e chineses dos demais povos: a cor da pele. A ideia de que os asiáticos, no século XVI, seriam considerados “brancos” e mais próximos dos europeus é muito forte, tendo no discurso jesuíta o seu principal catalisador. Luís Fróis, em 1565, dois anos após chegar ao arquipélago, escreve para o Padre Francisco Perez e outros irmãos da Companhia de Jesus na China descrevendo os japoneses desta forma:

Por certo caríssimo padre, que ver um moço destes fidalgos de quinze, ou dezesseis anos muito mais alvo que os espanhóis com um terçado dourado, que é maior que ele, que vale quinhentos cruzados, a pé ou a cavalo acompanhado de muita gente, toda vestida de seda e ver o siso com que um destes moços ouve, pergunta, responde e seu ensino e cortesia, é muito para dar glória ao Senhor, e para se haver por bem empregado todo o trabalho do Miyako, por os trazer ao conhecimento de seu Deus e salvador.²²⁷

Em outra carta, Gaspar Vilela, relatando ao Convento de Avis, no mesmo ano, novamente destaca que os japoneses são uma “gente toda alva, nem lhe fazem vantagem aos Portugueses”²²⁸. Agora, os portugueses aparecem no sistema de comparação dos jesuítas, de maneira que os japoneses não levam vantagem sobre eles, logo, apesar de brancos, não estão acima dos lusitanos. Os povos, então, foram pouco a pouco organizados e classificados, segundo a visão europeia, produzindo um discurso do “outro” e de “si”. Conforme explica Patrícia Faria, em seu artigo,

No contexto do Antigo Regime Português (e das sociedades modeladas por seus princípios, como as dos espaços ultramarinos), o estabelecimento de categorias, as práticas de nomear e de classificar implicavam em definir estatutos e demarcar as posições política e jurídica dos grupos.²²⁹

Desta forma, enunciar as qualidades dos japoneses significava demonstrar mais do que suas características, mas também elevar a importância da missão japonesa,

²²⁶ ALDEN, *Op. Cit.*, p. 56.

²²⁷ CE-I, Fl. 180a.

²²⁸ *Ibidem*, Fl. 193b.

²²⁹ FARIA, Patrícia Souza de. *Percepções sobre os nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séc. XVI-XVIII)*. In: Faria, Angelo Assis; Manso, Maria de Deus B; Levi, Abraham. (Org.). *A Expansão: quando o mundo era português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. 1.Ed. Évora; Viçosa; Washington: NICPRI/ CCH-UFV, 2014, v. 1, p. 83-84.

mediante a sua classificação em uma escala comparativa com outros povos. Pode-se dizer que este discurso funcionou, visto que, em partes distantes da Monarquia Católica, a visão sobre os atributos do povo japonês fora tão predominante na rede epistolar jesuítica que, já em 1576, o missionário José de Acosta, localizado no Peru, parecia estar de acordo com a ideia de que os asiáticos estariam no topo da hierarquia racial²³⁰. Os japoneses ocupavam um determinado lugar na mentalidade do povo europeu e da própria Companhia, fato que atestava mais a capacidade da produção epistolar jesuítica do que as características dos japoneses per se.

O ato de comparar era sustentado pela capacidade de observação que os jesuítas possuíam. Ao ler os relatos, fica claro o porquê de Elisonas ter chamado os missionários de emissários culturais da Europa. Há uma produção de conteúdo focado na cultura japonesa e seus costumes, perpassando arquitetura, arte, etnografia, teologia e diversas outras áreas de conhecimento. Apesar dessa atenção a cultura e aos costumes dos japoneses, sua presença nos relatos está longe de poder ser entendida como uma etnologia, visto que sua função textual sempre fora ligada ao processo de conversão do Japão. Atentando-se à forma como o texto é produzido, entretanto, a dedicação em escrever sobre esses elementos amarra o texto, afinal, somente se escreveria sobre tais elementos quem está lá, certo? Hartog, em seu trabalho, aponta que a escrita do *thôma*, ou maravilhas e curiosidades, é uma das marcas da narrativa de viagem, pois traz credibilidade ao narrador ao demonstrar o que ele vê, que ele está presente no lugar que se descreve²³¹. Podemos entender as descrições de Gaspar Vilela sobre diversos elogios a templos e santuários, em seu relato de 06 de outubro de 1571²³², as descrições dos paços de Nobunaga por Luís Fróis, ou a análise de uma Cerimônia do Chá por Luís de Almeida em 1565²³³, como formas de demonstrar seu olhar físico no arquipélago perante o leitor.

Com as informações até o presente momento analisadas, o povo japonês seria um povo perfeito para receber o cristianismo católico, por serem inteligentes e saberem se portar. Ainda assim, existiam alguns fatores espinhosos relacionados a sua cultura que não eram tão bem quistos pelos missionários. Podemos destacar três em específico: o infanticídio, o concubinato e o suicídio. A análise das descrições sobre essas práticas irá

²³⁰ Segundo Hoyos Hattori, entre os três tipos distintos de bárbaros que Acosta classifica, os japoneses e os chineses estariam na primeira categoria, referente aqueles que poderiam ser evangelizados de maneira racional, sem apelar para a coerção, tal qual a realizada na igreja primitiva. In: HOYOS HATTORI, *Op.Cit.*, p. 101.

²³¹ HARTOG, *Op.Cit.*, 246.

²³² CE-I, Fl. 319a – 330b.

²³³ *Ibidem*, Fl. 163a.

ajudar a entender mais sobre a necessidade que os padres enxergavam em converter os japoneses.

A prática do infanticídio fora relativamente comum no Japão, mesmo antes do período de guerra civil, apesar de haver registros mais concretos a partir do período Edo (1600 – 1867)²³⁴. A prática, conhecida como *mabiki*, é descrita pelos padres algumas vezes na coletânea. Os primeiros relatos, na coletânea, sobre o infanticídio no arquipélago podem ser traçados na carta do padre Baltasar Gago, para o rei Dom João III, escrita em 20 de setembro de 1555. O ato, que parecia ser relativamente comum, devido à quantidade de informes sobre, choca o padre: “além doutros males que há entre esta gente, é o de matar as crianças logo que nascem, devido ao trabalho de as criar ou em razão da pobreza”²³⁵. Gago ficara tão impressionado com isto que ajudou na fundação de uma espécie de orfanato para que estas crianças fossem poupadas de seus destinos. Os esforços para conter esta prática atravessam boa parte deste período inicial, com diversas tentativas de explicar a motivação para tais atos. Em 1557, Gaspar Vilela sugere que esta prática tem ligação com os ensinamentos religiosos praticados no arquipélago, onde os monges aproveitariam para disseminar falsidades resultando no ato nefando:

com estas e outras semelhantes coisas, cega o demônio a estes pobres japoneses: os quais tem com seus filhos uma estranha crueldade que é matarem-nos quando são pequenos porque dizem que não precisam ter tantos, que basta um ou dois para conservar sua geração. Tem mais com eles o demônio outra maneira de engano, que é que toda mulher que parir uma filha, irá para o inferno e não se pode salvar, e por este temor as mulheres antes de parar bebem coisas que fazem com que a criatura morra.²³⁶

Notamos que a religião dos japoneses aparece já como uma possível instigadora da prática, e, caso a prática não seja o suficiente para indicar reprovação do leitor, a figura de um demônio surge como o articulador do ato. Os missionários, em um relato do irmão Juan Fernandez de 1561, então parecem empregar formas para dissuadir os japoneses desta prática. Em uma destas ações, o irmão discorre sobre uma peça teatral na qual os participantes “representaram aquelas duas mulheres que pediram justiça a Salomão: a qual a representação foi boa para confusão das mulheres gentias, que nesta terra matam

²³⁴ DRIXLER, Fabian. *Mabiki: infanticide and population growth in eastern Japan, 1660-1950*. Univ. of California Press, 2013.

²³⁵ CE-I, Fl. 42a.

²³⁶ Ibidem, Fl. 58 a-b (grifo nosso).

seus filhos, mostrando-lhes a força do amor natural que tem uma mãe pelo seu filho”²³⁷. Em razão deste relato, observamos dois fatores: o primeiro é que a prática continuou ocorrendo desde o relato de 1555 por Gago; e o segundo, que os padres estavam buscando adaptar suas pregações de forma a tentar corrigir este comportamento das mulheres japonesas. Ademais, ao utilizar de um evento bíblico, o Julgamento de Salomão, pode-se inferir que o missionário busca, para além de ensinar os valores cristãos aos japoneses, também acessar o imaginário católico daquele que lê o relato. Logo, a interpretação religiosa da prática ganha ainda mais força, constituindo uma leitura do outro pela religião, assim como Cristina Pompa observara no caso brasileiro.

Apesar dos esforços em tentar conter o infanticídio, em uma carta de 1585, o padre Luís Fróis escreve, de Nagasaki, para Claudio Acquaviva, o Padre Geral da Companhia, a seguinte mensagem:

E como Vossa Paternidade já deve saber, é coisa universal no Japão entre os gentios, assim por pobreza como pelo antigo costume que o demônio lhes persuadiu no criar dos filhos que lhes nascem, mais que os que boamente se atrevem a sustentar, pelo qual são os abortos inumeráveis, e muitas as crianças que matam ao nascer, coisa de grandíssima lástima e porque neste lugar todos são cristãos, não se permite viver nele algum que não o seja, e assim vivendo como tais, seus filhos vão se multiplicando e conservando com grande excesso dos lugares de gentios, porque os não matam, e são todos de raras habilidades.²³⁸

A prática agora já está configurada como uma ação realizada apenas pelos gentios, logo, aqueles que não aceitaram a palavra cristã. Mesmo não sendo uma solução, visto que o infanticídio irá perdurar mesmo após a saída dos padres no século XVII, o missionário “resolve” a questão ao afirmar que o domínio onde atuam, Nagasaki, e aqueles que se converteram sabem dos erros da prática. Ao fim, Luís Fróis parece quase indicar que, devido aos abortos dos gentios, os filhos dos cristãos multiplicavam-se, podendo logo sobrepor o número dos praticantes de tal ato nefando. Considerando essa provável ambiguidade na fala de Fróis, característica que não é estranha a sua escrita, pode-se considerar que o jesuíta indica que a presença do catolicismo tem tido resultados, sendo questão de tempo (e recursos) para que fosse definitivamente resolvida.

²³⁷ Ibidem, Fl. 79a (grifo nosso).

²³⁸ CE-II, Fl. 129a*.

*PDF: p. 263

A segunda prática criticada pelos missionários era o concubinato, considerado um grande entrave para a conversão dos senhores feudais. Em um relato do Vice Provincial Gaspar Coelho, datado de 15 de fevereiro de 1582, ele relata como a lei de Deus está sendo pregada e bem aprovada pelos senhores da região do castelo de Azuchi. Ainda assim, o missionário aponta que

se a sensualidade não pervertesse o entendimento, seriam já os mais destes senhores cristãos, mas a guarda deste preceito lhes parece tão dura, que lhes dificulta a conversão, tanto que muitos deles abertamente dizem que se os padres fossem mais largos [flexíveis] neste mandamento para com eles, se fariam logo cristãos.²³⁹

A defesa da prática tem raízes históricas. Segundo Renata Bernabé²⁴⁰, as práticas de matrimônio japonesas eram baseadas em um sistema legal, o *ritsu-ryō*, que tinha bases confucionistas e era advindo da China, no século VII. A autora continua destacando que sua principal característica seria de garantir privilégios aos chefes de família, permitindo tanto o concubinato quanto o divórcio, se praticados pelo lado masculino. Logo, tinha uma importância política, ao lembrarmos que grande parte das alianças entre *daimyō* eram formados por matrimônios negociados²⁴¹, cujo concubinato forneceria a possibilidade ao senhor de remediar possíveis problemas em relação à natalidade de sua esposa.

Para os padres, porém, a prática era considerada como um fruto do pecado da luxúria, que tinha como seu principal fomentador, novamente, a religião japonesa. Já em 1551, Cosme de Torres aponta como os bonzos eram homens lascivos, dizendo que estes se aborreciam com os padres e sua fê

à qual proíbe tudo o que eles fazem. São homens muito sensuais, dizendo que isto não é pecado, e outras muitas coisas que são ofensas ao Nosso Senhor e que são semeadas nestas partes. Por essa causa lhes pesa em tanta maneira da nossa pregação, e de nossa santa fê católica ser divulgada.²⁴²

Luís Fróis, em seu *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*, caracteriza os bonzos através de uma diferenciação entre os padres e os religiosos japoneses: “Entre nós se professa logo limpeza da alma e castidade no corpo;

²³⁹ Ibidem, Fl. 37b – 38a.

²⁴⁰ BERNABÉ, *Op.Cit.*, p. 240-241.

²⁴¹ Destaco o caso de Oda Nobunaga e Nōhime, filha de Saitō Dōsan, fruto de uma estratégia política para diminuir as agressões entre o clã Oda e o clã Saitō. O caso do filho de Yoshisada, já comentado, também pode ser utilizado como exemplo.

²⁴² CE-I, Fl. 17b.

os bonzos toda a sujidade interior e todos os pecados nefandos da carne”²⁴³. O ato de diferenciar, como vimos mais acima, pode ser enxergado como um argumento para determinado discurso. Tanto na fala de Fróis como na de Cosme há uma intenção em deixar claro que os missionários e os bonzos não possuem os mesmos valores, que, na verdade, podem ser enxergados como a inversão do primeiro. A inversão é entendida como “uma alteridade transparente [...] cujo projeto não é mais que falar do próprio”²⁴⁴. Podemos então perceber que os padres se apresentam cada vez mais sob uma representação, daqueles que possuem a capacidade de trazer a ordem moral ao arquipélago. Quanto aos bonzos, seu papel parece cada vez mais ligado à danação dos bons costumes.

Por fim, o suicídio era outro costume criticado pelos padres. O ato de se matar é considerado um grave pecado sob a vista tomística, sob três razões:

Primeiro, porque naturalmente todas as coisas a si mesmas se amam; [...] Portanto, quem mata a si mesmo vai contra a inclinação natural e contra a caridade que todos a si mesmos se devem. [...] Segundo [...] matando-se um a si mesmo, comete uma injustiça contra a comunidade, como está claro no Filósofo (Aristóteles) [...] Terceiro, porque a vida é um dom divino feito ao homem e dependente do poder de Deus, que mata e faz viver. Logo, quem se priva a si mesmo, da vida, peca contra Deus [...].²⁴⁵

A cerimônia do *seppuku* aparece, pela primeira vez, em um relato do irmão Pedro de Alcaceva, em 1554, no qual descreve a ação como um ato de honra, afirmando que os grandes senhores feudais militares “tem por grande honra matarem-se a si mesmos. De maneira que se querem matar um senhor e este decide tirar sua própria vida, este recebe grande fama e fazem honras a seus parentes”²⁴⁶. Primeiramente descrita como um costume ligado ao perfil dos guerreiros japoneses e seu respeito, a prática começa a ser tratada sob outros olhos a partir da carta de Gaspar Vilela, de 1557. Endereçada para outros padres da Companhia na Índia e Europa, o missionário enxerga todo o processo como algo problemático, e resultado do contexto político e religioso do arquipélago.

O modo que um *daimyō* tem de castigar algum senhor de título que se rebelou contra ele ou cometeu traição é este. O *daimyō* define um dia para que este morra. O traidor responde que se sua alteza desejar, que ele mesmo poderia se

²⁴³ BROCCO, Pedro. Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão. Prajna: Revista de Culturas Orientais, v. 1, n. 1, p. 288-345, 2020.p. 308.

²⁴⁴ HARTOG, *Op.Cit.*, p. 229-230.

²⁴⁵ DE AQUINO, Tomás. *Suma teológica VI*. Edições Loyola, 2006. p. 138.

²⁴⁶ CE-I, Fl. 27a.

matar, e se o *daimyō* diz que sim, tem por ele grande honra, vestindo-se com suas melhores roupas e, tomando uma adaga, a enfia no peito e corta até a parte debaixo da barriga, fazendo um corte em forma de cruz nesta, morrendo. Os que desta maneira morre, não ficam difamados como traidores, deixando-lhes os morgados e casas como antes. Tudo isto são ardis do demônio para que, matando-se, lhe dê mais tormento no inferno [...].²⁴⁷

Vilela relata em detalhes os motivos e as consequências da cerimônia japonesa, ainda que seu olhar católico europeu exerça seu juízo de valor e condenação da prática. Gaspar Vilela pode ser considerado um dos escritores mais ávidos da Companhia, pois em todas as suas falas parece esmiuçar os detalhes sobre aquilo que relata. O objetivo de suas descrições esteve sempre ligado à ideia de “conhecer para combater”, mas creio que nessas observações minuciosas exista uma curiosidade genuína por parte do europeu, concordando com Hattori Hoyos que esses detalhamentos sobre as práticas japonesas seriam um “espelho de simetria que deixa passar a fascinação pelo distinto”²⁴⁸.

Sua descrição, porém, não foge muito dos moldes de seus irmãos padres, visto que, mais uma vez, algo que é visto sob olhares de reprovação pelo catolicismo é ligado à religião do outro. Aqui, porém, o suicídio também aparece com conexão a uma outra característica dos japoneses: a honra. Se bem lembrarmos, desde a primeira descrição dos japoneses, feita no arquipélago por Francisco Xavier, a honra aparece como algo importante para o povo nipônico, e por toda a coletânea, descrições sobre ela são recorrentes, ainda que sua interpretação mude ao longo da missão. Em 1551, por exemplo, Cosme de Torres destaca que “estes japoneses são de altos corações e confiados nas armas: os mancebos de treze anos para cima logo trazem terçados e punhais, sem nunca os deixar, são grandes arqueiros”²⁴⁹. O missionário continua afirmando que esta honra tornava o poder dos senhores feudais possível, já que era através desta que eram julgados, sendo a morte a punição comumente atribuída em caso de desrespeito. Esta visão de Torres transforma-se ao longo da missão e, em uma carta datada de 8 de outubro de 1561, o missionário destaca que o povo japonês

[...] é gente muito belicosa e tem muita semelhança com os Romanos antigos em quesitos de honra, e assim o principal ídolo que possuem é ela, e por causa desta tem muitas guerras entre si e muitos morrem, e por ela muitos se matam se acreditam que a perderam. Por ela [honra] deixam de fazer muitos males e

²⁴⁷ Ibidem, Fl. 54b.

²⁴⁸ HATTORI HOYOS, *Op.Cit.*, 105.

²⁴⁹ CE-I, Fl. 18a.

outras coisas feias, como furtar, tomar mulheres alheias e coisas semelhantes, e não temendo a Deus, ainda assim honram seus pais em razão da honra e guardam lealdade a seus amigos.²⁵⁰

Neste relato, podemos perceber o caráter duplo que a honra possui na coletânea. Ela seria a causa das guerras no arquipélago, mas, ao mesmo tempo, seria uma das formas de manter os costumes morais e relações de lealdade para com seus próximos. O fato do uso dos romanos aqui neste relato também não deve passar despercebido. Quando bem definida em 1588, a hierarquia racial, conforme Luis Alberto Murguía aponta, ao citar José de Acosta em seu tratado de 1588, a visão prevalecente era de que “a evangelização destes povos deveria ser realizada como fora a dos gregos e romanos, ou seja, de forma pacífica”²⁵¹. As visões de outros missionários, porém, entram em contraste com a sua aceção sobre a honra. Por exemplo, numa carta de Gaspar Vilela, datada de 17 de agosto de 1561, dois meses antes da carta de Cosme, o mesmo não parece concordar com a fala do Superior, afirmando sobre os japoneses que “é esta gente naturalmente belicosa e assim seus passatempos são coisas de guerra, e suas honras são e dão-se por ela, porque o soldado que mais cabeças corta na guerra, é o que mais honra tem, e conforme a qualidade das pessoas que as cortou”²⁵². A descrição deste traço dos japoneses, neste trecho, aparece sem denotar qualidade positiva, estando plenamente ligada ao caráter belicoso. Era através dos costumes referentes à defesa e manutenção da honra que a belicosidade tomava forma, o que causaria as tantas guerras que estavam acontecendo no arquipélago deste período.

Nos relatos de Luís Fróis, em 1565, a ligação da belicosidade com a honra aparece já como algo solidificado, em conjunto com os costumes japoneses. Ao relatar sobre a cultura de guerras dos japoneses, Fróis reafirma algumas características antes estabelecidas por Torres, como o fato de desde criança eles treinarem com armas, dizendo que “ainda que possuam uma brandura boa, e afabilidade, são naturalmente soberbos, mui belicosos, inclinados às armas”²⁵³ e, como prova destes defeitos causados pela honra, o missionário destaca que, por leves descuidos em decoro, têm a sua honra ferida e acabam por “cortar o fio da amizade”²⁵⁴. Com esta última frase, o padre parece sugerir a ideia de

²⁵⁰ Ibidem, Fl. 74a (grifo nosso).

²⁵¹ MURGUÍA, Luis Alberto Martín Dávila. *Viagens e encontros de José de Acosta: Uma nova visão para o estudo da sua vida e obra*. Anais Eletrônicos do VI Encontro Internacional da ANPHLAC, 2006. p. 8.

²⁵² CE-I, Fl. 92b.

²⁵³ Ibidem. Fl. 172b.

²⁵⁴ Idem, Fl. 172b.

que a honra, por mais que reforçasse uma boa educação para com os demais, poderia ser também a fonte de conflitos, diluindo relações. Durante a segunda fase e a terceira, a ideia de honra já não é utilizada, se não quando os padres fazem referências a pessoas próximas da cristandade japonesa. Em contrapartida, as descrições sobre a belicosidade e a traição parecem aumentar. Na carta anual de 1579, que o padre Francisco Carrião envia para o Padre Geral Everard Mercurian, o Japão aparece como um arquipélago atormentado pelas “contínuas guerras e mudanças de estado que nele há”²⁵⁵, e que a atuação dos jesuítas estava ligada ao “sucesso das guerras, das quais conforme os que saírem vencedores, se há de esperar ou grande fruto da conversão e paz da cristandade, ou grandes perseguições e tribulações contra ela”²⁵⁶. A descrição de Carrião corrobora o resultado de uma escrita que acompanha os eventos do arquipélago e da missionação, na qual a característica dos japoneses, sua belicosidade, tem origem, razão e consequência ao longo dos anos. Não à toa, em 1580, na mesma carta que Valignano explica para D. Teotônio dos motivos para não enviar um bispo para o Japão, o Visitador descreve o arquipélago da seguinte maneira:

A terceira [razão] é porque o Japão é a mais revoltosa terra que no mundo há, e não está nunca em um estado nem há em todo ele lugar que seja seguro pelos grandes levantamentos e traições que fazem uns aos outros, e assim este Bispo não poderá estar em nenhuma parte, nem quieto, nem seguro [...] ²⁵⁷.

Levando em consideração os casos apresentados até o momento, os missionários descreveram um arquipélago que sofria com vários vícios, cuja população, por mais indicada e escolhida que fosse pelo cristianismo, possuía problemas nas suas ações e nas suas crenças. Eram belicosos, não entendiam o porquê de suas práticas serem consideradas erradas e, em razão disso, eram assolados pela guerra e suas consequências. Logo, ao fim da coletânea, eles já possuem um lugar perante os demais povos, devidamente classificados, mesmo antes disso, se considerarmos a fala de Valignano em 1585, um eco de sua revisão do *Summarium Indicum*, de 1579. Como então lidar com tantos problemas e demonstrar que a missão era possível? Enxergamos que, em suas narrativas, os missionários utilizaram da representação para solucionar este problema. Em um primeiro caso, através da culpabilização das demais religiosidades presentes no arquipélago, que seriam as responsáveis pelos vícios e pecados predominantes no nas ilhas nipônicas e serviriam, também, como um artifício para inocentar os japoneses de

²⁵⁵ Ibidem, Fl. 433a.

²⁵⁶ Idem, Fl. 433a.

²⁵⁷ Ibidem, Fl. 478a-b.

seus supostos defeitos. Em um segundo plano, como havia dito, existia a necessidade demonstrar os problemas do Japão, não somente como um ato de credibilidade para os padres, mas também para evidenciar a urgência do cristianismo naquele local. A forma como os padres e irmãos apresentam essas ideias em suas narrativas é mediada de acordo com a proximidade dos indivíduos com o catolicismo. A religião é a linha por onde se escreve e traduz o outro, e é nela que os japoneses “bons” são separados dos “ruins”.

2.2.2. Entre Deus, *Kami* e *Hotoke*

As descrições sobre o arquipélago tomam variadas formas e caminhos, dependendo daquele que escreve, para quem se escreve e sob qual contexto a mensagem é redigida. Como vimos, aquilo que era positivo em um determinado momento podia tornar-se um empecilho na jornada cristã, no Japão do século XVI. Devido a essas mudanças constantes sobre o significado das coisas, os missionários, em suas cartas, passam a dar destaque aqueles que os apoiam, enquanto rechaçam e condenam seus adversários. Essa ideia surge de uma necessidade de ter uma base mais segura para registrar a promessa que o arquipélago representava em sua missão, tendo especial peso para a coletânea em si.

Uma das primeiras figuras que acredito serem importantes nesse jogo da dualidade narrativa jesuítica são os bonzos. Tratavam-se de religiosos japoneses cuja devoção estava ligada tanto ao Xintoísmo quanto ao Budismo. A religião nativa do arquipélago é o Xintoísmo, marcada pela presença de deuses e espíritos naturais, sejam de pessoas, animais ou objetos, chamados *Kami*. Porém, a partir do século VI, o budismo chinês foi introduzido no arquipélago, sendo apoiado institucionalmente pelo Imperador, durante o Período Nara (710-784). No território japonês, houve um sincretismo entre as duas religiões e, de acordo com Ikuo Higashibaba, “as divindades e rituais budistas providenciavam um número de alternativas poderosas às necessidades religiosas japonesas para lidar com os *Kami* e espíritos”²⁵⁸. Somada a essa justificativa, o autor explica que houve uma integração entre as divindades, baseada na filosofia budista, onde os “*Kami* foram definidos como as manifestações mundanas das divindades budistas (os *hotoke*)”²⁵⁹. Desta forma, as religiões não disputavam entre si e atuavam em um mesmo sistema de crenças, algo que fora notado pelos missionários em seus relatos.

²⁵⁸ HIGASHIBABA, *Op.Cit.*, p. 26.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 29.

Durante o início da missão, os religiosos japoneses demonstraram-se abertos à religião cristã, devido à forma como os missionários se apresentaram ao arquipélago. A história já é bastante conhecida: Francisco Xavier, através dos relatos de Anjirō sobre o arquipélago, acreditou que havia semelhanças entre o budismo e o cristianismo e, com a ajuda de Anjirō, utilizou termos da religião asiática para traduzir conceitos cristãos. Em especial, o termo Deus, que fora traduzido para *Dainichi*, nome do Buddha Mahāvairocana. Essa decisão teria repercussões durante toda a missionação japonesa, mas, de início, provou-se até vantajosa, ao observarmos a fala de Anjirō, em 5 de novembro de 1549:

Com a ajuda de Deus espero que grande parte dos japoneses se convertam a nossa santa fé católica, porque folgam de me ouvir quando falo das coisas de Jesus Cristo. E também os bonzos do Japão não estranham nenhuma coisa, mas antes mostram contentamento quando lhes falo da lei dos cristãos.²⁶⁰

Apesar disso, não demorou muito para que a oposição aos bonzos fosse estabelecida. Em uma missiva na mesma data, Francisco Xavier escreveu mais sobre os bonzos e a religiosidade no Japão, dizendo que seus habitantes acreditavam em “homens antigos, os quais (segundo tenho alcançado) eram homens que viveram como filósofos; muitos destes adoram o sol e a lua”²⁶¹. Mesmo enxergando vícios e problemas nestas crenças, conclui que não fazem por mal, afirmando “menos pecados acho nos seculares [...] do que são os que eles cá têm por padres e sacerdotes, que eles chamam de Bonzos.”²⁶². O missionário continua descrevendo que estes monges “andam vestidos de negros como clérigos, sob pena de perder a vida, e por saberem contar algumas histórias, ou melhor dizendo, fábulas das coisas em que creem, por este motivo os tem por muita veneração”²⁶³. Por fim, conclui que, por eles serem tão contrários às opiniões e sentimentos relacionados a Deus, os padres acabam sendo perseguidos por estes monges. Temos então em Xavier uma base para o que viria ser a figura do bonzo: estes eram religiosos que se opunham ao cristianismo e sua pregação, considerados maiores pecadores que o restante da população, e que enganavam essa através de sua oratória.

Ao longo da missão, inúmeros debates e confrontos entre padres e bonzos foram relatados pelos missionários. Um dos primeiros, de 1551, diz respeito a disputa entre

²⁶⁰ CE-I, Fl. 16b.

²⁶¹ Ibidem, Fl. 9b.

²⁶² Idem, Fl. 9b.

²⁶³ Ibidem, Fl. 13b.

Cosme de Torres e alguns religiosos japoneses de Yamaguchi, quando o mesmo tentara dissuadi-los da confusão criada pela equivalência do deus cristão com o deus budista²⁶⁴.

O irmão Juan Fernandez trata do debate entre os religiosos, no qual são destacados muitos questionamentos feitos pela parte japonesa, dentre eles: “De que matéria havia Deus criado a alma? Porque eles já sabiam que o corpo era feito a partir dos quatro elementos”²⁶⁵; “Qual a aparência corporal e a cor da alma?”²⁶⁶; “O que era Deus e onde ele estava”²⁶⁷; “Se Deus era misericordioso, e criou a gente para a glória, porque deixava o demônio realizar tantas maldades?”²⁶⁸. Fernandez afirma que Cosme passava o dia todo respondendo estes homens, da melhor forma possível, e que, ao fim do dia, estes se davam por satisfeitos e concordavam com a razão cristã²⁶⁹. Nota-se que há uma defesa da lógica cristã sobre a lógica sincretista japonesa, característica recorrente nas cartas, em que a aceitação ou negação dessa era a parte principal que definiria como o lado japonês seria representado. A exemplo, tomemos a carta de 1554, do irmão Pedro de Alcaceva, na qual ele faz uma descrição dos religiosos japoneses e como estes reagiam quando eram derrotados em tais debates:

Depois que houveram estes trabalhos, sucederam-se outros e após a mudança do padre para a casa de um Bonzo, sacerdote dos gentios desta terra, teve nela muitas e grandes disputas acerca das coisas de Deus: as quais os Bonzos negam, e da verdade que é tão clara, fazem mentiras. E quando eles se viam vencidos, não se davam como tais, mas antes bradavam perguntando coisas torpes, que aborreceriam mesmo ao próprio demônio. E para mostrarem que não foram derrotados, saíam pelas portas falando muito alto como éramos demônios. Alguns zombavam do que dizia o padre, outros o chamavam de Deus e perguntavam em escárnio ‘Onde está Deus?’. Outros diziam ‘cortem a sua cabeça para ver se volta a vida’ e quando andavam pela rua diziam o que iriam fazer conosco. E pregam ao povo leigo que o que os padres de Chincico dizem é mentira. De maneira a nos ridicularizar, nos chamavam de ‘coisa vinda do céu’, que é o significado de Chincico: dizem-lhes que tudo o que pregamos é mentira, e que não sejam parvos, porque nós os enganamos.²⁷⁰

²⁶⁴DOLCE, Lucia; D'ORTIA, Linda Zampol; PINTO, Ana Fernandes. *Saints, Sects, and (Holy) Sites: The Jesuit Mapping of Japanese Buddhism (Sixteenth Century)*. 2022. p. 73.

²⁶⁵CE-I, Fl. p. 19b.

²⁶⁶Idem, Fl. 19b.

²⁶⁷Idem, Fl. 19b.

²⁶⁸Ibidem, Fl. 20a.

²⁶⁹Idem, Fl. 20a.

²⁷⁰Ibidem, Fl. 25a.

Em outra descrição, em uma missiva de 20 de setembro de 1555, atribuída a Duarte da Silva, o irmão cita algumas conversões que ocorreram no arquipélago, dando especial destaque a de dois monges:

Fizeram-se cristãos dois bonzos do Miyako, um deles muito letrado em suas leis. Tornaram-se cristãos por verem a boa vida dos mesmos, antes de se tornarem, fizeram muitas perguntas ao padre Cosme de Torres: descobriu todo seu coração, e o que sabia acerca do Criador, o que tudo indicava que não havia criador. Quis Deus nosso Senhor lhe dar graça, que conheceu tão claramente seu erro com a resposta que o padre lhe deu, que em breve espaço ficou mais diferente que de preto ao branco, e determinou que serviria a Deus de todo o seu coração, e que estudaria as coisas de Deus, deixando todas as coisas que antes usava e se pôs em uma casinha junto com nossa casa, onde come o que ganha através de seu trabalho e já escreve em nossa letra.²⁷¹

A imagem dos bonzos é completamente diferente, ainda que o tempo entre as cartas e a abordagem não sejam separadas por um longo período de tempo, no qual houvesse muitas mudanças. O principal motivo para isto ter ocorrido é simples: em um dos casos, relatado por Duarte, o religioso ouviu a pregação dos padres e decidiu converter-se. Aqueles que escolhiam este caminho são apresentados de maneira mais suavizada em sua descrição. Quanto ao outro, por não terem aceitado a palavra, são descritos como mentirosos, e suas características deixam de ser positivas. Tomemos, por exemplo, o caso da inteligência e questionamentos acerca da lógica cristã. No caso de Alcaceva, os bonzos não aceitam a palavra, e seus questionamentos são enxergados como “torpes”, e que mesmo com uma explicação tão clara, que seria a lógica cristã, desta fazem pouco caso, criando falsidades. Já no caso de 1555, por mais incessantes que fossem as perguntas, estas são quase que trivializadas, já que o resultado final fora a aquisição de mais uma alma para a missão.

Mesmo em momentos mais avançados da missionação, este padrão se mantém, como podemos observar na carta de Luís Fróis, em 14 de abril de 1581:

O Bonzo que aqui temos em casa, por nome Pedro é doutíssimo nas leis do Japão, e todas as tem na ponta da língua, ainda que não tenha feito entendimento de muitas dúvidas que vai propondo ao padre Visitador, as quais lhe vai soltando pouco a pouco, e ele satisfazendo-se das respostas. Se Nosso Senhor concorrer com sua graça, e este homem se ajudar dela, há de ser uma

²⁷¹ Ibidem, Fl. 43a.

rara coisa no Japão segundo a opinião de todos. Nosso Senhor o queira iluminar.²⁷²

Em ambos os casos, existem atributos positivos ligados aos bonzos. Seja para aceitar o cristianismo, ou para inventar história contra os padres, fato é que os padres enxergavam nesta figura uma importância. Os jesuítas reconheciam nos bonzos uma sabedoria, podendo esta ser uma pedra no sapato ou uma ferramenta a ser utilizada para conversão. Em razão disto, os missionários desdobraram-se para melhor compreender como os religiosos japoneses organizavam-se, tanto politicamente quanto religiosamente.

Já em 1557, através de uma missiva de Gaspar Vilela, enviada para os demais membros da Companhia de Jesus da Índia e Europa, o mesmo apresenta um levantamento sobre as seitas presentes no arquipélago. Segundo o padre, os japoneses possuem

muitas leis entre si, uns adoram um homem que se chama Amida, outros seguem Shaka, outros se chamam *Hotoke*: [...] Outros adoram ao Sol que governa todo o mundo e tem que é vivo; outros a lua, outros ao mesmo demônio, e lhe tem feito templos com sua figura pintada, mais feia do que nós a pintamos.²⁷³

Há aqui um reconhecimento das diferenças entre as várias escolas e práticas religiosas, ainda que estejam sob o filtro jesuítico. Vilela identifica aqueles que veneram Amida, ou o Buddha salvador, ligado à escola de budista Terra Pura e aqueles que seguem Shaka, que seria o Buddha histórico, e que se referia à escola Zen do Budismo. Junto a estes, também indica conhecimento sobre o Xintoísmo, ao fazer referência à adoração do sol e da lua, ambos deuses importantes para a religião japonesa. Mesmo com essa observação, a diversidade religiosa será apresentada nas cartas como uma espécie de amálgama, na qual as diferenças existem, mas que ao fim todas as seitas apontavam para a danação. Isto pois sabemos que a escrita tem uma função e um objetivo, seu narrador é enviesado e tem como prerrogativa demonstrar que seu lado, o cristianismo, é o mais adequado. A exemplo, em uma carta de 1576, escrita pelo Superior Francisco Cabral, o mesmo descreve a incapacidade dos *yamabushis*²⁷⁴ em lidar com um caso de possessão:

²⁷² CE-II, Fl. 4b.

²⁷³ CE-I, Fl. 58b.

²⁷⁴ Segundo Ikuo Higashibaba, os *yamabushi* ou *Shugenja* eram “pessoas que dominaram o poder religioso extraordinário” ligados ao *Shugendō*, uma religião sincrética que possuía raízes tanto no budismo quanto no shinto e no taoísmo. Eram bastante conhecidos pela população pelas suas práticas, e tinham como função máxima “remover as influências malignas e infortúnios da vida diária” In: HIGASHIBABA, Op.Cit., 44-45.

Chegando pois o *yamabushi* aonde estava a mulher, começou o demônio pela boca da paciente a dar grandes risadas, dizendo postos os olhos no *yamabushi* vos vivereis muito confiado, que com vosso torcer de dedos, e mais cerimônias me fareis daqui pois bem vos podeis tornar porque bem fora estou disso, e ninguém pode me lançar daqui se não aquele ruim de Iamgoro (este era o nome do cristão que ali se achou) porque tem no seu uma [...] imagem de Nossa Senhora [...].²⁷⁵

Além de diminuir a ação dos monges ascéticos japoneses, temos que considerar também que os missionários estavam por dentro da forma como a crença dos japoneses funcionava a esta altura da missão, visto que o relato demonstra a incapacidade de uma figura japonesa em garantir a proteção espiritual contra espíritos malignos, elemento central da religiosidade japonesa. Em seu lugar, um cristão seria capaz de realizar isto, fornecendo então uma solução para a necessidade religiosa japonesa. A figura do bonzo e dos demais monges japoneses, então, é representada, em sua melhor forma, como alguém sábio, mas desviado do seu caminho e/ou incapaz de lidar com os problemas espirituais que afligiam seu povo.

Para além de religiosos, estes monges também tinham ligações com partes importantes da sociedade japonesa, instigando o interesse dos padres em tê-los, se não como aliados, como inimigos derrotados. De acordo com alguns relatos, os monges tinham receio de que a influência dos padres os levasse a terem perdas mundanas, como na sua renda. Ehalt destaca que, durante a década de 1560, os missionários perceberam a importância de serem reconhecidos como uma organização similar às seitas budistas para conseguirem acesso à renda que estes religiosos recebiam. O autor explica que “o *Kishin* era um tipo de específico de doação oferecida a organizações que incluía não apenas arroz, prata, madeira e outros materiais, mas também uma fonte estável de renda”²⁷⁶, sendo um dos fatores que tornaram possível o reconhecimento dos padres como participantes do mundo religioso e político japonês. Não somente por esse lado, os jesuítas participaram dos ritos fúnebres cristãos no Japão. Em uma missiva para irmãos da Índia, Luís de Almeida²⁷⁷ comenta sobre como as conversões impactavam a vida dos bonzos, em Shimabara, em 1563, citando a diminuição de ofertas realizadas aos templos, sendo estes

²⁷⁵ CE-I, Fl. 360b.

²⁷⁶ EHALT, Rômulo da Silva. *From Tenants to Landlords: Jesuits and Land Ownership in Japan (1552–1614)*. In: *Trade and Finance in Global Missions (16th-18th Centuries)*. Brill, 2020. p. 102.

²⁷⁷ CE – Fl. 126a-b.

causados tanto pelo aumento dos japoneses cristãos, quanto pelos enterros destes²⁷⁸. Ademais, o missionário também cita que eles possuíam um medo de perder suas terras, em decorrência das cada vez mais presentes alianças com os *daimyō* do arquipélago, algo que o irmão tenta justificar, afirmando que as conversões partiam da vontade destes senhores e que o ódio dos monges não era justificável, visto que este era resultado de “seus roubos e enganos, que já eram a muitos manifestos”²⁷⁹.

Ao mesmo tempo, seguindo os avanços da década de 1570, os missionários descrevem cada vez mais sobre o fervor da cristandade e sua combatividade contra os bonzos. Isto fica claro na carta do padre italiano Gnegchi-Soldo Organtino para Valignano, datada de 21 de setembro de 1577, na qual o mesmo descreve um templo próximo a Miyako, cuja função seria “não mais do que fazer o mal a seus inimigos e vingar-se”²⁸⁰. Organtino então afirma que um de seus interesses, compartilhado por alguns cristãos, era de “em todo caso o havermos de destruir, e em seu lugar por ali São Miguel arcanjo com uma altíssima Cruz, que do Miyako se veja e se adore”²⁸¹. Neste ponto da missionação, os monges japoneses já possuem sua representação totalmente ligada ao mal; são a antítese dos missionários, que apareciam nos relatos por meio de uma narrativa na qual seriam o caminho para a paz no arquipélago, se levarmos em conta uma fala de Luis de Almeida, em 1561:

O que tratava a carta era declarar todas as seitas do Japão, as quais são algumas dez ou doze, provando por razões como ninguém podia se salvar nelas, e como a lei de Deus era a verdadeira, e que nunca no Japão havia de ter paz, até que todos fossem cristãos, e isto por muitas e manifestas razões.²⁸²

Assim, a figura dos bonzos e de sua religiosidade, como fica claro, estaria ligada na narrativa das cartas aos males do arquipélago, cuja solução seria a ação dos padres através da missionação, que traria benefícios para as ilhas e seus habitantes. Entretanto, graças aos estudos em relação ao sistema de terras e sua ligação com os jesuítas no Japão, sabemos que o impacto das ações dos jesuítas é minimizado, e visto sob a ótica de ser algo natural. Neste sentido, nota-se que os missionários também estão representando suas ações e definindo seus espaços por meio dessas narrativas, dado que suas políticas de

²⁷⁸ Idem, Fl. 126a-b.

²⁷⁹ Ibidem, Fl. 126b.

²⁸⁰ Ibidem, Fl. 398a.

²⁸¹ Idem, Fl. 398a.

²⁸² CE-I, Fl. 82b-83-a.

atuação possuem consequências até mesmo para a própria missão, como vimos no caso de Hideyoshi.

Algo que é interessante destacar, juntamente a essa narrativa sobre os padres, é o fato de que presentes nestas cartas existem alguns relatos sobre como os bonzos enxergavam os missionários. Em 1569, Luis Fróis teria participado de uma disputa contra um monge japonês chamado Nichijō Shōnnin, que identificara como “Anticristo do Japão, ou Lúcifer enganador das gentes”²⁸³. Ambos teriam debatido sob a presença de Oda Nobunaga, e, seguindo todos os exemplos até aqui demonstrados, o padre teria vencido o bonzo graças à sua razão. O interessante sobre essa disputa é a descrição que o bonzo faz da figura dos padres para o secretário de Nobunaga, afirmando que os missionários são

denunciadores da lei do demônio [...] impedimento perniciosíssimo das leis do Japão [...] esta [cristianismo] é coisa estranhamente nociva para todo gênero de estado, alto e baixo, destruidor dos reinos, perdição dos senhores deles, e não somente os que se fazem de sua seita, mas ainda todos os que o favorecem ficam logo contaminados, e feitos delinquentes em todos os costumes e leis que há na república.²⁸⁴

Uma descrição negativa sobre a figura dos padres nas cartas não faz muito sentido ao tentar promover a Companhia, correto? Esta fala, porém, está inserida num contexto trabalhado previamente nas cartas do arquipélago. Tornou-se comum atribuir a presença dos padres a eventos negativos. Em 1558, Belchior Nunes Barreto afirma que o conflito que ocorre em Yamaguchi é explicado pelos monges em razão da presença dos missionários, que afirmavam “que não havia guerra em Yamaguchi antes que se comesçassem a fazer cristãos, depois nunca mais cessaram [...] por causa de os seus deuses estarem irados e se destruir a terra”²⁸⁵. O ataque a Yokoseura e as perdas de Ōmura Sumitada também foram justificadas desta forma²⁸⁶. Ainda assim, por que incluir estas conotações negativas nos relatos?

Através da fala de terceiros, os padres estão se posicionando. Eles são culpabilizados, sofrem perseguição, têm de se provar à frente das autoridades. Cria-se com isto uma figura simpática, que necessita de apoio. Não somente isto, mas se seguirmos a lógica de Pompa, perceberemos que os conflitos são enxergados através da religião, à sombra de um conflito entre os *Kami* e *Hotoke*, contra Deus e seus seguidores.

²⁸³ CE-I, 1 de junho de 1569, Fl. 263b.

²⁸⁴ Ibidem, Fl. 275b.

²⁸⁵ Ibidem, Fl. 48b-49a.

²⁸⁶ CE-I, 17 de novembro de 1563, Fl. 129b.

Essa dicotomia é aproveitada pelos padres, onde os mesmos respaldavam suas ações de acordo com a falta de resposta por parte dos deuses japoneses. A exemplo, em 1578, Fróis escreve sobre Gião, um fidalgo japonês que teria a capacidade de expulsar demônios por meio de sua fé cristã. O missionário relata que o homem destruía templos, ídolos, sem nenhuma hesitação, e que a população tinha muito conceito por ele, pois viam que “quase sempre rezava, viam que lhe não davam castigos os *Kami* ou *Hotoke* e que ele antes favorecia os pobres com obras de piedade e misericórdia”²⁸⁷. Por meio do “outro”, estabelece-se o “eu”, utilizando-se do campo religioso como mediação. Logo, ao escrever sobre a visão negativa do outro sobre si, espaços são definidos: os cristãos e os padres sofrem condenação por combaterem os males que os bonzos são responsáveis. Gião ainda assim era apoiado, pois os *Kami* e *Hotoke* não o puniam. Da mesma forma, Nichijō Shōnnin, que condena sobre a virulência das ações dos padres no arquipélago, é vítima da escrita de Fróis, ao descrever que sua reação, ao ser derrotado, fora de tentar “cortar a cabeça a este vosso discípulo (que era Lourenço [...]) para me mostrar a sustância intelectual que fica [fazendo referência a alma]”²⁸⁸. Em ambos os relatos, o lado missionário vence, superando a lógica japonesa.

A similaridade entre essas descrições, porém, deve ser esclarecida como mais do que uma simples casualidade, mas como ligada ao projeto de descrever e classificar o povo japonês em uma hierarquia, de forma a melhor atuar sobre ele. Segundo Cristina Pompa, esta similitude da ação dos monges e daqueles que condenavam a cristandade “depende menos de uma coincidência de fatos observados do que da circulação dos relatos entre os escritores”²⁸⁹, atestando o poder e a amplitude da rede epistolar, já descrita através de Paul Nelles. Aos padres, cabia demonstrar a todos do arquipélago (e fora deste) que os religiosos japoneses seguiam e pregavam falsidades, promovendo discórdia a todos que aceitassem as palavras dos *Kami* e *Hotoke*. Todavia, o filtro jesuítico não deixava de demonstrar certa admiração pela eloquência dos bonzos, como observado num relato de Luis Fróis, de 27 de abril de 1565:

São comumente os pregadores desta terra os homens mais eloquentes e letrados, e pelo povo são sumamente venerados, porque absolutamente em vida os adoram. Muito desejamos de ver este pregador cristão, pelo muito fruto em almas que disto poderia resultar, mas estão eles tão casados com suas honras e

²⁸⁷ CE-I, Fl. 408a.

²⁸⁸ Ibidem, Fl. 264b.

²⁸⁹ POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia* e; no Brasil colonial. Editora Edusc, 2003, p. 43.

atados a seus pecados e cheios de tantos vícios que ao que temos entendido sobre eles, ainda que lhes contássemos claramente não haver outra salvação além da lei de Deus, por não perderem esta honra mundana e opinião que o povo tem deles concebida, antes desejariam perder-se em suas seitas do que salvarem-se em nossas leis.²⁹⁰

A nosso ver, há um espaço de diálogo entre os padres e os bonzos, ainda que este seja enviesado e direcionado para demonizar o lado japonês. Não obstante, não acreditamos que as cartas possam ser interpretadas apenas como um discurso maniqueísta, discordando em parte de Ana Fernandes Pinto em seu livro²⁹¹. Apesar da coletânea ter sim um caráter de propaganda e que sua edição valorize o lado cristão, em detrimento de outros aspectos, como fora apontado até o presente momento, há nas entrelinhas um reconhecimento do “outro”. Os jesuítas buscam entender os cultos no arquipélago, e mesmo interagem com esses em prol de realizar sua missionação. Com isto, partilho da visão de John Monteiro na introdução do livro de Cristina Pompa, de que os relatos trazem consigo não apenas a visão do outro, mas as definições daquele que é narrado, pois seria “limitante pensar que os textos missionários não possam devolver nada além de informações sobre a cultura ocidental que os produziu”²⁹². Desta forma, os relatos não se tratam de um espaço unidirecional, pois, como vimos, ao falar do outro, os missionários também estão se representando perante o povo japonês em seus relatos.

Considerando que eram enviadas para os demais membros da Companhia, e o fato de estarem incluídas na coletânea de 1598, as cartas demarcam a ideia de definir os japoneses enquanto estabelecem os jesuítas e seu papel no arquipélago, sendo a própria identidade dos jesuítas um dos produtos desses relatos e da missão, algo que será melhor elaborado no capítulo seguinte. Enfim, há de ser considerado que a edição de 1598, conforme apresentado em seu contexto, possui intuito de cativar aquele que a lê, além de assegurar apoio tanto à figura de D. Teotônio quanto à Companhia de Jesus. Desta forma, estabelecido o “inimigo” e seus problemas, os missionários dedicaram sua escrita aos convertidos, descrevendo sua solicitude, devoção e o apoio que estes prestam aos missionários. Para analisar essas figuras, darei destaque aos *daimyō* cristãos e alguns conversos, de forma a esclarecer a imagem do japonês que aceitava a palavra católica.

²⁹⁰ CE-I, Fl. 84a-b.

²⁹¹ FERNANDES PINTO, Ana. 2004. *Uma imagem do Japão: A aristocracia guerreira nipônica nas cartas jesuítas de Évora (1598)*. Macau: Instituto Português do Oriente y Fundação Oriente. In: Resende, Op.Cit., p. 161.

²⁹² POMPA, Op.Cit., p. 17.

2.2.3. E deixavam os gentios em grande espanto

A população japonesa já fora apresentada ao leitor dos relatos como bastante promissora para a missionação católica. Qualidades como inteligência, capacidade de ler e escrever e devoção são a base para a descrição deste povo. Aqueles que aceitam a palavra cristã não são exceção: estes aparecem com outros atributos somados aos anteriores, e recebem particular destaque na escrita dos padres, em especial a suas ações. Neste subcapítulo, iremos analisar como se dá sua representação, observando como a figura do cristão japonês é definida pelos jesuítas.

Podemos separar os conversos japoneses em três categorias: os *daimyō* cristãos, cuja importância é a maior dentre os demais, visto que seu apoio aos padres era a base da atuação missionária; os mártires, que aparecem nos relatos para reforçar os laços dos conversos com a Igreja Primitiva e seus valores; e a massa amorfa de conversos, importante para dar peso no discurso jesuítico através da quantidade. Essas três partes são uma constante nas epístolas, desde o início da missão até última década analisada nessa coletânea, de 1580, e tem como principal objetivo demonstrar a devoção dos japoneses ao cristianismo. Nos atentaremos a como a narrativa dos padres é construída, tendo em mente as adversidades passadas no arquipélago e a diversidade religiosa do mesmo, que, como vimos, são tratadas de maneira homogênea, mas que possuem seu peso em relação à recepção do cristianismo por parte dos japoneses.

Um bom ponto para começarmos seria com uma descrição de Pedro de Alcaceva, de 1554, e direcionada para membros da Companhia de Jesus de Portugal. O irmão fala sobre como os neófitos de Yamaguchi são indistinguíveis dos irmãos da ordem, visto que “não parecem se não religiosos [...] na caridade e amor que nos tem”²⁹³. e que “parece-lhes que todos os portugueses são seus irmãos, nem lhes lembram os que não são cristãos, se não para falar das coisas de Deus”²⁹⁴. Destaca-se o carinho que eles possuem pelos portugueses, uma particularidade bastante apontada na coletânea, dado o contexto de sua produção pelo Arcebispo de Évora. Não obstante, o irmão termina o relato ressaltando como os conversos “repreendem aos que não são cristãos e lhes quebram os ídolos diante dos olhos”²⁹⁵.

Grande parte desse público que dá ouvidos aos missionários nesse início da missão faz parte das classes mais baixas do arquipélago, como aponta Baltazar Gago, em 1555:

²⁹³ CE-I, Fl. 25b.

²⁹⁴ Idem, Fl. 25b.

²⁹⁵ Idem, Fl. 25b.

Os que são bons e se aproveitam são os pobres humildes, que não tem substância do mundo, se não um remédio para passar. [...] Os que se convertem ao presente são os pobres doentes, necessitados, oprimidos do demônio, e de outras doenças, e louvado Deus, melhoram tudo, e assim em suas necessidades tomam por mezinha a água benta e pão bento, porque cá não há outras mezinhas.²⁹⁶

Como fora estabelecido por Kawamura Shinzo, durante essa fase missionária, até meados de 1563, os padres estavam muito mais próximos das ações mendicantes e caridosas. Tanto que, em 1556, o irmão Luis de Almeida funda um hospital em Funai, destinado aos leprosos e demais doentes da região. O estabelecimento é parte recorrente dos relatos e, segundo alguns membros da Companhia, ele aparentava ser uma espécie de “faca de dois gumes”, pois nele os japoneses tratavam da “saúde do corpo, [recebendo] também a das almas, por meio das pregações que ouvem e assim se fazem muitos cristãos”²⁹⁷. Apesar dessa descrição de Almeida, datada de 1559, em uma carta de 9 de setembro de 1576 para os demais membros de Portugal, Francisco Cabral fala sobre o Hospital de Funai e como ele teria manchado a imagem dos padres, perante os olhos dos nobres japoneses:

[...] quando se começou a fazer a cristandade em Funai foi por gente baixa e doente de doenças contagiosas, porque tínhamos um hospital onde se curavam todos os enfermos que vinham, pelo que se faziam cristãos, e assim ficou sempre Funai tão mal acreditada a lei de Deus, visto como não havia homem honrado, posto que lhe parecesse bem, que a quisesse tomar por se não misturar com tal gente como esta, e posto que com esta obra de misericórdia, de que os padres usavam, se edificasse muito [...] vinte anos que aqui residimos em Funai, um só homem fidalgo se fez cristão, e este pois o curamos em casa, e ainda foi com tanta vergonha que não ousava vir a igreja [...].²⁹⁸

Ao associarem-se com os pobres, apesar de conquistarem almas para o cristianismo, isto os afastava das camadas mais altas da sociedade japonesa. Assim, apesar das ações caridosas nunca sumirem do repertório jesuíta no arquipélago, estas passavam a serem mais realizadas entre a cristandade e buscavam não atrair tanto a atenção dos demais.

²⁹⁶ Ibidem, Fl. 40a.

²⁹⁷ Ibidem, Fl. 62b-63a.

²⁹⁸ CE-I, Fl. 356b-357a.

O padre Gaspar Vilela escreve um resumo dos acontecimentos do ano de 1557, ano em que Yamaguchi fora tomada por Mōri Motonari, e os padres expulsos da região. Ao relatar sobre os japoneses cristãos, o missionário fala sobre sua devoção através da prática mais comum dos neófitos: a penitência. Segundo sua escrita, o ato parece ter sido inspirado nos portugueses, mas que logo fora acompanhado pelos nipônicos²⁹⁹. Esse aspecto da vida religiosa japonesa é, de longe, um dos mais relatados pelos missionários. Ikuo Higashibaba detalha que a disciplina era popular entre os japoneses por duas razões: “a primeira pelo ato de flagelação ser um símbolo material do poder de cura misterioso. A outra era que o ato de machucar o corpo com a disciplina era tido como uma conduta austera para receber poder meritoso”³⁰⁰. Seja como for, os missionários interessavam-se por esta prática, dedicando espaço a esta em sua escrita. Cosme de Torres, em 1561, sobre a expulsão dos padres de Hirado, e ao abordar a cristandade japonesa, disse:

nunca vi gente tão obediente a razão depois que a conhecem, nem tão inclinada a devoção e penitência [...] São constantes na lei que tomam e disto uma coisa só direi [...] muitos deles largaram a fazenda e vieram a morar em Bungo, querendo mais ser pobres com Cristo nosso Senhor, que ricos sem Ele³⁰¹.

Aqui vemos como a imagem dos cristãos japoneses é vinculada a práticas devocionais que atestam a sua fé. O abandono do material em prol da salvação espiritual e a penitência são a base para a sua constância no cristianismo. A figura do convertido sempre se mantém firme perante as maiores dificuldades do arquipélago, atestando para a ideia de como os japoneses eram “diferentes” dos demais povos. Fróis estabelece bem quem é esse cristão nipônico, em 1564:

[...] tem os japoneses um sujeito [predisposição] muito capaz para a virtude, e quase uma natural inclinação a oração, delação, penitência exterior e aos Sacramentos da confissão e comunhão, e a entender o espírito das coisas da escritura que ouvem. Na oração são tão perseverantes, que além de quase todos terem por exercício levantarem-se de noite para rezar, e outros a meditar nos pontos da paixão, muitos se deixam estar do anoitecer até quase meia noite em oração.³⁰²

Ainda que sua descrição fosse, na maior parte das vezes, positiva, durante alguns momentos, percebe-se uma desconfiança partilhada por alguns membros da Companhia

²⁹⁹ Ibidem, 29 de outubro de 1557, Fl. 57a.

³⁰⁰ HIGASHIBABA, *Op.Cit.*, p. 31-32.

³⁰¹ CE-I, Fl. 76b.

³⁰² CE-I, Fl. 146a.

para como seus fiéis. Tanto Duarte da Silva quanto Francisco Cabral possuem cartas que apontam dúvidas sobre a razão da conversão dos japoneses, dizendo, respectivamente, que desejava que “o fizessem por seu amor e não por outro fim”³⁰³ e “pareciam a mim que se faziam cristãos mais por amor ao rei [*daimyō*] do que por entenderem bem as coisas da fé”³⁰⁴. O espaço entre as duas cartas parece indicar que esta suspeita era algo recorrente à missão, sendo a figura do Superior Francisco Cabral conhecida por sua visão que destoava das demais. Interessante destacar também, na fala do Superior, uma possível falta de compreensão por parte dos japoneses sobre o cristianismo, visto que seu relato fora escrito após a visita de Valignano, cuja principal crítica teria sido a disparidade entre os relatos e a realidade do arquipélago. A crítica do Visitador será abordada no capítulo seguinte, mas suficiente será dizer que nem todos os padres compartilhavam da mesma visão sobre os neófitos japoneses, ainda que buscassem defini-los seguindo determinadas características, assim como fizeram com outros sujeitos do Japão, de forma a organiza-los na narrativa.

A constância seria o pilar da descrição dos japoneses. Como visto em ambos os relatos, de Fróis e Torres, os habitantes do arquipélago mantinham-se na fé cristã, independente das circunstâncias. Regiões como Yamaguchi de 1579 e Hirado de 1584, ambas sob influência de *daimyō* contrários ao cristianismo, são utilizadas para demonstrar como os cristãos “se conservaram até agora pela misericórdia de Deus e quase por milagre, porque estiveram vinte e quatro ou vinte e cinco anos sem terem nem verem um padre ou um irmão”³⁰⁵, e que mesmo sob a presença de um “adversário das coisas de Deus [...] posto que antigamente desterrou os padres [...] e alguns cristãos, nunca isto foi parte para deixarem os cristãos de permanecerem na fé e ainda se acrescentar o número deles”³⁰⁶. Havia sim casos de abandono do cristianismo, e muitos japoneses apostataram, mas estes aparecem na coletânea sempre sob o viés de serem fracos e novos na fé, por isso “tornavam atrás, ainda que realmente se entendia que faziam isto muito contra sua vontade”³⁰⁷, ou teriam apenas fingido terem aceitado, em prol de interesses materiais. O cristão japonês “verdadeiro” era aquele que não cedia e que estava sempre apoiando os padres.

³⁰³ Ibidem, 20 de setembro de 1555, Fl. 44a.

³⁰⁴ CE-II, 15 de setembro de 1581 Fl. 8a.

³⁰⁵ CE-I, Ânua de Francisco Carrião para o Padre Geral sobre Yamaguchi e demais regiões, Fl. 446b.

³⁰⁶ CE-II, Ânua de Luís Fróis de 2 de janeiro de 1584 sobre a situação de Hirado, Fl. 93b.

³⁰⁷ Ibidem, Ânua de Gaspar Coelho de 24 de fevereiro de 1589, Fl. 243b.

Apesar de sua importância, são poucos os casos de neófitos japoneses comuns que sequer são nomeados. Em sua grande maioria, sua existência é produzida nos relatos através de suas ações e características, que surgem em grande quantidade nas falas dos padres. Mas existem figuras das quais as façanhas não somente falam por si, assim como seus nomes são evocados para elevar a cristandade japonesa. É o caso dos *daimyō* cristãos e de alguns devotos específicos, cujas ações parecem exceder aos demais. Na coletânea, há o caso de um nomeado Jorge, e citado tanto por Luís Fróis³⁰⁸ quanto Gaspar Coelho³⁰⁹, que teria produzido um livro no qual relatara a presença dos padres no arquipélago, desde sua chegada. Há também a menção de nomes para aqueles que ajudavam ativamente na comunidade cristã, como o já mencionado Anjirō, o intérprete Lourenço, que acompanhou Cabral, Fróis e muitos outros missionários, e do já mencionado Gião, que por ser descrito como um fidalgo e auxiliar no combate contra os templos, também aparece nomeado. Por fim, outra forma de ser mencionado nas cartas era através do martírio.

A figura do mártir é descrita como mais expoente durante as fases finais da missão, especialmente após o martírio dos 26 cristãos, em 1597. Ikuo Higashibaba destaca que o ato de se sacrificar pela fé fora mais incentivado no período de 1614-1630, ainda que houvesse casos esporádicos durante momentos anteriores³¹⁰. De fato, a primeira descrição sobre um mártir na coletânea data de 1559, em uma carta de edificação do irmão João Fernandez, onde o mesmo enaltece André, um japonês morto por seu antigo senhor.

O virtuoso André, vendo que o vinham matar, nunca arrancou do terço (sendo muito valente, e homem para isso) mas enquanto o estavam ferindo, esteve de joelhos, fazendo oração até que morreu. Não tenho dúvida haver rogado pelos que o mataram, porque havia gostado muito do exemplo de Santo Estevão.³¹¹

Como Hoyos Hattori aponta, não há o uso de nenhuma palavra relacionada a “mártir” ou “martírio”. Entretanto, ao fazer uma relação com Estevão, o primeiro mártir do cristianismo, e o contexto de sua morte ter sido voluntária e sob a ameaça da morte do padre Baltazar Gago, a decisão de André o torna uma espécie de “protomártir da igreja primitiva japonesa, pelo menos dentro do epistolário eborense”³¹², para a autora. Destaca-

³⁰⁸ CE-I, Carta de Luís Fróis de 9 de setembro de 1577, Fl. 390b.

³⁰⁹ CE- II, Ânua de 15 de fevereiro de 1582, Fl. 45b.

³¹⁰ HIGASHIBABA, *Op.Cit.*, p.18-19.

³¹¹ CE-I, Fl. 67b-68a.

³¹² HOYOS HATTORI, *Op.Cit.*, p. 124.

se aqui, novamente, a fórmula do uso de eventos bíblicos para transmitir ideias para aqueles que reconhecem os termos-chaves.

Em um outro relato, datado de 09 de setembro de 1576, Francisco Cabral fala sobre um jovem que havia desobedecido ordens da esposa de Ōtomo Yoshishige, *daimyō* de Bungo. Segundo o missionário, ele teria se recusado a transportar alguns itens religiosos, justificando-se que “como [aquilo] fosse ofensa a Deus por nenhum caso havia de consentir nisso, e mostrava muita alegria o fato de dispor sua vida por seu Criador”³¹³. Isto teria enfurecido Ōtomo Nata, que persuadiu seu filho, herdeiro do poder de Yoshishige, a prendê-lo e consequentemente banir o cristianismo no território. O fato durou pouco tempo, com o príncipe recebendo um recado por parte dos padres e desistindo de apoiar as medidas de Nata, e concedendo perdão ao jovem, nomeado nesse relato como Estevão.

Os casos de martírio no Japão tinham como propósito mostrar o que esses neófitos estavam dispostos a sacrificar em apoio à sua fé. Em momentos de tensão na cristandade japonesa (e fora dela, com a querela missiológica e reforma católica), relatos sobre figuras que davam sustento aos jesuítas e à sua palavra eram inestimáveis, contribuindo para a imagem da Companhia, e atestando como seu trabalho produzia frutos para os leitores fora do arquipélago. Desta forma, concordamos com a visão de Hoyos Hattori, sobre como esses relatos na coletânea possuem um sentido polissêmico:

Frente ao resto da igreja japonesa, estimulavam o valor da constância e se erigiam como exemplo a ser seguido; frente a comunidade japonesa não cristã, mostravam como poderia funcionar uma obediência incondicional; frente a comunidade católica europeia, fomentavam os valores cristãos e reivindicavam o trabalho dos jesuítas nas missões do ultramar; frente a Europa reformada, buscavam ‘reafirmar a legitimidade’ do catolicismo romano (e de seus porta-vozes jesuítas).³¹⁴

Assim, os mártires eram parte presente da cosmologia narrativa dos padres, sendo mais uma peça para tornar mais claras as qualidades dos japoneses e a efetividade do trabalho dos missionários jesuítas. Acima deles, havia apenas uma figura de cristãos que era melhor representada, comumente com as características dos demais exemplos já citados, com a adição de um poder secular maior e mais útil aos padres: os *daimyō*.

³¹³ CE-I, Fl. 358b.

³¹⁴ HOYOS HATTORI, *Op.Cit.*, 133.

A relação entre os jesuítas e os *daimyō* já fora devidamente estabelecida neste capítulo, em especial através da figura de Ōmura Sumitada. Utilizando outros autores, pontuamos que sua atuação junto aos padres não deve ser entendida unilateralmente, e que Sumitada era alguém que refletia seu período e que estava aberto a tentar coisas novas de sua própria volição. Isto não impedira, porém, os jesuítas de construírem sua narrativa respectiva sobre o senhor feudal, exaltando seus feitos e sua preocupação com os cristãos. Luís Fróis relata, numa missiva de 14 de novembro de 1563, como Sumitada estava preocupado com a cristandade, estando ele disposto a “dar de comer a cinco ou sei mil pobres, para que nosso Senhor o favorecesse e ajudasse”³¹⁵, e lutar para reprimir a presença dos bonzos em seu território, fato que fora abordado previamente. Em relação à religiosidade, Dom Bartolomeu renunciou suas antigas crenças, e aparece na missiva quase que arrependido de ter as seguido. Em mais um excerto desta missiva, Fróis aponta um episódio interessante:

Chegando ali Dom Bartolomeu com seu esquadrão fez deter a nós e adiantando-se mandou tomar o pagode e queimá-lo, e depois todo o templo, trazendo consigo o galo, lhe deu um golpe com sua mesma espada dizendo ‘Ó quantas vezes me enganaste’. Após queimar tudo, mandou naquele mesmo lugar ser construída uma cruz muito bonita e fez uma grande reverência a esta, com todos os seus, prosseguindo em seu caminho para guerra.³¹⁶

Em uma marcha para um conflito, o *daimyō* teria parado para atacar e destruir um templo reservado a uma entidade que o jesuíta atribui o nome de Mauftem, referindo-se a Mārīcī, um deva budista, que corresponderia a uma das divindades relacionadas à guerra para os japoneses. Este templo possuiria uma estátua de um galo, segundo o qual “os gentios vão consultar suas dúvidas”³¹⁷. Em um ato de fervor cristão, Sumitada teria atacado esta estátua e renegado sua antiga fé à divindade, exortando como a divindade o teria enganado ao longo da sua vida e, como espécie de reparação, decide construir uma cruz em seu lugar. Ao final desse relato, a imagem que temos de Ōmura Sumitada não é mais deste como um senhor japonês, mas sim de Dom Bartolomeu, um *daimyō* que aceitou o cristianismo e prova sua fé ao longo de ações contra aqueles que considerava inimigos deste. O senhor feudal aqui descrito é um cristão, sendo este apenas um de vários outros relatos sobre sua figura. Em outra carta, datada de 17 de novembro de 1563, e

³¹⁵ CE-I, Fl. 132a.

³¹⁶ Ibidem, Fl. 135a.

³¹⁷ Idem, Fl. 135a.

escrita pelo irmão Luís de Almeida, aborda uma visita que este fizera ao santo homem, que havia feito questão de receber o missionário com extrema humildade, e vestindo roupas decoradas em que “cada ombro, um pouco abaixo havia um mundo em branco e dentro deste um IESVS saltava em uma cruz muito devota”³¹⁸. Após discutir junto com o padre Cosme de Torres, e um capitão de uma nau de comércio, chamado Pedro, o irmão conclui que comparado a Sumitada “até agora não vi cristão que se prezasse tanto de o ser no Japão, principalmente tão grande senhor”³¹⁹.

Numa missiva do Superior Francisco Cabral, de 1575, o *daimyō* de Ōmura aparece empreendendo o avanço do cristianismo em seu território. Cabral aponta que Sumitada tinha suas reservas em fazer sua terra cristã, “dizendo que até então por medos humanos, e por lhe parece que se apertasse com os seus, e com os Bonzos, se alevantariam contra ele”³²⁰. Conforme vimos, os receios do senhor não eram infundados, dada a tensão presente em razão dos avanços de Ryūzōji. Ainda assim, Dom Bartolomeu parece ter deixado a preocupação de lado, permitindo que Gaspar Coelho e mais alguns irmãos e cristãos que Dom Bartolomeu mandou com ele saíssem derrubando ídolos, e seus templos, reunindo boa parte da Companhia em seu território³²¹. Mais uma vez, a figura de Sumitada aparece como completamente solícita com essa decisão, ainda que Hesselink aponte que esta decisão de apoiar a destruição dos templos tenha sido difícil e motivada por uma tentativa de assegurar o acesso a armamentos e recursos³²². Fora uma aposta alta, cujas consequências ecoaram nos ouvidos de Hideyoshi, em 1587. Não obstante, Dom Bartolomeu da coletânea felizmente aceitou o ideal cruzado de Gaspar Coelho.

Junto a Sumitada, houve outro *daimyō* que fora importante para missão e muito bem descrito pelos padres: Ōtomo Yoshishige. Senhor das terras de Bungo, Yoshishige fora peça fundamental para expansão dos padres, mesmo antes de sua conversão, já que fornecera terras e recursos para a construção de estabelecimentos em seu território, incluindo o hospital de Funai. Em um relato de 1557, atribuído a Cosme de Torres, o padre destaca como o *daimyō* ficara feliz com a construção do hospital de Funai, cujas terras ele doara: “Do outro campo que o Rei [*daimyō*] tinha dado ao padre Baltasar Gago aqui em Bungo, fizemos duas partes: uma serve para os mortos, e na outra construiu-se

³¹⁸ Ibidem, Fl. 127a.

³¹⁹ Idem, Fl. 127a.

³²⁰ Ibidem, Fl. 351b – 352a.

³²¹ Idem, Fl. 351b – 352a.

³²² HESSELINK, *Op.Cit.*, p. 63.

um hospital com licença do Rei, que se alegrou muito com isto e toda a gente da terra”³²³. Percebe-se como ele aparece na escrita dos padres como alguém diferente dos demais poderosos, por se importar com as camadas mais baixas, algo que não era muito comum, como vimos. Ademais, Torres cita um episódio relacionado a Yoshishige, e a perda dos territórios de Yamaguchi para Mōri Motonari, que resultou não somente numa perda para a cristandade, mas também na morte do irmão do *daimyō* de Bungo, Ōuchi Yoshinaga, o que fez Yoshishige tomar ação:

De Yamaguchi, o Rei [Ōuchi Yoshinaga] e senhores da terra nos mandaram através dos cristãos cartas no mês de dezembro, pedindo que retornássemos para lá, e enquanto íamos tomar licença e parecer do Rei de Bungo [Ōtomo Yoshishige], seu irmão, porque sem ele nada fazemos, assim para lhe ganhar apoio, pelo que releva ao serviço de Deus, como também porque de tudo o que se faz nesta terra ele tem conhecimento, nos respondeu que ainda não era tempo de retornar, e que quando o fosse, ele nos diria, e que os caminhos estavam cobertos de neve, que chegando o verão poderíamos partir. Suspeitamos haver alguma guerra em segredo, de que ele sabia e até confirmar esta informação, estava fazendo com que esperássemos e assim foi, que veio um grande senhor sobre Yamaguchi, que já estava reedificada, que destruiu e assolou tudo, roubando e prendendo muita gente, e matando mesmo o Rei [Ōuchi Yoshinaga], irmão do Rei de Bungo, e todos os senhores de sua confiança, tornando-se Rei. O Rei de Bungo, ao ver isto, mandou muita gente aquela terra para reprimi-la [...].³²⁴

Yoshishige aqui está mais próximo de um guerreiro da virtude do que um *daimyō* partícipe dos conflitos. Suas razões são justas: luta pela morte do irmão e de seus companheiros, diferente de Motonari, que busca apenas o poder e a conquista. A imagem pintada do senhor feudal aliado é daquele que até pode lutar, mas sempre pela causa considerada correta aos olhos dos jesuítas, e que não apresenta interesses mundanos ou ímpios.

Mais tarde, num relato de 1564, do irmão Luís de Almeida, ao explicar as razões para continuar apoiando os missionários, Yoshishige teria respondido a um grupo de bonzos, que teria pedido a expulsão dos inacianos do território o seguinte:

Há doze ou treze anos que recebo os padres em minhas terras, e antes de chegarem a ela, era senhor de três reinos, e agora sou de cinco; era muito pobre de dinheiro, e agora depois de sua vinda sou mais rico que todos os reis do

³²³ CE-I, Fl. 52a.

³²⁴ Ibidem, Fl. 52b.

Japão, e em consequente, também o são meus vassalos. Todas as coisas boas ocorreram bem com a presença deles, porque antes não tinha filhos, algo que muito desejava e agora os tenho. Digam-me agora o quê de bom eu ganharia em permitir vossa lei em minhas terras?³²⁵

Ainda que destaque os bens que recebera graças ao apoio dos padres, a maneira como isto é destacado não aparece como ambição material ou mundana, mas quase que um resultado natural daquela aliança, cujo senhor de terras que aceitara os missionários em seu território fora devidamente recompensado por tal ação, não através do comércio ou pelo apoio militar que recebera em decorrência deste, porém pela prudência de seu ato. Isto não significa que Yoshishige deixasse de fazer pedidos aos missionários, como evidenciam duas cartas atribuídas ao próprio *daimyō* para o Bispo de Niceia da época, Dom Belchior Carneiro, que se encontrava na China. O primeiro pedido é datado de 1577 e diz:

Com grandes desejos esperávamos que a V.S viesse este ano, e creio que não foi pequeno o motivo que lhe impediu de vir, mas não perco as esperanças de logo o ver. Os desejos que sempre tive de favorecer as coisas da Companhia, creio que tenha notícia, e se desejo vitória sobre o Rei de Yamaguchi, um dos motivos é tornar aquela região melhor para os padres e com mais favores do que antes lá tinham: e para que os meus desejos possam vir a efeito, é necessária a ajuda de V.S que por todas as vias, mande defender que não venha salitre a esta terra, e somente para defesa de meus reinos, me traga o capitão mor com dez picos de bom salitre a cada ano; pelos quais lhe darei cem tais ou o que vossa Senhoria ordenar: e desta forma será desapossado o tirano de Yamaguchi e admitido o Senhor natural que eu tenho em minha companhia. Beijo as mãos de Vossa Senhoria, hoje, quinze da lua do novembro mês.³²⁶

Deste pedido, existem algumas coisas que gostaria de destacar. A princípio, as ações de Ōtomo Yoshishige aqui estão justificadas através do seu apoio aos padres, e a presença deles está relacionada ao seu sucesso contra o Mori Motonari. Há um tom de troca de favores palpável, principalmente quando relaciona seus auxílios e honras aos padres à situação de seu reino, afirmando que enquanto este estiver protegido e próspero, o *daimyō* garantiria a segurança dos missionários e dos japoneses que aceitaram o

³²⁵Ibidem, Fl. 155b.

³²⁶Ibidem, Fl. 249b – 250a (grifo nosso).

cristianismo. Não se trata de uma ameaça, mas mais uma forma de indicar que aquela empreitada era diretamente ligada ao apoio externo recebido.

Outra coisa digna de nota seria alguns dos termos utilizados nas cartas. Em sua despedida, o *daimyō* aparenta saber a etiqueta dos europeus, ao tratar com pessoas acima de seu status, ao utilizar “beijo as mãos de Vossa Senhoria”. Isto nos chama a atenção já que tal prática não era comum aos japoneses, sendo aqui utilizada da forma devida, ainda mais considerando a natureza da fala (um pedido), e para quem se fala. Há a possibilidade de Yoshishige ter sido muito bem instruído quanto aos modos dos europeus, porém o segundo termo é ainda mais relevante para outro caso. Ao falar de Mōri Motonari, ele é descrito como “tirano de Yamaguchi”, por suas ações realizadas na região. Os missionários foram expulsos de Yamaguchi em 1557, e todas as propriedades que foram doadas a estes por Ōuchi Yoshinaga teriam sido confiscadas e transferidas para alguns bonzos³²⁷. Fora as ações tomadas especialmente contra os padres, Motonari não fizera nada extraordinariamente fora do comum para receber tal nomenclatura. Porém, se analisarmos o termo “tirano” sob a vista do direito canônico, encontramos a razão para seu uso. Na separação dos poderes temporais e espirituais, caberia ao príncipe garantir a felicidade terrena, através de ações que não causassem o afastamento para com Deus e seus preceitos. Como Hespanha define,

o governo temporal estava limitado pela disciplina da Igreja, pelo menos em termos de se não admitir que as leis civis autorizassem atos pecaminosos ou que, pela complacência dos poderes temporais, a religião e os fiéis corressem perigo.³²⁸

Motonari, por ter expulsado os padres de Yamaguchi e, conseqüentemente, impedido a missão e afastado a palavra cristã de seus súditos, foi estabelecido como uma ameaça ao bem espiritual dos fiéis da igreja japonesa. No relato, Yoshishige, ao correlacionar o *daimyō* à figura do tirano, parece estar definindo-se como o príncipe que estaria “obrigado a impedir a divulgação de doutrinas que pudessem perturbar a fé dos fiéis, ou de confissões e práticas religiosas”³²⁹, tendo plena noção de seus deveres e alertando o Bispo de Niceia sobre a situação. Por fim, o fato deste pedido ter sido enviado para uma entidade da igreja, e não para um capitão provincial ou figura de poder temporal,

³²⁷ ELISONAS, *Op.Cit.*, p. 315.

³²⁸ HESPANHA, António Manuel. *Como os juristas viam o mundo: 1550-1750*. Direitos, estados, pessoas, coisas, contratos, ações e crimes. Lisboa: se, p. 586-587, 2015. § 396.

³²⁹ *Ibidem*, p. 347. A parte referenciada trata-se de uma nota, de número 462

pode indicar o interesse de reivindicar o direito de ação da Igreja quanto a elementos que se opusessem a missionação. Novamente, Hespanha destaca que “a Igreja invocava as suas prerrogativas jurídicas contra o poder temporal e os seus agentes”³³⁰, quando necessário. Dada as camadas de conhecimento jurídico necessárias para entender o uso do termo, existe a possibilidade de que o pedido não tenha sido escrito inteiramente por Yoshishige, e sim pensado por um missionário para justificar a necessidade de apoio ao *daimyō*, ao mesmo que tempo que o descreve de maneira positiva. Yoshishige, por seu lado, certamente tinha interesse em receber mais suprimentos, porém a montagem da figura de Ōtomo Yoshishige, nas cartas anteriores e nesta, culmina na ideia de que estas colaborações mundanas eram necessárias, pois, no caso do senhor aliado, seu objetivo não era o poder apenas, mas sim ser útil à cristandade, trabalhando em torno do bem maior. Isto é reforçado no segundo pedido do *daimyō* ao Bispo de Niceia, de 13 de setembro de 1568, onde Yoshishige afirma “tendo eu [e] meu reino guardado e próspero, assim o estarão a igreja de Deus e padres, e cristãos que nele estiverem, e assim os portugueses que aqui vierem”³³¹.

Além desses pedidos, há um outro evento que envolve o senhor de Bungo que, ao nosso ver, captura a essência da narrativa dos padres, demonstrando seus esforços para pensar e construir um discurso. Este acontecimento é descrito ao longo de várias cartas, durante a década de 1570, e diz respeito à figura de Tawara Chikatsura, sobrinho de Ōtomo Nata, que se envolve numa briga familiar por decidir que iria se tornar cristão. Tanto seu pai adotivo, Tawara Chikakata, quanto sua tia eram veementemente opostos à essa ideia. Ao longo dos relatos, diferentes padres mostraram o ódio que ambas as figuras possuíam pela religião cristã, e como Chikatsura e seu tio Yoshishige reagiram a isto.

Como vimos no caso do japonês Estevão, Ōtomo Nata era contra o cristianismo, tendo como uma de suas razões o fato de ser sumo sacerdotisa de um importante santuário xintoísta, localizado em Bungo³³². Nos escritos, a esposa de Yoshishige aparece sempre como uma inimiga da cristandade, sendo o caso de Estevão apenas um diante de inúmeros atos de perseguição, segundo os padres. Cerca de um ano após o caso do jovem, em 1577, Luis Fróis relata como os padres e irmãos haviam sido favorecidos pelo *daimyō*, mas “aborrecidos e molestados pela rainha, a qual comumente chama cá de Jezebel, porque no ódio que tem às coisas de Deus, e aborrecimento a dilatação da fé, não diferencia de

³³⁰ Ibidem, § 470.

³³¹ CE-I, Fl. 250a.

³³² ELISONAS, *Op.Cit.*, p. 335.

outra [...]”³³³. A Jezebel que o missionário faz referência aqui seria a esposa de Acabe, do Livro dos Reis do Antigo Testamento, que seria uma fanática de Baal e que cuja influência sobre o reino de Israel era combativa aos profetas de Deus. Os paralelos aqui construídos por Fróis levam em consideração os mínimos detalhes, considerando a nascença e a atuação de Nata. Ao longo de várias cartas, que cobrem desde 1576 até 1584, Ôtomo Nata Jezebel sempre aparece nos relatos que dizem respeito a Bungo, sendo uma oposição forte aos missionários.

É neste mesmo relato de Fróis de 1577 que Tawara Chikatsura surge, e junto a ele, a oposição de seu pai e tia. Chikatsura, que aparece nas missivas como “Chicatora”, fora batizado pelos padres após ter sido catequizado, e teria recusado o prefixo “dom”, preferindo ser chamado apenas pelo seu nome de batismo, Simão³³⁴. Segundo o padre, o recém-converso não tinha vergonha ou temor de apresentar-se como cristão e “de propósito punha as contas ao pescoço para que ele [Chikakata, seu pai] as visse, e daí entendesse que já o era, e como o pai andava indignado por isso [...] mandou-lhe alguns recados”³³⁵. Chikakata teria alertado o filho de que este não apoiava sua decisão e que o jovem haveria de ser expulso de casa se não abandonasse a fé cristã³³⁶. Junto a isto, inúmeras pessoas do reino foram visitar Simão, em nome de sua tia, para tentar convencê-lo de abandonar sua crença e casar-se com uma das filhas de Yoshishige, para garantir renda e poderio militar e político no território para a família Tawara. Simão, porém, teria recusado tudo, respondendo

[...] sem medo, que não queria ser genro do rei, nem por ser filho adotivo de Chikakata, ter oitenta mil cruzados de renda, nem ter senhorio sobre um reino, nem ter quinze ou vinte mil homens que o acompanhassem, se não que somente o deixassem ser cristão, ainda que o tratassem como um pedinte ou escravo, porque quando recebera o batismo se tinha preparado para passar pelo amor de Deus e de sua salvação, todos estes encontros e os mais que viesses.³³⁷

O missionário lusitano dá ênfase a esta fala de Chikatsura, destacando a reação dos demais

Em grande espanto punha os gentios a inteireza de seu ânimo, e muito mais aos cristãos a luz, e graça que Deus Nosso Senhor por sua infinita clemência

³³³ CE-I, Fl. 374a.

³³⁴ CE-I, Fl. 375b.

³³⁵ Ibidem, Fl. 376a.

³³⁶ Idem, Fl. 376a.

³³⁷ Ibidem, Fl. 377.

quis comunicar a este príncipe, que não havia quem não lhe tivesse inveja dizendo que por coisa mais maravilhosa tinham a constância de sua fé no meio de tantos combates e perseguições em tão prolongado tempo, carecendo totalmente de toda a ajuda humana, que o martírio de qualquer outro, que em breves horas pudesse morrer.³³⁸

Como último trunfo, seu pai tenta convencer o Superior Francisco Cabral que fizesse com que Chikatsura desistisse de ser cristão, já que essa decisão traria problemas para a família e para as tradições da região, visto que

sendo Chikatsura cristão, os *Kami* e *Hotoke* haviam de ser destruídos e as rendas desbaratadas, e sua veneração e festas apagadas, e que por todos estes respeitos pedia muito ao Pe. que o aconselhasse a desistir de ser cristão e que ele faria tanto favor a obra da conversão, como se seu filho fosse cristão.³³⁹

Tawara parece reconhecer o perigo do avanço dos padres não somente numa escala espiritual, mas também política, e tenta negociar com Cabral. Algo que chama a atenção é a fatalidade em relação à destruição dos templos e cultos. Chikakata não era cristão e, se levarmos em conta o sistema apresentado por Higashibaba anteriormente, a ideia da existência de várias religiões em um mesmo lugar era uma possibilidade na mente de um japonês médio. Porém, sua fala, mais do que realmente “sua”, aparenta estar mais próxima de um eco da percepção dos padres, já que ela considera como inevitável a destruição de outras religiões. Não surpreende que Cabral rechaçou seus argumentos e propostas, irando ainda mais Chikakata, que decide por deserdar o filho.

Em meio a este conflito de interesses, o *daimyō* de Bungo, Ōtomo Yoshishige, aparece na missiva, tomando o lado de Simão. O senhor feudal solicita que o jovem se dissimulasse um pouco sobre o fato de ser cristão diante de seu pai³⁴⁰, mas seu pedido fora prontamente recusado pelo neófito. Ainda assim, manteve seu apoio ao sobrinho, enquanto sua esposa continuava a enviar cartas para o jovem e a incitar a perseguição dos padres e demais cristãos no território. Em 16 de outubro de 1578, Luís Fróis novamente cobre os acontecimentos de Bungo, e sobre como “Jezebel, a rainha velha e seu irmão” estavam “acusando continuamente o rei e ao príncipe com muitos e graves testemunhos falsos, até lhes persuadir que tínhamos ordenado que quando houvesse no Japão número suficiente de cristãos, de vir uma armada da Índia para tomarmos o reino”³⁴¹. Em meio a

³³⁸ Idem, Fl. 377a.

³³⁹ Idem, Fl. 377a.

³⁴⁰ CE-I, Fl. 383b.

³⁴¹ Ibidem, Fl. 417b.

esse contexto conturbado, ocorre algo peculiar: o missionário afirma que Ōtomo Nata sofrera um castigo de Deus, sob a forma de uma traição de Yoshishige com outra mulher, mãe da esposa de D. Sebastião (Ōtomo Chikaie), e que o senhor de Bungo decidira deixar o governo dos reinos para um de seus filhos, Ōtomo Yoshimune, indo morar com esta mulher em outro lugar. Vimos que o concubinato era bastante criticado pelos missionários, sendo mesmo um entrave para a conversão dos senhores. Curiosamente, aqui ocorre o contrário.

Após esclarecer na missiva que os padres estavam “bem alheios a este pensamento”³⁴², referindo-se à traição, Fróis aponta que Yoshishige requisitou alguém que soubesse a língua japonesa e que fosse bem instruído no catolicismo, algo que o missionário aponta como “uma boa ocasião, que Deus Nosso Senhor por sua misericórdia dava para o rei poder ouvira pregação, coisa que tantos anos havia que todos desejávamos”³⁴³. A fala de anos não era um exagero: Yoshishige era conhecido dos padres da missão desde a atuação de Francisco Xavier. Apesar disso, nunca aceitou ouvir a palavra cristã, até este momento. No ano de 1578, tanto Yoshishige quanto Júlia, sua nova parceira, recebem a palavra cristã, com Júlia sendo batizada alguns meses depois. Temos aqui um caso interessante, já que a união de ambos fora construída em cima de dois grandes problemas para o catolicismo: a traição e o divórcio. No mesmo relato de 16 de outubro de 1578, Fróis afirma que Francisco Cabral teria buscado legitimar o casamento de ambos da seguinte maneira:

[...] para ela ficar sua legítima mulher sendo cristã, ainda que sua alteza fosse gentio, era necessário ter ele ânimo e deliberado propósito de permanecer com ela enquanto vivessem, pela lei de Deus (como tinha ouvido) ser inteira e exata em tudo, entrevendo disto que dado que pelo tempo em diante ele se fizesse cristão, não podia viver com a primeira mulher [...] pressuposto também que o matrimônio com a primeira mulher, já repudiada, não fora por certas causas legítimo e valioso.³⁴⁴

Para justificar e manter a imagem positiva de Ōtomo Yoshishige, buscaram invalidar o casamento anterior do *daimyō*. O uso desta prerrogativa teve de ser bem considerado, porém, “sob a perspectiva teológica católica, todos os casamentos, incluindo entre infiéis,

³⁴² Ibidem, Fl. 419a.

³⁴³ Idem, Fl. 419a.

³⁴⁴ Ibidem, Fl. 419a-b.

são válidos, e assim sendo laços perpétuos e indissolúveis”³⁴⁵, segundo Stefania Tutino. Não cabia aqui deslegitimar todos os casamentos do arquipélago e nem reforçar a união apenas entre cristãos, como Resende aponta através de Valignano, e o mesmo afirma que “obrigar os cristãos a casar apenas com cristãos era [...] nefasto e desastrosos para a cristandade”³⁴⁶, dado os baixos números de convertidos em comparação com o restante da população. Sabendo dessas considerações, os padres utilizam do privilégio paulino para justificar este caso em específico, dada a natureza de Jezebel e sua oposição aos padres, julgando ser melhor dissolver o laço entre ambos em prol de uma esposa cristã. Esta medida de forma alguma fora aceita com unanimidade, já que em 1592 o assunto dos matrimônios japoneses ressurgira na primeira Congregação do Japão, em Nagasaki³⁴⁷, e, em 1595, Valignano estava propondo o uso da dissimulação para estes casos³⁴⁸.

Apesar dos intensos debates, a defesa da figura de Ōtomo Yoshishige fora bem-sucedida. Para todos os efeitos, o *daimyō*, agora convertido para Dom Francisco, tornara-se “o bom rei Francisco de Bungo”³⁴⁹, comenta Elisonas. Pouco tempo após o casamento, D. Francisco leva Simão de Funai para Kuchinotsu, segundo Fróis, e ambos saem em saldo positivo de toda esta situação³⁵⁰. Quanto à Jezebel, esta ressurge na missiva datada de 1582, onde parecia que ia se “amansando”³⁵¹ e teria recebido bem o padre Pero Gomez em sua casa, pois “os padres que a desagradavam não estavam mais em Bungo”³⁵². Sincera ou não, Fróis completa o relato afirmando que enxergava esse bom tratamento por parte de Ōtomo Nata com desconfiança, já que ela teria impedido o batismo de seu neto um ano antes³⁵³. O lusitano parece nunca ter aceitado esta mudança de caráter de Nata, visto que ao relatar sua morte, em 1587, descreve em uma carta de 1588 que a mesma “faleceu em Usuki, em sua obstinação, não querendo em nenhuma maneira deixar sua gentildade”³⁵⁴ e que sua morte contribuiu para os avanços da cristandade e para a alegria de Dom Francisco.

³⁴⁵ TUTINO, Stefania. *Jesuit accommodation, dissimulation, mental reservation*, p. 13 In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

³⁴⁶ RESENDE, *Op.Cit.*, p. 176.

³⁴⁷ TUTINO, *Op.Cit.*, 14.

³⁴⁸ Idem, p. 14.

³⁴⁹ ELISONAS, *Op. Cit.*, 337.

³⁵⁰ CE-I, Fl. 423b.

³⁵¹ CE-II, Fl. 95b.

³⁵² Ibidem, Fl. 95b.

³⁵³ Idem, Fl. 95b.

³⁵⁴ Ibidem, Fl. 195a*

*PDF: p. 399.

Estes relatos, a respeito de Yoshishige e Chikatsura, são contados na coletânea de maneira recorrente. Entendemos que a organização das cartas sobre esse assunto tinha como intuito construir uma narrativa que reunisse os valores que os padres defendiam no arquipélago. Chikatsura e sua resolução para com o cristianismo ajudam a passar a imagem da constância dos japoneses, que, ainda que fossem penalizados, perseguidos e desterrados, mantinham-se na fé. Yoshishige, por outro lado, reforça a importância da figura do *daimyō* cristão por meio de seu apoio ao sobrinho, e pela sua decisão de se batizar. Em razão disso, é tangível como a narrativa dos padres é construída, de maneira a justificar mesmo situações que iriam diretamente contra seu dogma.

D. Bartolomeu e D. Francisco, então, podem ser compreendidos nas missivas dos padres como dois exemplos de senhores japoneses que foram construídos nas *Cartas de Évora*. Ao longo de sucessivas cartas, essas figuras são desenvolvidas através de eventos e decisões que contribuiriam na narrativa jesuítica para o bem da cristandade e da missão. Percebemos a importância desse para os missionários nas cartas, ainda mais com o choque de Luís Fróis em 1588 ao relatar a morte desses *daimyō*. Ambos os “reis cristãos”, falecem em 1587, e suas mortes são vistas como um livramento por parte de Deus, segundo Fróis, para que não “vissem nem bebessem tão grande cálice de amargura, como pouco depois nos deu o *Kanpaku*, porque foram tantas os que em sua vida beberam por seu amor, que por meio deles foram purificados e bem provados”³⁵⁵. Mesmo com uma perda tão grande, ainda mais dados os eventos que se desenrolam, ainda assim o missionário busca aliviar a situação, e mesmo pensar que tão bons cristãos descritos ao longo das cartas foram poupados do sofrimento vindouro.

Neste capítulo, focamos na representação do arquipélago e de seu povo, destacando como estes aparecem nas cartas. A existência de uma visão específica dos japoneses nos relatos é verossímil quando consideramos como determinados elementos do arquipélago foram descritos pelos padres. As ações dos *daimyō* cristãos, os japoneses e suas demonstrações de fé e a religião japonesa e sua corrupção do arquipélago surgem na narrativa das cartas como meios de atestar a necessidade da missão e como a atuação dos jesuítas trazia resultados positivos para o Japão. Tendo em mente estas considerações, o próximo capítulo busca entender como a coletânea de 1598 constrói essa representação, não apenas com a fala dos padres, mas também com os elementos textuais das prensas europeias do século XVI, através da comparação com os manuscritos das missivas.

³⁵⁵ CE-II, Fl. 200a.

CAPÍTULO III – ENTRE A PENA E A IMPRESSÃO: A EDIÇÃO DAS *CARTAS DE ÉVORA* FRENTE AOS MANUSCRITOS

Até o presente momento, destacamos as visões e descrições produzidas pelos jesuítas tendo em consideração as missivas em si e seus pontos de vista. Entretanto, sabemos que os relatos estão presentes em um documento imbuído de um contexto e significado próprio. Com essas questões em mente, o intuito deste capítulo é demonstrar como a coletânea produzida em Évora utilizou das missivas para produzir a representação da missão no Japão. Para isto, foi realizado um trabalho de análise e transcrição dos manuscritos presentes no documento intitulado *Cartas, cartas ânuas, informações, relatos, etc., produzidos nas províncias da companhia de Jesus do Brasil, Índia, Japão e vários reinos da Europa* / *manuscrito*³⁵⁶. Em seu corpo, estão presentes variadas cartas de missionários jesuítas de diferentes localizações, como o título sugere. A comparação entre a coletânea e os manuscritos tem como objetivo identificar se a edição de 1598 modificou de alguma forma os relatos presentes nos manuscritos, de modo a compreender o porquê destas alterações. Levamos em consideração, também, que, antes da impressão de 1598, houveram outras edições destes relatos, por isso fora adicionada ainda uma terceira fonte, conhecida como *Cartas que los padres y Hermanos de la Compañia de Jesus, que andan en los Reynos de Japón escribieron a los dela misma Compañia, desde el año de mil y quinientos y cuarenta y nueve, hasta el de mil y quinientos y setenta y uno*³⁵⁷, impressas em Alcalá, durante o ano de 1575.

Como estabelecido ao final do primeiro capítulo, a palavra “representação” possui muitos sentidos. Pode referir-se ao ato de representar algo ou alguém, tal qual num teatro ou numa ação política. Ao mesmo tempo, pode presentificar aquilo que não está presente, substituindo-o por algo semelhante ou de mesmo valor. Na história cultural, o conceito de representação é entendido como uma maneira de perceber “as diversas relações que os

³⁵⁶ COMPANHIA DE JESUS, *Cartas, cartas ânuas, informações, relatos, etc., produzidos nas províncias da Companhia de Jesus do Brasil, Índia, Japão e vários reinos da Europa* / *Manuscrito*. -[16--]. - [345]. Daqui em diante, este será declarado como Manuscrito 4532, referindo-se ao seu código na Biblioteca Nacional de Portugal. Seguiremos utilizando o mesmo modelo de paginação proposto para a coletânea. Disponível em: <https://purl.pt/28061>. Acesso em: 29 de setembro de 2023.

³⁵⁷ ÑIGUEZ DE LEQUERICA, Juan. *Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Jesús ... escribieron a los de la misma Compañia desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueue hasta el de mil y quinientos y setenta y uno ... en casa de Iuan Ñiguez de Lequerica, 1575*. Deste ponto em diante, será referida como *Cartas de Alcalá*, e abreviada como *CA*. Disponível em: <https://archive.org/details/ARes21323/page/n1/mode/2up>. Acesso em: 10 de dezembro de 2023.

indivíduos ou os grupos mantêm com o mundo social”³⁵⁸. Segundo Roger Chartier, é através da análise da representação das práticas e das práticas da representação que um determinado grupo, classe ou sociedade realiza operações para classificar e hierarquizar as diferentes formas de perceber a realidade, agindo mediante essas visões³⁵⁹. É um discurso que tem a capacidade de moldar a forma como algo ou alguém enxerga as coisas.

Tratando-se da análise de uma fonte ou documento histórico, pensá-lo através do conceito da representação significa refletir sobre as práticas que levaram à sua produção. Isto é, entender o porquê de sua existência e como ele está ligado às ideias daquele que o produziu. Chartier aponta que

qualquer fonte documental que for mobilizada para qualquer tipo de história nunca terá uma relação imediata e transparente com as práticas que designa. Sempre a representação das práticas tem razões, códigos, finalidades e destinatários particulares. Identificá-los é uma condição obrigatória para entender as situações ou práticas que são o objeto da representação.³⁶⁰

Desta maneira, o objeto de análise nunca pode ser levado ao literal, pois aquilo que ele apresenta está sob um jogo de códigos e operações, que pode ter significado maior para o seu destinatário quando devidamente analisado. As missivas dos jesuítas levavam em consideração seu destinatário, focando em diferentes pontos de interesse e mudando sua forma de abordá-los conforme o necessário. Um dos exemplos, quanto a essa especificidade do destinatário, diz respeito a uma carta de Francisco Xavier, enviada em 5 de novembro de 1549 para o Capitão da fortaleza de Malaca, Dom Pedro da Silva:

[...] porque em Sakai, que é o principal porto do Japão, a duas jornadas por terra de Miyako, com a vontade de Deus se fará uma feitoria de muito proveito temporal porque este porto de Sakai é o mais rico do Japão, onde vem a maior forma de prata e ouro do reino.³⁶¹

Este relato está com a mesma data da missiva de Xavier, na qual o missionário descreve o povo japonês e suas características favoráveis para tornar a missionação possível, como a capacidade de ler e escrever. Porém aqui, pelo destinatário se tratar de alguém de fora da Companhia de Jesus, o foco da mensagem não se trata apenas de falar sobre a colheita das almas, mas também dos bens materiais. Dom Pedro da Silva era o

³⁵⁸ CHARTIER, Roger. *Defesa e ilustração da noção de representação*. FRONTEIRAS: Revista de História, v. 13, n. 24, p. 15-29, 2011. p. 20.

³⁵⁹ Idem, p. 20.

³⁶⁰ Ibidem, p. 16.

³⁶¹ CE-I, Fl. 16a.

governante da Malaca Portuguesa durante o período da chegada de Xavier no arquipélago, e ainda que ele pudesse vir a ter interesse nas conquistas católicas, o missionário utiliza-se dos interesses temporais para cativar a atenção do capitão. Apresentando a possibilidade de uma feitoria no território e destacando as riquezas do Japão, Francisco Xavier conhece o seu destinatário, e produz uma missiva preparada especificamente para este, assim como os demais padres e irmãos o faziam, ao detalhar relatos de edificação e martírio aos seus destinatários católicos.

3.1. Uma Reinterpretação da Missão

A coletânea de cartas de 1598 fora produzida durante um momento onde dois principais acontecimentos estavam se desenrolando: o primeiro diz respeito ao arquipélago, com a mudança na forma de atuar na missão, fruto da expulsão de Hideyoshi e a perda do exclusivismo da atuação jesuítica para outras ordens religiosas no arquipélago; e o segundo possuindo ligação com o arcebispado de Évora e sua reforma, que tinha interesse em expandir-se por meio de uma adequação aos elementos da Reforma Católica, utilizando, para isso, a cultura e as artes. Dom Teotônio de Bragança, com seu apreço pela Companhia de Jesus e interesse no Extremo Oriente, aproximou-se da missionação dos jesuítas do Japão através de cartas e da divulgação das ações dos padres, de forma a sempre destacá-los com imagens positivas. Na edição de 1598, é possível notar, já em seu prólogo, como o Arcebispo estava interessado em demonstrar sua conexão com os missionários, e também com seus valores tridentinos.

Dom Teotônio de Bragança por mercê de Deus e da Santa Igreja de Roma Arcebispo de Évora, fazemos saber que foram vistas por nosso mandado as cartas que escreveram os padres da ordem da Companhia de Jesus que andam na conversão dos Reinos do Japão e China, por pessoas de muita religião e letras, e por não se achar coisa que contradiga a nossa Santa Fé Católica, e bons costumes antes muitas de grande edificação, e a narração de milagres, e relíquias de que nelas se faz menção não ser mais que uma simples declaração de coisas que piamente podem e devem crer, e muito maiores esperar da divina providência, e misericórdia com que traz a sua igreja naquelas partes tão remotas gentilidades, e nações tão políticas e esforçadas por meio de religiosos de tanta perfeição que pelo zelo das almas se desterram de suas pátrias tantas mil léguas, damos licença para se poderem imprimir, tendo por certo que da lição delas resultara glória de Deus, e muito fruto para as almas e reformação

da vida de nossos súditos. Em Évora a vinte e seis de março, João Batista Ribeiro a fez por nosso mandado, de 1596³⁶².

Neste excerto, é estabelecido que as missivas escolhidas para compor este documento não iam contra os preceitos da Igreja Católica, nem indicavam problemas com os bons costumes. Tratavam-se de relatos que edificavam e demonstravam os esforços dos missionários. A fala de João Batista Ribeiro, sob mando de D. Teotônio, garante já no início da edição que as mensagens a serem lidas, então, estavam de acordo com a Igreja daquele momento, isto é, com os valores tridentinos e, aqueles que atuavam no arquipélago, por consequência, também o estavam. Ademais, é perceptível uma valorização dos jesuítas e do papel da impressão destes relatos, quando Ribeiro aponta o quão forte é a intenção de missionar e salvar almas nos padres, destacando como estes “se desterram de suas pátrias tantas mil léguas” e que seu trabalho, por meio da divulgação das missivas, serviria de “muito fruto para as alma e reformulação da vida de nossos súditos”³⁶³. Esta ideia é reforçada na página seguinte, agora sob a escrita do próprio Arcebispo. Ele dedica a coletânea aos missionários Francisco Xavier e Simão Rodrigues, atribuindo a ambos a criação do Colégio de Coimbra, que, segundo o Arcebispo, era o primeiro da ordem que formava

religiosos perfeitíssimos e desapegados das coisas da terra, e apostados a todos os trabalhos e perigos e martírios (a que andam sempre arriscados os que andam naquelas partes) para seguirem a mesma conquista com um mesmo espírito e com um mesmo zelo da salvação das almas.³⁶⁴

Além destes padres, D. Teotônio destaca a figura do Visitador Alessandro Valignano, além dos quatro japoneses que foram enviados pelo italiano para serem apresentados aos europeus na chamada Embaixada *Tenshō*. Segundo Resende, alguns dos possíveis objetivos desta empreitada teriam sido demonstrar o êxito da evangelização jesuíta para os europeus, de forma a garantir apoio político, financeiro e novos recrutas, além de expor aos japoneses a importância da Companhia de Jesus e da Igreja Católica³⁶⁵. O fato destes jovens aparecerem no prólogo das *Cartas de Évora*, não obstante sendo

³⁶² CE-I, n.p. As páginas de introdução não possuem numeração, mas estão disponíveis em: <https://books.google.com.br/books?id=e3pp-nLP6-sC&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>.

³⁶³ Idem, n.p.

³⁶⁴ Ibidem, n.p.

³⁶⁵ DE RESENDE, Helena Maria dos Santos. *O Oriente no Ocidente: o Japão na Cultura Portuguesa Do século XVI - a Visão De Luís Fróis Nas Cartas De Évora*. 2014. Tese de Doutorado. Universidades Lusíada (Portugal), p. 65.

referidos como “padres”, atesta para o caráter de propaganda mencionado pela autora. Em mais uma descrição sobre os jesuítas, o Arcebispo destaca que, por meio das cartas, é perceptível que os sucessores de Xavier e Rodrigues possuíam

[...] grande ânimo com que tomastes a vossa conta tão dificultosa e gloriosa empresa, e a vão agora prosseguindo vossos verdadeiros sucessores, rompendo por as grandes dificuldades, que se lhes oferecem em todas as partes por aquelas brenhas da infidelidade, de que se pode esperar maiores efeitos, aproveitando-se eles dos avisos que nelas se acham, seguindo-vos os que tem esta empresa agora nas mãos, e a tiverem ao diante, e continuando o caminho que lhes mostrastes.³⁶⁶

Por fim, D. Teotônio de Bragança parece estar financiando a coletânea como uma forma de “estar” na Companhia de Jesus. Já fora discutida aqui a sua tentativa falha de ingressar na ordem, fato que parece nunca ter sido completamente superado pelo mesmo, que afirma

[...] já que não fui tão ditoso como eles (os missionários), recebi este ofício de filho e rogai a Deus, me dê a graça para que nesta parte que me coube em sua sagrada Igreja, se supra com ela o muito que me falta para ser bom pastor, e que possa com os trabalhos que me afligem, respirar com ele, e dar a vida por seu amor, e ser predestinado por esta via para sua glória.³⁶⁷

Considerando ambas as introduções e o contexto do documento, é notório que a aliança entre os jesuítas e o Arcebispo de Évora era de interesse mútuo. De acordo com Ana Fernandes Pinto, citada por Helena Resende, esta interligação serviria como “elo de ligação entre a Companhia de Jesus e as instituições europeias”³⁶⁸, sendo um método mais seguro de garantir apoio para o arquipélago. Ao abrir a coletânea destacando os feitos da Companhia e de seus membros, através da fala de uma figura tão importante quanto um arcebispo, há um jogo implícito sendo realizado por aquele que escreve para aquele que lê.

Em seu livro sobre representação, Roger Chartier debruçou-se sobre a relação entre escritor e leitor. Explicamos anteriormente a ideia de “leitura forçada” para compreender essa dinâmica, segundo a qual o autor estaria lidando com a liberdade do leitor, utilizando-se de artifícios e condicionamentos para orientá-lo para a leitura desejada. O preâmbulo da coletânea é um passo para a realização disto, visto que, antes

³⁶⁶ CE-I, n.p.

³⁶⁷ Ibidem, n.p.

³⁶⁸ RESENDE, *Op. Cit.*, p. 76.

de ter acesso aos relatos, o leitor já está sendo assegurado pelo idealizador do projeto e demais padres que o documento é verídico, segue os princípios cristãos e é fruto de um intenso trabalho religioso, realizado não por qualquer um, mas sim por aqueles “religiosos perfeitíssimos e desapegados das coisas da terra”. A introdução organiza a forma de leitura, pautando mais no reconhecimento do texto como uma edificação, uma obra sobre as ações dos padres, como eram conhecidas, do que uma descoberta sobre o “outro” e suas características. Trata-se das cartas dos padres, e não sobre os japoneses. Com isto estabelecido, as missivas já possuem uma base segura para serem compreendidas.

Isto, porém, não significa que a leitura esteja fadada a um único entendimento, algo que seria quase impossível, de acordo com os trabalhos de Wolfgang Iser. Iser afirma que o texto

não se adapta ao leitor que entra em contato [...] não há referência governando a relação texto-leitor: ao contrário, os códigos que podem vir a regular esta interação estão fragmentados no texto, e devem ser primeiro reunidos ou, na maioria dos casos, reestruturados antes de qualquer semblante de referência possa ser estabelecido.³⁶⁹

Logo, ainda que haja uma intenção em orientar o leitor a uma determinada direção, esta nunca será a única via, dependendo também daquele que lê em aceitar aquele caminho. A comunicação entre leitor e escritor é mediada pelo segundo, mas nunca inteiramente controlada. Iser concorda que a atividade do leitor deva ser de alguma forma norteada, mas “este controle não pode nunca ser entendido como uma entidade tangível ocorrendo independentemente do processo de comunicação. Apesar de exercida pelo texto, não se encontra presente no texto”³⁷⁰. O autor utiliza o caso de um romance de Jane Austen para explicitar esta ideia, no qual a escritora utiliza-se de cenas triviais e diálogos para referenciar eventos no mundo escrito que se expandem na mente do leitor, fazendo com que este “complete as lacunas com projeções. Ele encontra-se atraído pelos eventos e deve complementar o significado daquilo que não é dito; são as implicações e não as declarações que dão forma e peso ao significado”³⁷¹. De forma semelhante, a coletânea sabe construir sua narrativa através do vago e do implícito.

Abordamos o batismo de Ōmura Sumitada como um evento chave para a missão jesuítica, cujo senhor feudal fora praticamente exaltado como primeiro senhor cristão

³⁶⁹ ISER, Wolfgang. *Interaction between text and reader*. In: *Readers and reading*. Routledge, 2014, p. 22.

³⁷⁰ Ibidem, p. 23.

³⁷¹ Idem, p. 23 (destacado pelo autor).

japonês e recebera inúmeras descrições positivas sobre sua pessoa. De fato, há uma abundância sobre seus feitos antes e após o batismo, de seu caráter e de seu papel como *daimyō* cristão. Porém, muito pouco é dito sobre seu batismo. Na missiva de Luís Fróis sobre o senhor de Ōmura, datada de 14 de novembro de 1563, o missionário destaca que Sumitada havia acompanhado as orações com os padres e que

[...] pelas pregações que ele já tinha ouvido, ter conhecido a doutrina, e estar muito iluminado nas coisas de Deus, que bem se lhe podia dar o santo batismo, posto ele entre aqueles criados seus, que eram todos senhores nobres, com as mãos levantadas, e sem enxergar maior humildade que todos eles, querendo o padre mandar chamar aos portugueses para que fosse mais festejado seu batismo, disse que não era necessário nada, e que bastava um português que ali estava em casa, para ser seu padrinho e assim foi batizado.³⁷²

Para a descrição do batismo do primeiro *daimyō*, a cerimônia teria sido bastante simples e bem pouco fora dito sobre a mesma. Temos uma ideia da preparação de Sumitada para o evento, e depois ele simplesmente ocorre, com um padrinho português que não é nomeado e sem sequer sua data enunciada. Isto chama ainda mais atenção se comparado a eventos como o de Chikatsura e do Jovem André, onde folhas e mais folhas foram utilizadas para descrever a narrativa destes japoneses cristãos. Mas aqui, toda a cerimônia é descrita em um único fólio. Reinier Hesselink, ao analisar o evento, traz alguma luz para a falta de descrições, afirmando que o batismo teria sido minimizado, pois não teriam sido cumpridas as devidas etapas. Segundo o autor, “a falta de padrinhos adequados, a natureza apressada do batismo e a falta de uma data indicam que, para [Cosme de] Torres, a estratégia escolhida para estabelecer um porto seguro para os negócios fora mais importante do que a consideração sobre o preparo dos candidatos em receber o batismo [...]”³⁷³. Aqui, a falta de informações sobre o evento, na coletânea, aparece como uma tentativa de remediar uma possível reprovação sobre as atitudes tomadas pelo Superior da missão, durante aquele momento. Este, porém, não fora o único caso que a utilização da imprecisão e falta de detalhes marca presença na edição de 1598.

Fora comentado como a aquisição de propriedades e terras tornara-se um dos focos dos missionários para garantir meios econômicos e mesmo certo poder político. Para além destes benefícios, havia também a garantia de mão-de-obra ligada ao lugar. Segundo Ehalt, esse tipo de trabalho, atrelado à propriedade, chamado de *kuyaku*, seria

³⁷² CE-I, Fl. 134b.

³⁷³ HESSELINK, *Op.Cit.*, p. 28.

semelhante a uma corveia, que fora utilizada pelos padres, em especial no caso da doação do porto de Yokoseura³⁷⁴. Na coletânea, uma carta de Almeida, de 25 de outubro de 1562, descreve as intenções dos padres para com o porto:

Logo ao outro dia depois da chegada, fui visitar ao senhor daquela terra em companhia de alguns portugueses, para lhe declarar ao que vinha, que ele escrevera ao padre Cosme de Torres no inverno passado, que lhe mandasse um irmão, para que manifestasse a lei de Deus em 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 duas léguas em roda [...].³⁷⁵

No relato, há o desejo de construir igrejas no porto, e este seria realizado com a ajuda dos lavradores da região. Ehalt aponta que Almeida “parecia entender que estes fazendeiros eram parte da doação, praticamente igualando-os a servos entregados para as missões pelo chefe militar”³⁷⁶. Na missiva, porém, tal fato novamente passa despercebido, visto que não há nenhuma menção ao sistema de *kuyaku*, ou alguma ligação explícita à servidão. Luís Fróis, em outra missiva, datada de 9 de setembro de 1577, destaca como em uma construção de uma igreja “alguns gentios nossos, grandes amigos (posto que poucos) cidadãos do Miyako vinham ajudar em pessoa com seus criados muitas vezes, bem contra a vontade de seus parentes e dos Bonzos”³⁷⁷. No decorrer da coletânea, existem outras passagens sobre como os cristãos construíram igrejas e outras instalações para os missionários, graças à sua solicitude e devoção. A introdução da noção de servidão, garantida pelo sistema de terras, porém, confere a estes relatos um novo significado, lançando dúvidas sobre a descrição dos padres quanto ao anseio dos japoneses em ajuda-los. A servidão não era algo tão distante da missionação em outras partes da Monarquia Católica. Entretanto, na coletânea sobre o caso japonês, ela parece ser ocultada. Qual seria a razão para esconder este fato na coletânea? Argumentamos que a razão principal para isto está na sanitização das fontes, através da edição das *Cartas de Évora*.

A coletânea traz consigo inúmeras visões de diferentes missionários, que nem sempre concordam entre si quanto aos japoneses, ou as decisões a serem tomadas durante a missionação. Entretanto, conforme avançamos na leitura dos relatos, fora perceptível

³⁷⁴ EHALT, Rômulo da Silva. *From Tenants to Landlords: Jesuits and Land Ownership in Japan (1552–1614)*. In: *Trade and Finance in Global Missions (16th-18th Centuries)*. Brill, 2020. p. 115.

³⁷⁵ CE-I, Fl. 109a.

³⁷⁶ EHALT, Rômulo da Silva. *From Tenants to Landlords: Jesuits and Land Ownership in Japan (1552–1614)*. In: *Trade and Finance in Global Missions (16th-18th Centuries)*. Brill, 2020. p. 115.

³⁷⁷ CE-I, Fl. 389a.

que, em meados de 1580, os padres haviam estabelecido um consenso sobre o povo do arquipélago (afligido pelos problemas das guerras e belicosidade, mas que poderiam ser salvos) e seus costumes (errôneos e incitados pelos religiosos japoneses). Para este afunilamento da visão, acreditamos que a rede epistolar contribuiu para o processo de classificação e organização do povo, formando um discurso quase unívoco que atravessou a Monarquia Católica. Esta explicação foi atribuída para a relação entre as missivas em si. Porém, na coletânea, é necessário pensarmos esta como um documento planejado e organizado após os eventos de 1587. A expulsão dos padres por Hideyoshi fora repentina para eles, mas, conforme vimos, não fora sem justificação por parte do *Kanpaku*. As decisões tomadas pelos missionários, seja pelo flagrante desrespeito com os religiosos japoneses, ou pela agressividade em tomar propriedades e imiscuírem-se em assuntos políticos, contribuíram para a sentença tomada pelo segundo reunificador. Com isto em mente, Hesselink argumenta que, depois de 1587, as ações dos jesuítas passaram por uma reinterpretação:

Esta reinterpretação foi, por sua vez, informada por uma nova política missionária de tentar adaptar-se a situação nova do Japão após a proibição. Por necessidade, então, a ordem era de ocultar ou, quando esconder não era uma opção, diminuir o comportamento militante dos jesuítas antes de 1587 que daquele ponto em diante contradizia os objetivos da missão.³⁷⁸

De fato, quando analisamos na coletânea os relatos mais ardorosos, como a intenção de destruir templos no território de Ōmura, estes nunca aparecem como uma decisão unilateral dos missionários. Sempre estão acompanhados dos japoneses cristãos, ou de figuras como Sumitada ou Yoshishige. De forma semelhante, a menção ao comércio e armas é quase sempre omitida e, quando aparece na coletânea, surge como algo necessário para combater um mal maior (como no caso de Yoshishige), ou usado como uma crítica aos interesses mundanos de *daimyō* que se aproximavam dos missionários sem interesse no cristianismo. Em ambos os casos, os jesuítas parecem estar distantes das naus de mercadorias. A exemplo, em uma ânua de 1 de outubro de 1585, escrita por Fróis, em Nagasaki, para Acquaviva, o missionário descreve como o porto, graças à nau que vem da China,

vai cada vez mais se enobrecendo, porque como a nau vem aqui carregada de seda damascos, almíscar, ouro e outras ricas fazendas, concorrem a este porto como a feira universal, mercadores gentios de diversos reinos de Japão, pelo

³⁷⁸ HESSELINK, *Op.Cit.*, p. 83.

qual muitos que em outras partes não tem acomodado remédio de vida vem com suas famílias morar em Nagasaki [...].³⁷⁹

O interessante a notar é que sabemos que os missionários tinham controle sobre quem poderia vir ou não ao porto, ao lembrarmos do caso da manobra realizada por estes para obter Nagasaki de Sumitada. Porém, na coletânea, estes elementos aparecem sempre alheios aos jesuítas. Isto nos leva a crer que as *Cartas de Évora* de 1598 foram organizadas a partir desta reinterpretação pós-1587, sobretudo quando remetemos ao contexto da Europa pós-Reforma Católica, que buscava adequar-se aos valores católicos. Como vimos no capítulo anterior, no trabalho de Vitor Serrão, D. Teotônio de Bragança estava envolvido diretamente nestes esforços em Évora, e sabendo que o documento passara em mãos de diferentes autoridades eclesiásticas e fora aprovado em 1596, é plausível assumir que este era adequado às novas normas. Isto explicaria a falta de informações nos eventos previamente discutidos neste capítulo, além de outros sequer mencionados, que diziam respeito aos jesuítas presentes no arquipélago, como a falta de preparo e ordenação de alguns missionários inicianos. Seria inadmissível realizar a impressão de um documento sobre a ordem que reconhecesse a irregularidade dos membros, afetando sua reputação. Por isto, como afirmamos anteriormente, a coletânea serve como uma representação não apenas dos japoneses, mas também dos jesuítas, visto que os missionários foram descritos de maneira a reforçar uma identidade que, conforme o tempo da atuação no Extremo Oriente, ainda não estava devidamente estabelecida e formada. Ao ocultar as brechas e falhas destes missionários em um documento posterior, a visão sobre os jesuítas e sua boa imagem era reforçada como algo presente desde seu início, tal qual fizeram com o juramento que deu origem à ordem.

3.2. Os Manuscritos e a Impressão

Estabelecemos, ao longo dos capítulos, a importância das cartas para a missionação e como estas contribuíram para a manutenção administrativa e espiritual da Companhia de Jesus. Nessas definições, tanto os manuscritos quanto as impressões foram importantes para este processo. As cartas escritas à mão, porém, possuem características próprias que devem ser notadas. Ao buscarmos entender o impacto da cultura impressa, é comum vermos uma valorização dela. Roger Chartier, ao citar Castillo Gómez, destaca que, segundo o autor, a “escrita impressa tomou conta dos muros, colocando material de

³⁷⁹ CE-II, Fl. 129a.

leitura em espaços públicos, e transformou as práticas administrativas e comerciais”³⁸⁰. Não negando estes impactos, o autor francês, porém, aponta que é necessário entender a cultura escrita do século XVI ao XVIII para além desta oposição manuscrito x impressão, para, de fato, compreendermos a importância de ambas: “Depois do surgimento de obras dedicadas à publicação manuscrita na Inglaterra, na Espanha e na França, hoje ninguém afirmaria que ‘isto’ (a prensa de impressão) matou ‘aquilo’ (o manuscrito)”³⁸¹. A cultura escrita, como chama, manteve-se viva por diversas razões, não somente em razão dos custos, mas também pela interação que uma possuía com a outra.

Desde correções na pontuação de obras que recém saíam das gráficas, através do uso de tinta e pena, a produção manual de índices e recortes nas edições impressas, até margens largas e entrelinhas em obras planejadas para receber anotações dos leitores, Chartier aponta que estas práticas abrem uma discussão sobre a padronização que costuma ser atribuída às gráficas e à impressão³⁸², afirmando que

o texto impresso era, portanto, aberto a mobilidade, flexibilidade e variação, mesmo que apenas pelo fato de que, em uma época em que as tiragens permaneciam limitadas [...], o sucesso, daí a reprodução, de uma obra supunha edições múltiplas, que nunca eram idênticas.³⁸³

Se a impressão se voltava para a expansão e modificação do texto, a escrita à mão era mais controlada, valorizada, por evitar as formas de corrupção presentes na impressão. Seriam produções “que evitavam censura prévia [...] corriam menos risco de cair nas mãos de leitores incapazes de compreendê-los”³⁸⁴ e “protegia textos de alterações introduzidas por compositores canhestros e revisores ignorantes”³⁸⁵. Ainda que descrevesse o caso do Antigo Regime Francês, a visão de Chartier converge com a realidade da Companhia de Jesus do período analisado.

Em seu trabalho “*Corregir Letras para Unir Espíritos*”, Federico Palomo analisa as cartas de edificação produzidas pelos missionários jesuítas, e sua importância para a ordem religiosa. No decorrer do artigo, o autor atenta-se às características ligadas ao manuscrito e às edições impressas das missivas, e conclui em um primeiro momento que

[...] [em relação] a diferença dos exemplares impressos, as cartas a mão permitiam, em primeiro lugar, uma divulgação muito mais célere das notícias,

³⁸⁰ CHARTIER, Roger. *A Mão do Autor e a Mente do Editor*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 104.

³⁸¹ Ibidem, p.104-105.

³⁸² Ibidem, p. 106.

³⁸³ Ibidem, p. 107.

³⁸⁴ Ibidem, p. 111.

³⁸⁵ Ibidem, p. 112.

por não ter que esperar esses dois ou três anos empregados na preparação, execução e envio das edições impressão, de forma que, quando se recebiam nos colégios, já não tinham o mesmo interesse.³⁸⁶

Logo, nota-se que a velocidade da recepção destes relatos era uma característica importante, mas não surpreendente, já que, como previamente dito, dependendo do assunto tratado na missiva, havia urgência, tanto para comunicar, quanto para entrar em comunhão. Palomo vai além, indicando que os impressos pareciam

[...] eliminar essa espécie de curiosidade imediata, de “satisfação” e “alvoroço”, que costumava ocorrer na chegada de missivas a uma casa da ordem e que, de certo modo, formava também parte dos elementos que contribuíam para gerar determinados efeitos sobre os membros da ordem.³⁸⁷

Ao caso jesuítico, porém, Palomo alerta que, mesmo nas missivas escritas à mão, havia “sucessivas intervenções antes de que as cartas pudessem chegar a auditórios e leitores mais numerosos, incluindo dentro da Companhia”³⁸⁸. De fato, ao avaliarmos os manuscritos de algumas missivas presentes nas *Cartas de Évora*, é possível notar palavras riscadas (Anexo 1) e adições realizadas às margens das páginas (Anexo 2). É necessário, então, compreender a escrita e leitura dos relatos jesuíticos como um produto, desprovidos de uma “‘inocência’ retórica”³⁸⁹, como o autor destaca. Com isto, baseamos nossa hipótese de existência de modificações dos relatos na afirmação de Palomo, que em seu texto destaca que:

revisitar os manuscritos poderia conduzir ao emprego de critérios diferentes na hora de fixar de novo um texto que já teria sido impresso no passado; critérios que ditavam tanto a opinião de quem teria encomendada a preparação da edição das cartas, como uma particular conjuntura, que permitia agora descobrir o que se havia omitido no passado ou, pelo contrário, fazer desaparecer o que até então convinha a dizer ao público.³⁹⁰

Graças ao artigo de Hoyos Hattori³⁹¹, sabemos que houveram mudanças nos relatos da década de 1560, presentes nas *Cartas de Évora*. É do interesse deste capítulo,

³⁸⁶ PALOMO, Federico. *Corregir letras para unir espíritus*. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI. Cuadernos de Historia Moderna, 2005, p. 76.

³⁸⁷ Ibidem, p. 77.

³⁸⁸ Ibidem, p. 66.

³⁸⁹ Ibidem, p. 60.

³⁹⁰ PALOMO, *Op.Cit.*, p. 75.

³⁹¹ HOYOS HATTORI, *Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): análisis de tres epístolas*. 2016.

então, prosseguir segundo os avanços de seu trabalho, visto que as missivas escolhidas para serem aqui analisadas datam de junho de 1569 até junho de 1573. Em seu total, o documento a ser analisado possui 22 manuscritos atribuídos aos missionários que atuaram no arquipélago japonês. Como trata-se de um número relativamente alto de documentos a serem analisados, elucidarei algumas das descobertas gerais, e em seguida justificarei a escolha das cartas pertinentes a este capítulo.

Uma das primeiras características que gostaria de chamar a atenção sobre a escrita dos manuscritos possui relação com o modelo proposto por Pécora, sobre a estruturação da carta. Ao averiguar os manuscritos, é perceptível a existência de uma escrita um tanto padronizada, cujo início apresenta o assunto a ser discutido na carta, seu meio desenvolve o mesmo, e ao fim há uma espécie de balança sobre os eventos, seguido de um pedido de orações e apoio espiritual, às vezes material, à missão. Se utilizarmos o modelo proposto de Pécora a “ferro e fogo”, entretanto, fica clara uma desconexão entre o ideal e o material. Das 22 missivas, 7 não possuem uma *salutatio*, isto é, a cortesia para com o destinatário, algo como “A graça e amor eterno de Jesus Cristo Deus e Senhor Nosso faça perpétua morada em nossas almas amém”³⁹² ou “A paz e amor de Cristo Nosso Senhor e os merecimentos de sua sagrada paixão façam divina morada em nossas almas Amém.”³⁹³. Em sua maior parte, a coletânea mantém estas ausências, mas existem casos em que certos elementos relacionados a *conclusio* dos missionários é adicionada na impressão. A exemplo, na missiva de Luís Fróis, de 15 de maio de 1571, direcionada ao Padre João Bravo, reitor do Colégio de Goa, seu manuscrito conclui da seguinte maneira: “Não me dilato mais nesta matéria. Desta Cidade do Miyako, e casa de Nossa Senhora. Hoje 25 de Maio de 1571. Irmão Indigno e íntimo servo de V.R. Luís Fróis”³⁹⁴. Apesar de conter humildade em sua fala final, Fróis não indicou ao seu leitor uma das principais características da *conclusio*: o lugar devocional. Sua contraparte na coletânea de Évora, entretanto, fora mais atenta a este fato: “Não me dilato mais nesta, pedindo a V.R. me encomende em seus santos sacrifícios e orações. Do Miyako, 25 de maio de 1571”³⁹⁵. O último trecho retoma aquela ideia de união entre os membros da companhia. Podemos especular que sua adição, na coletânea, possa ter alguma relação à prática de leitura destes relatos, que costumavam ser realizados em grupos de missionários e religiosos. De acordo

³⁹² Manuscrito 4532, Fl. 27a.

³⁹³ Ibidem, Fl. 67b.

³⁹⁴ Ibidem, Fl. 119b.

³⁹⁵ CE-I, Fl. 306b (grifo nosso).

com Chartier, ter em mente a forma como a prática de leitura é realizada é um dos passos para compreendermos a história da leitura e, por consequência, das práticas e representações. O autor expõe que:

[...] a leitura implícita do texto, literário ou não, é construída como uma oralização, e seu leitor, como um leitor em voz alta que se dirige a um público de ouvintes. Destinada tanto aos ouvidos quanto aos olhos, a obra joga com formas e com procedimentos aptos a submeter o texto escrito às exigências próprias da performance oral.³⁹⁶

Em relação a estas práticas, José Eisenberg destacara que os autores de relatos edificantes “incluíam várias formas características da pregação oral em suas composições, provavelmente porque sabiam que seu texto iria ser lido publicamente nas casas jesuíticas de toda a Europa”³⁹⁷. Acreditamos que esta característica declamatória surge nestas cartas através da referência ao destinatário, que aparece em meio ao texto, tanto do manuscrito quanto da coletânea. De forma a sustentar esta ideia, iremos analisar algumas missivas.

No relato de Gaspar Vilela, de 4 de fevereiro de 1571, para os padres e irmãos de Portugal, o assunto da carta seria informar o que ocorrera nos anos de 1569 a 1571 no arquipélago, como uma espécie de relatório final. Esta passagem fora analisada no primeiro capítulo, e apesar de configurar-se como uma *hijuela*, sua linguagem parece estar muito mais ligada à ideia de edificação e união dos ânimos entre os membros do catolicismo. Ao falar sobre as guerras que afligem o arquipélago, Vilela faz um apelo direto ao seu destinatário, pedindo “roguem caríssimos a Nosso Senhor que tire tão grande impedimento daquelas partes [em que sua lei pode ser tão acrescentada]”³⁹⁸. Seu pedido de oração aqui parece indicar uma necessidade maior de apoio espiritual para os padres, chamando maior atenção do leitor para o problema das guerras e como estas são problemáticas e perigosas. Ainda na mesma missiva, o missionário destaca que, após a Semana Santa, muitos japoneses cristãos estavam disciplinando-se com muita veemência. Para além da descrição que consta no manuscrito, a coletânea adiciona um excerto no qual o padre novamente faz referência ao destinatário:

[...] e começaram a disciplina com bastante veemência, grandes e pequenos, que as ruas e caminhos eram cheios de sangue não ficando homem nem mulher por fidalgo que fosse, que não enfiasse a tomar disciplina ajuntem a isto

³⁹⁶ CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002, p.70.

³⁹⁷ EISENBERG, *Op. Cit.*, p. 54.

³⁹⁸ MANUSCRITO 4532, Fl. 108b. A parte em colchetes se trata de uma adição da coletânea, presente na CE-I, Fl. 301b.

O relato permanece idêntico em ambas as fontes até a parte grifada, onde Vilela destaca ao leitor os suspiros e lágrimas de todos que viam a demonstração de fé protagonizada pelos japoneses. O recurso da menção do destinatário parece surgir quando os missionários possuem interesse em destacar ou realçar algum fato ou evento. Vilela não era o único a utilizar-se desse recurso. Em uma missiva de 25 de maio de 1571, Luís Fróis refere-se ao Padre João Bravo, que era o reitor do Colégio de Goa no período, ao explicar as dificuldades de converter pessoas na capital, Miyako:

[...] creia Vossa Reverência que raramente se verá em todo o universo reino em que o demônio tanto predomine, nem onde tenha lançada mais fortíssimas raízes de sua venenosa e mortífera maldade que neste do Japão, pelo que souber especificamente que coisa é esta terra não terá que obra menos miraculosa converter-se um japonês no Miyako que [borrado] duzentos em qualquer outro reino [...].⁴⁰⁰

Apesar do tom negativo, comum tanto na edição de 1598 quanto em sua contraparte, acreditamos que este enfoque possui um objetivo de tornar a situação do missionário “próxima” daquele que lê. Isto pois em sua *conclusio*, a seguinte mensagem é adicionada às *Cartas de Évora*: “[...] pedindo a V.R. me encomende em seus santos sacrifícios e orações”⁴⁰¹. Com isto, o relato indica as dificuldades do padre e a situação da missão na capital, e nesta veia, a adição de seu pedido por assistência espiritual ao fim de sua fala produz uma imagem de necessidade de apoio aos esforços de Fróis. O mesmo ocorre no relato do padre João Batista, em 21 de setembro de 1571, no qual após destacar as dificuldades e partes negativas da missão, o inaciano diz “peço a V.R. me encomende ao Senhor em seus santos sacrifícios e devotas orações [...]”⁴⁰². Se considerarmos as cartas por si só, a ideia de explicitar os pontos desfavoráveis servem como um contrapeso para o pedido de assistências e apoios espirituais, algo que Pécora afirma serem um recurso das epístolas que incitam os missionários “numa febre de fé, que os irmana em tremendas experiências devocionais”⁴⁰³. Quando tratamos da coletânea, entretanto, acreditamos que a permanência e mesmo a adição dessas falas realizam um diálogo com aquele que lê.

³⁹⁹ CE-I, Fl. 306a.

⁴⁰⁰ MANUSCRITO 4532, Fl. 119a.

⁴⁰¹ CE-I, Fl. 309b.

⁴⁰² Ibidem, Fl. 316a.

⁴⁰³ PÉCORA, *Op.Cit.*, p. 382.

Argumentamos que o editor compartilhava da visão dos missionários, no sentido de conhecer as práticas de leitura em grupo ou em público, organizando o texto de forma a destacar certas frases, sendo, no caso da coletânea de 1598, por meio do uso do destinatário no texto.

Aliado a essa ideia, percebemos, na edição da coletânea, mudanças referentes à linguagem utilizada nas missivas. Parece ter havido uma adequação, ou melhor, uma preparação do texto para que a mensagem ficasse mais clara para aquele que lia ou ouvia o relato. A exemplo, na missiva original de João Batista, o missionário refere-se à firmeza dos monges, afirmando que “estes são os mais dificultosos por sua pertinácia de convencer”⁴⁰⁴. Sua contraparte na coletânea, porém, substitui o termo ‘pertinácia’ por ‘permanência’⁴⁰⁵. Algo semelhante ocorre com Fróis no manuscrito citado acima, no qual vários termos são trocados por outras palavras, como “ofuscava”⁴⁰⁶ por “escurecido”⁴⁰⁷ e “demências”⁴⁰⁸ por “doidices”⁴⁰⁹. Estas mudanças, apesar de aparentarem simples e sem muito impacto, podem indicar como o texto da coletânea pensava o seu leitor, buscando tornar a mensagem mais clara para que este melhor compreendesse a leitura. Sob esta lógica, Chartier expõe que “não há texto fora do suporte que o dá a ler (ou a ouvir) e que não há compreensão de um escrito, seja qual for, que não dependa das formas nas quais ele chega a seu leitor”⁴¹⁰. Tendo em mente o caráter de propaganda da coletânea, que desejava atingir o máximo de pessoas possíveis, esse suporte do editor no manuseio das palavras pode ser considerado um elemento importante para a compreensão da narrativa aqui produzida.

A ortografia, porém, não fora a única mudança entre as versões das missivas. Apesar de a maioria conter uma transcrição quase direta dos manuscritos, a coletânea também apresenta alguns relatos modificados, realizando adições ou mesmo cortando parágrafos inteiros. Com estas alterações, acreditamos que a edição estaria organizando o discurso sobre a missão, de forma a reforçar a visão intencionada pela Companhia e por Teotônio. A própria escolha de cartas pode ser pensada de tal maneira, se lembrarmos como algumas cartas endereçadas ao Arcebispo de Évora foram incluídas na edição de

⁴⁰⁴ MANUSCRITO 4532, Fl. 127a.

⁴⁰⁵ CE-I, Fl. 316a.

⁴⁰⁶ MANUSCRITO 4532, Fl. 118b.

⁴⁰⁷ CE-I, Fl. 309a.

⁴⁰⁸ MANUSCRITO 4532, Fl. 119a.

⁴⁰⁹ CE-I, Fl. 309a.

⁴¹⁰ CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002, p. 71.

1598, e seu corpo textual exibia não somente seu apoio aos missionários, como seu envolvimento quase direto no empreendimento dos jesuítas.

Considerando estes fatores, dentre o total de 22 missivas presentes no documento que reúne os manuscritos, foram escolhidas oito destes que apresentam mudanças significativas quando comparadas à sua contraparte. Deve-se considerar que esta seleção também fora realizada em razão da oportunidade de realizar uma comparação com as Cartas de Alcalá. Com isto estabelecido, as oito missivas selecionadas foram: quatro do padre Luís Fróis, referentes às datas de 1 de dezembro de 1570, 15 de maio de 1571, 28 de setembro de 1571 e 4 de outubro de 1571; duas do missionário Gaspar Vilela, ambas datadas de 4 de fevereiro de 1571; uma do Superior Francisco Cabral, relativa ao período de 22 de setembro de 1571; e, por fim, uma missiva do padre João Batista, cuja data varia entre 21 de setembro no manuscrito, e 24 de setembro na coletânea, sendo o ano de 1571 o único ponto em comum. Dentre estas oito cartas, duas destas possuem uma versão impressa na Coletânea de Alcalá, sendo ambas as de Vilela.

Para realizar esta análise, utilizarei da comparação entre as diferentes versões das cartas, além do uso de outras passagens presentes na coletânea eborense, de forma a solidificar meus argumentos. Em um primeiro momento, iremos averiguar como os neófitos japoneses aparecem nos manuscritos; depois como a figura dos *daimyō* é retratada, em especial o caso de Oda Nobunaga; e, por fim, como os próprios europeus apareciam nas cartas, de forma a explicitar a representação que estes produziam sobre si.

3.2.1. Uma pintura maior que a moldura

Ao longo do capítulo dois, fora demonstrado como a figura do japonês convertido tratava-se de indivíduos muito devotos. Demonstravam sua fé de variadas maneiras, através de atos em favor dos padres, presença nas missas, na disciplina que realizavam quando sentiam-se culpados ou eram repreendidos e, sobretudo, em sua constância no catolicismo. Esta imagem dos convertidos não existe sem alguns revezes, como era o caso daqueles que apostatavam ou não seguiam os conselhos dos padres. A estes, eram reservadas algumas descrições que mostravam os problemas, mas nunca os destacavam mais do que o necessário. A lógica que podemos concluir era de que a ordem era de aumentar e exaltar as qualidades destes japoneses convertidos.

Em razão desta característica, ao observarmos o papel dos conversos nos manuscritos e compará-los com a sua versão da coletânea de 1598, notaremos adições que parecem elevar o seu lado cristão. Tomemos duas missivas de Fróis, datadas de 1 de

dezembro de 1570 e 15 de maio de 1571. No primeiro caso, a carta enviada para o Colégio de Goa pode ser vista como uma *hijuela*, pois busca informar a situação da capital Miyako frente aos conflitos que a assolavam e a retirada de Nobunaga da capital em razão destes. O missionário descreve a situação, referindo-se como “um retrato do Juízo Final porque como se não sabe aonde se inclinará a vitória no instante em que Nobunaga for vencido que logo esta cidade [será] abrasada em fogo e assolada pelos inimigos”⁴¹¹. Com seu imaginário católico, Fróis interliga o conflito do arquipélago ao evento bíblico, e continua a descrever a carnificina que ocorre nas ruas:

Uns andam a fazer covas na serra outros tranqueiras nas ruas, outros se escondem o fato, outros mandam as mulheres e filhos a saírem da cidade, que são logo salteados pelos ladrões ou mortos pelos inimigos.⁴¹²

O missionário, acompanhado de mais dois irmãos japoneses e dois chineses, consegue, porém, salvar alguns ornamentos velhos e levá-los para a casa de alguns cristãos para realizar a missa. Apesar da situação, no manuscrito, Fróis afirma que “digo [sic] missa todos os dias aos cristãos e lhes ministro os mais sacramentos”⁴¹³. Não há menção, porém, da reação dos japoneses quanto à sua ação. Esta visão coube à sua contraparte eborense, que valida sua afirmação e adiciona o fato de que os cristãos “mais se consolam”⁴¹⁴ com esta atitude do padre.

No segundo caso, o relato aparenta estar mais ligado a uma carta de edificação, pois conta com inúmeros casos de devotos cristãos, em especial da cristandade do Miyako. Trata-se da carta enviada para o reitor do Colégio de Goa. Fróis atenta-se ao caso de uma menina cristã, Paula, filha de Antão e Madalena, dois japoneses que, segundo o missionário, seriam “colunas”⁴¹⁵ do cristianismo na região. A filha do casal teria falecido após uma doença, e o jesuíta decide descrever as boas ações da moça “por ser planta tão adorífera cá nestas extremidades da terra”⁴¹⁶. O que se segue é a mesma fórmula já explicitada sobre os japoneses devotos: tratava-se de uma pessoa que “era acompanhada de grande humildade [...] que em extremo deseja viver como verdadeiro pobre”⁴¹⁷, que “vinha a igreja sempre com sua mãe, e aos domingos e dias santos a missa e pregação”⁴¹⁸.

⁴¹¹ CE-I, Fl. 289a.

⁴¹² Idem, Fl. 289a.

⁴¹³ MANUSCRITO 4532, Fl. 67a.

⁴¹⁴ CE-I, Fl. 289a.

⁴¹⁵ Ibidem, Fl. 307b.

⁴¹⁶ Idem, Fl. 307b.

⁴¹⁷ Idem, Fl. 307b.

⁴¹⁸ Idem, Fl. 307b.

Falando sobre o quão cristã esta menina fora, Fróis diz que, como última ação, Paula teria deixado “em uma bolsinha em que trazia suas relíquias, achou o pai e sua mãe escrita de próprio punho uma ordem em que havia de gastar o tempo cada dia pelos dias da semana.”⁴¹⁹ Não se é esclarecido exatamente o que, no quê ou em quem deveriam gastar o tempo, porém esta nota aparentemente instigou o pai da menina a realizar “grandes esmolas, amparando órfãos e vestindo pobres e viúvas: e mandou esculpir em uma pedra o nome de Jesus, e em uma cruz o nome de sua filha Paula, e a era de Jesus Cristo Nosso Senhor de 1570 com letras de ouro [...]”⁴²⁰. Enquanto a descrição da menina e dos eventos não difere na coletânea de 1598, há uma adição ao relato após a revelação da nota escrita pela moça

[...] donde Vossa Reverência poderá coligir, que se esta sem ter mais exortação espiritual nem modo de ser cultivada, que as pregações dos domingos, e santos, e alguns bons conselhos na confissão lhe davam, Deus Nosso Senhor lhe comunicou tanta graça em tão pouco tempo, que será dilatando-se a lei de Deus nesta gentilidade, entre os quais há homens de muita prudência e saber natural, que vindo a fazer-se cristãos parece sem dúvida que poderão confundir a muitos que desde a mocidade foram criados em espírito e virtude.⁴²¹

Este acréscimo à fala do padre exemplifica a noção de “chamar a atenção” do leitor, visto que no manuscrito original não há menção ao destinatário, nesta parte do texto. E para o quê esta adição chama a atenção? Segundo o complemento presente na versão eborense, apesar das práticas religiosas da menina não estarem sob condições ideais de cultivo, em seus últimos momentos, esta teria recebido a benção de Deus e sua devoção demonstrada seria suficiente para a dilatação do cristianismo na gentilidade do Miyako. Isto só seria possível, como o texto explicita, em razão da destaca a prudência e o saber natural dos japoneses, que estariam prontos para entender a mensagem. Assim, em um curto espaço do texto, as práticas dos padres, a constância dos japoneses cristãos e a susceptibilidade do arquipélago ao cristianismo foram realçados, numa fala que não consta nas palavras originais de Fróis. Percebemos, então, como a coletânea eborense e sua escrita buscam reforçar essas ideias, guiando a leitura e seguindo um discurso que tende a valorizar a missão, tendo por base os relatos dos padres.

De forma a deixar esta característica da edição de 1598 clara, vamos retornar a investigar o relato de Gaspar Vilela para os irmãos de Portugal, assinado no dia 4 de

⁴¹⁹ MANUSCRITO 4532, Fl. 118b.

⁴²⁰ Idem, Fl. 118b.

⁴²¹ CE-I, Fl. 308b.

fevereiro de 1571. Ao falar sobre Hirado e sua cristandade, o missionário aponta a existência de 14 igrejas na localidade, “com muitos cristãos e que procedem com fervor no caminho da virtude. Temos aqui grandes esperanças de haver muitos catecúmenos”⁴²². A razão para isto, segundo Vilela, seria o fato de que esta cidade já possuiria dois mártires japoneses. O que se segue é a descrição dos motivos de suas sentenças e como estes foram mortos. Para deixar explícitas as diferenças, iremos expor as três versões destas descrições. Em um primeiro momento, a versão do Manuscrito:

[...] por nesta terra de Hirado estarem já dois mártires japoneses, um que mandou matar uma senhora gentia porque fez repudio a sua legítima mulher cristã, e que casasse com uma gentia, e por dizer que os cristãos não faziam aquilo, e não tinha tal lei, que no mais lhe obedeceria, mas naquilo não, por esta causa o mandou matar a [por] espada, pondo ele os joelhos em terra, lhe cortaram a cabeça e a alma foi levada ao céu. O outro foi por não querer trabalhar ao domingo, por fim pelo mesmo caminho, confio em Nosso Senhor que eles lhe rogaram para que se não afogue a semente debaixo dos espinhos das astúcias do demônio pois está regada com tão bom sangue que diante de Deus Nosso Senhor clamara como o de Abel para que venham todos ao conhecimento verdadeiro.⁴²³

Em seguida, a descrição presente na Coletânea de Alcalá, impressa em 1575:

[...] por já haver aqui em Hirado dois mártires japoneses, um a quem mandou matar seu senhor gentil, porque fez repúdio a sua legítima mulher cristã, e casasse com uma mulher gentil: e respondendo, que os cristãos não faziam aquilo, nem teriam tal lei, que lhes consentisse coisas semelhantes, que nas demais lhe obedeceria, mas não naquela. Por esta causa lhe mandou matar: ao qual cortaram a cabeça, estando de joelhos. O segundo a quem mataram, foi por não querer trabalhar no Domingo: e assim passou pela mesma pena. Confio em Nosso Senhor, que eles pediram, que não afogue a semente debaixo dos espinhos das astúcias do demônio, pois esta já enraizada com tão bom sangue, que mediante Deus Nosso Senhor clamara, para que venham todos ao verdadeiro conhecimento de nossa fê.⁴²⁴

Por fim, a versão eborense dos dois mártires

[...] como por nela [Hirado] haver já dois mártires japoneses, um dos quais mandou matar uma senhora gentia, por não querer dar repudio a sua mulher cristã e casar com outra gentia como ela lhe mandava: recebeu a morte com os

⁴²² MANUSCRITO 4532, Fl. 109a.

⁴²³ Idem, Fl. 109a. (grifo nosso).

⁴²⁴ COLETÂNEA CA, Fl. 312a. (grifo nosso).

joelhos em terra e olhos no céu, onde sua bem aventurada alma foi recebida dos Anjos com tão gloriosa Coroa, a outro cortaram a cabeça por não querer trabalhar ao domingo, o que ele sofreu com não menos alegria e consolação sua que edificação dos que o souberam: confio em Nosso Senhor que rogaram a sua divina majestade não permita que se afogue a semente com as espinhas das astúcias do demônio pois a terra já está regada com tão feliz e ditoso sangue que diante de Nosso Senhor clamará como o de Abel, para que todos venham ao conhecimento da verdade.⁴²⁵

Podemos destacar algumas similaridades entre as versões, em especial como as três reforçam a constância dos conversos em seguirem os preceitos cristãos, e como o martírio dos dois homens fora um ato louvável, que seria uma espécie de semente que poderia trazer mais pessoas para o conhecimento verdadeiro, logo, a lógica cristã. Entretanto, ainda que a mensagem seja compartilhada por todas as versões, existem nítidas alterações e adições a cada uma delas. A comparação com o caso bíblico de Abel é retirada da versão espanhola, assim como a figura que ordena o assassinato é trocada pela de um senhor, e não uma senhora, como nas duas outras versões. Ainda assim, quando comparamos a versão escrita à mão e a de Alcalá, é nítida a valorização do evento na coletânea eborense. Se nas outras exposições estes foram descritos como “mártires”, na edição de Évora a escrita os personifica como tal, demonstrando seus sentimentos e satisfação em passar por esta prova de fé.

Fica claro que a adição nas missivas busca ressaltar algumas ideias importantes para a construção narrativa idealizada pela Companhia de Jesus. Entretanto, aquilo que não é dito é igualmente, se não mais, importante para isto. O uso da censura e da omissão para ocultar características problemáticas dos japoneses também fora utilizado nos textos da versão de 1598. Isso é perceptível em alguns casos aqui já citados, como o da jovem Paula. Muito fora destacado sobre sua assiduidade nas missas, ainda que o manuscrito destacasse que ela “não era das que comumente se chamam devotas ou beatas por não haver no Japão. Digo isto porque nestes dois anos que há no Miyako, não vinha a igreja mais que a missa com sua mãe”⁴²⁶. Trata-se da mesma frase utilizada anteriormente para apontar sua devoção, porém, em sua versão manuscrita, Fróis destaca que esta estava longe de ser uma beata, tanto pelo fato destas não existirem no arquipélago, quanto pelas suas idas à igreja, que pareciam bem espaçadas, só atendendo as missas. Para o

⁴²⁵ CE-I, Fl. 301b. (grifo nosso).

⁴²⁶ MANUSCRITO 4532, Fl. 118a.

missionário, o tom do manuscrito parece indicar que ela não estaria num nível de devoção tão ideal. É possível, porém, que sua morte tenha impactado em sua visão, visto que o manuscrito também fala sobre sua bolsinha e seu pedido. De toda maneira, a omissão desta parte ajuda a elencar mais pontos para Paula e sua imagem como cristã, mais devota que sua contraparte manuscrita e que cuja morte terá maior impacto na cristandade, corroborando a outra parte adicionada na coletânea eborense.

A omissão de excertos do corpo das *Cartas de Évora* também parece reforçar certos estereótipos ligados aos neófitos japoneses. Retornando à carta de Vilela para os irmãos de Portugal, sobre as descrições da Semana Santa, fora apontada a disciplina realizada pelos habitantes do arquipélago. Se nos basearmos pela versão eborense, estas ações parecem ter sido as únicas com alguma importância realizadas durante esse evento crucial do calendário católico, algo longe de ser completamente verdade, se analisarmos tanto o manuscrito quanto a versão castelhana do texto:

Por mostrarem estes novos cristãos convertidos o conhecimento que tinham de seu criador, desmancharam algumas casas de pagodes, que estavam por essa terra, onde viriam a proceder em ouvir todos os dias missa e aos domingos pregação, do qual iam colhendo muito fruto. O principal foi o da quaresma exercitaram bem a inclinação que esta gente tem a penitência, tomando todos juntos na igreja, depois de se lhes pregar da paixão disciplina com tanto fervor que não havia quem os pudesse fazer cessar. Porque por não terem ainda ouvido a matéria da confissão, havendo dois anos já que eram cristãos lhe preguei todas as quartas feiras, das confissões, de que resultou muito fruto em suas almas, porque todos se confessaram com muitas lágrimas e devoção. Às sextas feiras lhes pregava da paixão e inclinados a disciplina, com muitas lágrimas dentro na igreja; a faziam acabada a pregação com muito fervor, que muitas vezes era necessário bater as portas, porque se não disciplinassem tanto, temendo não lhes viesse ser em pusilanimidade, ao diante para sua devoção aos domingos ouviam pregação do evangelho, passou isto com grande fervor e porque me pareceu ser necessário, os deixei no meio da quaresma por ir a outra vila, de que tinha o cargo, onde também procedem no mesmo acima disto, e confessei muita gente, e ministrei o santíssimo sacramento e gastei a parte que ficava até a semana santa tornando-me à vila de Nagasaki que por serem ainda de poucos anos convertidos determinei a semana santa celebrada com o maior fervor que pudesse. Chegado o domingo de ramos, fizemos uma solene procissão em que vieram mil e quinhentos cristãos, e houve ao tornar [ilegível], com muita vexação de todos que por ser a primeira vez, que ouviram, estavam com lágrimas chorando, e muito mais depois, que ouviram a declaração do mistério, que se encerrava no que viram.

A quarta feira todos se ajuntaram ouvindo o officio das [ilegível]. Na quinta feira vieram a missa, e por haver muito que estando [ilegível] aparelhados para receberem o santíssimo sacramento o receberam com tantas lágrimas assim os que recebiam com todos os mais, que na igreja estavam choravam [sic] de devoção.⁴²⁷

Ao avaliarmos o texto de Vilela no manuscrito, sua característica detalhista aparece como de comum, e o missionário descreve as ações e decisões tomadas ao longo da Semana Santa. O padre menciona os ensinamentos realizados, incluindo a confissão, que, segundo o próprio, era uma noção que já era esperada que fosse de conhecimento destes japoneses cristãos, por serem convertidos há dois anos, além de destacar a sua necessidade de deslocamento entre vilas, possivelmente uma referência ao fato de existirem poucos padres na região para atenderem a massa de fiéis. Entretanto, isto não parece ser algo tão problemático aqui, visto que Vilela aponta o sucesso de uma procissão e a grande quantidade de pessoas prontas para receberem o santíssimo sacramento. Estas descrições favoráveis, porém, só aumentam as questões sobre o porquê destas partes terem sido retiradas da coletânea, já que demonstram relativo sucesso do padre na localidade. Mesmo a penitência aparece nestas versões, ainda que com um peso quase reprobatório, ao indicar que o missionário parece admoestar a frequência destas. Algumas hipóteses podem ser estipuladas para seu corte, como as falas de Vilela indicarem um relativo atraso ou desconhecimento sobre práticas importantes como a confissão, ou mesmo o tom negativo da disciplina neste contexto. Acreditamos, porém, que a omissão desta parte teria sido mais ligada ao início da cristalização da imagem dos neófitos japoneses, visto que, de todas as características já apresentadas sobre os mesmos, seu interesse pela penitência era um dos mais recorrentes em suas descrições na coletânea eborense. Esta fixação do perfil dos japoneses nas cartas, porém, pode ser vista também como um indicativo de que a representação produzida pelos missionários não alcançava a lógica destes conversos e sua relação com o cristianismo.

Anteriormente, estabelecemos que a relação dos japoneses com a religião partia de um princípio mais ligado à ideia prática no dia a dia, nos baseando em Ikuro Higashibaba e seu trabalho para tal. Segundo o autor, o Xintoísmo e o Nudismo interagiam, pois seguiam o mesmo propósito: “afastavam os espíritos ruins (*Kami* maus,

⁴²⁷ MANUSCRITO 4532, Fl. 109b-110a; COLETÂNEA CA, Fl. 313a. As partes grifadas dizem respeito às adições feitas pela coletânea eborense, enquanto as partes em itálico referem-se ao texto presente tanto no manuscrito quanto na coletânea de Alcalá.

e *tama* perverso), e evitavam que os espíritos bons se tornassem malignos”⁴²⁸. Sob esta lógica, o autor argumenta que o cristianismo teria sido entendido pelos japoneses conforme um raciocínio semelhante, no qual determinadas ações ou relíquias cristãs ajudariam a combater elementos espirituais negativos. Entretanto, isto apresentava-se como um problema para os padres, pois indicava que os neófitos japoneses não compreendiam os conceitos por trás dos símbolos e ensinamentos cristãos, não apreendendo de fato o que era ser cristão. Durante boa parte das três primeiras fases da missionação no arquipélago, Higashibaba aponta que os símbolos foram a principal forma de instruir o catolicismo aos japoneses, através de duas formas: uma sincrônica ao contexto cultural, visto que devido à Igreja cristã ter crescido em meio ao ambiente religioso japonês, esta teria sido influenciada pelas práticas japonesas, “possuindo significados similares a outros símbolos religiosos populares”⁴²⁹; e uma forma diacrônica ao contexto histórico, ao que o autor considera que devido a fatores internos e externos à cristandade japonesa o acesso a informações teológicas era limitado, fazendo com que muitos destes neófitos “não tivessem outro meio se não projetar seus próprios entendimentos religiosos aos símbolos da nova religião”⁴³⁰. Assim como no caso brasileiro, houve uma dialética entre os japoneses e os missionários, e ocorreu um “constante trabalho de transformação no plano das práticas e dos símbolos, as primeiras veiculando os segundos e sendo, ao mesmo tempo, determinadas por estes”⁴³¹.

O que buscamos destacar com isto é que havia um interesse em demonstrar uma ação unilateral sobre os japoneses por parte dos padres, na qual a aceção do cristianismo fora unívoca e uniforme. Uma visão que fora criticada pelo próprio Visitador Alessandro Valignano em sua revisão do *Summarium Indicum*, de 1579. De acordo com ele, esta visão da missionação japonesa teria sido resultado de alguns fatores, dentre eles:

[...] primeiro, a falta de conhecimento do idioma e dos hábitos japoneses fazia com que os missionários se deixassem levar pelo comportamento aparente dos locais, acreditando que estes refletiam suas crenças e maquinações internas; segundo, alguns missionários exageravam ou maquiavam a realidade em seus textos, com o objetivo de escrever cartas consideradas boas; terceiro, outros jesuítas escreviam como se tudo fosse movido por um espírito puro dos japoneses, ignorando aqueles que tinham interesse somente nas vantagens comerciais da conversão; e, quarto, alguns missionários descreviam pequenas

⁴²⁸ HIGASHIBABA, *Op.Cit.*, p. 32.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 30.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 30-31.

⁴³¹ POMPA, *Op.Cit.*, p. 23.

vitórias pessoais como se refletissem tudo que se passava no Japão, dando uma falsa impressão do resultado geral da missão.⁴³²

Esta percepção de Valignano, ainda que seja uma autocrítica consciente sobre as discrepâncias entre aquilo que se escrevia e a realidade que o Visitador via em sua presença no arquipélago, deve ser vista com um olhar mais atento ao apreciarmos o contexto de sua fala. Por ora, suficiente será dizer que a coletânea de 1598 trabalhava de forma a representar estes japoneses cristãos sem romper completamente com a lógica das demais descrições já feitas em outras coletâneas e relatos, utilizando-se da edição dos manuscritos para isto.

Há um episódio interessante a ser destacado na missiva de Francisco Cabral, datada de 22 de setembro de 1571. Endereçada ao Colégio de Malaca, a um padre não nomeado, a carta trata de alguns assuntos referentes à região de Shiki e uma denúncia a um senhor de uma fortaleza que teria se aproximado dos missionários apenas pelo seu interesse comercial. Em determinada parte do texto, Cabral destaca os avanços da cristandade e afirma que fora convocado pelo *daimyō* para que pregasse a palavra cristã. Surpreendendo a todos, segundo o padre, foi possível a negociação de uma igreja naquele local. Antes de ir embora, Cabral destaca que um vassalo daquele lugar havia mandado lhe dizer que “em extremo desejava de o ser [cristão], mas que por certas razões o dilatava por este ano, mas ficava aprendendo as orações”⁴³³. Essas razões apenas são esclarecidas no manuscrito da missiva, cujo motivo de não se converter seria “pelo Tono [*daimyō*] ser cristão, e não poder ir nas festas gentílicas, que se faziam era necessário ir ele em seu lugar”⁴³⁴. As proibições quanto à frequência a festividades consideradas gentílicas eram recorrentes na coletânea, como presente na missiva de 1565, de Luís de Almeida⁴³⁵, quando Cosme de Torres teria punido os cristãos por terem participado de uma festa ainda que sob o pretexto de espalharem a palavra cristã, segundo o relato. Havia um interesse em demonstrar uma cisão entre o cristianismo e as práticas gentílicas do arquipélago, e esta censura na carta de Cabral parece indicar esta ideia. Apesar disso, acreditamos que o mais interessante a respeito desta omissão seria o ocultamento do dinamismo e a forma

⁴³² EHALT, Rômulo da Silva. *Os Japoneses no Pensamento Racial de Alessandro Valignano, SJ (1539-1606)*. VII Encontro Internacional de História Colonial, Brasil 2018. p. 666. A carta de Valignano encontra-se disponível em: <https://archive.org/details/historiadelprinc00vali/page/480/mode/2up>.

⁴³³ CE-I, Fl. 310b.

⁴³⁴ MANUSCRITO 4532, Fl. 120b.

⁴³⁵ CE-I, Fl. 171b.

como os japoneses interagiam com o cristianismo em seu dia a dia, na política e no religioso.

Higashibaba, em seu trabalho, pontuou como os japoneses usufruíam do cristianismo como mais um elemento em seu sistema de crenças. O autor estabelece o que seria um “sistema de seguro espiritual”, no qual as religiosidades interagiriam, e “caso um método falhasse, as pessoas dependeriam de um outro”⁴³⁶, utilizando o exemplo de um relato de Fróis para demonstrar essa característica na missionação japonesa. Neste relato, o missionário teria confrontado um cristão converso sobre sua razão em estar proferindo uma recitação budista, em frente a uma Igreja. Eis a lógica apresentada pelo japonês:

Padre, eu já fui uma pessoa muito pecadora, e eu rezei com o terço cristão, pedindo ao Nosso Senhor que tenha misericórdia de minha alma. No sermão, porém, aprendi que o Senhor é muito estrito em seu julgamento. Como meu pecado é tão grande, talvez eu não mereça a glória de Deus. Logo, também estou rezando a Amida Buddha para que eu possa ir ao paraíso, a Terra Pura de Amida, caso não possa ir para o Céu.⁴³⁷

O cristianismo, sob este raciocínio da interação com as demais religiões do Japão, tratava-se então de mais um elemento a ser conjurado a favor da lógica religiosa japonesa: evitar maldições ou espíritos malignos, e buscar ganhos espirituais. Apesar desta visão ser tratada com normalidade por parte dos japoneses neófitos, isto era deveras problemático aos padres e ao cristianismo como um todo, devido ao seu caráter monoteísta. Ainda assim, isto não impediu os japoneses de denominarem-se cristãos e ainda manterem essas práticas, algo que Higashibaba sintetiza bem no seguinte parágrafo:

[...] devemos reconhecer que as pessoas aceitavam a fé cristã pelas suas próprias razões e interesses. Elas tinham liberdade para escolher o que queriam do sistema religioso; elas podiam ser kirishitan (cristãos) a sua própria maneira. O seu uso de vários símbolos devocionais da cristandade para propósitos mundanos é apenas um exemplo.⁴³⁸

Da mesma maneira, pertinente ao excerto analisado do manuscrito, a relação entre o vassalo, o *daimyō* e a necessidade de participar das festas gentílicas demonstra como havia um dinamismo entre política e religião, que integrava o cristianismo à lógica do

⁴³⁶ HIGASHIBABA, *Op.Cit.*, p.38.

⁴³⁷ Idem, p. 38.

⁴³⁸ Ibidem, p. 43.

arquipélago, ainda que não fosse a maneira desejada pelos padres. Parafraseando Pompa⁴³⁹, ao reduzir o ‘outro’ aos termos de sua linguagem, além de ocultar sua diversidade, aquele que escreve também amplia o leque de sentidos no interior da relação de significação que se estabelece, a partir do uso ou omissão de certos termos ou excertos. Assim, acreditamos que, ao ocultar essa parte da missiva, há um interesse na coletânea de 1598 em demonstrar uma imagem mais homogênea da missão, da mesma forma que ocorreu ao exaltar aspectos mais demarcados dos japoneses cristãos, como a sua predileção por penitências. Considerando os interesses em jogo, em especial o de demonstrar aspectos positivos quanto à atuação dos jesuítas no arquipélago, a imagem pintada sobre os japoneses cristãos fora reorganizada e encaixada em uma moldura específica ao que se era intentado, ainda que fosse pequena demais para a realidade religiosa que os missionários enfrentavam no Japão.

3.2.2. *Daimyō*: a linha tênue entre humildade e soberba

A figura do *daimyō* cristão era uma das peças fundamentais para demonstrar os avanços da missão, pois simbolizava aproximação com o poder do arquipélago, o que significava mais apoio nos territórios e segurança para o proselitismo. Tendo estas ideias em mente, não surpreende que estes senhores de terra também tiveram sua imagem editada nas *Cartas de Évora* de 1598, ainda que em menor escala do que o restante do povo japonês. Neste subcapítulo, daremos enfoque em duas figuras específicas cuja comparação entre fontes trouxera à tona uma leitura específica sobre seus atos: Wada Koremasa e Oda Nobunaga.

Koremasa fora um guerreiro do clã Wada que, durante parte da década de 1560 e início da 1570, aproximou-se de Oda Nobunaga após os eventos que levaram o primeiro unificador a apoiar Ashikaga Yoshiaki ao cargo de *Shōgun*. Seu papel nas cartas é apresentado de maneira muito positiva, seja pelas suas ações a favor dos padres quanto nas batalhas em si, e sua morte em 1571 é profundamente lamentada, em especial por Fróis. Em duas de suas missivas presentes nesta análise, o missionário discorre sobre a figura do guerreiro e sua importância para a cristandade japonesa.

No relato de 1 de dezembro de 1570, para o Colégio de Goa, sobre os conflitos no Miyako, há uma grande parte do texto que se dedica à figura de Koremasa e Nobunaga. Daremos importância por ora ao primeiro, que é descrito como “senhor e gentio tanto de

⁴³⁹ POMPA, *Op. Cit.*, p. 411.

coração e das entranhas [que] nos favoreceu sempre, que nunca príncipe nenhum no Japão tantos extremos fez pelo favor dos Bonzo e proteção de suas seitas como este pela Lei de Deus”⁴⁴⁰. Ao longo do relato, o missionário destaca como Wada perdeu o apoio de Nobunaga, graças a mentiras proferidas pelo Bonzo Nichijō Shōnnin, que enxergava o apoio que Wada fazia aos padres como uma ameaça, segundo Fróis. Ainda assim, o guerreiro apoiara os padres, que teria dito que caso Nobunaga, o *Dairi* (Imperador) ou o Cubocama (*Shōgun*) houvessem de expulsar Fróis da região, “ele [Koremasa] deixaria todo seu estado, mulher, filhos e renda e se desterraria comigo ainda que fosse até a Índia”⁴⁴¹. Esses traços, comuns ao manuscrito e à edição de 1598, são realçados com a figura do leitor. Após Wada retomar sua aliança com Nobunaga, Fróis chama a atenção daquele que lê, ao indicar a importância de Koremasa:

Tornando Vatadono a seu pristino estado privança e honra ou ainda muito mais que dantes, aqui caríssimo ponderai quanto desandar a roda da inconstância em que os inimigos da lei do altíssimo se gloriavam e a consolação que deste bom sucesso receberiam os cristãos os quais diziam aos gentios ‘que é isto!’⁴⁴²

Assim, a figura do guerreiro do clã Wada é estabelecida segundo a coletânea e o manuscrito. Porém, é somente no manuscrito dedicado à sua morte que podemos perceber algumas discrepâncias sobre essa figura tão importante para Fróis. Datada de 28 de setembro de 1571, a missiva fora enviada para o Provincial da Índia, Antônio de Quadros e apesar de seu destinatário ser um superior, o assunto e a linguagem empregada nas missivas são claramente de edificação, visto que o assunto principal da carta era destacar a importância de Koremasa, produzindo uma espécie de biografia para o mesmo:

[...] determinei apontar nesta a V.R. em particular algumas coisas do excessivo amor que este Príncipe gentio nos teve enquanto viveu, para dela tomarmos matéria de mais glorificar a Deus sumo autor de todo o bem, e termos certíssima confiança em seu divino favor, e eterna providência, pois em partes tão remotas da cristandade e ainda tão distantes dos mesmos padres e irmãos da Companhia de Jesus que residem no Japão, como são estas [terras] do Miyako, e o que mais é entre tantos inimigos e adversários de sua santíssima lei, se quis dignar de nos dar por amparo e protetor um Príncipe gentio, que com tanto excesso de amor tomou sobre si o assunto de nossa proteção, e ainda

⁴⁴⁰ CE-I, Fl. 287b.

⁴⁴¹ Ibidem, Fl. 288a.

⁴⁴² Ibidem, Fl. 288b (grifo nosso).

que não estimava nem reputava por nada, oferecia-se a qualquer obstáculo que por esse respeito se lhe oferecessem.⁴⁴³

Especificado o intuito da carta, temos a primeira discrepância entre o manuscrito e a coletânea. Em determinada parte do texto, Fróis destaca os muitos favores que Koremasa realizara em favor dos padres e da Companhia, e prossegue descrevendo cada um destes de maneira detalhada. No relato eborense, porém, estas informações são contidas, por meio de uma adição, na qual o padre afirma que, além de ter apresentado o missionário ao *Shōgun*, o guerreiro realizou este “e outros muitos favores me fez que em outra mais largamente relato”⁴⁴⁴. Apesar de não citar estes auxílios no corpo dessa missiva, é importante destacar que a sua retirada do corpo do texto desta é justificada em razão da organização da coletânea. Alguns dos fatos que foram omitidos já constam na edição eborense em outras cartas, como o relato da velha cristã que fora zombada por dois jovens, quando Wada Koremasa prontamente puniu e mandou executar a um deles, presente na coletânea, no relato de 20 de março de 1571⁴⁴⁵; ou mesmo os embates entre o guerreiro e o monge Nichijō Shōnnin, descritos no relato de 1 de dezembro de 1570⁴⁴⁶. Nota-se, então, uma organização destas cartas que prioriza a fixação de certos elementos ou assuntos. Por vezes, as missivas não estão organizadas cronologicamente, como é o caso da história de Chikatsura, ou mesmo alguns dos relatos de Koremasa. Porém, há sempre um elemento que une estas missivas, um fio condutor para sua narrativa. Podemos destacar que o caso do guerreiro em questão está ligado a um arco narrativo maior, que diz respeito aos embates de Fróis com o Bonzo mencionado, que envolvem Koremasa e Nobunaga, como vimos no debate no capítulo anterior.

Esta omissão, porém, não é a mais importante neste relato. Durante a exposição sobre seu primeiro encontro com Wada, a quem fora apresentado por Dario Takayama (Takayama Tomoteru, pai de outro ilustre *daimyō* cristão, Justo Takayama Ukon), o padre descreve que Koremasa

mandou-me logo chamar, e estando com muitos senhores em conselho se levantou do lugar aonde estava, e me fez sentar nele, e se foi assentar entre seus criados e fazendo-me tomar primeiro o *Sakazuki*, sendo já quase dez ou onze horas da noite, pediu a Lourenço que quisesse pregar àqueles senhores, e

⁴⁴³ CE-I, Fl. 311b.

⁴⁴⁴ Ibidem, Fl. 312b.

⁴⁴⁵ Ibidem, Fl. 306a.

⁴⁴⁶ Ibidem, Fl. 287b.

nisto se dilatou o tempo quase até a meia noite, louvando muito as razões que Lourenço dava, e persuadindo-os a todos me favorecessem.⁴⁴⁷

No relato, o guerreiro cede seu lugar, fazendo com que o padre sente em um lugar de destaque entre seus vassalos. A versão à mão da carta, porém, demonstra Koremasa um pouco mais forçoso do que a sua contraparte eborense: “me fez por força sentar nele e ele se foi por entre seus criados; e fazendo-me com muita importunação tomar primeiro o *sakazuki*”⁴⁴⁸. O guerreiro no manuscrito parece mais inconveniente do que sua contraparte eborense. Ainda assim, o encontro fora visto como positivo, visto que o irmão Lourenço, o intérprete, pregara para diversos homens importantes do círculo de Koremasa. Em outra instância, essa característica de Wada é novamente ocultada na coletânea, quando ele teria pedido a Lourenço que pregasse para sua mulher as leis de Deus⁴⁴⁹, enquanto no manuscrito, Wada haveria ordenado que o irmão fizesse o mesmo⁴⁵⁰.

Estas omissões, superficiais em um primeiro momento, são pequenos traços que complementam o desenho do *daimyō* cristão aqui descrito. Retirando-se sua ação intempestiva e sua aparente falta de tato com os padres, Koremasa surge na coletânea, desde sempre, como alguém que parece quase que instintivamente conhecer a importância dos missionários. As diferenças entre o manuscrito e a coletânea nos auxiliam a entender um pouco melhor sobre como a figura dos *daimyō* eram construídas e organizadas no discurso jesuítico. Veremos agora como a figura de Oda Nobunaga é retratada sob essa lógica.

A importância de Nobunaga para a missionação jesuítica do arquipélago costuma ser bem relatada. Desde Boxer e sua obra seminal de 1951, os missionários e o primeiro unificador são vistos como quase aliados, “unidos pelos seu ódio em comum pelo budismo”⁴⁵¹. Este desgosto pelo budismo não nascia da mesma fonte, porém, já que enquanto para os jesuítas este era mais ligado a um *odium theologicum*, para Nobunaga seu desafeto com o budismo nascia de motivações políticas. Durante a guerra civil, diversas escolas budistas e monges se armaram para proteger seus territórios e templos, apresentando-se como ameaças a pequenos *daimyō* e mesmo ao unificador e seu objetivo de reunir todo o arquipélago sob seu poder⁴⁵². Ainda com esta diferença fundamental, isto

⁴⁴⁷ CE-I, Fl. 312a.

⁴⁴⁸ MANUSCRITO 4532, Fl. 131a.

⁴⁴⁹ CE-I, Fl. 312b.

⁴⁵⁰ MANUSCRITO 4532, Fl. 133b.

⁴⁵¹ BOXER, *Op.Cit.*, p. 64.

⁴⁵² *Idem*, p. 64.

não impediu os missionários, destacadamente Fróis, de escrever sobre Nobunaga como um forte aliado da causa cristã.

A primeira descrição sobre Nobunaga data de 1 de junho de 1569, feita por Luís Fróis, e direcionada ao padre Belchior de Figueiredo, e detalha sobre seu primeiro encontro com o unificador, cortesia de Wada Koremasa. O padre descreve Oda da seguinte maneira:

Será este [o] Rei de Owari, de idade de trinta e sete anos, homem alto do corpo, delgado, de pouca barba, a voz muito entoadada em extremo, dado ao exercício militar, fragueiro, inclinado a obras de justiça, e misericórdia, arrogante, sumamente amigo da honra, muito secreto no que determina, sagacíssimo em ardis na guerra, pouco, ou quase nada sujeito a disciplina, e conselho dos seus, em extremo grau temido, e venerado de todos, não bebe vinho, áspero em seu tratamento a todos os Reis e Príncipes do Japão despreza, e lhe fala por cima do ombro como seus inferiores, e é de todos obedecido sumamente como senhor absoluto: de bom entendimento, claro juízo, desprezador dos *Kami* e *Hotoke*, e todo o mais gênero de ídolos, e de todos os agouros gentílicos: no nome mostra ser *Hokke-shū*, mas manifestamente prega não haver autor do universo, nem imortalidade da alma, nem coisa alguma depois da morte.⁴⁵³

Nobunaga é estabelecido como um líder forte, hábil nas práticas da guerra, ainda que possuísse características negativas, como sua falta de disciplina e arrogância. Apesar disso, prezava pela justiça e, mais importante, desprezava os *Kami* e *Hotoke*. Não sendo surpresa para ninguém, este atributo fora o mais exaltado sobre o unificador nas missivas, e mesmo sua ligação com a escola *Hokke-shū* é diminuída em virtude dessa visão. Fróis, de maneira nada tímida, construiu Nobunaga nas cartas como, segundo o próprio missionário, o “Flagelo dos Bonzos”, que enxergava nos religiosos japoneses “torpeza da vida e péssimos costumes [...] dizendo que não pretendiam mais que tirar dinheiro e recrear o corpo”⁴⁵⁴:

Teve outra coisa particular, que quase não se achou nos que governaram esta monarquia, a qual era desprezar de coração todo culto e veneração dos *Kami* e *Hotoke*, que são ídolos do Japão, e não temer nenhum agouro a que os japoneses são muito sujeitos, e assim parece que o tomava Deus por Flagelo dos Bonzos, templos e idolatrias porque muitos templos suntuosos, universidades e casas de grande romagem que havia na Tenka as mais delas

⁴⁵³ CE-I, Fl. 257b.

⁴⁵⁴ Ibidem, Fl. 260b.

destruiu e assolou, e parece que tinha clima de peleja com os Bonzos e os matar e destruir.⁴⁵⁵

A análise da figura de Nobunaga na escrita de Fróis foi realizada tanto por Resende quanto Hoyos, e ambas chegaram a conclusões interessantes a seu respeito. Segundo Resende, o missionário “não disfarça a sua parcialidade e preferência por Nobunaga – algo óbvio e muito conveniente para o sucesso da Companhia na capital e no restante território -, até em detrimento de um *Shōgun* que nunca esteve próximo dos jesuítas”⁴⁵⁶. Indo além, a autora destaca como o unificador aparece sob uma dualidade entre “anjo clemente versus tirano implacável”⁴⁵⁷. Isto fica claro em uma ânua do missionário, de 15 de fevereiro de 1582, na qual afirma que enquanto Nobunaga

tem este ódio aos bonzos, e as suas seitas, é por outra parte muito afeiçoado aos nossos padres, que pregam a lei de Deus, e faz-nos a todos tantos favores, que os seus se espantam, nem podem entender o que nisto pretende.⁴⁵⁸

Hoyos Hattori aponta que a escrita de Fróis sobre Nobunaga, em relação aos bonzos, também possuía outro objetivo, além de demonstrar os defeitos dos religiosos japoneses: chamar a atenção da própria cristandade europeia. Segundo a autora,

a insistência na crítica dos costumes corruptos dos sacerdotes budistas podia ser lida em Portugal do final do século XVI, onde as missivas foram editadas, como um chamado de atenção aos próprios sacerdotes cristãos [...] neste sentido, a conduta ‘limpa’ dos jesuítas se estabelecia como exemplo para uma renovação eclesiástica também no Velho Continente.⁴⁵⁹

Esta imagem positiva de Nobunaga não era compartilhada por todos, porém. Alguns missionários mostravam-se preocupados com a figura do senhor de Owari, em especial devido à sua relutância em converter-se. Isso é observável na ânua de Lourenço Mexia, de 1580, enviada para o padre geral da Companhia. Nela, ao falar sobre os trâmites do padre Organtino e Nobunaga, sobre uma possível igreja em Azuchi-yama, Mexia destaca como o primeiro unificador estava alegre com a decisão “ora porque tem alguma

⁴⁵⁵ CE-II, Fl. 61b-62a.

⁴⁵⁶ DE RESENDE, *Op.Cit.*, 107.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 110.

⁴⁵⁸ CE-II, Fl. 30b.

⁴⁵⁹ HOYOS HATTORI, Paula. *La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Évora, 1598)*. 2016, p. 164.

oculta intenção acerca das coisas de nossa lei, basta que mostrou extraordinário desejo que logo se fizesse igreja”⁴⁶⁰.

Nota-se que a visão sobre Oda Nobunaga não era univocamente positiva, se não nas falas de Luis Fróis. Na comparação das versões das missivas, os elogios a Oda não deixam de serem realizados, ainda que um em específico pareça ter ido longe demais. No manuscrito da carta sobre os conflitos no Miyako, todo um parágrafo sobre Nobunaga fora retirado da coletânea. Eis o que a parte omissa descreve:

Aqui todavia caríssimo porque vistos alguns reinos do Japão é necessário avisar-vos que não [borrado de tinta] de formar o conceito de Nobunaga como se fosse um Rei de Malabar, ou como um Mouro de Ormuz, nem ainda como o Rei de Bungo ou de Yamaguchi que parecem gente da beira ou do sertão e ficam vindo ao Miyako como escudeiros de Nobunaga, mas um rei tão poderoso e de tamanho fausto e aparato estado que poucos da Europa lhe podem fazer vantagem traz diante desta quase continuamente mil e quinhentos pajens moços fidalgos todos ainda que sejam meninos com [ilegível] e adagas e os duzentos deles ou mais com as bainhas dos traçados e adagas todas de ouro maciço. Haverá dois meses que partiu daqui do Miyako e pôs em campo ultra do Sakai vinte mil cavalos e setenta mil a pé quase todos com armas tão luzidas que exalta mesmo aos japoneses pura admiração. Cá não falo de sua riqueza de veneração com que de todos os outros príncipes é servido, dos presentes, que todos os dias lhe vem de diversas partes porque seria sobejamente difuso.⁴⁶¹

O missionário expõe ao leitor como Nobunaga diferenciava-se de outros poderosos conhecidos da Monarquia Católica, destacando seu poderio e a quantidade de pessoas sob suas ordens. Para além de demonstrar a superioridade do *daimyō* perante seus semelhantes e mesmo figuras árabes e asiáticas, Fróis aponta que mesmo poucos do Velho Continente seriam comparáveis à sua pessoa. O missionário finaliza, após destacar o contingente de indivíduos e senhores poderosos que prestavam respeito e faziam favores a Nobunaga. Neste excerto, fica clara a afirmação de Resende sobre a admiração de Fróis pelo *daimyō* de Owari. Não surpreende, entretanto, que esta parte tenha sido omitida da coletânea, visto o contexto que as missivas estavam inseridas. Em 1598, os missionários estavam sob uma perseguição empreendida pelo sucessor de Nobunaga, que, diferente deste, de fato conseguira realizar a reunificação. A ideia de que um *daimyō* pudesse fazer

⁴⁶⁰ CE-I, Fl. 476b.

⁴⁶¹ MANUSCRITO 4532, Fl. 66a-b.

frente aos poderes europeus certamente não soaria positiva aos leitores que podiam interessar-se a contribuir para com o projeto de evangelização. Fora do lado material, a exaltação exacerbada de Nobunaga frente ao Velho Continente também produzia problemas na lógica da narrativa apostólica, pois as missivas funcionavam sob a ideia de uma conquista espiritual, que reforçava os valores católicos sobre os pagãos. Como, então, explicar que um chefe militar pagão, que não tinha interesse algum em se converter, poderia fazer frente aos reis cristãos? Por esses motivos, acreditamos que a fala de Fróis tenha sido censurada na coletânea, algo que não significou uma redução dos elogios do missionário à figura, que continuou a ser demonstrada como um grande aliado contra os bonzos.

Como exemplo, na missiva de 4 de outubro de 1571, Fróis descreve a destruição de alguns templos do Monte Hiei, uma empreitada de Nobunaga para retirar os monges guerreiros da localidade. Descreve na carta:

Sabendo Nobunaga que os tinha todos em cima da serra mandou logo por fogo na vila de Sakamoto e meter a espada a todos os que se achassem dentro. Era isto aos 29 de setembro destes anos de 1571, dia da dedicação do Glorioso São Miguel e para que constasse aos bonzos que estavam na serra o pouco caso que ele fazia das quimeras que lhe representavam os castigos de Kannon, a segunda coisa que fez foi queimar-lhe todos os templos cá deste ídolo [que] estavam em baixo ao pé da serra [...].⁴⁶²

O paralelo das ações de Nobunaga contra os bonzos com a data do Arcanjo Miguel é novamente um recurso utilizado pelo missionário para aproximar esse imaginário católico, que permeia a leitura dos relatos, ao que estaria acontecendo no arquipélago. Trata-se de reforçar a imagem positiva de Oda e estabelecê-lo, assim como o fora com Sumitada, um senhor que luta a favor do cristianismo, sem correr o risco de realizar comparações prejudiciais ao texto. Este controle da imagem de Nobunaga e de outras figuras da cristandade japonesa demonstra como a construção da narrativa jesuítica moldava-se de acordo com o contexto em que os missionários se encontravam. Isto fica ainda mais claro depois da morte do primeiro unificador, em 1582, fruto de uma traição por um de seus aliados, Akechi Mitsuhide. Após tanto elogiar e destacar o caráter quase mítico de Oda, sua morte requer uma justificativa plausível, não apenas materialmente, mas também espiritual, afinal, como explicar a morte de um aliado dos missionários, que punia os bonzos e seus erros, cuja a estabilidade política proporcionava maior segurança

⁴⁶² CE-I, Fl. 332a.

à ação dos padres, em decorrência de uma causa tão banal no contexto do arquipélago? Havia uma necessidade de explicar sua queda de forma que fizesse sentido dentro da visão cosmológica missionária, algo que Luís Fróis buscou realizar na missiva de 5 de novembro de 1582. Segundo o jesuíta, após as grandes conquistas realizadas por Nobunaga, este acabou por

[...] romper na temeridade e insolência de Nabucodonosor, pretendendo ser de todos adorado, não como homem terreno, e mortal, mas como se fora divino ou senhor da imortalidade, e para efetuar seu nefando e abominável desejo, mandou fazer um templo junto de seus paços em um monte que está separado da fortaleza.⁴⁶³

A soberba haveria tomado conta do *daimyō* de Owari, que agora buscava ser adorado como uma divindade, segundo as palavras do padre. O uso da soberba aqui dialoga com a lógica tomista, na qual Aquino reconhece este pecado como um dos mais graves, pois pode ser visto como o princípio do afastamento do homem de Deus⁴⁶⁴. Ademais, dados os relatos gerais sobre o arquipélago e a relação de seus líderes militares com a honra e o orgulho, Fróis escreve uma razão para essa queda da graça de Nobunaga de forma que, ainda repentina, não seja inteiramente fora do escopo da realidade aqui apresentada nas missivas.

Nobunaga chegou a tamanha insolência e temeridade querendo para si usurpar o que só a Deus criador e redentor do mundo se deve, não permitiu Deus nosso Senhor que lhe durasse muito a complacência que teve na vista daquele concurso de gente, porque desde aquela festa em que se fez aquela adoração em Azuchi-yama [depois de] dezenove dias seu corpo estava feito em pó, e cinza na terra e sua alma sepultada no inferno [...].⁴⁶⁵

Sua morte é fruto de um castigo divino, algo que Resende indica na escrita de Fróis como uma correção, na qual Nobunaga, antes um instrumento da missionação, “acaba por perder a vida quando deixa de colaborar ‘num projeto de salvação’”⁴⁶⁶. Sob o viés de Hoyos Hattori, sua morte representa, na escrita de Fróis, o “colapso dos planos religiosos e políticos”⁴⁶⁷, que resultava num retorno à lógica mutável da política japonesa.

⁴⁶³ CE-II, Fl. 62a.

⁴⁶⁴ DE AQUINO, Tomás. *Suma teológica IV*. Edições Loyola, 2006. p. 451-452.

⁴⁶⁵ Ibidem, Fl. 62b-63a.

⁴⁶⁶ RESENDE, *Op.Cit.*, p. 118.

⁴⁶⁷ HOYOS HATTORI, Paula. *La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Évora, 1598)*. 2016, p. 166.

Com essa análise de Nobunaga e dos japoneses, esperamos ter demonstrado como os jesuítas utilizavam-se dessas pessoas para ressaltar características positivas à missionação, e como estes traços eram organizados na coletânea, por meio de adições ou omissões no texto. Ademais, o contexto que permeia a escrita destas missivas era um grande fator para a sua presença na coletânea ou para alterações quanto às figuras a serem descritas. Assim como Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi também sofrera mudanças à sua imagem. Antes alguém justo, misericordioso e amigo da Companhia de Jesus⁴⁶⁸, após o édito de 1587, ressurgiu como um Nero japonês⁴⁶⁹, que governa de forma abusiva ao remanejar senhores, “desnaturando com isto os naturais e pondo-os em reinos forasteiros”⁴⁷⁰. Consideramos que estes relatos possuem o intuito de demonstrar como, sob diferentes influências e ocorrências, os jesuítas mantinham-se atuando no arquipélago. A manutenção dessa ideia é realizada por meio de um discurso referente a apresentação e conservação de uma imagem específica ligada aos missionários, algo que investigaremos a seguir.

3.2.3. Dizer o “eu” em meio ao “outro”

Retornemos à fonte principal deste trabalho, as *Cartas de Évora*. Anteriormente, apresentamos a ideia de Hesselink de que a história da missionação passara por uma reinterpretação dos fatos, para que os eventos de 1587 não representassem um nó górdio para a narrativa jesuíta sobre sua atuação em solo japonês. Dentre os missionários que estariam à frente desta tarefa, Luís Fróis e Alessandro Valignano seriam os principais, o que explicaria, segundo o autor, a falta de informações sobre a fundação de Nagasaki, além da omissão de detalhes sobre outros eventos importantes da missionação⁴⁷¹. Ambos já foram previamente mencionados neste trabalho, mas há a necessidade de uma maior ênfase em Valignano no momento, devido ao seu cargo como Visitador e aos seus interesses quanto ao Japão.

O cargo de Visitador na Companhia de Jesus trazia consigo um poder excepcional, excedendo mesmo o de um provincial, sendo visto tanto como sinônimo de respeito quanto de suspeita. Um dos motivos que Alden descreve para esse caráter dicotômico do cargo é que “[...] os Visitadores eram, por padrão, pessoas que encontravam falhas e

⁴⁶⁸ CE-II, Fl. 180b-181a.

⁴⁶⁹ Ibidem, Fl. 214b.

⁴⁷⁰ Ibidem, Fl. 206b-207a.

⁴⁷¹ HESSELINK, *Op. Cit.*, p. 83.

apreciados pelos generais, de forma a insistir na eliminação de quaisquer sinais de lassidão e na adequação estrita com cada detalhe do Instituto independente das condições locais”⁴⁷². Logo, quem o ocupasse usufruía de grande poder, com responsabilidades ainda maiores. Valignano tornou-se Visitador da Província da Índia em 1574, província que era responsável tanto pelo espaço homônimo, quanto pelas missões do arquipélago japonês. Anteriormente, discutimos como de 1579 a 1582 houve a sua primeira visita ao arquipélago, e como o italiano reagira perante as diferenças entre a realidade e os relatos até então produzidos. Munido de experiência prática após estar no arquipélago, ao longo da década de 1580, o Visitador teria aprofundado seu conhecimento sobre os costumes e a cultura japonesa, e teria produzido um manual que ensinaria os padres a como agir no arquipélago.

É necessário destacar, porém, que sob esse véu de ajudar de forma prática na atuação missionária no arquipélago, Valignano possuía ambições próprias ligadas ao Japão. Segundo Ehalt, a revisão do *Summarium Indicum* teria como objetivo “auxiliar os superiores da ordem em Roma a tomar decisões relativas ao Japão e reiterar a necessidade de maior autonomia”⁴⁷³, para além das noções básicas de atualizar e corrigir as discrepâncias entre o que se escrevia e o que se via no arquipélago. Valignano enxergava tanto a missão chinesa quanto a japonesa como excepcionais, e que necessitavam de atenção especial, fato apenas exacerbado pela hierarquia racial, descrita no capítulo anterior, e compartilhada pelo Visitador. Nesse quesito, Ehalt aponta:

A taxonomia racial de Valignano surge então como uma classificação com três ou quatro camadas, baseada na cor da pele, na civilização e na fé. E tal como na explicação sobre a origem da negritude, o visitador considera que o ambiente é um dos fatores importantes na diferenciação entre japoneses e chineses.⁴⁷⁴

Estas diferenciações, como vimos, serviam para melhor coordenar um projeto de missionação perante os demais na Monarquia Católica, tornando possível a organização de práticas e meios para tornar o proselitismo possível. Como demonstramos no capítulo anterior, essa classificação do povo japonês foi construída e aplicada ao longo das missivas da coletânea. Tendo isto em mente, trabalhamos com a hipótese de que as *Cartas de Évora* fazem parte dessa reinterpretação proposta por Valignano, na qual a narrativa

⁴⁷² ALDEN, *Op. Cit.*, p. 252.

⁴⁷³ EHALT, Rômulo da Silva. *Os Japoneses no Pensamento Racial de Alessandro Valignano, SJ (1539-1606)*. VII Encontro Internacional de História Colonial, Brasil 2018, p. 670.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 675.

da edição eborense propõe consolidar a excepcionalidade japonesa, aliada aos únicos missionários capazes de realizar adequadamente a salvação deste povo: os jesuítas. A maneira como pretendemos demonstrar isto refere-se à forma como os inacianos se representam nos relatos.

Ao longo dos capítulos, notamos como as narrativas jesuítas possuíam mais do que um interesse em informar. Estas constituíam-se quase como um editorial sobre a autoimagem da Companhia de Jesus, preocupada em evidenciar seus avanços apostólicos, ligados a uma organização impecável e global. Como explanamos, porém, muitas dessas descrições eram realçadas ou omitiam visões que pudessem trazer embaraços à ordem. Isto tornava-se ainda mais grave se denotasse algum problema por parte dos próprios missionários, ainda mais quando consideramos que um dos interesses das *Cartas de Évora* era justamente elevar a ordem inaciana perante seus críticos e o debate da querela missiológica. Logo, neste momento, iremos analisar algumas das descrições referentes aos padres durante a missão japonesa, atentando-se a como estes se apresentavam e como eles eram vistos pelos japoneses, segundo sua escrita.

Em 23 de novembro de 1577, o irmão Amador da Costa escreveu uma missiva direcionada para os membros da Companhia de Jesus, enquanto seguia para o Japão. Costa fala sobre o estado do Japão e a prosperidade da missionação, fazendo grandes elogios aos padres presentes no arquipélago. Em determinado ponto do texto, o irmão irá elaborar sobre a figura do missionário jesuíta. Atentemos à sua fala:

Ó caríssimos meus se considerássemos o muito que Deus nosso Senhor favorece quem por seu amor deixa a pátria, amigos, e parentes, estima em pouco as tempestuosas tormentas do mar, as grandes jornadas da terra, os enfadonhos e contínuos trabalhos do caminho, os perpétuos perigos de que um e outro está cheio, por certo todo o tempo que nisto não alcançássemos, as horas nos pareceriam dias, os dias meses e os meses anos, só por um dia de gosto que Nosso Senhor comunica nestas partes a uma alma que por seu amor se desterra se houveram de passar todos quantos trabalhos se passam desde Portugal até [o] Japão.⁴⁷⁵

Utilizando o recurso de evocar seus leitores, Costa descreve as dores do missionário da Companhia de Jesus, aquele que abandona amigos e família, que enfrenta a natureza e inúmeros percalços para chegar a seu destino e realizar o seu propósito. O irmão descreve o jesuíta ideal, aquele que a Companhia busca difundir através de sua

⁴⁷⁵ CE-I, Fl. 402b.

propaganda, sendo não à toa que esta missiva está presente na coletânea eborense, um produto financiado por um arcebispo admirador da ordem inaciana. A coletânea e seu texto foram produzidos com o intuito de demonstrar como os jesuítas estavam preparados e quase destinados a evangelizar o Japão, independentemente das circunstâncias. Mesmo nos primeiros relatos de Francisco Xavier na edição de 1598, a sua chegada parece inevitável. No relato de 5 de novembro de 1549, na primeira carta de Xavier em solo japonês, o missionário fala sobre sua viagem até o arquipélago e como esta fora turbulenta, devido às tempestades. Apesar das dificuldades, o jesuíta deixa claro sua fé inabalável afirmando que

De maneira que nem o demônio, nem seus ministros, poderão impedir nossa vindo, e assim nos trouxe Deus a estas terras, a que tanto desejávamos chegar, dia de Nossa Senhora de Agosto, de 1549. Sem poder tomar outro porto do Japão, viemos a Kagoshima, que é a terra de Paulo de Santa Fé, de onde todos nos receberam com muito amor, assim seus parentes, como os que não o eram.⁴⁷⁶

Desde seu início, o jesuíta e sua função apostólica aparecem como uma providência divina. Conforme os padres relatam sobre o arquipélago, essa figura do missionário inaciano começa a tomar uma forma, mais intrincada, mas não menos idealizada. Ao seu lado, o catolicismo e seu universo espiritual, que interagem com o Japão de maneiras misteriosas, principalmente por meio de embates entre Deus e o Diabo japonês. Em 1554, na missiva de Pedro de Alcaceva, o irmão descreve algumas conversões de japoneses e debates contra bonzos. Entremeio a esses eventos, um ocorrido chama a atenção: um jovem de treze anos, cego, que após seu batismo começou a ver perfeitamente, segundo Alcaceva⁴⁷⁷. A leitura sobre o momento é interessante pois o ocorrido não conta com uma construção ou estabelecimento dos indivíduos, apenas ocorre. Um milagre como este, dado seu peso para a cristandade e para a narrativa jesuíta, faria sentido sua descrição ser mais chamativa, não?

Ângela Barreto Xavier, em seu artigo *Correo logo a fama do Milagre*, discorre sobre como o artifício do milagre fora utilizado em narrativas franciscanas e jesuítas. Segundo a autora, o milagre é “uma irrupção divina no curso ordinário das coisas [...] filtrado pelos testemunhos de quem o presenciou ou de quem o percebeu como tal”⁴⁷⁸. No

⁴⁷⁶ Ibidem, Fl. 9a.

⁴⁷⁷ Ibidem, Fl. 25a.

⁴⁷⁸ XAVIER, Ângela Barreto. *Correo logo a fama do milagre: Narrativas missionárias, motivações e devoções num oriente imaginado*. Centro de História da Cultura, Terramar, 1999, p. 207.

contexto da missiva de Alcaceva, o milagre ocorre em meio a uma série de conversões. Sob a análise de Ângela Xavier, este fato não é uma coincidência, pois, segundo ela, o estudo de milagres em narrativas deve ser pensado “enquanto dispositivos atuantes, antes de mais, sobre as populações já cristianizadas – pela invocação do seu efeito modelar sobre quem o não era, ou sobre quem o era recentemente”⁴⁷⁹. Em meio à multidão que iria se converter ou que acabara de o fazer, a presença de um milagre apenas arrebataria o lado católico positivamente. Indo além, ao pensar sobre este relato na edição eborense, a autora destaca algo que já estabelecemos anteriormente sobre os textos jesuíticos

seus conteúdos dirigiam-se a sujeitos que se encontravam, em princípio, fora dos territórios que descreviam e fora do contato imediato com os seus atores e objetos -, mais cristãos do que não cristãos, mais religiosos do que laicos, mais masculinos do que femininos, e mais próximos do poder do que longe dele.⁴⁸⁰

Logo, estavam direcionados ao imaginário católico, em conjunto com as datas simbólicas e a linguagem teológico-jurídica. Os milagres, então, possuíam uma lógica textual que deve ser considerada sempre como uma decisão ativa e intencional de seu relator. Por que, então, Alcaceva mantém o extraordinário sob o véu do natural? A resposta para esta questão está em sua pergunta, ao considerarmos que o milagre é um dispositivo legitimador nas narrativas franciscanas e jesuítas. Em sua análise sobre os textos de Fr. Paulo da Trindade e do jesuíta Sebastião Gonçalves, Ângela percebe que ainda que o segundo não recorra tanto ao extraordinário, a construção textual de Gonçalves permite que “o milagre surja espontaneamente nas suas esquinas [...] naturalizando-o”⁴⁸¹. Na narrativa de Alcaceva, de forma similar, o milagre aparece, como a água em seu percurso no rio, tão natural quanto a presença de Deus ao lado do irmão e dos demais jesuítas no arquipélago. Isto não elimina, porém, a possibilidade de relatos mais elaborados e grandiosos sobre o divino, na coletânea.

O sobrenatural permeia as palavras dos missionários no texto, e a edição de 1598 conta com inúmeras exposições a respeito dos embates espirituais protagonizados pelo cristianismo e seus fiéis. Luís Fróis, em 30 de setembro 1578, relata para um padre não nomeado da ordem inaciana, alguns eventos ocorridos em Bungo, Hizen e Hyuga. Segundo o padre, havia uma mulher

⁴⁷⁹ Ibidem, p. 209.

⁴⁸⁰ Ibidem, p. 208.

⁴⁸¹ Ibidem, p. 211.

Muito avexada de ilusões e figuras medonhas com que o demônio a maltratava, parece que ela tinha alguma desordem na vida, batizou-se e ficou livre, porém cada vez que quer cometer alguma coisa que é contra a lei de Deus, antes de a efetuar lhe aparecia diante dos olhos um *Yamabushi*, que são um dos tipos de Bonzos que servem imediatamente ao demônio e falam com ele, e lhe mostra uma figura de semblante cruel, que põem estranho medo. Chamando pelo nome de Jesus Cristo, faz o sinal da cruz e propõe não cometer aquela falta, e aquela visão desaparece, e enquanto segue o caminho dos mandamentos com candura, nenhuma moléstia nem vexação sente⁴⁸².

Note-se como Fróis explicita o sobrenatural, interligado com a manutenção da fé cristã. Quando a mulher parece estar distanciando-se de Deus, o elemento religioso japonês aparece para alertar sobre o desvio, através de visões terríveis. Traçando um paralelo com Pompa, o *yamabushi* aqui é como um xamã nos relatos jesuíticos brasileiros, um personagem “dos quais as fontes não ignoram nem minimizam o poder, os intermediários entre o Diabo e as almas selvagens”⁴⁸³. Apesar do mau agouro, o nome de Cristo e o sinal da cruz são o suficiente para afastar a tentação e o mal. O relato, então, tem dupla função: demonstrar o poder do cristianismo e educar sobre a permanência na fé. Na mesma missiva, Fróis fala sobre o fidalgo japonês Gião e um caso de possessão:

Poucos dias há que foi ter a sua casa uma mulher endemoniada, e começou o demônio a falar nela estranhas coisas, e chorando gritava, dizendo que já o deitava fora de sua jurisdição rompendo-lhe suas figuras, quebrando-lhe seus vultos, destruindo os seus templos a ele dedicados, mas que por outra parte lhe não dava nada disso, porque sua substância era invisível e carecia de corrupção. Porém que o mesmo Gião se guardasse e vigiasse não lhe viesse cair nas mãos e fez de repente umas certas cerimônias, que os Bonzos somente das leis dos Tendai fazem ao diabo, e destas cerimônias as sabe muito quem faz vinte ou trinta com os dedos, e ela sem nunca as aprender, fez cento ou passante delas, todavia, pela divina virtude foi logo o demônio lançado fora, e a mulher se fez cristã, e vive quietamente.⁴⁸⁴

Os religiosos japoneses novamente aparecem do mesmo lado do demônio, ainda que aqui não tenham um papel tão ativo. A mulher possuída aponta como Gião havia prejudicado a entidade, através de suas ações contra os templos e ídolos, já comentados no capítulo passado. Apesar das ameaças, a ação divina se faz presente e expulsa o espírito

⁴⁸² CE-I, Fl. 406a.

⁴⁸³ POMPA, *Op.Cit.*, p. 49.

⁴⁸⁴ CE-I, Fl. 406a-b.

maligno da mulher. Sob a visão de Ângela Xavier, a descrição de uma intervenção divina “em favor ou em desfavor de determinados grupos sociais, sujeitos, comunidades, podia justificar, por exemplo, determinadas expectativas e tomadas de posição. [...] Punia, ao invés, os não cristãos, prescrevendo, dessa forma, a sua conversão”⁴⁸⁵. Dada as ações militantes de Gião na coletânea, sua capacidade de exorcismo aqui reforça ao leitor cristão a justeza dos atos do fidalgo e, conseqüentemente, como a missionação estava fluindo.

Segundo Federico Palomo, as formas de relatar sobre os eventos nas narrativas jesuíticas possuem semelhanças e elementos que ordenam partes do discurso, “obedecendo a determinados modelos narrativos próximos de uma tradição como a do *exemplum* medieval”⁴⁸⁶. O autor continua explicitando um favorecimento de uma dimensão “teatral, que na opinião de Ines G. Zupanov, distinguiu determinados modos da escritura epistolar jesuítica e, em particular, dos relatos destinados a edificação”⁴⁸⁷. O relato de Francisco Xavier poderia indicar essa característica, devido ao seu caráter grandioso e como ele elenca elementos importantes do sentimento missionário inaciano, como a perseverança na fé, em uma narrativa quase heroica para alcançar seu destino. Escolhemos, junto a este excerto, o caso de Alexandre Vallerregio, em particular, como sua saída do arquipélago é retratada na coletânea eborense.

Regressando às palavras de Gaspar Vilela, na carta de 4 de fevereiro de 1571, sua *hijuela* parece focada em destacar a necessidade de mais missionários no arquipélago, enquanto faz um relatório sobre as localidades do arquipélago. Ao falar das ilhas de Gotō, o missionário enumera as quatro igrejas presentes naquele local e o tempo que o padre Alexandre Vallerregio esteve lá. Tanto no manuscrito quanto na coletânea de Alcalá, Vilela escreve a passagem do missionário por Gotō da seguinte forma:

[...] um reino por nome Gotō que é grande e o filho do rei dali é cristão por nome Dom Luiz. Há quatro igrejas neste reino por diversos lugares; este ano passado de setenta se batizaram muitos, e estão muitos mais para receberem o batismo, mas não há padres que lá vão, ali esteve um ano o padre Alexandre, ele parece que escrevera largamente do que ali passou, portanto não o farei nesta. Por ser muito doente foi mandado chamar da Índia, pelo qual ficou aquele reino como digo sem padre, nem irmão, até que Deus Nosso Senhor socorra.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ XAVIER, *Op. Cit.*, p. 210.

⁴⁸⁶ PALOMO, *Op. Cit.*, p. 68.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁸⁸ MANUSCRITO 4532, Fl. 109a. Na coletânea de Alcalá, o relato encontra-se presente no fôlio 302a.

Segundo o relato, Vallerregio teve de retornar à Índia após passar mal, abandonando Gotō e seus fiéis ao destino. Avaliando esta fala, podemos supor que seu objetivo seria destacar a necessidade de mais reforços no arquipélago, pois existiam locais que estavam sem a presença dos padres. De fato, o número de jesuítas parece nunca ter sido o suficiente para atuar eficazmente no Japão, ainda mais durante a segunda fase da missão, com toda a sua expansão e prosperidade, fazendo com que pedidos como este fossem recorrentes nas comunicações. Ao analisarmos a versão eborense, porém, existem adições quanto à despedida de Vallerregio, que transformam o relato em algo mais:

No estado do Gotō além dos muitos cristãos que há, o é o filho do senhor daquele estado por nome Dom Luis, há nesta ilha quatro igrejas por diversos lugares. Este ano passado de setenta se batizaram muitos, e muitos mais estão para o fazer, mas não há quem lhe acuda. O padre Alexandre Vallerregio que ali esteve um ano, creio que escrevera largo, por isso não me deterei, ele com os mantimentos da terra se veio a achar tão mal do estômago, que além dos grandes acidentes que tinha vomitava muitas vezes sangue; outras um humor negro, e com ele veio a lançar por três vezes uma pedra dura de cor de jaspe tamanha como uma amêndoa com casca, o que sabendo nosso Padre Geral o mandou vir, sentindo-o ele tanto que muitos meses andava como pasmado pelo Japão sem nunca lhe cessarem as lágrimas de correr pelo rosto, assim pelo grande amor que aquela cristandade tinha, como pela ver ficar órfã sem padre que a pudesse encaminhar, nem haver maneira para poder lhe dar [...].⁴⁸⁹

Em adição ao problema do abandono de Gotō, as *Cartas de Évora* elaboram sobre os motivos de Vallerregio ter partido do arquipélago. Ele teria passado mal devido à comida do Japão, em um nível aparentemente crítico, pois fora retirado da missão a mando do próprio Superior Geral da Companhia. Esta enfermidade teria deixado o padre muito mal, não apenas fisicamente, pois, segundo a descrição, este passara o restante do tempo no arquipélago chorando e lamentando-se por deixar Gotō “órfã”. A versão eborense, então, destaca, por meio de Vallerregio, como a missionação era importante para o jesuíta, tanto que sua preocupação principal não fora com sua moléstia, mas sim com o destino da cristandade daquele local. Quanto aos cristãos da região, o sentimento parecia ser partilhado, pois a coletânea continua o excerto adicionado, agora através do ponto de vista do povo de Gotō:

[...] não menor foi o sentimento que os cristãos tiveram de sua vinda [retorno], porque além de por muitos dias todos o prantearem como se morrera, vindo-se

⁴⁸⁹ CE-I, Fl. 302a (grifo nosso referente ao que fora adicionado).

despedir do infante Dom Bartolomeu, foi muito grande o sentimento do infante, que com muitas lágrimas arrebentou em palavras de muita mágoa, dizendo ‘ô desamparada cristandade do Japão como ficas órfã, o padre Cosme de Torres é morto, o padre Gaspar Vilela vai para a Índia, o padre Alexandre Vallerregio para Europa, ó orfandade do Japão, quem te acudirá? Quem te defenderá? Quem te amparará? Despedido o padre do infante, chegando a derradeira ilha do Gotō o saíram a receber os cristãos com muita alegria, por haver muitos anos que não tinham padre, ainda que misturada com muitas lágrimas por saberem de sua partida, levaram no logo nos braços a igreja que para isso tinham enramada e muito bem concertada, e os presentes que lhe levaram eram gente para batizar, uns levavam os filhos, outros as mulheres, e outros os parentes, outros os amigos. Em todo o tempo que lá esteve fez muito serviço a Nosso Senhor, em o qual batizou quatro mil almas além de outras quatro mil que na Índia tinha batizado antes de partir para o Japão, agora fica aquele reino só sem padre nem irmão, até que Nosso Senhor lhe socorra.⁴⁹⁰

Nesta parte do texto, fica clara a intenção de demonstrar o lamento e a dor da partida do padre por parte dos fiéis japoneses. Até Dom Bartolomeu aparece, e de maneira teatral parece realizar uma declamação sobre o cruel destino do Japão frente às recentes perdas de jesuítas. A adição presente nas *Cartas de Évora* indica a importância da presença dos missionários na comunidade cristã japonesa e para o arquipélago. Sua atuação é vista de maneira positiva, animosa, enquanto sua partida é entendida como dor, semelhante à morte, segundo o relato. Entendemos que este acréscimo contribui para uma narrativa que intenciona a evocar sentimentos positivos à permanência dos jesuítas no Japão, utilizando da cristandade japonesa para corroborar este desejo de estar no arquipélago. Ademais, a forma como o relato é escrito, com partes que parecem declamações, faz paralelo com aquilo descrito por Federico Palomo, sobre a dimensão dramática das narrativas jesuíticas. Este recurso, geralmente ligado às conversões ou curas realizadas pelos missionários, ou mesmo os embates entre Deus e o Diabo, configuram-se para o autor como

um autêntico dispositivo de persuasão, por meio do qual disciplina as condutas apostólicas dos inicianos e o *habitus* ou, se se preferir, de uma disposição a ação ao próximo, que se entendia inerente a vocação jesuíta.⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Idem, Fl. 302a.

⁴⁹¹ PALOMO, *Op. Cit.*, p. 69.

O amor dos fiéis por sua atuação, a capacidade de, mesmo doente e partindo, agir na conversão e batismo de milhares..., o padre Vallerregio da edição eborense reúne em si alguns elementos que poderiam inspirar futuros interessados na Companhia de Jesus. Ainda que em um curto espaço de tempo em Gotō, o padre teria realizado seu propósito, reforçado pelo carinho da cristandade japonesa. Por meio do relato anterior, de Francisco Xavier, e deste de Vilela sobre Vallerregio, propomos enxergar como a coletânea de cartas de 1598 ativamente busca apresentar um modelo jesuítico, da mesma forma como realizara com os fiéis japoneses ideais, por meio de adições e omissões ao texto. Com isto em mente, iremos, por fim, abordar a figura do jesuíta na coletânea, levando em consideração estas alterações e o contexto histórico dos jesuítas ao longo da segunda metade do século XVI, de forma a explicitar esta representação do missionário inaciano presente nas *Cartas de Évora*.

Antes da análise, porém, há a necessidade de discorrermos sobre o “ser jesuíta”. Como vimos nas narrativas jesuíticas, havia uma grande preocupação em demonstrar as ações da Companhia de Jesus de maneira uniforme e devidamente sob as normas da reforma católica, de maneira que a ordem inaciana por muitas vezes é referida como um dos, se não o maior exemplo de instrumento da Igreja Católica frente aos impactos do luteranismo. Logo, ao entrarmos em contato com uma obra que relata as ações destes missionários, é evidente que esta preocupação com a reputação da Companhia estará presente. A figura do jesuíta, assim, tornou-se conhecida pelo “seu modo de proceder”, a que Patrick Goujon define através da “consideração das circunstâncias dos tempos, lugares e pessoas. Cada decisão deve ser adaptada a situação”⁴⁹². Isto não significa que poderiam atuar de qualquer maneira, mas sim da melhor forma possível, utilizando-se, como José Eisenberg destaca, de um raciocínio prático baseado na prudência para realizar a “adaptação de normas e tolerâncias das violações que não fossem extremamente ofensivas”⁴⁹³. Esta seria a identidade atribuída aos jesuítas, cuja formação seria prepará-los para todas as ocasiões, com foco na adaptação do missionário e, ao mesmo tempo, uniformidade e respeito aos valores tridentinos. A coletânea de 1598 certamente trabalha para amparar essa visão, quando consideramos o que já fora exposto até o presente momento e a razão de sua impressão. Ela produz uma missão japonesa, na qual não

⁴⁹² GOUJON, Patrick. *Elites and the Constitution of Jesuit Identity*. 2017, p. 11. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

⁴⁹³ EISENBERG, *Op. Cit.*, p. 45.

existem dissensões ou discordâncias veementes sobre a forma de atuar. Entretanto, este não fora o caso, ao considerarmos a figura de Francisco Cabral.

Apontado como Superior da missão japonesa entre 1570 e 1581, Cabral ocupou a posição precisamente durante a prosperidade da missionação. Apesar disso, o missionário não possuía apreço especial pelo arquipélago e, segundo Friedrich Markus, sofreu ao perceber que o Japão estava em um vácuo normativo:

Seus superiores na Índia e em Roma estavam longe demais para providenciar instruções detalhadas a ele. Em sua visão, a forma jesuíta de fazer as coisas só poderia funcionar se ordens frequentes por superiores responsáveis estivessem de fato sendo comunicadas.⁴⁹⁴

Cabral também não possuía muita confiança nos japoneses, como demonstrado no capítulo dois. É, porém, na missiva de 29 de setembro de 1572 que o Superior explicita a sua ideia de como a missionação deveria ocorrer em solo japonês, indo contra o que fora estabelecido ao longo dos anos. Segundo Cabral, pouco tempo depois de chegar à capital Miyako lhe fora aconselhado a mudar de vestimentas, para realizar as pregações:

[...] me metiam grandes medos, que seria necessário mudar o traje e ir desconhecido com vestidos de seda, eu, todavia quis mais ir confiado em Deus e na obediência, pela qual fazia aquela imagem, que nos meios que me davam. Fui com minha roupeta, e coroa nomeando-me por todos os reinos, e terras que passava por padre da Companhia de Jesus, e pregando seu nome por um irmão japonês que levava (comigo), e não somente na ida, nem na vinda me aconteceu nenhum dos perigos que me diziam, mas assim o *Shōgun* como o Nobunaga e todos os senhores daquelas partes me fizeram tantas honras e favores assim vestido pobremente, que todos assim cristãos como gentios ficaram admirados.⁴⁹⁵

A missionação no Japão começou a engrenar quando o foco dos padres jesuítas mudou dos pobres para os senhores. Junto a esta transição, houve uma série de transformações na forma de agir e vestir dos missionários, em especial nos encontros com figuras notórias da sociedade japonesa, nos quais respeitavam a cultura de visitas das elites. Isto significava que os padres se vestiam de maneira condizente com a situação, e levavam presentes para os senhores, o que era um investimento alto. Mesmo na coletânea, existem menções a essas mudanças nas vestimentas, como na carta de Fróis de 6 de março de 1565, na qual descreve como Gaspar Vilela necessitou mudar sua estratégia de

⁴⁹⁴ FRIEDRICH, *Op. Cit.*, p. 10.

⁴⁹⁵ CE-I, Fl. 338a.

visitação ao *Shōgun*, já que “as primeiras duas vezes que o visitou foi com uma estola e sobrepeliz e um barrete vermelho na cabeça, e as outras duas com bons quimonos e manto de pano de Portugal em cima”⁴⁹⁶. Apesar das recorrências destas práticas, e sua aparente funcionalidade, Francisco Cabral não parecia enxergar esta convenção como algo necessário para a realização apostólica. E, apesar dessa visão conflituosa, o Superior não era exceção em sua crítica.

Um ano antes do relato de Cabral, em 21 de setembro de 1571 (24 de setembro, na coletânea), uma carta sem destinatário especificado é atribuída ao padre João Batista Ferrariense. Seu conteúdo, a princípio, indica algumas críticas às posições tomadas a favor dos bonzos por Ōtomo Yoshishige, enquanto este ainda não havia aceitado a palavra cristã. Ao olharmos a versão manuscrita da missiva, porém, há um parágrafo completamente retirado da impressão de Évora, interessante para a reflexão da figura do jesuíta no Japão. O texto, que aparece na folha (Anexo 3 e 4) marcada em suas extremidades com linhas, de forma a destacá-lo, discorre sobre a importância de Cabral na missão, pouco tempo após a sua chegada no arquipélago. Iremos disponibilizar todo o parágrafo a fim de realizar uma análise deste:

O Padre Francisco Cabral veio nos visitar a este Bungo o mês de maio, todos ficamos muito consolados no Senhor com a sua vinda, os cristãos visitam-no [ilegível] se alegram muito com sua humildade e clareza. Eu por certo lhe tomei tanto amor que continuamente muito desejaria estar com ele para minha consolação espiritual. Confio na divina bondade que sua estada nesta terra será para lhe fazer muito serviço e será grande ajuda para nós se seguirmos seu espírito por reverá é espírito da Companhia porque como disse acima os japoneses mais se edificam com ver obras de vida virtuosa e humilde, e muito mais crédito com respeito e amor nos tem que com o exterior de grandeza e soberba. E diga quem quiser outra coisa porque eu quero ter para mim, que o Pe. Francisco Cabral por derradeiro mais serviço fará ao Senhor nas almas e mais edificará com sua humildade e baixeza exterior que com grandeza e fantasia [?] porque é graça cuidarmos nós que em mais reputação terão os japoneses a lei de Deus com nossos trabalhos com vestidos e outras grandezas, porque sem dúvida ainda que nos vestissem de brocado e pedras preciosas que o mesmo respeito teriam, nem por isso se fariam mais cristãos, isto digo pela experiência mas não é isso se não que somos nós os que estamos cegos e cheios de amor próprio, e está escondido em nossas almas um desejo ser amados, e venerados, e damos por achaque que assim [ilegível] mais a lei de Deus e assim

⁴⁹⁶ Ibidem, Fl. 178b.

irmos vacilando, e o que é pior mostrando as falhas do Superior, e parecendo-nos que no que ele faz não aceita porque seria melhor de outra maneira, porque nós havemos de conformar com os costumes da terra, e assim desta maneira se perde o merecimento da obediência que certo devíamos cuidar todos a quem entramos na Companhia porque acharíamos que não foi senão para obedecer e por este caminho nos salvar mais facilmente e não para converter o mundo que por ventura nem por sonho nos lembrava [ilegível] Japão então, porque quem aproveita ao homem ainda que converta todo o mundo seguindo-se detrimento a sua alma não sei certo de que Espírito sejamos guiado, senão cuida [ilegível] que é do mal e por isso será muito melhor que tomemos o conselho de Cristo N.S. e nossa prudência seja acompanhada com alguma simplicidade [ilegível] e muito alheia de nós no Japão se [ilegível] o homem não fica sendo religioso nem pode em nenhuma maneira obedecer bem e como falta a obediência não pode ir senão tudo mal [ilegível] tanto que por vexame Companhia. Não sei se serei notado de ousado e presunçoso faltando tato, mas perdoe-me V.R. porque me parece que o senhor manda assim assentir, todavia não duvido que o Senhor por sua bondade nos guiará e dará graça para servindo adeptos obedientes inferiores e exteriores.⁴⁹⁷

Nesta parte omitida da coletânea, João Batista utiliza o espaço da missiva para apontar algumas discordâncias com as práticas de missionação no arquipélago, assim como o Superior o fez em sua missiva de 1572. Antes de mais nada, devido aos destaques presentes neste trecho, algumas palavras foram entrecortadas por linhas, o que dificultara a leitura de certas palavras. Ademais, em outros momentos, como indicado em sua fala ao dizer sua preocupação em soar “ousado e presunçoso”, a escrita do missionário parece tomada por nervosismo, e algumas frases e palavras não apresentam um sentido muito claro, dispondo de uma caligrafia confusa. Ainda com estas dificuldades, acreditamos que este manuscrito seja interessante para pensarmos a construção da figura jesuítica nas *Cartas de Évora*, justamente em razão de sua omissão.

Batista parece concordar com as práticas descritas por Cabral, sobre evitar o uso de vestimentas elaboradas, prezando por um exterior humilde, argumentando que os japoneses preferiam a ideia de uma vida virtuosa à soberba. O que chama a atenção sobre sua posição é como a obediência surge em seu discurso. Falamos sobre esta noção na lógica jesuítica no capítulo um, e como esta não deve ser vista como uma obediência cega, mas sim como um arcabouço que explicitava limites e compreendia adaptações. Ainda

⁴⁹⁷ MANUSCRITO 4532, Fl. 127a-b.

assim, a desobediência era um fator problemático, pois era através dessa característica que a Companhia de Jesus se interligava como um todo. Sob este entendimento, Batista enxergava-se num dilema, visto que mesmo concordando com o lado de Cabral, seu Superior, este estava indo contra normas que haviam sido estabelecidas ao longo da missão jesuíta. Isto o afligia a um nível além do institucional, como o próprio destaca, pois Batista enxerga na obediência o meio para a salvação, parecendo revelar que esta era sua prioridade maior do que a própria missão na afirmação “a quem entramos na Companhia porque acharíamos que não foi senão para obedecer e por este caminho nos salvar mais facilmente e não para converter o mundo que por ventura nem por sonho nos lembrava [ilegível] Japão”⁴⁹⁸. Entretanto, nesta declaração o missionário transparece faltar com a ideia de obediência jesuítica, visto que demonstra depender mais desta do que de fato agir conforme aquilo que Silvia Mostaccio descreve como uma “obediência interior, mobilizando à vontade e inteligência”⁴⁹⁹ para lidar com as circunstâncias.

Considerando os apontamentos feitos acima, poderíamos então concluir que a omissão deste excerto da carta do padre João Batista fora realizada por não se enquadrar na narrativa uniforme sobre as práticas na missão e como o mesmo missionário não parecia demonstrar as habilidades necessárias para atuar apostolicamente. Ainda que seja motivo o suficiente, acreditamos que, para além disso, a sua fala tenha sido censurada pois ela revela a variedade de pessoas presentes no arquipélago. Diferente daquilo que a coletânea intenta, as pessoas que atuavam na missão não estavam completamente preparadas para isto, por vezes nem haviam sido formalmente instruídas em colégios jesuítas. Um exemplo extremo disto foi o padre Cosme de Torres, que chegou a ser Superior da missão, antes da chegada de Cabral. Apesar de estar atuando apostolicamente desde sua chegada, em 1549, Torres ainda não havia realizado os três votos de pobreza, castidade e obediência para ser considerado coadjutor espiritual. Segundo Hesselink, este fato era conhecido pelo Provincial da Índia, Antônio de Quadros, tanto que solicitou a Luís Fróis que fosse testemunha da cerimônia⁵⁰⁰. Logo, somente em 14 de agosto de 1563 que Cosme de Torres de fato proferira seus votos. Ainda assim, nenhuma menção ao fato fora incluída na coletânea.

⁴⁹⁸ Idem, Fl. 127b.

⁴⁹⁹ MOSTACCIO, Silvia. *Spiritual Exercises: Obedience, Conscience, Conquest*. 2017, p. 4. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

⁵⁰⁰ HESSELINK, *Op.Cit.*, p. 32.

Além de Torres, outras figuras da missão japonesa acabam tendo sua imagem expandida para além de seu escopo, como o caso de Luís Fróis. Nas *Cartas de Évora*, há uma clara predominância do missionário quando comparada aos demais, com incríveis 51 relatos, o que, sem dúvida, somado à sua extensa obra escrita, dentre elas a *Historia de Japam* e seu *Tratado*, atraía diversos pesquisadores à figura de Fróis. Este trabalho não é uma exceção completa a este fato, porém, através do uso de outros missionários, nesta pesquisa, houve uma intenção de demonstrar como Fróis fora um em meio a diversos outros jesuítas que descreveram o arquipélago, não sendo mais ou menos capaz de realizar sua função quando comparado aos demais. A exemplo, em sua tese *O Oriente no Ocidente: O Japão na Cultura Portuguesa do Século XVI*, Helena Resende aborda os relatos de Fróis presentes na coletânea de 1598, concluindo que o missionário apresenta em suas falas um retrato parcial (que é focado nas elites e poderes locais), seletivo (que ignora elementos negativos à narrativa) e condicionado (cuja escrita é condicionada pelas normas ocidentais jesuítica) sobre o Japão⁵⁰¹. Longe de discordarmos desta conclusão, acreditamos, porém, que seu trabalho ainda assim acaba por valorizar demasiadamente Luís Fróis, pois a autora chega a afirmar que “apenas nos escritos de Fróis (sobretudo nas cartas e na *Historia de Japam*) se descrevem com pormenor os espaços de culto japoneses, sendo as restantes fontes muito lacônicas a este respeito”⁵⁰². Ora, a carta de 6 de outubro de 1571, de Gaspar Vilela⁵⁰³, é emblemática neste sentido, visto que conta com extensos panoramas de variados templos japoneses, na qual o missionário detalha arquitetura, paisagem, jardins, marcenaria e os costumes dos seus habitantes, ao longo de 23 páginas. O intuito de destacar este exemplo não se trata de conferir protagonismo a outro missionário, nem de diminuir a importância da escrita de Fróis, mas sim chamar a atenção ao fato de que estas informações não são apreendidas apenas por um destes missionários, e sim fruto do compartilhamento de informações na rede epistolar jesuítica.

A uniformidade das práticas jesuíticas fora reforçada na coletânea por meio desta ideia de protagonismo, e isto estende-se à figura dos portugueses. Algo que fora mencionado anteriormente sobre o contexto da impressão das *Cartas de Évora* fora a querela missiológica entre franciscanos, em sua maior parte uma ordem formada por castelhanos, e jesuítas, com o apoio da Corte Portuguesa. O apreço de D. Teotônio de Bragança pela ordem inaciana já fora bem descrito, entretanto, Vitor Serrão traz, em seu

⁵⁰¹ RESENDE, *Op.Cit.*, p. 197-198.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 153.

⁵⁰³ CE-I, Fl. 319a-330b.

trabalho, um fator interessante a respeito da atuação do arcebispo. Segundo o autor, Teotônio sempre mostrara apoio à monarquia dual durante a União Ibérica⁵⁰⁴. Ainda assim, esteve envolvido em conflitos de jurisdição com o poder régio, quando houve exortações em Beja, que, na época, fazia parte de sua arquidiocese. Segundo Serrão, por meio de uma bula, D. Teotônio advertiu que excomungaria aqueles que apresentassem à justiça secular o recurso de sentenças proferidas por julgadores eclesiásticos, algo que foi entendido como um desafio direto ao poder régio⁵⁰⁵. A união das coroas, como vemos, causara profundos impactos sentidos em ambos os impérios, não sendo o Arcebispado de Évora uma exceção. Em seu artigo de 2016, através da comparação com manuscritos e a edição eborense, Hoyos Hattori demonstrou como as *Cartas de Évora* estavam ligadas a este contexto.

Segundo a autora, em seu artigo *Políticas Editoriales em las Cartas Jesuíticas*, umas das principais alterações referentes à versão manuscrita das cartas de 1562 seria relacionada às ações dos portugueses no arquipélago. Como exemplo, cita a missiva de 1562, escrita por Luís de Almeida, na qual o irmão fala sobre uma visita a uma igreja que “estava tão bem concertada e devota, que não faltaram muitas lágrimas nos portugueses, por verem uma coisa tamanha em lugar onde não se esperava”⁵⁰⁶. Segundo a autora, quando comparada ao manuscrito, há uma alteração do termo “companheiro” por “Portugueses”, que fora realizada “para recordar ao leitor do epistolário que o jesuíta podia realizar a viagem apostólica apenas graças a gentileza dos barcos sob a bandeira lusitana que atravessavam o arquipélago”⁵⁰⁷. Em outro exemplo, desta vez mais antagônico, Baltazar Gago descreve Ōtomo Yoshishige, e ao falar sobre os domínios do *daimyō*, o padre teria dito que “este senhor tem muitos outros senhores em suas próprias terras, maiores que o Duque de Bragança”⁵⁰⁸. Quando olhamos a versão eborense, porém, encontramos a seguinte afirmação: “Tem este rei muitos senhores em suas próprias terras, maiores que os maiores senhores de título de Espanha”⁵⁰⁹. A autora conclui que a mudança pode ter sido em razão de Teotônio de Bragança, quinto filho do duque mencionado, porém, mais do que isso, esta alteração indicaria “a tensa relação que, depois da

⁵⁰⁴ SERRÃO, *Op. Cit.*, p. 45-46.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 46.

⁵⁰⁶ CE-I, Fl. 104a.

⁵⁰⁷ HOYOS HATTORI, *Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): análisis de tres epístolas*. 2016, p. 105.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 105.

⁵⁰⁹ CE-I, Fl. 99a.

unificação das coroas ibéricas de 1580, Portugal mantinha com seus vizinhos espanhóis”⁵¹⁰.

Em outros momentos deste trabalho, abordamos como em algumas comparações os espanhóis seriam inferiores aos japoneses. Dado estes levantamentos apresentados por Hoyos Hattori, seria plausível assumir que esta também poderia estender-se aos vizinhos castelhanos. Gaspar Vilela, ao descrever os japoneses para um irmão do Colégio de Évora, destaca que eles são “gente branca e de todos entendidos como os portugueses, e tem muita polícia entre si assim nos vestidos como costumes e mais coisas”⁵¹¹. Algo que chama a atenção sobre esta descrição é o fato desta se manter igual tanto na coletânea eborense⁵¹² quanto na castelhana⁵¹³ de 1575, podendo indicar que as *Cartas de Évora* não eram únicas nesse sentido de valorizar os portugueses. Entretanto, nem somente de comparações essas exaltações dos lusitanos eram realizadas. Por vezes, nota-se, na coletânea, uma valorização dos lusitanos em detrimento dos demais europeus. A exemplo, na missiva de Lourenço Mexia, enviada de Macau, em 6 de janeiro de 1584, para o reitor do Colégio de Coimbra, o missionário menciona a quantidade de padres e irmãos no arquipélago: “Serão agora todos os padres e irmãos do Japão [um total de] oitenta, trinta padres, e vinte e cinco irmãos Portugueses, e outros tantos japoneses; é uma grande consolação ver nações tão diferentes e repugnantes, tão unidas e conformes com tanta caridade e amor”⁵¹⁴. Apesar da diversidade aclamada por Mexia, ele apenas destaca os portugueses no lado europeu, mesmo que parte significativa dos missionários fosse composta também por italianos e espanhóis. Para além do fato da missiva ter como destino Portugal, acreditamos que ela e outras cartas estavam contribuindo para uma imagem específica da missão e da Europa Católica. A condenação com o termo “repugnante” no texto, inclusive, pode ser um indicador de uma ideia de reforma do clero que permeava o século XVI. Com isto em mente, a seguir trabalharemos como o discurso nas cartas abordava o Velho Oriente em sua narrativa jesuítica.

Na missiva destinada para o Arcebispo de Évora, em 15 de dezembro de 1580, o Visitador apontou os motivos para a ausência de um bispado no arquipélago. Em sua lista de razões, algumas das quais já foram discutidas no segundo capítulo, Valignano destaca

⁵¹⁰ HOYOS HATTORI, Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): análisis de tres epístolas. 2016, p. 106.

⁵¹¹ MANUSCRITO 4532, Fl. 112a.

⁵¹² CE-I, Fl. 304b-305a.

⁵¹³ COLETÂNEA CA, Fl. 284b.

⁵¹⁴ CE-II, Fl. 126a.

a necessidade de o Bispo ser da Companhia de Jesus, e que todos os demais clérigos seculares também devem ser⁵¹⁵. Aliada a essa fala, o italiano conclui com um pedido ao arcebispo:

[...] e ainda que sua Paternidade tem até agora provida esta província com muita diligência, todavia a falta dos obreiros é tão grande que não há coisa que baste, e assim peço a Vossa Senhoria que seja especialmente protetor desta província, e procure com o Padre Geral e com o Padre Provincial de Portugal, que nos mande todos os anos alguns bons sujeitos, e particularmente que venham de Portugal.⁵¹⁶

Em sua requisição, há uma nítida preferência por membros lusitanos para a missão japonesa e a figura de D. Teotônio aqui aparece como uma peça-chave na comunicação do arquipélago com o Provincial de Portugal, no assunto de garantir reforços. Junto à sua fala de reforçar que o clero secular deveria ser completamente composto por jesuítas, os pedidos de Alessandro Valignano na coletânea atestam para uma aproximação para com os portugueses, ao mesmo tempo que defende a atuação exclusiva da Companhia no Japão.

Por fim, mas não menos importante, como fora destacado por Hoyos Hattori em sua tese, Valignano não apenas auxiliou na construção da imagem do Japão, como também representou a Europa para os japoneses. Segundo uma outra missiva destinada a Teotônio, esta datada de 1 de dezembro de 1587, o missionário discorre sobre os seminários abertos no arquipélago, e como o ensino era realizado nestes:

Quanto ao parece que Vossa Senhoria tem que no Japão não se introduzam livros de hereges e de gentios que falem em ritos é tão acertado e conveniente ao Japão que fora erro muito grande fazerem outra coisa, por onde não somente se tem proibido isso, mas ainda se tem dado ordem que todos os meninos dos seminários não estudem por outros livros, que por muito santos e católicos, nos quais de tal maneira aprendam o latim, que embebam juntamente os preceitos e virtudes cristãos, e aborreçam os vícios e ainda a Filosofia e Teologia que lhe hão de ensinar [...] e por isto tenho mandado vir impressão que levo comigo ao Japão para imprimirmos os livros lá purgados e alimpados que convém ao Japão.⁵¹⁷

Os seminários e a possibilidade de um clero nativo eram objetivos extremamente preciosos ao Visitador italiano, como já fora destacado na historiografia sobre a

⁵¹⁵ CE-I, Fl. 478b.

⁵¹⁶ Idem, Fl. 478b.

⁵¹⁷ CE-II, Fl. 233a* (PDF: p.471). *Existe um problema na impressão deste segundo volume, e a numeração dos fólhos por vezes é repetida. Em razão disso, incluo também a numeração do PDF.

missão jesuíta. A sua ideia de organizar os ensinamentos cristãos dos japoneses, de acordo com livros previamente editados e selecionados, segundo Hoyos Hattori, seria uma prova que Valignano buscava transmitir “uma imagem unificada da cristandade, uma simulação que mostrava a Europa como se não houvessem nela contradições nem combates. Em suma, uma imagem de unidade e não de multiplicidade”⁵¹⁸. Essa visão faria sentido, frente ao contexto que o arquipélago enfrentava, dividido pelos conflitos, face a um continente inteiro que estaria unido, e que compartilhava de uma só religião.

Na realidade, entretanto, o catolicismo encontrava-se preocupado com o luteranismo e suas contestações, algo que por vezes aparece na coletânea. Tomemos por exemplo o manuscrito de Francisco Cabral, para o Colégio de Malaca, no qual o Superior discorre sobre a conversão de um bonzo. Segundo ele, o monge era “grande pregador, e cabeça dos Icoxo (*Ikkō-shu*)”⁵¹⁹. De acordo com Higashibaba, o *Ikkō-shu* foi “um dos movimentos religiosos mais populares e poderosos do medievo tardio ao início do período moderno”⁵²⁰. Seguiam uma ramificação dos ensinamentos do Verdadeiro Budismo da Terra Pura (*Jōdo Shinshū*), e devido ao que Higashibaba descreve como “natureza de sua crença obstinada/com um único objetivo (*ikkō*)”⁵²¹, conseguiram se articular politicamente durante o período de guerra civil, competindo com chefes militares pelo controle de terras, sendo eles uma das principais pedras no sapato de Oda Nobunaga.

Dada a descrição no manuscrito, apesar de demonstrar animosidade contra estes religiosos, Cabral segue para a narração de outros batismos. Ao avaliarmos o relato sobre este bonzo na coletânea eborense, contudo, nos deparamos com a seguinte adição:

Entre estes se fez cristão um bonzo, que nesta terra era grande pregador e cabeça dos Itcoxos, que é uma seita como a de Lutero que dizem que não é necessário mais para um se salvar que nomear o nome de Amida, e que cuidar alguém que se pode salvar por suas obras que é fazer injúria a Amida, senão pelos merecimentos do mesmo Amida.⁵²²

A defesa do catolicismo surge no texto das *Cartas de Évora*, não como uma exclamação, mas através de uma equiparação. A coletânea atribui uma semelhança entre o budismo e o luteranismo, de forma a condenar a ambos pelas suas práticas, em especial as relacionadas à salvação da alma. Com isto, a coletânea deixa claro que os relatos não

⁵¹⁸ HOYOS HATTORI, Paula. *La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Évora, 1598)*. 2016, p. 223.

⁵¹⁹ MANUSCRITO 4532, Fl. 120a.

⁵²⁰ HIGASHIBABA, *Op.Cit.*, p. 76.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 129.

⁵²² CE-I, Fl. 310a.

falam do “outro”, apenas, mas servem de espelho para o Velho Continente. Em sua tese, Hoyos Hattori parece não haver tido a possibilidade de realizar a comparação deste manuscrito em específico, atribuindo a fala completamente a Francisco Cabral. Apesar disto, a autora faz um apontamento importante ao qual nos alinhamos:

marcar a semelhança entre essa corrente do budismo e o maior inimigo da Companhia de Jesus na Europa homologava as dificuldades para a expansão do catolicismo em uma e outras partes do mundo. Indicava de soslaio a equivalência entre ambas as disputas e consolidava o posicionamento do instituto inaciano como porta-voz da verdadeira versão do cristianismo a nível mundial⁵²³.

Frente a esses recursos textuais para produção de uma narrativa que localiza a Europa e o Japão mediante a cosmologia jesuítica, Hoyos Hattori entende, citando George Ellison, que demonstrar o cristianismo como uma religião sem cisões seria uma continuidade da estratégia de Valignano, a acomodação, “pois consistiu em última instância em uma manifestação da adaptação da Companhia de Jesus ao meio social que se propunha catequizar”⁵²⁴. Sabemos do peso dos termos ‘adaptação’ e ‘acomodação’ no contexto referente à atuação jesuítica na Ásia, por isso cremos ser necessário uma rápida explicação sobre o conceito e sua pertinência a este trabalho.

Como já abordado neste subcapítulo, a figura do jesuíta costuma ser ligada à sua capacidade de adaptar-se ao ambiente em que atua, alterando os rituais da liturgia para realizar a missão. Stefania Tutino argumenta que esta prática estava longe de ter sido inventada pelos jesuítas, mas que a acomodação seria evocada por Inácio de Loyola como “um traço fundamental da espiritualidade jesuíta”⁵²⁵, citando que os *Exercícios Espirituais* fariam parte desta ideia, utilizando a anotação dezoito para corroborar sua afirmação⁵²⁶. Tutino, então, explica que a acomodação seria “uma estratégia efetiva e multifacetada para adaptar a verdade da religião católica frente as realidades que os jesuítas trabalhavam sobre”⁵²⁷, sendo uma ferramenta para “encaixar o único ao múltiplo,

⁵²³ HOYOS HATTORI, Paula. *La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Évora, 1598)*. 2016, p. 222.

⁵²⁴ Ibidem, p. 219.

⁵²⁵ TUTINO, Op. Cit., p. 3.

⁵²⁶ A décima oitava anotação dos Exercícios Espirituais diz respeito a aqueles que tinham interesse em prestar os Exercícios. Loyola escreve a necessidade de adaptá-los ao seu destinatário, afirmando que “segundo a disposição das pessoas que querem fazer exercícios espirituais, a saber, conforme a idade, letras ou engenhos que têm, se hão de aplicar tais exercícios; para que não se deem a quem é rude ou de compleição delicada, coisas que não possa descansadamente levar e com elas aproveitar”. In: SANTO INÁCIO, DE LOYOLA. Exercícios espirituais. São Paulo: Loyola, 1985, p. 8.

⁵²⁷ TUTINO, Op. Cit., p. 7.

o imutável ao mutável, o ‘verdadeiro’ ao real”⁵²⁸. Neste sentido, as missões asiáticas costumam serem elevadas como os maiores exemplos dessa prática.

Segundo a historiadora Antje Flüchter, porém, a acomodação, ou a tradução da doutrina católica, não era exclusiva a estas missões, pois “a adaptação e a transculturalização eram parte integral dos empenhos missionários, da vida cristã e das práticas no nível local”⁵²⁹, ocorrendo em diferentes partes da Monarquia Católica. Para explicar esta visão, Flüchter partilha da ideia de Tutino, ao afirmar que a prática fora descrita nas instruções inacianas, apoiando-se em John O’Malley para tal⁵³⁰. Assim, a acomodação faria parte de um arcabouço de estratégias, que, segundo a autora, facilitaria a emergência de “dimensões transculturais do catolicismo”⁵³¹. Isto, porém, não significaria que os atores participantes seriam tolerantes ou abertos a esta ideia, ou que os processos seriam pacíficos ou harmoniosos.

Referente à missão japonesa, vimos que houveram mudanças nas vestimentas e na forma dos padres portarem-se diante dos japoneses ainda na presença de Francisco Xavier. Entretanto, seria mais seguro afirmar que a acomodação apenas tornou-se uma prática ativamente instigada a partir da influência de Alessandro Valignano e suas visitas, em 1579. Em um relato de 15 de fevereiro de 1582, atribuído a Gaspar Coelho, e destinado ao Padre Geral da Companhia de Jesus, Claudio Acquaviva, o Vice-provincial faz uso do termo ‘acomodar’ no seguinte contexto:

Muito sentimos todos a grande falta que a partida do padre Visitador faz nestas partes, não somente para efetuar este negócio de Satsuma tão importante, mas também para outros de maior importância, que tinha entre mãos: porque era tão grande o respeito com que o tratavam todos os senhores cristãos, e gentios de quem era sumamente amado, e em tanto crédito e estima para com eles, posto por saber se acomodar a seus costumes, e modo de tratar [...].⁵³²

Gaspar Coelho aqui parece advogar a favor da prática de acomodação, ao ressaltar os efeitos positivos que esta causara sobre a imagem de Valignano perante os japoneses. O Visitador, de fato, defendia esta prática, chegando a compor um documento para educar os missionários a como se portar durante a missionação. Era claro que o Visitador advogava para um tratamento excepcional do arquipélago frente às demais missões, e

⁵²⁸ Ibidem, p. 10.

⁵²⁹ FLÜCHTER, Antje. Translating Catechisms, Translating Cultures: An Introduction. In: Translating Catechisms, Translating Cultures. Brill, 2017, p. 14.

⁵³⁰ Idem, p. 14.

⁵³¹ Ibidem, p. 15.

⁵³² CE-II, Fl. 20a.

como Ehalt argumentou, a sua revisão do *Summarium Indicum*, agora amparada pela experiência, fazia parte de “um projeto político visando incrementar a autonomia da missão, para que pudesse tomar decisões por conta própria”⁵³³. Seguindo esta linha de pensamento, e considerando os pedidos realizados pelo Visitador, somados com a figura construída em torno dos jesuítas no arquipélago, defendemos que as *Cartas de Évora* também fazem parte desse esforço.

Nossa visão é pautada em razão de como o documento é concebido e de como a narrativa da missão japonesa foi elaborada. Desde seu início, com o preâmbulo do Arcebispo de Évora e as diversas falas de padres referentes a como os relatos contidos na edição foram aprovados pela Igreja Católica, existe aquilo que Ângela Barreto Xavier chama de confirmação da autoridade do narrador, na qual evidenciava-se que o documento fazia parte de “uma garantia de rigor, uma prova de aquilo que se oferecia era fruto de um método erudito, de um percurso de pesquisa da verdade”⁵³⁴. Atestada esta veracidade, a utilização de datas, figuras e palavras significativas para o universo católico cristão transformam a leitura, por meio de “um código partilhado pelos cristãos, o que tornava a sua descrição um instrumento que conduzia o leitor (ou o ouvinte) a um universo determinado de referências cristãs”⁵³⁵. Unidas essas características às adições e alterações realizadas pelos editores e revisores, a coletânea se impõe, algo que segundo Chartier pode ser equivalente ao ato de um demiurgo, cuja “imposição em relação às regras [...] que definem sua condição. Imposição mais fundamental ainda em relação às determinações ignoradas que habitam cada obra e que fazem com que ela seja concebível, transmissível, compreensível”⁵³⁶. As falas dos padres são transformadas em algo que é passível de ser impresso, que reforça uma visão específica e aprovada segundo a Companhia de Jesus e seus apologistas. Com estas considerações, acreditamos que as *Cartas de Évora*, ao destacar determinadas ideias e imagens, produzem um discurso, que identifica os japoneses e os europeus por meios comuns, como cultura e religião, classificando e operando estes elementos segundo seus interesses, de forma a orientar o leitor, não apenas de uma interpretação da missionação, mas também da Europa e sua

⁵³³ EHALT, Rômulo da Silva. *Os Japoneses no Pensamento Racial de Alessandro Valignano, SJ (1539-1606)*. VII Encontro Internacional de História Colonial, Brasil 2018, p. 676.

⁵³⁴ XAVIER, *Op. Cit.*, p. 210.

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 216.

⁵³⁶ CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002, p. 93-94.

religiosidade. Assim, produz uma representação que “tenta convencer que o mundo, a sociedade ou o passado é exatamente o que ela diz que é”⁵³⁷.

⁵³⁷ CHARTIER, Roger. *Defesa e ilustração da noção de representação*. FRONTEIRAS: Revista de História, v. 13, n. 24, p. 15-29, 2011, p. 23.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do trabalho, procuramos analisar como as *Cartas de Évora*, uma coletânea que reúne missivas dos mais diferentes missionários que atuaram no arquipélago japonês, produziu uma representação do povo japonês. Esta teria sido possível através da produção de uma narrativa que buscava valorizar as ações dos missionários, classificar os japoneses como um povo perfeito para a evangelização, e demonstrar como apenas os jesuítas tinham capacidade de realizar esta tarefa. Ao longo de três capítulos, buscamos elucidar como este discurso fora elaborado.

No primeiro capítulo, apresentamos a Companhia de Jesus e a importância da comunicação entre seus membros. O intuito era explicar a ideia de que, desde o seu cerne, no voto entre os ‘pais’ da Companhia, até o seu eventual estabelecimento e funcionamento, a ordem inaciana andou lado a lado com uma produção narrativa que valorizava sua autoimagem. As cartas nasceriam da necessidade de manter um bom funcionamento administrativo e manutenção das missões, e logo teriam se tornado outro meio para esta função. Ainda assim, esclarecemos que a escrita não era somente uma forma de propaganda ou comunicação; ela fundamentava a missão, definindo o que era um jesuíta e quais eram seus escopos de ações. Também destacamos que eram nesses relatos que os padres operavam traduções do “outro”, e utilizavam a religião e a cultura para tornar legível o que era alheio e distante para seu público-alvo, buscando informar, mas também mover através da fé, com cartas edificantes que tinham interesse em incendiar o coração daqueles que tinham contato com os textos.

No segundo capítulo, observamos como os jesuítas sentenciaram os japoneses a uma visão específica, através da sua escrita. Para desenvolver esta ideia, analisamos como se deu a missão jesuítica no Japão e alguns de seus pormenores, de forma a demonstrar a realidade do período em que os japoneses se encontravam. Longe de desmentir ou apontar falhas na representação dos padres, o intuito do capítulo fora de expor em que bases os discursos sobre o povo nipônico apoiavam-se. Após o panorama histórico suplementado pelo debate historiográfico, a segunda parte deste capítulo teve enfoque na examinação das missivas presentes nas *Cartas de Évora*, a fim de demonstrar como o arquipélago e seu povo foram representados na versão impressa. Ao término da análise das missivas, nas quais foram priorizadas as representações do povo japonês, dos chefes militares e dos bonzos, concluímos que a coletânea eborense construiu uma narrativa que reunia os valores que os padres defendiam no arquipélago, representando negativamente aqueles

que se mostravam contra o cristianismo, enquanto valorizavam os japoneses e chefes militares que demonstravam algum apreço aos padres e à ação apostólica, separando as “boas” ovelhas das “más”.

Por fim, no terceiro capítulo buscamos demonstrar como a representação fora produzida na coletânea, através da comparação de algumas missivas presentes na edição eborense e castelhana com os manuscritos. Baseamos a interpretação do discurso produzido pelos jesuítas no conceito de “leitura forçada”, comentada por Roger Chartier. Em razão disso, a análise, em seu cerne, tinha interesse em trazer à tona como os autores dos relatos e os editores e revisores da coletânea produziam este efeito que guia a leitura. Ao fim do capítulo, notamos que os relatos se utilizavam de recursos como comparações, uso de elementos fantásticos ligados ao cristianismo (milagres, datas específicas, figuras e eventos bíblicos) para atribuir certas ideias às descrições dos missionários. Somado a isto, a coletânea realizou operações nas quais adicionou ou omitiu partes das missivas, de forma a construir um texto admissível nas prensas europeias, essencialmente produzindo um eco da realidade do arquipélago, por meio da representação. Acreditamos ser necessário elucidar que a ideia da representação e a interpretação da mesma pelo leitor não fora pensada como fixa. Apesar de ideia de leitura forçada sugerir uma coação a uma determinada interpretação, entendemos que a interpretação entre o que se escreve e o que se lê trata-se de uma relação mais vasta do que um simples controle sobre a leitura, como buscamos destacar com Wolfgang Iser. O foco deste trabalho fora de pensar em como essa representação foi construída. Portanto, não intencionamos em afirmar se esta visão do arquipélago transmitida pelos padres fora de fato apreendida da maneira que estes intentavam, mas sim indicar a existência de uma edição que busca ordenar e organizar a leitura sobre o Japão e seu povo.

Por fim, com este trabalho intentamos em dar continuidade ao campo de pesquisa sobre a escrita missionária dos jesuítas no Japão, com um enfoque maior na relação escritor e leitor. Reconhecemos que o assunto aqui tratado não fora esgotado, em razão da necessidade de redução e escolha das missivas, para tornar a realização desta dissertação possível. O discurso jesuíta presente nas coletâneas e nos manuscritos analisados apresenta-se como um amplo campo de estudo da alteridade e dos contextos que os cercam, que necessitam serem debatidos para além de modelos prontos.

FONTES PRIMÁRIAS

Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa des do anno de 1549. até o de 1580: Primeiro [-segundo] tomo... / Impressas por mandado do Reuerendissimo em Christo Padre dom Theotonio de Bragança, Arcebispo d' Euora.... - Em Euora: por Manoel de Lyra, 1598. - 2 v.

COMPANHIA DE JESUS, *Cartas, cartas ânuas, informações, relatos, etc., produzidos nas províncias da Companhia de Jesus do Brasil, India, Japão e vários reinos da Europa* / *Manuscrito*. - [16--]. - [345].

IÑIGUEZ DE LEQUERICA, Juan. *Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Jesús ... escribieron a los de la misma Compañia desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueue hasta el de mil y quinientos y setenta y uno ... en casa de Iuan Iñiguez de Lequerica*, 1575.

FONTES SECUNDÁRIAS

BROCCO, Pedro. *Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão*. Prajna: Revista de Culturas Orientais, v. 1, n. 1, Londrina, Universidade Estadual de Londrina, 2020.

WICKI, Joseph. *Documenta Indica XIII (1583-1585)*. Roma: Institutum Historicum SI, 1975. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/DocumentaIndica.aspx>. Acessado em: 27 de Janeiro de 2024.

VALIGNANO, Alessandro; WICKI, Josef. *Historia del principio y progreso de la Compañia de Jesús en las Indias Orientales: (1542-64)*. Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu (BIHSI), 1944. Disponível em: https://archive.org/details/historiadelprinc00vali_0. Acessado em: 27 de Janeiro de 2024.

BIBLIOGRAFIA

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford, Stanford University Press, 1996.

DE AQUINO, Tomás. *Suma teológica IV*. São Paulo, Edições Loyola, 2006.

_____. *Suma teológica VI*. São Paulo, Edições Loyola, 2006. p. 138.

BERNABÉ, Renata Cabral. *A Construção da Missão Japonesa no Século XVI*. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2013.

BORGES, Felipe Augusto Fernandes; COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luiz. *Política, Cultura, Economia E Religião Na Expansão Comercial Portuguesa Nos Século XV E XVI*. História e Culturas, v. 3, n. 5, 2015.

BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan 1549-1650*. California, Univ of California Press, 1951.

BUTLER, Lee. *The Imperial Court in Medieval Japan*. In: FRIDAY, Karl F. Routledge Handbook of Premodern Japanese History. New York, Routledge, 2017.

CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: a história entre certezas e inquietude*. Rio Grande do Sul, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

_____. *A Mão do Autor e a Mente do Editor*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. *Defesa e ilustração da noção de representação*. FRONTEIRAS: Revista de História, v. 13, n. 24, Dourados, 2011.

_____. *A História Cultural: entre práticas e representações sociais*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

COSTA, Célio Juvenal. *A Racionalidade Jesuítica em Tempos de Arredondamento do Mundo: o Império Português (1540-1599)*. Tese de doutoramento. Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2004.

D'ORTIA, Linda Zampol; DOLCE, Lucia; PINTO, Ana Fernandes. *Saints, Sects, and (Holy) Sites: The Jesuit Mapping of Japanese Buddhism (Sixteenth Century)*. In: *Interactions between Rivals: the Christian mission and Buddhist sects in Japan (c. 1549-c. 1647)*, Bern, Peter Lang, 2022.

DRIXLER, Fabian. *Mabiki: infanticide and population growth in eastern Japan, 1660-1950*. California, Univ of California Press, 2013.

EINSENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2000.

EHALT, Rômulo da Silva. *From Tenants to Landlords: Jesuits and Land Ownership in Japan (1552–1614)*. In: *Trade and Finance in Global Missions (16th-18th Centuries)*. Leiden/Boston, Brill, 2020.

_____. *O memorando e o decreto de julho de 1587 de Toyotomi Hideyoshi*. Prajna: Revista de Culturas Orientais, v. 2, n. 2, Londrina, Universidade Estadual de Londrina, 2021.

_____. *Os Japoneses no Pensamento Racial de Alessandro Valignano, SJ (1539-1606)*. VII Encontro Internacional de História Colonial, Brasil, 2018.

_____. *Tabula Rasa e Terra Arrasada: A História Descafeinada dos Jesuítas no Japão*. In: *O Japão sob Múltiplos Olhares*. Campo Grande, Editora UFMS, 2022.

ELISONAS, Jurgis. *The Christianity and the Daimyo*. In: HALL, John W. et al. (Ed.). *The Cambridge History of Japan: Volume 4. Early Modern Japan*. Cambridge University Press, 1988.

FABRE, Pierre Antoine. *The "First Fathers" of the Society of Jesus*. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

FARIA, Patrícia Souza de. *Percepções sobre os nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séc. XVI-XVIII)*. In: Faria, Angelo Assis; Manso, Maria de Deus B; Levi, Abraham. (Org.). *A Expansão: quando o mundo era português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. 1.Ed. Évora; Viçosa; Washington: NICPRI/ CCH-UFV, 2014, v. 1.

FLÜCHTER, Antje. *Translating Catechisms, Translating Cultures: An Introduction*. In: *Translating Catechisms, Translating Cultures*. Leiden, Brill, 2017.

FRIEDRICH, Markus. *Jesuit Organization and Legislation: Development and Implementation of a Normative Framework*, 2017. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019

GOUJON, Patrick. *Elites and the Constitution of Jesuit Identity*. 2017. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

GRUZINSKI, Serge. *O historiador, o macaco e a centaura: a "história cultural" no novo milênio*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 17, 2003.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Minas Gerais, Editora da UFMG, 1999.

HESPANHA, António M. *Como os juristas viam o mundo, 1550-1750: Direitos, estados, pessoas, coisas, ações e crimes*, Lisboa, 2015.

_____. *A Cultura Jurídica Europeia: Síntese de um milênio*, Coimbra, Almedina, 2012.

HESSELINK, Reinier H. *The Dream of Christian Nagasaki: world trade and the clash of cultures, 1560-1640*. North Carolina, McFarland, 2015.

HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in early modern Japan: Kirishitan belief and practice*. Leiden;Boston;Köln, Brill, 2001.

HOYOS HATTORI, Paula. *La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Évora, 1598)*. Tesis de Doctoramento, Buenos Aires, 2016.

_____. *Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): análisis de tres epístolas*. Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades. Escuela de Historia; Anuario de la Escuela de Historia; 8; 2-2016.

ISER, Wolfgang. *Interaction Between Text and Reader*. In: BENNETT, Andrew, *Readers and reading*. New York, Routledge, 2014.

KAWAMURA, Shinzo. *Making Christian lay communities during the "Christian Century" in Japan: A case study of Takata district in Bungo*. Washington, Georgetown University, 1999.

MARCOCCI, Giuseppe. *Jesuit Missions between the Papacy and the Iberian Crowns*. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

MOSTACCIO, Silvia. *Spiritual Exercises: Obedience, Conscience, Conquest*. 2017. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

MURGUÍA, Luis Alberto Martín Dávila. *Viagens e encontros de José de Acosta: Uma nova visão para o estudo da sua vida e obra*. Anais Eletrônicos do VI Encontro Internacional da ANPHLAC, 2006.

NELLES, Paul, *Jesuit Letters*. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

O'MALLEY, John W. *The Jesuits: a history from Ignatius to the present*. Maryland, Rowman & Littlefield, 2014

PÉCORA, Alcir. *Cartas à Segunda Escolástica* In: NOVAES, Adauto (Ed.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 1999.

PALOMO, Federico. *Corregir Letras para Unir Espíritus: Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI*. Cuadernos de Historia Moderna, Lisboa, 2005.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "e; Tapuia" e; no Brasil colonial*. Bauru, Editora Edusc, 2003.

DE RESENDE, Helena Maria dos Santos. *O Oriente no Ocidente: o Japão na Cultura Portuguesa Do século XVI - a Visão De Luís Fróis Nas Cartas De Évora*. Tese de Doutorado. Universidades Lusíada, Lisboa, 2014.

SALVADOR, Carlos Corral. *Dicionário de direito canônico*. São Paulo, Edições Loyola, 1997.

SANTO INÁCIO, DE LOYOLA. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 1985

SERRÃO, Vítor. *Arte, religião e imagens em Évora no tempo do Arcebispo D. Teotónio de Bragança, 1578-1602*. Vila Viçosa, Fundação da Casa de Bragança, 2015.

TAKASE, Koichiro. *A Igreja Cristã (Kirishitan) no Japão e os Poderes Unificadores Japoneses nos Séculos XVI e XVII*, Ryūtsū Keizai Daigaku Ronshū, 2004.

TAKIZAWA, Osami. *La historia de los jesuitas en Japón (siglos XVI-XVII)*. Madrid, Universidad de Alcalá, 2010.

DE TOLEDO, César de Alencar Arnaut; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. *Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas (1539-1540)*. Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, Paraná, v. 24, 2002.

TORRES LONDOÑO, Fernando. *Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI*. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 22, n. 43, 2002.

TURNBULL, Stephen. *War in Japan 1467–1615*. Great Britain, Osprey Publishing, 2002

TUTINO, Stefania. *Jesuit accommodation, dissimulation, mental reservation*. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

VERMOTE, Frederik. *Financing Jesuit Missions*. In: ZUPANOV, Ines G. (Ed.). *The Oxford handbook of the Jesuits*. Oxford University Press, 2019.

XAVIER, Ângela Barreto. *‘Correo logo a fama do milagre’*: Narrativas missionárias, motivações e devoções num oriente imaginado. Centro de Historia da Cultura, Terramar, 1999.

YAMAMURA, Kōzō. *The Cambridge History of Japan. Vol. 3: Medieval Japan*. Cambridge University Press 1990.

APÊNDICE

CARTAS DE ÉVORA UTILIZADAS NO TRABALHO

AUTOR	DESTINATÁRIO	DATA	CONTEXTO	LOCAL	PRESENTE NO MANUSCRITO?
Francisco Xavier	Simão Rodrigues Provincial de Portugal	20/01/1549	Xavier fala sobre o seu interesse em ir para o Japão	Goa	Não
Francisco Xavier	Simão Rodrigues Provincial de Portugal	22/06/1549	Expectativas sobre o povo japonês	Malaca	Não
Francisco Xavier	Irmãos do Colégio de São Paulo de Goa	05/11/1549	Xavier descreve seus primeiros contatos com o Japão	Kagoshima	Não
Francisco Xavier	Dom Pedro da Silva Capitão de Malaca	05/11/1549	Xavier aponta os possíveis ganhos materiais para o Capitão	Kagoshima	Não
Paulo Japão/Anjirō	Irmãos da Companhia de Jesus do Colégio de Goa	05/11/1549	Aceitação do cristianismo pelos bonzos	Kagoshima	Não
Cosme de Torres	Irmãos da Companhia de Jesus da Índia	29/09/1551	Torres descreve os japoneses e os compara com os espanhóis	Yamaguchi	Não

Irmão Juan Fernandez	Francisco Xavier	20/10/1551	Fala como os bonzos evitavam debater com Xavier	Yamaguchi	Não
Irmão Pedro de Alcaceva	Irmãos da Companhia de Jesus de Portugal	1554	Resumo dos eventos de 1552 e 1553 em Bungo, Hirado, Kagoshima e Yamaguchi	Goa	Não
Baltasar Gago	D. João III	20/09/1555	Destaca as conversões que ocorrem no arquipélago	Hirado	Não
Irmão Duarte da Silva	Irmãos da Companhia de Jesus da Índia	20/09/1555	Destaca as conversões que ocorrem no arquipélago	Japão	Não
Baltasar Gago	Irmãos da Companhia de Jesus da Índia e Portugal	23/09/1555	Dedica uma parte da carta para falar sobre as dificuldades da língua japonesa	Hirado	Não

Gaspar Vilela	Padres e irmãos da Companhia de Jesus da Índia e Europa	29/10/1557	Resumo dos eventos de 1557, detalhando os conflitos em Yamaguchi e Bungo, além da doação de terrenos de Hakata para os padres	Japão	Não
Cosme de Torres	Irmãos da Companhia de Jesus	07/11/1557	Fuga de Torres de Yamaguchi	Japão	Não
Belchior Nunes Barreto	Irmãos da Companhia de Jesus de Portugal	10/01/1558	Aborda sua estadia na China e os conflitos em Yamaguchi e Bungo	Cochim	Não
Irmão Luis de Almeida	Belchior Nunes Barreto Reitor do Colégio de Cochim	1559	Importância das práticas medicinais na conversão	Japão	Não
Irmão Juan Fernandez	Belchior Nunes Barreto Reitor do Colégio de Cochim	05/10/1559	Relatos de martírio e devoção	Bungo	Não

Gaspar Vilela	Irmãos da Companhia de Jesus da Índia	17/08/1561	Descrição de festas populares e vertentes do Budismo e Shinto	Sakai	Não
Irmão Juan Fernandez	Irmãos da Companhia de Jesus	08/10/1561	Comparações entre os japoneses, os indianos e os espanhóis	Bungo	Não
Cosme de Torres	Antônio de Quadros Provincial da Índia	08/10/1561	Aborda a situação de cada região onde os padres estão atuando	Japão	Não
Luís Fróis	Irmãos da Europa	14/11/1563	Detalha a vida e a conversão de Ōmura Sumitada	Ōmura	Não
Irmão Luis de Almeida	Irmãos da Índia	17/11/1563	Atribuição das guerras em razão da presença dos padres e da conversão de Sumitada	Yokoseura	Não
Luís Fróis	Irmãos da Companhia de Jesus da Índia	03/10/1564	Descrições sobre a solicitude dos japoneses em ouvir pregações	Hirado	Não

Irmãos Luís de Almeida	Irmãos da Companhia de Jesus da Índia	14/10/1564	Conquistas da atuação em Bungo	Bungo	Não
Luís Fróis	Padres e Irmãos da Companhia de Jesus da China e Índia	20/02/1565	Discorre sobre os costumes e as vertentes religiosas japonesas. Há uma descrição sobre o povo Ainu.	Miyako	Não
Luís Fróis	Padre Francisco Perez e mais irmãos da Companhia de Jesus na China	06/03/1565	Fala sobre a mudança de vestuário para encontros com os senhores feudais	Miyako	Não
Luís Fróis	Irmãos da Índia	27/04/1565	Descrições sobre as práticas de pregação dos bonzos	Miyako	Não
Gaspar Vilela	Padres do Convento de Avis	15/09/1565	Resumo dos acontecimentos do Japão desde sua chegada	Sakai	Não
Irmão Luis de Almeida	Irmãos da Companhia	25/10/1565	Descrições sobre a arquitetura japonesa e devoção dos <i>daimyō</i> cristãos	Hakata	Não

Ôtomo Yoshishige	Belchior Carneiro Bispo de Niceia	1567	Pedido de recursos militares	Bungo	Não
Ôtomo Yoshishige	Belchior Carneiro Bispo de Niceia	13/09/1568	Pedido de recursos militares	Bungo	Não
Luís Fróis	Belchior de Figueiredo	01/06/1569	Primeiras descrições de Nobunaga e encontro de Fróis com o unificador	Miyako	Não
Luís Fróis	Belchior de Figueiredo	12/07/1569	Perseguição de Nichijō Shōnnin	Miyako	Não
Luís Fróis	Irmão do Colégio de Goa	01/12/1570	Destino de Nichijō após ter "engando" Nobunaga a respeito de Wada Koremasa	Miyako	Sim
Gaspar Vilela	Irmão do Colégio de Évora	04/02/1571	Descrições da belicosidade dos japoneses. Faz menção às Ilhas Ryūkyū e a Coreia	Cochim	Sim
Gaspar Vilela	Padres e Irmãos da Companhia de Jesus de Portugal	04/02/1571	Resumo dos acontecimentos no Japão, de 1569 a 1571	Cochim	Sim

Luís Fróis	João Bravo Reitor do Colégio de Goa	25/05/1571	Relata as dificuldades relacionadas a cristandade do Miyako	Miyako	Sim
Francisco Cabral	Colégio de Malaca	22/09/1571	Comparação com do protestantismo com as vertentes budistas	Kuchinotsu	Sim
João Batista Ferrariense	Sem destinatário mencionado	24/09/1571	Versão manuscrita contém seu apoio a Cabral e sua não conformação com a mudança das vestimentas e práticas	Bungo	Sim
Luís Fróis	Antônio de Quadros Provincial da Índia	28/09/1571	Descreve a importância de Wada Koremasa para a cristandade japonesa	Miyako	Sim
Luís Fróis	Antônio de Quadros Provincial da Índia	04/10/1571	Relata as ações de Nobunaga contra os bonzos	Miyako	Sim

Gaspar Vilela	Padres do Convento de Avis	06/10/1571	Descrição de vários templos, seus interiores e práticas	Goa	Não
Francisco Cabral	Homem Secular	29/09/1572	Cabral destaca que não precisou mudar as vestimentas para realizar a missão	Kuchinotsu	Não
Francisco Cabral	Provincial de Portugal	12/09/1575	Relata os conflitos no território de Ōmura e pede reforços	Nagasaki	Não
Francisco Cabral	Irmãos da Companhia de Jesus de Portugal	09/09/1576	Primeira aparição de Ōtomo "Jezebel" Nata	Kuchinotsu	Não
Luís Fróis	Padres e Irmãos da Companhia de Jesus de Portugal	05/06/1577	Disputa de Ōtomo Nata e Tawara Chikatsura	Usuki	Não
Luís Fróis	Sem destinatário mencionado	09/09/1577	Menciona alguns japoneses considerados "colunas" de Miyako	Usuki	Não

Gnecchi-Soldo Organtino	Alessandro Valignano	21/09/1577	Demonstra combatividade por parte dos padres frente aos bonzos	Miyako	Não
Irmão Amador da Costa	Padres e Irmãos da Companhia de Jesus de Portugal	23/11/1577	Descrição do Padre Jesuíta e sua jornada	China	Não
Luís Fróis	Padre não nomeado	30/09/1578	Descrição de eventos milagrosos e exorcismos	Usuki	Não
Luís Fróis	Padres e Irmãos da Companhia de Jesus de Portugal	16/10/1578	Divórcio de Ôtomo Yoshishige e Ôtomo Nata	Usuki	Não
Francisco Carrião	Everard Mercurian Superior Geral da Companhia de Jesus (1573-1580)	10/12/1579	Informação das regiões de Bungo, Arima e Hizen	Kuchinotsu	Não
Francisco Carrião	D. Teotônio de Bragança Arcebispo de Évora	25/12/1579	Evidencia a participação de D. Teotônio na missão com o envio de recursos	Japão	Não
Lourenço Mexia	Ânua	1580	Ânua	Japão	Não

Visitador Alessandro Valignano	D. Teotônio de Bragança Arcebispo de Évora	15/08/1580	Sobre os motivos de não haver um Bispado no Japão	Arima	Não
Luís Fróis	Padre não nomeado do Japão	14/04/1581	Descrição de como um bonzo se submete a lógica cristã	Miyako	Não
Francisco Cabral	Claudio Acquaviva Superior Geral da Companhia de Jesus (1581-1615)	15/09/1581	Desconfiança sobre os motivos dos japoneses aceitarem o cristianismo	Japão	Não
Gaspar Coelho	Ânua	15/02/1582	Ânua	Nagasaki	Não
Luís Fróis	Claudio Acquaviva Superior Geral da Companhia de Jesus (1581-1615)	05/11/1582	Morte de Oda Nobunaga	Kuchinotsu	Não
Luís Fróis	Ânua	02/01/1584	Ânua	Japão	Não
Lourenço Mexia	Reitor do Colégio de Coimbra	06/01/1584	Descrição sobre os japoneses, dando destaque para a língua japonesa	Macau	Não

Luís Fróis	Claudio Acquaviva Superior Geral da Companhia de Jesus (1581-1615)	01/10/1585	Ânua	Nagasaki	Não
Luís Fróis (contém carta de Pero Gomes)	Alessandro Valignano	02/10/1586	Encontro de Gaspar Coelho com Toyotomi Hideyoshi	Shimonoseki (Carta de Pero é referente a Usuki)	Não
Luís Fróis	Relatório pós-édito	1588	Relatório pós-édito, onde fala sobre a perseguição e a mudança de Hideyoshi	Japão	Não
Gaspar Coelho	Ânua	24/02/1589	Ânua	Japão	Não

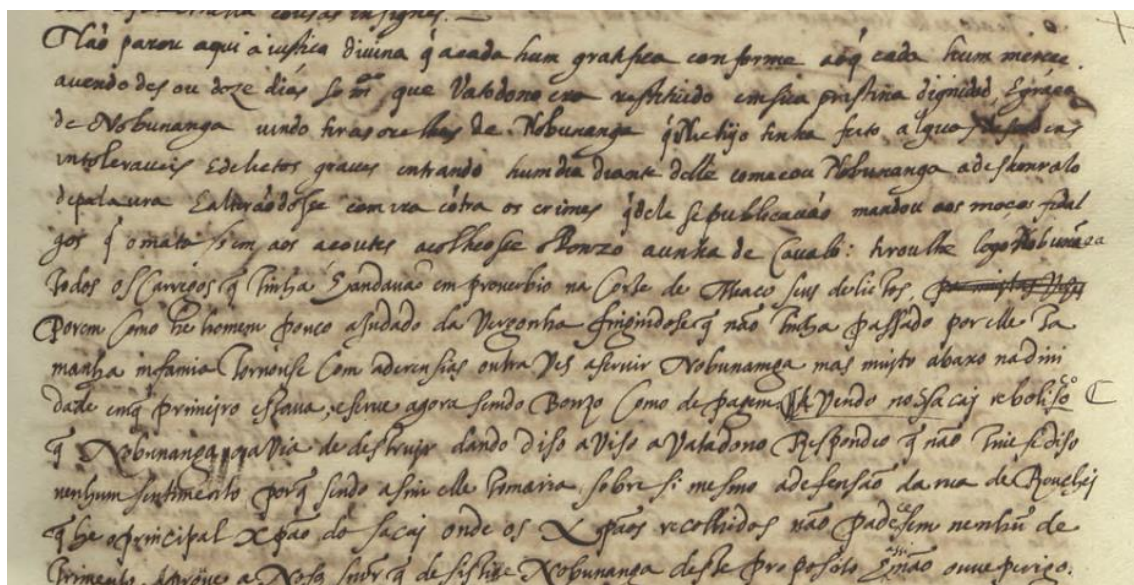
ANEXOS

Anexo 1 – Carta de Luís Fróis de 28 de setembro de 1571

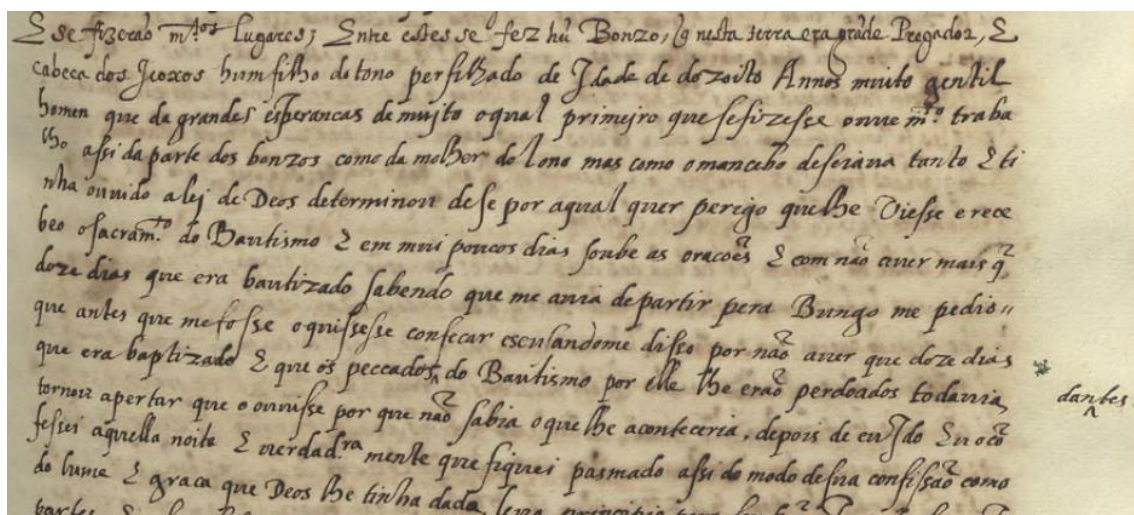
Anexo 2 – Carta de Francisco Cabral de 22 de setembro de 1571

Anexo 3 – Carta de João Batista Ferrariense de 21 de setembro de 1571

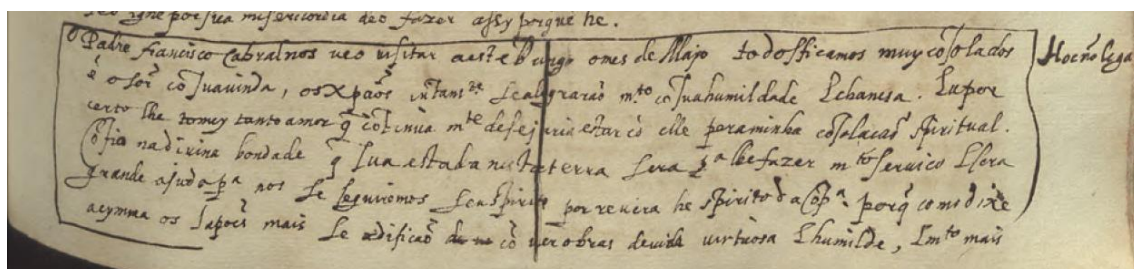
Anexo 4 – Carta de João Batista Ferrariense de 21 de setembro de 1571



Anexo 1 – Exemplo de riscos e correções na carta de Luís Fróis, de 28 de setembro de 1571.



Anexo 2 – Marginalia na carta de Francisco Cabral, de 22 de setembro de 1571.



Anexo 3 – A carta de João Batista Ferrariense apresenta divisões e marginalias.

creio respeito a nos e q' e o exterior de grandisa e soberbia. Siga q' queira outra
 coisa porq' eu quero ter a mim. q' o p' p'co liberal p'nderrado mais servico fara ao
 for nas almas. Sma's edificacio co' sua humilidade e bayxesa e exercicio q' e grande a e'p'i
 testi porq' he grace euydamos nos q' e mais reputacao terao os lapos aley de d's co' nos u
 adnados co' uelidos. Loutras grandisas, porq' tem diuida amlig nos vestissemos de brocado e p
 dras preciosas q' o mesmo refreito seria, n'p'ouiso. Se faria mais x'p'os, isto d'go p'olla
 experiencia mas nao heisso. Senao q' fomos nos os q' elmos f'gos. S'chos de amor p'prio, S'cha e'co
 d'bo e' nossas almas h'u de sejar seu ornatos, Luennados. S'chos por achague q' asy e'ficiando mais
 aley de d's. S'chy u'nos acullado, S'chy he p'ior notando as faltas do superior, e'parecendo
 q' no'g' elle faz nao certa q' seria melhor de outra man'a. S'chy os aunos de o'p'mar co' os co'p'ra
 nes da terra. S'chy desta man'a se p'ende e' o'p'mar co' da obediencia q' certo deuamos cuider todos
 n'g' extremos na e'p'i porq' achavamos q' nao f'y. Senao q' obediencia. S'p'ore e' caminha nos f'chos
 mais f'ult m'te. S'nao f'co uerter o'modo q' por u'ura ne f'or f'onto nos. Le brava. S'p'ado e'bo
 porq' q' a p'rouyza ao bo m'e' ainda q' e' certa todo o'modo. Seguinte de d'v'm'te a f'ra alma. n'p'oy
 certo de q' d'v'm'te. S'jamos guialos, Senao euydar q' he donao. S'p'or ife f'era m'te. m'ltos q' t'one
 nos o'co. S'cho de x'p'o. D. S. e. no f'ea p'udencia. S'ja ac'pachada co' alguma f'implidao
 agt hem' alba de nos e' lapad. Se agt o'bo m'e' na f'ia sendo religio's. n'p'ode e' n'ha man'a
 obediencia he' como f'ulta a obediencia nao p'ode ir. Senao t'udo mal agt f'ato se p'curana. C'p'a
 nao f'ey se f'ey no f'ato de o'usado. S'p'oy f'uso f'allando f'ato y mas p'endo em. D. B. f'oy
 me f'ure f'ey q' o'foi mo' de e'fey af'ian'i. S'p'aura nao duui do q' o'foi f'oy f'ue do d'ade nos q' u'ira
 S'ana grace para f'ey u'nd aley nos obediencia interior e exterior.

Anexo 4 – Estas divisões continuam na página seguinte. Toda a parte destacada fora
 cortada da Coletânea de 1598.