



UFRPE

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA**

**“SE ADAPTAVA A TODOS PARA OS GANHAR PARA CRISTO”: O PROCESSO
DE CRISTIANIZAÇÃO NO JAPÃO NO SÉCULO XVI E O MÉTODO DE
“ACOMODAÇÃO” DA COMPANHIA DE JESUS**

VICTOR VINÍCIUS COSTA DE MESQUITA

RECIFE

2019

VICTOR VINÍCIUS COSTA DE MESQUITA

**“SE ADAPTAVA A TODOS PARA OS GANHAR PARA CRISTO”: O PROCESSO
DE CRISTIANIZAÇÃO NO JAPÃO NO SÉCULO XVI E O MÉTODO DE
“ACOMODAÇÃO” DA COMPANHIA DE JESUS**

Monografia apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco como requisito parcial para a conclusão do curso de graduação em Licenciatura Plena em História.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Martins Boto Leite

RECIFE

2019

VICTOR VINÍCIUS COSTA DE MESQUITA

**“SE ADAPTAVA A TODOS PARA OS GANHAR PARA CRISTO”: O PROCESSO
DE CRISTIANIZAÇÃO NO JAPÃO NO SÉCULO XVI E O MÉTODO DE
“ACOMODAÇÃO” DA COMPANHIA DE JESUS**

Monografia apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco como requisito parcial para a conclusão do curso de graduação em Licenciatura Plena em História.

Recife, ____ de dezembro de 2019

Orientador: Prof. Dr. Bruno Martins Boto Leite
Departamento de História - UFRPE

Membro interno: Prof. Dr. Gustavo Acioli Lopes
Departamento de História - UFRPE

Membro externo: Prof. Ms. Leandro Nascimento de Souza
Doutorando - PPGH - UFF

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal Rural de Pernambuco
Sistema Integrado de Bibliotecas
Gerada automaticamente, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- M582" Mesquita, Victor Vinícius Costa de
"Se adaptava a todos para os ganhar para Cristo": o processo de cristianização no Japão no século XVI e o método de "acomodação" da Companhia de Jesus / Victor Vinícius Costa de Mesquita. - 2019.
64 f. : il.
- Orientador: Bruno Martins Boto Leite.
Inclui referências.
- Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal Rural de Pernambuco,
Licenciatura em História, Recife, 2019.
1. Companhia de Jesus. 2. Japão. 3. Método de "acomodação". 4. Costumes. I. Leite, Bruno Martins Boto, orient. II. Título

CDD 909

DEDICATÓRIA

*Em memória de Johnesy Soares, meu amigo, a quem mais lamento não poder estar
comigo nesse momento.*

*A Takahashi Rumiko, por sua magnífica obra, afinal, naquelas tardes assistindo
InuYasha foi que tudo isso começou.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente a Deus, e também a Ele dedico este trabalho. Esteve comigo antes, está comigo agora. Sem o grande Autor, eu não teria alcançado nada.

Agradeço à minha família. A meus pais, Francisco Mesquita e Silvana Costa, minha irmã Constança Mesquita, e minha vó, Severina Maria, por me ouvirem quando precisei falar, por falarem quando precisei ouvir, e, acima de tudo, por me suportarem até hoje.

Agradeço a todos os amigos com quem tive o privilégio de compartilhar horas, sorrisos e amarguras durante esses anos de graduação. A todos os meus colegas de sala. Ir para a Universidade todos os dias foi algo maravilhoso porque eram vocês quem eu encontrava lá! **2015.1** sempre será meu número da sorte!

Jamais esquecerei dos cafés em meio ao desespero, com André Alves, Carlindo José e Lukas Andrade. Das risadas, pelo compartilhamento de vitórias e dores com Bruno Leon, Rodrigo Sousa “Necro”, e Victor Veloso. Das conversas sobre História e Teologia na volta pra casa com Juliane Monteiro, e do café com Vitória Trindade, na nossa capital parisiense em meio a histórias de superações.

Agradeço também à Jeisa Patricia, por ter permanecido ao meu lado nos anos mais difíceis, e por seus infinitos “ganbatte!”.

Agradeço a meu irmão, Emerson Elias, pela amizade que nunca morre.

Agradeço e dedico também este trabalho a meus professores Lenildo Surubim, com quem aprendi a amar a História; Nuno Brito, pelos grandiosos ensinamentos e cuidado e carinho constantes; Leandro Nascimento, por todos os incentivos e conversas; Gustavo Acioli, por toda a sua dedicação em sala de aula; e Bruno Boto, meu orientador, pela paciência, pelos ensinamentos, pela dedicação e, acima de tudo, por sua gentileza infindável. Tive vários professores, mas de vocês não esquecerei jamais! Se algum dia eu conseguir a façanha de me tornar um bom professor e um bom pesquisador, será por causa de vocês.

RESUMO

Por meio da Coroa Portuguesa, o cristianismo chegou ao Japão, em 1549, através da Companhia de Jesus, em um processo de missionação que durou até meados do século XVII, período em que se iniciou a grande perseguição à religião cristã pelo governo japonês. Foi nas décadas iniciais que os missionários estabeleceram estratégias e métodos de evangelização que permearam toda a atividade jesuítica no Japão, sobretudo, por meio do padre Francisco Xavier, o chamado “Apóstolo das Índias”, e companheiro de Inácio de Loyola na fundação da Ordem, que primeiro delineou um *modus operandi* pelo qual os jesuítas se basearam para pregar e converter o povo nipônico. Um desses métodos é conhecido como “acomodação”, que consistia na adaptação dos missionários ao universo cultural japonês, como a utilização de vestes de sedas, a manutenção de hábitos alimentares conforme o costume japonês e a observação das regras de etiqueta. Os padres se “acomodaram” nos primeiros vinte anos da missão, mas, a partir de 1570, o método foi desencorajado pelo padre Francisco Cabral, que neste ano chegou ao arquipélago, e assumiu o cargo de Superior da missão. Essa situação rendeu debates sobre a pertinência dessa metodologia dentro da Companhia de Jesus, pois alguns padres discordaram da visão do padre Cabral e defenderam a utilização da “acomodação” como uma estratégia fundamental para o sucesso da missão. Um deles foi o padre Visitador Alessandro Valignano, que em sua visita ao Japão, entre os anos de 1579 e 1582, instituiu o método de maneira oficial. Através dos escritos jesuítas desse período, da fundação da missão à década de 1580, analisaremos esse debate de uma forma geral, e também de uma forma específica, por meio das obras do padre Luís Fróis, sobretudo de seu “Tratado”, escrito em 1585, no qual comparou diversos costumes europeus e japoneses. Uma vez que a “acomodação” incentivava o estudo da cultura nativa, tentaremos situar o “Tratado” como um dos esforços dos padres de aplicarem esse método e compreenderem os japoneses.

PALAVRAS-CHAVE: Companhia de Jesus. Japão. Método de “acomodação”. Costumes.

ABSTRACT

Through the Portuguese Crown, christianity came to Japan in 1549, through the Society of Jesus, in a missionary process that lasted until the mid-seventeenth century, when the great persecution of the christian religion by the Japanese government began. It was in the early decades that the missionaries established strategies and methods of evangelization that permeated all the jesuit activity in Japan, especially through father Francisco Xavier, the called “Apostle of the Indies”, and companion of Ignatius de Loyola in the founding of the Order, which first outlined a *modus operandi* by which the jesuits based to preach and convert the japanese people. One such method is known as “accommodation”, which consisted of adapting missionaries to the japanese cultural universe, such as wearing silken robes, maintaining eating habits according to japanese custom, and observing the rules of etiquette. The priests was “accommodated” in the first twenty years of the mission, but from 1570 the method was discouraged by father Francisco Cabral, who arrived in the archipelago this year, and assumed the post of mission superior. This situation led to debates about the relevance of this methodology within the Society of Jesus, as some priests disagreed with father Cabral's view and defended the use of “accommodation” as a fundamental strategy for the success of the mission. One of them was father Visitador Alessandro Valignano, who on his visit to Japan between 1579 and 1582 officially instituted the method. Through the jesuit writings of this period, from the founding of the mission to the 1580s, we will analyze this debate in general, and also in a specific way, through the works of father Luís Fróis, especially his “Tratado”, written in 1585, in which he compared various european and japanese customs. Since "accommodation" encouraged the study of native culture, we will try to situate the "Tratado" as one of the priests' efforts to apply this method and understand the japanese.

KEYWORDS: Society of Jesus. Japan. “Accommodation” method. Customs.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO | 10 |
| | |
| CAPÍTULO 1 - A MISSÃO JESUÍTA E O JAPÃO NO SÉCULO XVI..... | 17 |
| 1.1 A FUNDAÇÃO DA MISSÃO E O ESTABELECIMENTO DE UM <i>MODUS OPERANDI</i> | 23 |
| 1.2 A RELAÇÃO COM A “ESPIRITUALIDADE” JAPONESA..... | 25 |
| 1.3 O PROBLEMA DA "ACOMODAÇÃO" | 28 |
| | |
| CAPÍTULO 2 - O MÉTODO DE "ACOMODAÇÃO" | 30 |
| 2.1 A CHEGADA DO PADRE ALESSANDRO VALIGNANO E A OFICIALIZAÇÃO DO MÉTODO | 33 |
| 2.2 OS JESUÍTAS E A POLÍTICA NO JAPÃO | 42 |
| 2.3 A RESPOSTA DO PADRE SUPERIOR GERAL DA COMPANHIA | 45 |
| | |
| CAPÍTULO 3 - O PADRE LUÍS FRÓIS E O MÉTODO DE "ACOMODAÇÃO" | 47 |
| 3.1 BIOGRAFIA | 47 |
| 3.2 FRÓIS E A SUA "ACOMODAÇÃO" | 52 |
| 3.3 O "TRATADO" | 54 |
| | |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 58 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 61 |

INTRODUÇÃO

O padre jesuíta José de Acosta (1540-1600), missionário no Peru a partir de 1572, escreveu, em 1576, uma obra em que propunha métodos de evangelização aos nativos daquela região, com o título *De procuranda indorum salute* (“Do modo de obter a salvação dos índios”). Como justificativa de seus métodos, já no prólogo, o jesuíta fez uma classificação dos povos descobertos em três níveis ou graus.

Os primeiros eram aqueles povos que possuíam leis escritas, que guiados pela razão, possuíam governos estáveis, que para Acosta eram os chineses e os japoneses. Em segundo lugar ficavam os povos que, embora não tivessem escrita e conhecimentos filosóficos, possuíam governos organizados, com instituições dignas de serem admiradas, como os astecas e os incas na América. Por último, os que Acosta considerava como “selvagens” e como pessoas mais aparentadas aos animais, que não tinham lei, nem rei ou qualquer tipo de governo (SCHMITT, 2012, p. 88). Correspondiam aos povos do Caribe, do Brasil, enfim, aos povos do Novo Mundo, segundo o missionário.

Como a obra de Acosta tinha o propósito de formar missionários, essa classificação feita por ele já trazia a imagem estereotipada das populações para onde se dirigiriam os missionários. Não é de se espantar, portanto, que a maior parte dos missionários desejavam ir para o Oriente no século XVI, conforme indicam os pedidos dos padres conservados no arquivo da Companhia de Jesus em Roma.¹

Além disso, a obra, que servia como um programa de missionação, um “tratado missiológico” (SCHMITT, 2012, p. 87), traz também no prólogo uma síntese de como esses povos deveriam ser abordados e levados à fé. Se para o segundo grupo devia-se evitar a violência na conversão, mas submetê-los ao poder temporal dos cristãos, o terceiro grupo devia-se usar a violência para “fazer-lhes força para quem entrem no reino dos céus” (GAY, 1986, p.78).

¹ Cf. PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários**. São Paulo: Edusp, 2013.

Como então, se aproximar do primeiro grupo, e converter japoneses ao cristianismo? Esse foi precisamente o ponto discutido por décadas pelos missionários jesuítas no Japão do século XVI. Se Acosta afirmou que esses povos jamais deveriam ser convertidos pelo uso da força das armas, mas através da razão e da graça de Deus (deviam ser chamados, conforme o jesuíta escreveu, “ao evangelho de modo análogo a como os apóstolos pregaram aos gregos e romanos” - apud GAY, 1986, p. 78), quais métodos de evangelização utilizar em uma sociedade que, mesmo pagã, era considerada por muitos missionários “a melhor que até agora está descoberta”²?

A missão cristã no Japão se iniciou em 1549, por meio da Companhia de Jesus, com a chegada dos padres Francisco Xavier (1506-1552) e Cosme de Torres (1510-1570), e o irmão João Fernandes (1526-1567) ao arquipélago japonês. A missão se estendeu até 1639, ano em que foi emitido o édito de expulsão dos portugueses do Japão. O período ficou conhecido na historiografia como “Século Cristão do Japão”, termo criado por Charles Boxer.³

Já nos primeiros anos da missão se apresentou um problema que marcou o percurso missionário nas primeiras décadas de trabalho: os jesuítas foram alvos de zombaria e desprezo da maior parte dos ouvintes japoneses, e, conseqüentemente também a sua pregação, segundo Johannes Laures. Eram estranhados pela falta de fluência no japonês, por sua aparência e por suas vestes austeras e desgastadas de algodão negro, símbolo da pobreza apostólica (1954, p. 5). Enquanto pregavam foram ridicularizados por adultos e crianças, cuspidos, e tiveram suas casas apedrejadas. Ao visitar a capital do Japão, em 1551, o padre Xavier teve sua visita rejeitada por um monastério da seita budista Tendai, e a corte imperial recusou o seu pedido de encontro com o imperador.

Anos mais tarde, o padre Alessandro Valignano (1539-1606) escreveu que os japoneses não conseguiam compreender a humildade cristã, e vendo os padres maltrapilhos, apenas tinham o Evangelho em má reputação, afinal, como poderia ser boa a Lei de Deus se o modo de vida de seus pregadores era tão “baixa e vil”? (apud

² “a gente que até agora temos conversado, é a melhor que até agora está descoberta. E parece-me que, entre gente infiel, não se encontrará outra que ganhe aos japoneses.” Carta do padre Francisco Xavier aos jesuítas de Goa. 5 de novembro de 1549. (MEDINA, 1990, p. 142).

³ Devido ao título de sua obra *The Christian Century in Japan: 1549-1650*. Boxer afirma que o “século cristão” durou até 1650. Adotamos, porém, a visão de George Elison em seu *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, que afirma ser no ano de 1639 o término.

GAY, 1986, p.72). Mesmo em períodos posteriores, em que o número de conversões crescia no Japão, na província de Bungo, devido às atividades de caridade dos jesuítas, como a construção de hospitais e casas para crianças abandonadas, por muito tempo o cristianismo foi considerado uma religião de pobres e doentes (LAURES, 1954, p. 78).

A percepção dos primeiros missionários de que os japoneses valorizavam a aparência exterior, e que os sacerdotes e monges budistas vivam ricamente vestidos e eram tidos em grande estima por todas as pessoas, deu-lhes a compreensão que precisavam de uma adaptação à sociedade japonesa para alcançar o mínimo sucesso na missionação. Sendo assim, em Yamaguchi, Xavier optou por investir em outra estratégia: visitou o *daimyô* local, Ôuchi Yoshitaka, como oficial representante ou embaixador do vice-rei da Índia, vestido em trajes ricos, e segundo o costume da terra, levou vários presentes para o senhor (os quais Xavier pretendia dar ao imperador), com cartas do vice-rei e do bispo de Goa em que solicitavam a recepção e proteção dos mensageiros de Cristo. (LAURES, 1954, p. 8). O *daimyô* ficou impressionado diante da embaixada de forma que, não apenas ofereceu presentes em retorno (ouro e prata que não foram aceitos por Xavier), como garantiu proteção para os missionários e liberdade para a pregação.

Esse foi o primeiro passo da adaptação jesuítica à sociedade japonesa, um método que foi chamado posteriormente de “acomodação”. Contudo, tal método nunca foi unanimidade entre os missionários, afinal, como veremos, os padres se questionavam: até onde poderiam se adaptar sem deixar de lado os princípios da Companhia e do próprio cristianismo?

Após a partida de Xavier para Goa, em 1551, Cosme de Torres permaneceu no Japão e tornou-se o padre Superior da missão (até 1570). Este apoiou a política de adaptação iniciada por Xavier, e incentivou os missionários a estudarem a língua japonesa, usarem dos vestidos de seda conforme faziam os sacerdotes budistas e conforme fizera Xavier, e também traduzirem catecismos para o japonês. Ele próprio também adotou outros costumes, como a alimentação conforme a dieta japonesa. Outro padre, como Francisco Cabral (1533-1609), que foi o Superior da missão após Torres (nos anos de 1570 a 1581), ao encontrar a realidade de adaptação, revelou em suas cartas estar escandalizado pelo uso de roupas de seda pelos missionários, o que

ele proibiu, assim como jamais alterou sua alimentação segundo o costume japonês, sendo contrário à adaptação.

Essa situação de utilização ou não-utilização do método foi resolvida entre 1579 e 1581, anos em que o padre Alessandro Valignano, nomeado Visitador do Oriente, esteve no Japão e após observar o cotidiano japonês e discutir com os missionários sobre o método de evangelização ideal a ser adotado, concluiu que a “acomodação” era “coisa necessaríssima, (...) para que não fique nossa Lei santa abatida, e para que a conversão se dilate e os cristãos se façam familiares e devotes, que aprendamos e guardemos os costumes (...) de Japão”. (apud GAY, 1986, p. 72). Dessa forma, o próprio Valignano escreveu regras legitimando a “acomodação”, e ordenou que todos os jesuítas as obedecessem, embora tais regras necessitassem da aprovação do Papa e do Superior Geral da Ordem em Roma.

O padre Claudio Acquaviva (1543-1615), o Superior Geral da Ordem, em 1585 leu os relatórios que Valignano havia escrito sobre a “acomodação” e sua resposta foi favorável, citando, em uma de suas cartas em resposta (de onde, aliás, tiramos a citação que serviu como título para a presente monografia), um trecho da carta de Paulo aos Coríntios: “(...) Isto, Padre, parece-me até certo ponto conselho muito prudente, porque o Apóstolo também se adaptava a todos para os ganhar para Cristo”⁴ (apud PROSPERI, 1995, p. 158). Contudo, não aprovou alguns pontos desse método, como a emulação da hierarquia budista.

Dentro da política de “acomodação”, o padre Luís Fróis (1532-1597) foi um dos missionários que mais defendeu o método, e um dos que mais se dedicou a ele. Foi uma grande estudioso da cultura japonesa, e escreveu diversas cartas sobre a sociedade nipônica, além de uma “Historia de Japam” (1593), e o “Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão” (1585), uma obra em que comparou os costumes japoneses e europeus em mais de 600 tópicos, e que provavelmente foi confeccionada para “servir como guia, uma espécie de manual para aqueles que se destinariam à missão do Japão” (BOSCARIOL, 2014, p. 114). O

⁴ “E fiz-me como judeu para os judeus, para ganhar os judeus; para os que estão debaixo da lei, como se estivera debaixo da lei, para ganhar os que estão debaixo da lei. (...) Fiz-me como fraco para os fracos, para ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, para, por todos os meios, chegar a salvar alguns.” (1 Coríntios 9: 20, 22). Acquaviva refere-se a esse texto em sua carta.

método de “acomodação” já era oficial quando escreveu essa obra, então, compreendemos que Fróis achava importante que os missionários recém-chegados ao Japão tivessem contato com o seu “Tratado”, e assim, se familiarizassem com a cultura e os costumes nipônicos.

O estudo sobre o processo de cristianização jesuítica na sociedade nipônica faz parte de um campo de pesquisa mais amplo, o do cristianismo no Japão dos séculos XVI e XVII. Dentro desse campo, estão situados autores como Charles Boxer, com sua obra **The Christian Century in Japan: 1549-1650**; Johannes Laures, com seu **The Catholic Church in Japan: A Short History**; George Elison, com sua obra **Deus Destroyed – The Image of Christianity in Early Modern Japan**; João Paulo Oliveira e Costa, com sua tese **O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira**; e Hubert Cieslik, que publicou uma série de artigos com o título **Early Missionaries in Japan**⁵, que analisa a trajetória particular dos missionários (dos quais utilizamos os artigos sobre Francisco Xavier, Luís Fróis e Alessandro Valignano).

Em relação aos métodos jesuíticos de evangelização no Japão, algumas pesquisas no âmbito de programas de pós-graduações em universidade brasileiras foram utilizadas, como a de Renata Cabral Bernabé, com sua dissertação **A construção da missão japonesa no século XVI**; também **Mário Scigliano Carneiro**, com sua dissertação **A adaptação Jesuítica no Japão do final do Século XVI: Entre a História de Fróis e o Cerimonial de Valignano**; e Mariana Amabile Boscarior com sua dissertação **No que toca a língua e adaptação na metodologia de trabalho jesuíta no Japão: Gaspar Vilela, Alessandro Valignano e João Rodrigues Tçuzu (1549-1620)**.

Especificamente sobre o método de “acomodação” no Japão, é um tema discutido em artigo por Jesús López Gay, em seu **La "inculturación" de la Iglesia en Japon segun el P. Alexandro Valignano**; Jack B. Hoey III analisa as ações de reestruturação da missão japonesa através de Valignano no artigo **Alessandro Valignano and the Restructuring of the Jesuit Mission in Japan, 1579-1582**; Mariana Amabile Boscarior em sua tese, **Dois lados da mesma moeda: a missão**

⁵ Disponível online através da página da Universidade de Sophia, em Tóquio: <http://pweb.cc.sophia.ac.jp/britto/xavier/>.

jesuíta no Brasil e no Japão (1549-1597), analisou o método nos dois extremos do Império Português.

Por fim, sobre o padre Luís Fróis que, enquanto historiador da missão, e autor de diversas cartas, tornou-se um tema de pesquisa bastante estudado. Engelbert Jorissen em seu artigo **Luís Fróis (1532-1597) escritor do Japão do século XVI**, se dedica a apresentar o missionário e sua atividade no Japão. Rui Manuel Loureiro apresenta o missionário português enquanto apreciador da cultura japonesa e forte defensor do método de “acomodação” em seu artigo com título sugestivo **Turning Japanese? The experiences and writings of a Portuguese Jesuit in 16th century Japan**. Os escritos de Fróis e sobretudo a visão da alteridade foi tema da tese de Helena Maria dos Santos de Resende da Rocha intitulada **O Oriente no Ocidente: o Japão na cultura portuguesa do século XVI - a visão de Luís Fróis nas Cartas de Évora**.

Como documentação, utilizamos sobretudo o **Tratado** de Luís Fróis, na edição publicada por Josef Franz Schütte em 1955. Também utilizamos, em menor grau, dois volumes da **Monumenta historica Japoniae** publicados por Juan Ruiz-de-Medina nos anos de 1990 e 1995, respectivamente, intitulados **Monumenta Historica Japoniae II: documentos del Japon (1547-1557)** e **Monumenta Historica Japoniae III: documentos del Japon (1558-1562)**. Tratam-se de livros que reúnem as cartas escritas pelos jesuítas no Japão nesse período.

Através dessa historiografia e documentação, buscamos compreender a atividade missionária jesuítica no Japão a partir do conceito gramsciano de “intelectual”. Observamos as práticas de descrição dos japoneses pelos padres também como prescrição, ou seja, a descrição está intrinsecamente ligada a um objetivo, que é a conversão ao cristianismo, e não apenas como uma “apreciação” dos jesuítas, e, sobretudo, de Fróis, pela alteridade japonesa.

Os capítulos da presente monografia foram assim divididos: no primeiro, analisaremos e descreveremos, com base na bibliografia secundária, o processo da chegada da Companhia de Jesus no Japão, dentro do contexto de domínio português na Ásia, e o estabelecimento de um método de missionação por Francisco Xavier que norteou a missão japonesa. No segundo capítulo, analisaremos e discutiremos, também com base na discussão historiográfica, os debates em torno do método de

“acomodação” e a sua oficialização por meio do padre Alessandro Valignano. No terceiro capítulo, analisaremos a vida do padre Luís Fróis e sua postura enquanto defensor desse método, e a adequação de seu “Tratado” a esse método através de seus usos como descrição e prescrição.

Utilizamos neste trabalho o sistema de transcrição Hepburn, ao transcrever a língua japonesa para o nosso alfabeto. Destacamos as palavras japonesas em itálico, como *daimyô* e *dôjuku*, que são palavras que não variam se estiverem no plural.

CAPÍTULO 1 – A MISSÃO JESUÍTA E O JAPÃO NO SÉCULO XVI

A Companhia de Jesus iniciou a missão cristã no Japão em 1549, e manteve o monopólio da evangelização até 1593, ano em que chegaram os franciscanos ao arquipélago. Os registros das relações iniciais entre europeus e japoneses, bem como os estudos aprofundados sobre a sociedade nipônica foram feitos, portanto, pelos jesuítas, com exceção dos primeiros relatórios sobre o Japão, feito por mercadores como Jorge Álvares⁶.

O primeiro contato entre europeus e japoneses havia acontecido, segundo Charles Boxer, seis anos antes da chegada do grupo chefiado por Xavier, em 1543, quando três mercadores portugueses, Antônio da Mota, Francisco Zeimoto e Antônio Peixoto desembarcaram em Tanegashima, no sul do Japão, em um junco chinês. Em 1544, com a notícia de uma nova terra “descoberta”, os primeiros navegadores partiram para o Japão e iniciaram o comércio. A Coroa Portuguesa, contudo, a partir de 1550, passou a controlar esse comércio com a nomeação de um capitão-mor anual e o envio de uma nau (a chamada “nau do Trato” ou o “Grande Navio de Amacau”), para o Japão (BOXER, 1989, p.11).

Nesse período, meados do século XVI, o Império Português no Oriente ou o Estado da Índia⁷, com as conquistas de Afonso de Albuquerque, o maior arquiteto da Índia portuguesa, quem conquistou Goa, Ormuz e Malaca (BOXER, 1969, p. 71), tinha fortes e feitorias espalhados pelas Índias Orientais, que iam de Sofala, em Moçambique, até Macau, na China. Esse posicionamento estratégico permitiram a Portugal um sistema monopolista próprio que manteve por séculos (BOXER, 1969, p. 58), principalmente de certas mercadorias, como as especiarias (pimenta, noz-moscada, cravo-da-índia, canela) e também ouro, seda, porcelana e cavalos, que eram comercializadas em portos na própria Ásia, ou distribuídas de Lisboa ao Mediterrâneo e Atlântico. (BOXER, 1969, p. 70).

⁶ Foi um mercador que comandou um navio que esteve no Japão. Escreveu, em 1547, o "Informação sobre o Japão", em que descrevia a população, alguns costumes e o clima. (HICHMEH, 2014, p. 37).

⁷ “Os Portugueses utilizavam a expressão 'Estado da Índia' para descrever as suas conquistas e descobertas nas regiões marítimas situadas entre o cabo da Boa Esperança e o golfo Pérsico, de um lado da Ásia, e Japão e Timor, do outro.” (BOXER, 1969, p. 59).

Boxer escreve que, com a doação de Macau em 1557, os comerciantes portugueses aproveitaram a suspensão do comércio entre chineses e japoneses, uma vez que a dinastia Ming, vítimas de constantes ataques de piratas japoneses, proibira o comércio em embarcações chinesas e também japonesas. Dessa forma, os lusos obtiveram o monopólio do comércio entre Japão e China, que consistia, principalmente, da troca da seda chinesa pela prata japonesa. (BOXER, 1969, p. 78).

Nas primeiras décadas desse comércio, os jesuítas que estavam no Japão foram fundamentais como intermediadores, de modo que “os altos e baixos do seu comércio estiveram inseparavelmente ligados às vicissitudes da Missão Jesuíta no Japão” (BOXER, 1989, p. 01). E para isso, Boxer aponta duas razões: os jesuítas poderiam servir como intérpretes; também mantinham contato com a elite japonesa. (1989, p. 10).

A missão no Japão, portanto, pode ser compreendida, dentro do contexto do Padroado Régio, que era fruto de acordos feitos entre a Igreja e a Coroa lusa, como as bulas *Inter Caetera* (1456) e *Praecelsae Devotionis* (1514). Através delas, Portugal tornou-se patrono das instituições religiosas em todos os seus territórios ultramarinos, assim como responsável pela evangelização nesses lugares, de modo que

sucessivos reis de Portugal agiram sem dúvida como se os bispos e o clero do ultramar fossem, em muitos aspectos, simples funcionários do Estado, como os vice-reis ou os governadores. Davam-lhes ordens sem qualquer consulta a Roma, controlavam as suas atividades, e legislavam frequentemente em assuntos eclesiásticos. Faziam o mesmo com os provinciais ou superiores das ordens religiosas que funcionavam nos territórios do padroado, e até por vezes com missionários individuais ou com párcos de freguesias. (BOXER, 1969, p. 226).

A Companhia de Jesus, fundada oficialmente em 1540, foi, desde o início apoiada pelo rei D. João III (1502-1557), e, portanto, desde os seus primeiros anos, esteve a serviço da Coroa. Pedro Lage Reis Correia descreve a situação da cristandade na Índia anterior à chegada dos jesuítas e afirma que a

cristianização dos nativos não progredia, situação a que não era estranha a ausência de um plano de missão, por diminuto empenho dos religiosos

ou ainda, pelo mau exemplo dado pelos portugueses que levavam um comportamento distante dos padrões da moral cristã. (1996-1997, p. 538).

Como a situação poderia comprometer a presença dos portugueses na Índia, D. João III convidou a Companhia a se instalar na Índia, com o envio de Francisco Xavier em 1541. (CORREIA, 1996-1997, p. 542). Para Mariana Amabile Boscariol, não apenas D. João III, mas seu neto e sucessor, D. Sebastião, foram grandes apoiadores da Ordem, e ambos garantiram aos jesuítas o acesso a vários territórios do Império, incluindo aí o Japão. (BOSCARIOL, 2017, p. 72).

Essa subordinação da Igreja à Coroa em Portugal, e a missionação na Índias, ou mais precisamente, o Império Marítimo Português da Ásia, era, como coloca Boxer: “uma empresa militar moldada em uma forma eclesiástica” (1969, p. 89). Empresa esta, que, em lugares onde não chegaram as forças armadas, como o Japão, assumiu a face da Ordem Inaciana, pois, como o próprio Boxer coloca em sua “A Igreja Militante e a Expansão Ibérica”: “a Companhia de Jesus eram as Brigadas da Guarda da Igreja militante”. (2007, p. 91).

O primeiro grupo de missionários que aportou no Japão, em 1549 não desconhecia completamente a cultura nipônica. Não apenas o já citado relatório sobre o Japão de Jorge Álvares foi lido pelos missionários, como também o próprio Francisco Xavier havia conhecido, em Malaca, um grupo de japoneses, em 1547. Um deles, chamado Yajirô, chamado de Angirô ou Anjirô em outros trabalhos (BOSCARIOL, 2017, p. 134), foi batizado e recebeu o nome Paulo de Santa Fé, relatando a Xavier detalhes sobre sua terra e cultura, e servindo como intérprete dos jesuítas quando estes desembarcaram pela primeira vez no Japão na cidade de Kagoshima, cidade de Yajirô, e foram recebidos pelo senhor local, o *daimyô*⁸, chamado Shimazu Takahisa.

⁸ “大名, lê-se *daimyou*, que significa literalmente “grande nome”, em referência àqueles que detinham poder e influência sobre parte do território japonês. (...) A historiografia portuguesa tende a usar, referindo-se aos *daimyô*, o termo “senhor feudal” ou, simplesmente, “senhor”, uma vez que a organização política e econômica do Japão desde o primeiro *Bakufu* [ou Xogunato] assemelhava-se ao feudalismo europeu em alguns aspectos. Consideramos, entretanto, que o uso do termo ocidental mencionado pode comprometer o significado do termo japonês, surgido e desenvolvido em época e contexto diferentes.” (HICHMEH, 2014, p. 13, vide nota 21).

Achamos válido, neste momento, uma breve explicação da situação política no Japão nesse período.

No momento em que chegaram os portugueses e a Companhia de Jesus, o Japão estava em um período chamado de *Sengoku Jidai*, o “período dos Estados em Guerra” ou “período do País em Guerra”, (HICHMEH, 2014, p.13), em que o poder político estava descentralizado e os senhores das províncias (os *daimyô* ou barões/senhores feudais)⁹ estavam em constante guerra entre si. O período *Sengoku* é geralmente datado de 1467 a 1573, ano em que estourou a Guerra de Onin, e o ano em que foi deposto o último xogum da dinastia Ashikaga¹⁰, respectivamente (SANSOM, 1990, p. 234).

No Japão, desde o século XII, o poder político deixou de ser exercido pelo imperador e sua corte, e, com a ascensão da classe samurai, ou seja, os guerreiros, ao poder, inaugurou-se uma forma de governo chamada *Bakufu* (ou “xogunato”), cujo poder estava concentrado na figura do xogum. O imperador permaneceu apenas como autoridade espiritual, exercendo uma função ritual ligada ao xintoísmo, uma vez que, segundo a crença xintoísta, os imperadores eram considerados descendentes dos deuses. (HICHMEH, 2014, p. 8).

Nos séculos seguintes, e especialmente no XV, o xogunato exercido pelos Ashikaga (1338-1573) enfraqueceu-se ao mesmo tempo que o poder local fortalecia-se, e as províncias ficaram cada vez mais autônomas, formando verdadeiros estados particulares (ALENCAR, 2008, p.9). No ano de 1467, como mencionado, estourou a Guerra de Onin¹¹, que marcou o fim do governo *de facto* do xogunato Ashikaga, e abriu a era *Sengoku*, cuja principal característica, como dissemos, é a constante luta entre os *daimyô*, que tinham por objetivo a unificação nacional através de seu poderio militar. (HICHMEH, 2014, p. 25).

⁹ Doravante, utilizaremos o termo *daimyô* para designar esta aristocracia guerreira que governava as províncias.

¹⁰ O título de Xogum (ou *shôgun*) só foi utilizado novamente 30 anos depois, em 1603, com a ascensão da família Tokugawa ao poder, evidenciando o estado de instabilidade e caos político no Japão no século XVI.

¹¹ Tratou-se de uma guerra de dez anos (1467-1477), que aconteceu na região central do Japão, causada por uma controvérsia sobre quem deveria ser o sucessor do Xogum. Facções rivais apoiavam membros diferentes da família, o que ocasionou a guerra.

Dessa forma, com o imperador destituído de poder real e o xogum como um líder “virtual”, os missionários se depararam com 66 províncias basicamente independentes e em guerra, onde mesmo o próprio *daimyô* não poderia se sentir seguro, pois as revoltas de seus vassallos eram constantes. Nas primeiras décadas de missionação, por exemplo, os padres foram obrigados a fugir de cidades e províncias ao estourar de revoltas contra o próprio *daimyô*, pois, em alguns casos, os revoltosos não eram favoráveis ao cristianismo.¹² Os jesuítas testemunharam o estado caótico deste país a ser conquistado para Cristo em várias cartas ao longo das décadas, e lamentavam o prejuízo que isso trazia à evangelização. Como exemplo, assim escreveu o padre Gaspar Vilela em 1571: “Tem este mall esta terra, que hé muito revoltosa. Porque são estes o monte da soberba, e nunca descansão de guerras”¹³.

O padre Alessandro Valignano sobre essa situação também escreveu em 1583:

e por estar o Japão dividido entre tantos senhores e tantos reinos há continuamente nele guerras e traições, nem há senhor que esteja seguro em seu reino, pelo que Japão nunca está firme em um ser, mas antes anda sempre como uma roda, porque quem é agora um grande senhor, amanhã não tem nada, e qualquer um está desta maneira apostado que vindo a ocasião de poder acrescentar a sua renda e a dignidade deixa seu senhor natural e se liga com outros e lhe trai, no tendo respeito às vezes nem a seus próprios pais. (apud BOXER, 1951, p. 75).

Outro ponto sobre a era *Sengoku* que os padres também testemunharam foi a independência do poder local em relação ao xogum. Em suas cartas, ao se referirem a algum *daimyô*, os missionários usavam a palavra “rei”, e às províncias chamavam “reinos”, como no excerto de uma carta do padre Melchor de Figueiredo permite visualizar: “Depois que o padre Cosme de Torres morou alguns annos no **reino de Bungo**, vendo a gentíllica vida e costumes tãobém vícios aos quais o dito **rei** se dava, quasi que desconfiou de o tal **rei** se poder convertir (...)”¹⁴. Costa afirma que o uso do

¹² Em 1559, o padre Baltasar Gago foi capturado por um grupo de revoltos contra o *daimyô*, que haviam se instalado em Hakata. O padre teve todos os seus bens roubados, estando no poder do grupo por três meses. (LAURES, 1954, p.39).

¹³ Carta do padre Gaspar Vilela aos jesuítas de Portugal. 29 de outubro de 1571. (MEDINA, 1990, P. 699).

¹⁴ Carta do padre Melchor de Figueiredo. 20 de novembro de 1593. (MEDINA, 1995, p. 39). Grifo nosso.

1.1 A fundação da missão e o estabelecimento de um *modus operandi*

Hubert Cieslik em seu primeiro artigo sobre os missionários no Japão, “Early Jesuit Missionaries in Japan 1: St. Francis Xavier” (2004) escreveu sobre a contribuição do jesuíta na criação de um método de evangelização no Japão:

O trabalho da maioria dos primeiros missionários jesuítas no Japão deve ser interpretado em parte, pelo menos, à luz das políticas e tradições estabelecidas por São Francisco Xavier. Foi ele quem abriu o caminho e deu a primeira análise dos problemas a serem enfrentados, e foi ele quem fez as primeiras tentativas de resolver esses problemas. Embora algumas de suas táticas e ideias tenham sido modificadas ou não comprovadas por seus sucessores, ainda é verdade que seus trabalhos devem ser entendidos à luz das tradições e métodos que ele inaugurou. (2004, p. 1).

De fato, foi Xavier quem estabeleceu os métodos e as estratégias de evangelização no Japão, e quem deu o primeiro passo no processo de adaptação à sociedade japonesa, criando o que foi chamado, mais tarde, de método de “acomodação”. Como colocou George Elison: “A maior contribuição de Xavier para o progresso posterior da missão japonesa foi (...) seu trabalho pioneiro nos fundamentos doutrinários de um método missionário”. (1988, p. 35). Vejamos como a sua ação foi determinante para o estabelecimento de um *modus operandi* jesuítico no Japão.

Cieslik afirma que antes de partir para o Japão, com o auxílio de Yajirô, Xavier havia traduzido o Evangelho de Mateus para o japonês, e já no Japão, traduziu a *Doutrina Cristã* e a *Declaração da Fé*¹⁵. O texto em japonês foi adaptado para as letras do alfabeto latino (o *romaji*)¹⁶, e assim, através da leitura desses textos em público, Xavier e seus companheiros iniciaram a evangelização no Japão. Conforme Cieslik aponta, as pessoas riam da pronúncia atrapalhada de Xavier (2004, p.2).

Os ensinamentos e pregações do jesuíta se basearam na apresentação da ideia de pecado e das suas consequências, bem como a argumentação sobre a existência de uma alma imortal pessoal, de um Criador interessado em sua criação,

¹⁵“A primeira dessas obras foi uma tradução quase literal do catecismo de João de Barros juntamente com certas orações acrescentadas por Xavier; enquanto o segundo foi a explicação detalhada do próprio Santo sobre o Credo.” (2004, p. 2).

¹⁶ “A forma romanizada da escrita do japonês, que foi adaptado ao alfabeto latino”. (BOSCARIOL, 2013, p. 155).

além da promessa de uma recompensa eterna ou um castigo eterno. (ELISON, 1988, p. 35).

Antes de ir embora do Japão, em 1551, Xavier deixou instruções para os missionários que ficavam (o padre Cosme de Torres e o irmão Fernandes), e que acabaram por guiar o procedimento de toda a missão nas décadas vindouras, afinal, o padre Luís Fróis, em seu livro “Historia do Japam” escrito entre os anos de 1583 e 1593, afirmou que o “procedimento catequético passo a passo” deixado por Xavier ainda era seguido pelos missionários (ELISON, 1988, p. 36). Assim, o procedimento consistia, resumidamente em: provar a existência de um Criador pessoal e infinito; provar a existência de uma alma pessoa que vive depois da separação do corpo; indicar o mistério da Trindade; explicar da encarnação do Salvador, sua paixão, morte e ressurreição; explanar sobre a história da queda e pecado de Lúcifer e Adão; refutar logicamente as seitas de possíveis conversos; explicar os Dez Mandamentos. Este processo culminava na explicação dos sacramentos e na admissão para o batismo. (ELISON, 1988, p. 36).

Osami Takizawa em seu artigo “La continuidad de la mentalidad medieval europea en la misión de Japón - en torno de la política de evangelización”, identifica uma outra estratégia de evangelização que permaneceu após a partida de Xavier, e que, segundo o autor, possuía raízes medievais. Para ele, a estratégia se resumia em dois pontos: a evangelização do *daimyô* para chegar a seus vassallos; a formação de confrarias entre o povo. Era, portanto uma atividade que Takizawa chama de “de cima até embaixo” (2010 p. 29), ou seja, a evangelização dos *daimyô*, e só depois dos seus vassallos. Para o autor, isso aconteceu na Europa medieval, como, por exemplo, na conversão do rei dos francos, Clóvis I, em 496, e depois também 4 mil de seus vassallos. Esta estratégia foi utilizada pelos missionários medievais em outros países como Espanha, Polônia e Rússia. (2010, p. 29). O paralelo como o Japão se dá a partir da obediência entre senhores e vassallos, pois, como escreveu o padre Cosme de Torres em 1551: “Os criados e os escravos respeitam e servem muito aos senhores feudais. Porque se quaisquer senhores notam a infidelidade dos vassallos, matam-nos. Por isso, os vassallos sempre mostram sua obediência a seus senhores”. (apud TAKIZAWA, 2010, p. 32).

Após a conquista de, no mínimo, a autorização do *daimyô* para a pregação em seus territórios, os jesuítas, ao conseguirem converter alguns dos vassallos, introduziam o sistema de confrarias, ou grupos que se reuniam voluntariamente em torno de algum propósito. Segundo Takizawa, em Yamaguchi, em 1551, os jesuítas organizaram grupos de japoneses que faziam obras de caridade. Anos depois, devido a sucessão de guerras, os grupos distribuíram arroz entre os pobres. (2010, p. 38). Em Bungo, a confraria também se dedicava no ensino da doutrina cristã. Em 1583 se formou a confraria em Nagasaki. (2010, p. 41) Takizawa afirma que essas confrarias japonesas funcionaram, sobretudo, em obras de misericórdia ou caridade, por isso foram chamadas "misericórdias".

1.2 A relação com a “espiritualidade” japonesa

Boxer chama a atenção para a importância do budismo na vida cultural do Japão, e para a relação dos missionários com essa crença e seus sacerdotes. Tanto a aristocracia (*daimyô* e samurais), como a camada popular (comerciantes, camponeses e pequenos samurais) depositavam sua fé em diversas seitas budistas, como a Zen, que era a preferência da aristocracia, e a Hokke (Lótus) e Jodo (Terra Pura), que eram as seitas mais populares. O xintoísmo, por sua vez, uma crença tradicional no Japão, baseada no culto a divindades e antepassados que se revelavam em elementos da natureza e eram chamados de *kami*, segundo Boxer, era uma “religião” completamente ofuscada pelo budismo no século XVI. (1951, p. 44).

Os missionários desde a primeira década de evangelização se dedicaram a tentar compreender aquilo que eles entendiam como “religião”. No ano de 1556 foi escrito o “Sumário dos erros em que os gentios do Japão vivem e de algumas seitas gentílicas em que principalmente confiã”, não assinado, mas que provavelmente foi escrito por Cosme de Torres ou Baltasar Gago (MEDINA, 1990, p. 652), que descreve o culto aos *kami*, como a adoração do sol e da lua como seres vivos e divinos, e algumas noções sobre o budismo, como a percepção dos jesuítas de sua divisão em diversas seitas, e a adoração de “Xaquã”¹⁷ (MEDINA, 1990, p. 659). Para os

¹⁷ “Shakyamuni”, o buda Sidarta Gautama.

missionários, os japoneses acreditavam que a adoração a este poderia lhes dar salvação na vida após a morte (MEDINA, 1990, p. 660). No entanto, o autor desse “Sumário dos erros” escreve que os próprios sacerdotes não acreditavam em vida após a morte, afirmando que não havia mais que viver e morrer, negando a existência de uma alma imortal. Ainda assim, enganavam o povo, conforme entenderam os jesuítas.

Os membros das comunidades monásticas no Japão, budista ou xintoísta, foram chamadas pelos missionários de “bonzos”. Gaspar Vilela cita o termo “bonzo” e indica que “assim se chamam os padres que ensinam a cegueira aos gentios nestes reinos do Japão”. (apud CARNEIRO, 2013, p. 51). Ou seja, se designou “bonzo”, qualquer pessoa que ocupasse, no Japão, uma posição semelhante à posição de um padre no Ocidente. E, pelo fato deles ensinarem a adoração de ídolos ao povo, e, como mais tarde escreveu Fróis, em seu “Tratado”, serem os bonzos tão hipócritas, a ponto de fingirem seguir os seus próprios ensinamentos (como o não comer carne e o não se embriagarem), entrando “na religião pera viver em dilicias e descanso e fojir aos trabalhos” (FRÓIS, 1955, p. 146), tornaram-se os verdadeiros inimigos dos missionários. E estes assumiram a missão de “resgatar” os japoneses dos “enganos dos bonzos”.

Apesar do antagonismo, segundo Elison, Xavier em suas primeiras paragens, foi tratado amigavelmente pelos budistas, pois, fora confundido como um bonzo estrangeiro que pregava mais uma seita do budismo. A confusão se deu por conta do uso de um termo japonês que Xavier usava para designar Deus, visando facilitar a compreensão e aceitação por parte dos japoneses (ELISON, 1988, p. 33): “Dainichi”, que era um dos nomes utilizados para designar a deusa xintoísta Amaterasu, a deusa Sol. Com o posterior sincretismo entre budismo e xintoísmo no Japão nos séculos V e VI, “Dainichi” tornou-se o nome da personificação de um conceito budista de “vazio”. (HICHMEH, 2014, p. 50). O termo foi ensinado a Xavier por Yajirô, que por ser um homem que pouco conhecia o budismo, identificou, na ideia de “Deus”, um ser supremo, Criador e recompensador do bem, o que ele conhecia como “Dainichi” no Japão. (ELISON, 1988, p. 33). Foi após dois anos de uso do “Dainichi” em suas pregações, em 1551, em Yamaguchi, que após discutir com os bonzos sobre a semelhança de suas crenças, os missionários compreenderam a situação e a diferença, quando Xavier

fallando com os bonzos perguntou-lhes pelo mysterio da Santissima Trindade e pela relação das pessoas divinas, e se tinham elles para sy, ou pregavão tambem, que a segunda pessoa da Santissima Trindade encarnara, fazendo-se homem, e morrer na cruz para salvar ao genero humano. Estavão os bonzos disto tão inocentese a alongados, que lhes parecia fabulas ou sonhos, e outros se rião do que ouvião ao Padre. O qual, vendo como aquella maldita seita, com apparencia de bons nomes, a tinha o demonino fundada em muitas abominações, mandou ao Irmão João Fernandres que pregasse pelas ruas que não adorassem a Dainichi nem o tivessem por deos, antes por ley falsa e enganoza e inventação do demonio, como erão todas as outras seitas de Japão. Dalli por diante nunca mais os bonzos daquella seita o queizerão ver nem admitir em seos mosterios; antes começarão a cria odio às couzas de Deos. (FRÓIS apud CARNEIRO, 2013, p. 57).

Para Cieslik a reação de Xavier foi uma declaração de guerra (2004, p. 5). Se ele inaugura o termo “Deus” e condena as crenças japonesas como demoníacas, os bonzos contra-atacaram e espalharam ao povo que a seita cristã era uma seita perniciosa e que traria males para o Japão, cujo o próprio nome da divindade, “Deus” parecia indicar isso, pois a pronúncia no japonês ficava parecida com a palavra “daiuso” que traduzido para o português significa “grande mentira”.

O panorama de perseguição dos bonzos se manteria como pano de fundo por muitos anos. Em 1558, por exemplo, em carta, o Provincial da Índia escreveu, após uma visita ao Japão, sobre a dificuldade de evangelizar: “(...) e dizem tantos falsos testemunhos contra nós ao povo, que me parece que o maior contrário que há no Japão contra o Evangelho são os bonzos, e muito mais que os demônios.”¹⁸

Xavier partiu para a Índia em 1551, com cerca de mil conversos (BOXER, 1951, p. 78), embora, naturalmente, possamos questionar qual era a compreensão que esses japoneses tinham do cristianismo devido a confusões da terminologia já apontadas.

Por falta de espaço, neste trabalho não será possível resumir a missão japonesa e apontar seus percalços e conquistas. Faz-se necessário, contudo, apontar um relatório escrito pelo padre Gaspar Vilela, em 1571, em que afirma que ao chegar ao Japão, em 1556, não havia mais que quinhentos cristãos e duas igrejas, mas agora (ou seja, no ano de 1571), haviam cerca de trinta mil cristãos e quarenta igrejas. Vale

¹⁸ Carta do padre provincial da Índia, Melchor Nunes Barreto aos jesuítas de Portugal. 8 de janeiro de 1558. (MEDINA, 1995, p. 98).

acrescentar que em 1563 o *daimyô* Ômura Sumitada foi convertido e batizado. Foi o primeiro *daimyô* cristão, e recebeu o nome de Bartolomeu e título de “dom”. (LAURES, 1954, p.66). Assim Vilela dividiu a cristandade no Japão:

Hirado 5,000, Ômura 2,500, Nagasaki 1,500, Fukuda 1,2000, Kabashuma 400, Gotô 2,000, Shiki 2,000, Amakusa (Kawachinoura) 40, Kuchinotsu 3,000 (i.e. a população inteira), Shimabara 800, Satsuma 300, Bungo 5,000, Yamaguchi 1,000, Kyôto e vizinhanças 1,500. (LAURES,1954, p. 76).

1.3O problema da “acomodação”

Xavier desde que chegou ao Japão deixou claro o desejo de conhecer a capital do Japão, Miyako, a atual Kyôto, onde residia a corte imperial e também o xogum. Desejava conhecer o imperador, receber sua autorização para pregar o evangelho em todo o território nipônico, e, se possível, convertê-lo à fé católica. No entanto, como vimos, o poder imperial era nulo, embora Xavier não tivesse conhecimento desse fato ainda.

Ao chegar em Miyako, em 1551, não apenas alguns monges budistas recusaram-se a vê-lo em seu monastério no Monte Hiei, como a corte imperial não lhe deu atenção. Laures escreve que encontrar o imperador era privilégio de poucos mortais, e, um pobre pregador estrangeiro jamais poderia alcançar tal honra. (LAURES, 1954 p. 6) Segundo ele, o povo de Kyôto estava preocupado com seus próprios medos de guerras iminentes para prestar atenção em “um pregador de uma nova religião de aparência estranha, malvestido e um tanto ininteligível” (LAURES, 1954, p. 7). Sem sucesso, passados apenas onze dias de sua chegada, Xavier retornou para o sul do Japão.

No entanto, foi sua viagem à Miyako e a sua breve estadia que lhe deu a compreensão do estado caótico em que todo o país se encontrava. Como o imperador e o xogum não tinham real poder para permitir a evangelização em todo o Japão, doravante o foco dos missionários foi o de ganhar a permissão de evangelização e conquistar a proteção do *daimyô*.

Laures nos conta que na viagem para Miyako, os missionários passaram por outras províncias (Hirado, Suô) e que, mesmo recebendo autorização dos *daimyô*

para a pregação, estes não mostravam o mínimo interesse em se converter. Ao pregarem nas ruas, muitas vezes, foram ridicularizados, insultados, apedrejados e mesmo cuspidos por crianças e adultos, devido à falta de habilidade no japonês e roupas pobres (LAURES, 1954, p. 5), símbolo da pobreza apostólica. Não é coincidência, portanto, que Xavier não fora achado digno de encontrar o imperador.

O ponto chave para inverter essa situação foi a percepção de Xavier de que os missionários deveriam, acima de tudo, conquistar o respeito dos líderes japoneses e não apenas a permissão de pregação. Dessa forma, após seu retorno de Miyako, novamente em Yamaguchi, na província de Suô, Xavier visitou o *daimyô*, Ôuchi Yoshitaka, como oficial representante ou embaixador do Vice-rei da Índia, vestido em trajes de seda, e, segundo o costume japonês (também apreendido por Xavier), levou vários presentes para Yoshitaka, a quem Xavier pretendia dar ao imperador, alguns dos quais eram desconhecidos no Japão: “relógio, par de óculos, dois telescópios, um rifle e tecidos da Índia e de Portugal” (BERNABÉ, 2012, p. 109), impressionando o *daimyô*, que lhe apresentou em troca, e lhe ofereceu um antigo templo como residência. Após dois meses, os missionários já haviam convertido cerca de 500 pessoas nessa cidade (LAURES, 1954, p. 9).

Por sua adaptação e seu respectivo sucesso, Xavier foi citado pelos padres como o pioneiro no método de “acomodação”, que no período de permanência dele no Japão, se concretizou com o uso de vestidos de seda, o estudo da língua japonesa, a tradução de catecismos e sermões para o japonês, e a entrega de presentes ao visitar um *daimyô*. Xavier, assim, estabeleceu um precedente, lançou as bases de um método missionário que será melhor discutido no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2 – O MÉTODO DE “ACOMODAÇÃO”

Com a partida de Xavier para a Índia, o padre Cosme de Torres foi o Superior da missão japonesa até o ano de 1570, e foi o grande responsável pela manutenção dos métodos de evangelização elaborados e estabelecidos por Xavier. Em relação à “acomodação” não apenas manteve algumas das práticas utilizadas por Xavier, como também adotou outros costumes como a alimentação conforme a dieta japonesa, que consistia basicamente em arroz e verdura, sem carne, uma vez que o comer carne era ofensivo aos japoneses e às crenças budistas.

No entanto, ao analisarmos o relato do padre Luís Fróis em sua “Historia do Japam”, quando menciona a chegada de Valignano no Japão em 1579, percebemos que a política de acomodação ainda não era um método estabelecido:

porque, como os costumes e cerimoniaes desta terra são tão diferentes e contrarios dos que se uzão em Europa, e athé agora não tinhamos huma certa ordem que houvessemos de guardar acerca delles, alem de isto cauzar entre nós huma certa confuzão, não sabendo como nos haviamos de haver nos costumes e modos de tratar com elles, se seguião outros inconvenientes mayores ficando muitas vezes os japões offendidos, e cauzando-se huma certa divizão de animos e perda de muito fructo pela contrariedade que havia dos nossos e dos seos costumes (BOSCARIOL, 2017, p.343-344).

Um outro documento é ilustrativo dessa confusão que havia entre os padres sobre como se portar perante alguns costumes japoneses: “Resposta de alguns cazos que os padres de Japão Mandaram perguntar”, escrito no ano de 1570. Trata-se de um documento que, como indica o título, tratava de respostas a 47 perguntas feitas pelos jesuítas no Japão, no que diz respeito à adaptação cultural. O autor do texto e das respostas foi o padre Francisco Rodrigues (1515-1573), reitor do colégio de São Paulo, em Goa.

Para Costa esse documento é ilustrativo de “um problema estrutural: como é que um grupo de cristãos claramente minoritário e disperso pode viver num país gentio, cujas normas de conduta assentam em modelos pagãos.” (COSTA, 1998, p. 127). Ou seja, a pergunta que parece ter pairado sobre os membros da Companhia no Japão foi: até onde deveria ser essa adaptação?

As perguntas do “Resposta” são, de modo geral, sobre a pertinência da participação dos padres nas cerimônias japonesas como o funeral, a adaptação aos costumes dos bonzos como fazer a barba e raspar a cabeça, também sobre o abandono de alguns gestos europeus como a imposição da saliva no ato de batizar, o que causava repulsa nos japoneses, e ainda, a questão da condenação ou não da prática do suicídio ritual do samurai, o *seppuku*¹⁹. Sobre esse último caso, Costa pondera que o fato de os padres terem hesitado e perguntado sobre isso, foi o fato de que o *seppuku* salvava socialmente e economicamente a família do samurai (COSTA, 1998, p.128, vide nota 238).

Embora o documento com a resposta condene o suicídio e proíba os japoneses cristãos de o praticarem, chama a atenção o fato de que, de alguma forma, os padres no Japão relativizaram o suicídio. Sendo assim, como Costa escreve, este documento é um rico testemunho dos debates em torno do:

primeiro processo de acomodação cultural da era moderna: as questões afloradas giram mais em torno da moral do que de práticas formais, mostrando, assim, que este método missionário não se resumiu à adoção de alguns costumes exóticos; esse era antes o resultado de um fenômeno mais complexo e profundo em que a vivência no seio de uma sociedade gentia exigia que os religiosos, pelo menos enquanto vivessem nessa situação, procurassem concentrar-se nas questões essenciais da Fé. (COSTA, 1998, p.128-129).

Adriano Prospero reflete sobre o fato de que em locais mais afastados da influência portuguesa, sobretudo da influência militar, os padres só seriam capazes de uma “conquista espiritual” se soubessem lidar com os nativos sem agredi-los: “nos locais onde a força das armas e a supremacia cultural não estavam do lado dos Europeus, a única possibilidade real de garantir algum êxito aos portadores da religião cristã continuava entregue às estratégias da 'adaptação' (...)”. (1995, p. 159). Ou seja, apenas os esforços dos próprios missionários poderiam lhe render os frutos desejados.

¹⁹ Ritual também conhecido como “*harakiri* (腹切り), que consiste no suicídio em nome da honra, praticado especialmente pelos *samurai*, em gesto de coragem. Em casos de derrota em batalhas, o *harakiri* era praticado no intuito de evitar a morte pelas mãos do adversário ou a prisão. (HICHMEH, 2014, p. 69, vide nota 140).

Foi nesse sentido, portanto, que Cosme de Torre conduziu a missão japonesa, e assim escreveu em uma carta para os jesuítas em Goa, em 1551, sobre os missionários que seriam enviados dali para o Japão:

Hão de ser os padres mui prudentes pera se saber **acomodar** com a gente da terra, a qual cousa hé mui difficultosa. Porque às vezes hé necessário mostrar exteriormente grande severidade e às vezes pôr-se debaixo de seus pées. E para conhecer isto hé necessário gram prudência. Hé necessário que sejam exercitados em a virtude da paciência, porque hão-de ser provados como o ouro em a frágua. (...) E por esta causa lhes aborrecem hos padres desta terra por seu mau viver, e ainda que exteriormente lhes fazem muita honrra e os adorão.²⁰

Para Jesús López Gay, este trecho da carta de Torres expõe precisamente o princípio do chamado método ou estratégia de “acomodação” (GAY, 1986, p. 65). É interessante, então, trazer a definição dada por alguns autores sobre esse método.

Para Mariana Amabile Boscarol, a “acomodação” era uma metodologia de trabalho eclesial que foi desenvolvido no Japão enquanto um processo de “inculturação”, em que o próprio missionário se adapta a essa cultura visando a conversão dos nativos. (2014, p. 10).

Para João Paulo Oliveira e Costa, a “acomodação” tinha como centro o esforço dos padres de se despojar de seus aspectos e costumes, e dessa forma, alteraram não apenas os seus trajes, como também a liturgia nas cerimônias, o estilo arquitetônico das igrejas construídas, e “dimensionaram a estrutura interna da missão de acordo com as exigências da etiqueta local (...)” (1998 p. 125-126).

Jesús López Gay, ao explicar a ideia por trás da palavra “acomodação”, cita as Constituições da Companhia, nas quais o próprio Ignácio de Loyola exigia que os missionários conhecessem os costumes dos países onde missionavam. Essa adaptação, para Gay, parte “do princípio e fundamento, 'tanto-quanto' ajude a conversão há que adaptar-se aos usos e costumes desses povos, e acomodar a eles a doutrina cristã sem mudar o essencial.” (1986, p. 64-65).

²⁰ Carta do padre Cosme de Torres aos jesuítas de Goa. 29 de setembro de 1551. In: MEDINA, 1990, p. 217-218. Grifo nosso.

Em suma, compreendemos o conceito e a estratégia de “acomodação” como o esforço dos padres de se adaptarem aos costumes japoneses para melhor ensinar a doutrina de Cristo, para tanto se adequando à sua cultura, e também às suas regras de etiqueta. Ou, parafraseando Loyola, a acomodação significa “entrar pela porta deles para se sair pela nossa” (apud BERNABÉ, 2012, p. 114).

Dessa forma, padres como Gaspar Vilela, Baltasar Gago e Luís Fróis, que chegaram ao Japão nas décadas de 1550 e 1560, compreenderam os motivos por trás da “acomodação” e a este método se dedicaram. Contudo, na década seguinte, com a substituição de Torres pelo padre Francisco Cabral como Superior da missão (cargo que manteve de 1570 até 1581), os métodos de evangelização foram alterados.

Francisco Cabral, ex-soldado que havia ido para a Índia para ações militares, entrou na Companhia em 1554, sendo ordenado sacerdote em 1558 (COSTA, 1998, p. 763). Como Cosme de Torres era já velho, a Companhia enviou Cabral para assumir a missão do Japão. Ele foi contrário à “acomodação”, e além de não seguir os costumes japoneses adotados pelos padres, como a dieta japonesa, ele proibiu alguns, como o uso de vestes de seda, embora, o próprio Cabral reconhecesse que existiam padres que não lhes obedeciam, como o padre Organtino Gnecchi-Soldi, responsável pela da missão na capital, Miyako. (GAY, 1986, p. 67). Essa tensão e confusão, como escreveu Fróis, só foi resolvida pelo padre Alessandro Valignano (1539-1606), que definiu, de forma oficial, o método a ser seguido pela Companhia no Japão.

2.1 A chegada do padre Alessandro Valignano e a oficialização do método

Valignano e suas políticas de missionação são alvos de debates desde o século XVI. Ele é célebre principalmente por sua proposta mais elaborada de “acomodação” e a defesa da formação de um clero nativo. Historiadores da missão no Japão possuem a tendência de mostrar Valignano como um dos personagens mais importante no século XVI para a Igreja no Japão. Cieslik, por exemplo, afirma que, por sua importância em organizar a missão japonesa, Valignano pode ser chamado de “segundo fundador”. (2005a, p.1).

Nomeado “Visitador das Índias Orientais”, em 1573, pelo padre Geral Everardo Mercuriano, Valignano partiu em direção ao Oriente com autoridade para investigar essas regiões e, se necessário, intervir em algumas situações, pois respondia diretamente ao padre Geral da Ordem. No Japão, como veremos, interviu de forma direta e preponderante, e lá esteve em três oportunidades ou visitas. A primeira, entre 1579 e 1582, a segunda entre 1590 e 1592, e a terceira, entre 1598 e 1603. Foi, sobretudo, nessa primeira visita que ele delineou o caminho que deveria ser percorrido pelos missionários, padres, irmãos e ajudantes japoneses.

Ao partir de volta a Macau, em 1582, Valignano não apenas tinha realizado três conferências com todos os padres em atividade no território nipônico, como também havia escrito uma série de documentos que reformulavam a missão, e estipulavam a conduta dos padres dentro do universo japonês. A primeira visita, portanto, ganha o caráter de momento fundamental de organização e definição de um método oficial. Portanto, compreendemos os anos entre 1579 e 1582 como os anos em que a “acomodação” foi oficializada por uma autoridade enquanto método, tornando-se obrigatória para todos os missionários cristãos no país. Entre estes anos, o de 1581 merece especial destaque pois foi o momento em que Valignano escreveu o seu “Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappao”, obra que estabeleceu como os padres deveriam se comportar perante a sociedade japonesa. Como veremos, não foi uma ideia aceita completamente, e a confirmação do uso da “acomodação” só foi dada por Roma em 1592.

Sendo assim, ao chegar no Japão em 1579, Valignano encontrara dois pontos de vistas em relação à “acomodação”: a primeira, iniciada pelo padre Francisco Xavier e mantida pelo padre Torres durante as décadas em que esteve como Superior (1551-1570); a segunda, defendida pelo então Superior, o padre Francisco Cabral, em sua recusa em aderir a alguns costumes japoneses. Vejamos de forma mais específica as adaptações postas em prática pelo primeira corrente e as rejeitadas pela segunda.

O grupo de padres que apoiavam a “acomodação” antes da chegada de Cabral apoiavam-se na compreensão de duas coisas importantes na sociedade japonesa: a visão negativa da pobreza (o que Valignano escreverá depois, afirmando que os japoneses não conseguiam entender a pobreza e humildade cristã) e a importância da hierarquia social. Xavier através da valorização da sua própria imagem, ao mudar

suas vestes e apresentar-se como embaixador do Vice-rei da Índia, obteve acesso às classes altas da hierarquia social, o que constituía uma outra estratégia de evangelização, que era a aproximação e amizade com os *daimyô*.

Seguindo esse caminho, Torres para além das vestes e alimentação, usou como estratégia a utilização de *dôjuku*, que era o termo para designar os jovens que, no budismo, auxiliavam os bonzos nos templos. Os jesuítas, portanto, passaram a utilizar, a exemplo do budismo, jovens japoneses para serem seus auxiliares tanto nos templos, como nas pregações (COSTA, 1998, p.814), e é importante ressaltar que os missionários mantiveram o nome desse “cargo” em japonês. Não apenas isso, mas também uma escola de *dôjuku* foi aberta por Torres (CURVELO, 2009, p.340).

Outra categoria de ajudantes que Torres adotou foi a de *kanbô*, que eram indivíduos responsáveis pela comunidade cristã quando não haviam padres ou irmãos no local. Sendo assim, cuidavam das igrejas, liam as doutrinas em público, visitavam os enfermos, e até batizavam. A função também existia no budismo, (COSTA, 1998, p. 590), e Torres a “copiou”. Para Alexandra Curvelo, em seu artigo intitulado “Copy to convert”, “O surgimento de ambos os grupos foi uma consequência do esforço dos Jesuítas de adaptar o modelo de evangelização original ou preexistente às condições locais”. (CURVELO, 2008 p. 114) Foi, portanto, durante o Superiorato de Torres que o budismo surgiu como alvo de estudo e emulação. Como já mencionamos, o “Sumário dos erros”²¹ foi escrito em 1556, e muitos historiadores creditam a obra ao próprio Cosme de Torres.

O padre Gaspar Vilela, por sua vez, foi um dos missionários que mais se esforçou na acomodação. Como o jesuíta escolhido para abrir a missão em Miyako após o fracasso de Xavier nesse ponto, Vilela raspou a cabeça e a barba e vestiu um kimono, de forma a ficar o mais parecido possível com os bonzos. Uma vez instalado na capital, Vilela, ao assistir sermões proferidos pelos bonzos, preferiu adaptar sua própria pregação ao estilo budista. Em suas cartas são ricas as descrições das festas e cerimônias japonesas na capital.

²¹ “Sumário dos erros em que os gentios do Japão vivem e de algumas seitas gentílicas em que principalmente confiã”.

A segunda corrente, representada por Francisco Cabral pode ser exemplificada com atitudes dele próprio: além da rejeição dos *dôjuku*²², Cabral não apenas comia carne, como também obrigava os *dôjuku* a seguir os costumes europeus em relação à comida, conduta e vestido. (HOEY, 2010, p. 32). Como não desejava ver japoneses como sacerdotes, não se preocupou em criar seminários para a formação de um clero nativo. Valignano observará mais tarde que Cabral tratava os japoneses com desprezo, de forma que estes sentiam-se humilhados (GAY, 1986, p.69).

Cabral ainda aboliu cerimônias japonesas que aconteciam nas casas da Companhia, como as cerimônias do chá, e também, como já foi dito, o uso de vestidos de seda pelos padres. Sobre o estudo do idioma, que fora incentivado durante o período de Torres como Superior, sabe-se que Cabral achava a língua muito difícil e por isso defendeu que os nativos conversos era quem deveriam pregar (BERNABÉ, 2012, p. 80). Em carta a Acquaviva em 1595, Valignano acusou Cabral de, em treze anos como Superior no Japão, nunca ter aprendido o japonês. (BERNABÉ, 2012, p. 79-80).

Para Hoey as reformas de Cabral estavam pautadas no desprezo que sentia pelos japoneses (2010, p. 33), embora, o padre defendesse seu ponto de vista afirmando que ao imitar alguns aspectos característicos dos bonzos, como o uso de vestidos de seda e a realização de algumas cerimônias, os jesuítas deixavam de lado a pobreza e a humildade cristã, que segundo o Superior não poderia acontecer.

Hoey afirma que a moral dos jesuítas estava baixa devido às políticas de Cabral, “pois eles entendiam que o fim da acomodação cultural levaria ao declínio da missão”, e chegando Valignano, encontrara um grupo “exausto e desmoralizado de jesuítas” (2010, p. 25). Mas ele, por sua vez, passara o primeiro ano observando o modo de proceder do padre Cabral, e conversando com os missionários mais experientes no Japão. (GAY, 1986, p. 58). Em suas próprias palavras, havia “passado todo o primeiro ano mudo como uma estátua” (apud PROSPERI, p. 156). Fala em carta posterior que também passou aquele ano tentando entender os costumes dos japoneses, ouvindo e aprendendo não apenas dos missionários europeus, mas dos próprios japoneses, cristãos ou não. (GAY, 1986, p. 69)

²² “Cabral acreditava que se os Japoneses fossem educados e treinados, seus ‘espíritos altivos... os levaria... a desprezar seus professores europeus’”. (HOEY, 2010, p. 31)

No ano seguinte, começou a agir. Em outubro de 1580 realizou a Consulta de Bungo, uma reunião com a maior parte dos padres no Japão, onde discutiram os rumos da política da Companhia no Japão. Outras duas Consultas foram realizadas, posteriormente, em Azuchi, em julho de 1581 (próximo à capital, Miyako) e Nagasaki, em dezembro de 1581 (na região de Kyushu).

As reuniões foram registradas em atas onde foram anotadas as discussões entre os jesuítas em um formato de perguntas e respostas. Em 1582, de modo a sistematizar e organizar tudo o que fora discutido e aprovado, Valignano escreveu as *Resoluciones*, ou seja, as repostas para as vinte e uma perguntas que foram debatidas nas Consultas realizadas. (BERNABÉ, 2012, p. 81). Sobre o método de “acomodação”, a pergunta 18 foi a que propôs a aplicação ou não desse método: os missionários deveriam ou não “guardar em tudo os costumes e cerimônias que os bonzos usam”? (GAY, 1986, p. 71).

Gay nos mostra que todos os missionários foram unânimes em aceitar três pontos para essa proposta: o primeiro, é que sim, deveriam se acomodar aos costumes, cerimônias e modo de viver dos japoneses, em casa e fora. O segundo era a criação de um compêndio, feito pelos próprios japoneses, com os costumes e modos de viver que os missionários deveriam se acomodar. E, por fim, o terceiro, era o estabelecimento de alguns limites, uma vez que as cerimônias dos bonzos eram muito numerosos. (GAY, 1986, p. 71).

Também nas *Resoluciones*, Valignano define que a adaptação deveria ocorrer em “três planos culturais”: a adaptação no cuidado com as casas e igrejas da Companhia, ou seja, adaptando a arquitetura, a limpeza e a liturgia. O segundo era forma de tratamento com as pessoas, visto que no Japão, as regras de etiqueta eram de tratamento diferenciado de acordo com a hierarquia social. Por fim, o tratamento aos hóspedes nas casas da Companhia. O padre Valignano justificou esse esforço de se acomodarem, como aliás, em cartas e livros escritos por ele posteriormente não cansará de explicar aos seus companheiros da Ordem:

se em todas as partes é necessário para fazer fruto e ser benquisto, saber-se acomodar ao modo de viver da terra, muito mais o é no Japão, onde não se pode em nenhuma maneira viver sem guardar suas leis; porque não as guardando se faz delas afronta e injúria, o que eles não suportam, ou ficam

muito abatidos e afrontados os nossos, no qual redundava em desprezo e abatimento da nossa religião cristã, e faz com que se perca o crédito de nossa lei juntamente com o fruto. (apud GAY, 1986, p. 79).

Ou seja, ignorar esses costumes é cometer injúria, ou, como coloca Prosperi, “O pecado imperdoável passava a ser a descortesia”. (1995, p. 156).

Uma outra justificativa para a “acomodação” era o fato de que os bonzos, de forma geral, eram tidos com grande respeito pelos japoneses. E como os bonzos desprezavam os missionários europeus, muitos cristãos, segundo o próprio Valignano, estavam envergonhados. Dessa forma, concluiu Valignano:

Pelas quais razões e outras muitas de menor qualidade, concluiu ser coisa necessaríssima, assim para ter com os japoneses a necessária autoridade, como para que não fique nossa Lei santa abatida, e para que a conversão se dilate e os cristãos se façam familiares e devotes, que aprendamos e guardemos os costumes e katagi²³ de Japão (apud GAY, 1986 p. 72).

Dessa forma, ainda que a proposta necessitasse da aprovação do Superior Geral da Ordem, a “acomodação” como estratégia maior de evangelização estava autorizada. Os padres deveriam se “acomodar”, respeitar a cultura japonesa, adotar condutas e regras de etiqueta, além de continuar a estudar e observar as especificidades da cultura japonesa. Para Boscariol, a estratégia demonstrou “a ânsia dos padres em conquistar a aproximação e aceitação dos japoneses, o que fez com que eles desenvolvessem, (...) uma atitude de tolerância e desprendimento de muitos dos seus próprios tabus e dogmas. (2014, p. 95).

George Elison escreve que a atitude hostil de Cabral foi algo recíproco, e, por seu “rigorismo bruto”, Cabral conseguiu ofender comerciantes, samurais e senhores. Alguns japoneses convertidos contaram a Valignano que se soubessem das atitudes intolerantes de Cabral, não teriam se convertido. O único senhor que fora amigo de Cabral, Ôtomo Yoshihige, parecia a Valignano que apenas o tolerava pela influência que podia exercer para trazer os comerciantes portugueses para os seus portos. (ELISON, 1988, p. 56).

²³ “Katagi” significa, segundo Jesús López Gay, “caráter especial”. (1986, p. 72). Valignano escreve “catangue” em um aporuguesamento.

Portanto, após uma década de hostilidade, apesar do número crescente de conversões²⁴, era necessário, agora mais do que antes, conquistar o respeito dos japoneses. Dedicado, portanto, a remediar a situação, Valignano organizou a missão: já em 1580 havia escrito o “Regimiento para el Superior del Japón” e o “Regimento que se ha de guardar en los Seminarios” (GAY, 1986, p. 58), além de um Catecismo (1580-1581). Em 1581, objetivando o cumprimento de um dos pontos discutidos nas Consultas, Valignano escreveu o “Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappao”.

Em 1946, o padre Josef Schutte lançou uma edição bilingue (português original e italiano) e comentada com o título *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone: Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão: importante documento circa i metodi di adattamento nella missione giapponese del secolo XVI: testo portoghese del manoscritto originale*. Por esse motivo o texto é também conhecido por “O Cerimonial” (CARNEIRO, 2013, p. 3).

O objetivo do texto é, como já dissemos, estabelecer um parâmetro ou diretriz para a “acomodação” que deveria ser adotada, ou um “necessário manual de etiquetas” para os jesuítas, nas palavras de Elison (1988, p. 58). Valignano já estava no Japão há cerca de dois anos, como já mencionado, estudara e observara os costumes e etiquetas japoneses e também conhecia os problemas da falta de tato dos missionários europeus. O “Cerimonial” foi composto com “insistência e com a assistência” do *daimyô* de Bungo, Ôtomo Yoshihige, em outubro de 1581, em apenas um dia e uma noite (ELISON, 1988, p. 58.; vide nota 12, p. 407).

Para Gay, o principal objetivo do “Cerimonial” é o de tentar induzir os missionários a assimilar os costumes japoneses dentro da Companhia e da Igreja no Japão. (1986, p. 72). Para Carneiro, o grande objetivo do “Cerimonial”, evidente em várias partes do texto, é o de garantir autoridade e familiaridade com os japoneses (2013, p. 85), em que se entenda esses conceitos como a “obtenção da credibilidade dos católicos perante a sociedade nipônica”, que pra ele é perceptível no seguinte trecho do livro:

²⁴ Com o início das conversões dos *daimyô*, muitos de seus vassallos acompanhavam o seu senhor e solicitavam o batismo. Dessa forma, a década em que chega Francisco Cabral ao Japão, 1570, é a década de início das conversões em massa, que resultam, em um incrível aumento de 100 mil cristãos em nove anos. Em 1570 eram 30 mil, em 1579 totalizavam 130 mil. (ELISON, 1988, p. 54-55).

Finalmente o fazer familiares os christãos não consiste tanto em os agasalhar de noite e dar-lhes de comer, como em mostrar-hes amor e que folgam de tratar e conversar com eles com singeleza e com familiaridade, fazendo tudo de tal maneira que eles guardem sempre o devido acatamento e respeito e fazendo-lhes estes agasalhados quando hé tempo e da maneira que convem porque, procedendo-se nisto com demasias e imprudências ficão danosos e sobejos estes mesmos agasalhados. (apud CARNEIRO, 2013, p. 85)

O termo “agasalhar” também é central nessa parte, pois, como indica o autor, é um termo que se refere ao ato de receber/recepcionar bem os visitantes japoneses em casa ou nas igrejas, de forma que o visitante não se sinta constrangido ou atingido de forma negativa, antes, sinta-se confortável. (2013, p. 86) Por isso, para o autor, “o Cerimonial” é uma obra dedicada ao ensino do método correto para que o agasalhar seja eficaz (...)” (2013, p. 86).

A compreensão da estrutura social japonesa foi, talvez, o aspecto mais importante para Valignano. Não apenas ele em suas visitas, mas vários outros missionários notaram que os sacerdotes budistas eram bastante respeitados pelos japoneses. Na ótica de Valignano, haviam vários níveis hierárquicos na sociedade japonesa, na qual em primeiro estão os *daimyô* (aos quais Valignano assemelha aos condes, marqueses e duques da Europa), em segundo vinham os bonzos, que eram “reverenciados por todos”. (CARNEIRO, 2013, p. 89).

No “Cerimonial” Valignano identifica a seita Zen como a principal, pois segundo ele, era a que mais tinha contato com todos os japoneses, independentes da hierarquia. (GAY, 1986, p. 72). Observado isto, Valignano quisera inserir os missionários nessa categoria de bonzos, mas bonzos da religião cristã, “bonzos de Cristo” como coloca Carneiro (2013, p. 89). Prosperi observa que, se o principal objetivo era a conquista da autoridade dentro do Japão, “era preciso adaptar-se ao modelo social mais autorizados e mais de acordo com os religiosos europeus.” (1995, p. 156).

Portanto, no “Cerimonial”, o elemento fundador é o de manter as etiquetas budistas: “Para este fim, parece que os Padres e Irmãos, que são os bonzos da religião cristã, se coloquem ao menos no mesmo nível em que vivem os bonzos da seita Zen” (apud GAY, 1986, p. 72).

Dessa forma, foram necessárias algumas mudanças. O comportamento de humildade dos padres não combinava com o comportamento de autoridade dos bonzos, e mesmo as obras de caridade dos jesuítas, como dissemos, eram desprezadas. Por isso, foi proibido aos padres demonstrarem humildade e um bom tratamento às pessoas de hierarquia social mais baixa, uma vez que as pessoas de baixa hierarquia eram desprezadas e evitadas pelos japoneses de uma forma geral. (CARNEIRO, 2013, p. 93) Os padres deveriam, inclusive não aceitar o pedido de repouso ou hospedagem de pessoas que fossem considerados como “vadios”

Em relação à arquitetura, as igrejas e casas da Companhia deveriam seguir o padrão arquitetônico japonês, empregando, para tanto, construtores japoneses. Esses locais deveriam ser construídos de forma que permitissem a aplicação das etiquetas, portanto, era que necessário tivessem um *zashiki* (uma sala formal, com piso forrado com tatame, em que eram recebidos os hóspedes) (CARNEIRO, 2013 p. 102), além de uma sala específica para a prática da cerimônia do chá. Os jesuítas deveriam também realizar outro ritual: o *sakazuki*. Se tratava do ato de oferecer o recipiente (o *sakazuki*) com o saquê ao visitante. Ritual este que era repleto de especificidades, como o modo de segurar o *sakazuki*, modo de beber, o cumprimento aos visitantes e participantes do ritual, e o mais específico: o padre deveria observar o nível hierárquico do visitante, e a depender disso, mesmo o posicionamento de suas mãos variava. Ao receber algum japonês não-cristão interessado em ouvir sobre o cristianismo, os padres deveriam recolhê-lo a um ambiente mais reservado, não na igreja ou lugar movimentado, porque agir assim era o que faziam os bonzos budistas.

Um último ponto, não menos importante, foi o fato de o “Cerimonial” propôr a emulação da hierarquia budista, visto que havia forte divisão hierárquica na sociedade japonesa. Valignano explica que existia na seita zen um grau chamado “choro”, que era equivalente aos padres. Na região de Miyako existiam cinco “choros” que eram considerados os principais de todos, e, acima destes, um superior, o “nan-zenji no incho” (GAY, 1986, p. 73). Valignano, portanto, assim propôs a emulação: dividiu a missão no Japão em três áreas: Shimo (a junção das províncias de Arima, Amakusa, Omura e Hirado – BERNABÉ, 2012, p. 61), Bungo e Miyako. Para cada uma dessas regiões, instituiu um Superior. E para administrar toda a missão, haveria um Superior Universal. Gaspar Coelho foi o Superior de Shimo, Gaspar Vilela foi de Miyako e Baltasar Gago de Bungo (BERNABÉ, 2012, p. 62). O Superior Universal permaneceu

Cabral, por um tempo, que como vimos, pediu para deixar o cargo. Esta emulação possuía aplicações práticas, por exemplo, os padres Superiores deveriam ser transportados em palanquins. (CARNEIRO, 2013, p. 97).

2.2 Os jesuítas e a política no Japão

Com as decisões de Valignano, o choque entre as duas linhas de pensamento, a que enxergava a necessidade da “acomodação”, do Visitador Valignano, e a que não a via como necessária ou importante, a do Superior do Japão, Francisco Cabral, foi inevitável. Prospero comenta que “por detrás da compacta fachada da Companhia, descobrimos um violento conflito”. (1995, p. 152). Foram esses grupos que disputaram, dentro da Companhia, o reconhecimento de sua visão. Dessa forma, na estrutura interna da Ordem, enxergamos uma luta política entre dois “partidos”. É nesse contexto que compreendemos a ação dos jesuítas enquanto intelectuais.

Antonio Gramsci, em “Os Intelectuais e a Organização da Cultura” (1982), escreve que cada grupo social possui uma camada de intelectuais, “que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político” (1982, p. 3). Ele deixa de lado a definição mais comum de “intelectual”, de uma pessoa instruída que não exerce os chamados “trabalhos manuais”, afinal, para Gramsci todos são intelectuais, mas nem todos exercem a “função de intelectuais” (1982, p. 7). Para ele, essa “função”, nada mais é que uma função política. E trata-se de criar, na sociedade, as condições necessárias para a legitimação de seu grupo social. Os intelectuais, portanto, não são os instruídos, como já dissemos, mas são os que atuam legitimando, por assim dizer, a “'hegemonia' que o grupo dominante exerce em toda a sociedade”. (1982, p. 11). Essa legitimação se dá também, obviamente, no campo cultural.

Ou seja, os intelectuais, de forma geral, são “agentes políticos”. E se compreendermos “política” na sua acepção mais clássica, que deriva “do adjetivo originado de pólis (politikós), que significa tudo o que se refere à cidade e, conseqüentemente, o que é urbano, civil, público, e até mesmo sociável e social” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO; 1998, p. 954), entendemos que a política

perpassa as relações de governo e Estado mas também se dá de uma forma mais reduzida, do macro ao micro. E podemos assim interpretar algumas ações jesuíticas no Japão que, enquanto ações culturais, estão dotadas também de um interesse político, que é evidenciado a partir de três pontos: o primeiro trata-se da disputa entre os dois “partidos”, o de Valignano, pró-“acomodação” e o de Cabral, definitivamente contra o método. O segundo trata-se da relação política dos jesuítas com os próprios japoneses. O terceiro trata-se da possibilidade de os jesuítas estarem preparando o Japão para a conquista do Império Português. Todos esses pontos têm em comum a ação cultural dos jesuítas.

Sobre o primeiro ponto, Prospero revela que tanto Valignano como Cabral escrevem cartas ao Superior Geral, Acquaviva, cujo conteúdo

revela a oposição radical que existia entre os dois homens quanto aos programas e aos métodos missionários, aliada a uma profunda diferença de carácter e a uma grande hostilidade pessoal. As fórmulas devotas da comunicação epistolar jesuítica não impediram que os dois homens exprimissem nas cartas ao geral romano a sua intolerância recíproca. (1995, p. 152).

O clímax da tensão gerada foi aliviado apenas quando Cabral pediu para deixar o cargo, em 1581, “a fim de poder pensar em paz na sua alma” (PROSPERI, 1995, p. 152), e Valignano nomeou, para ocupar o seu lugar, o padre Gaspar Coelho (seria o chefe da missão até 1590). Isso, analisado como uma verdadeira luta política dentro da Companhia, representou a vitória do “partido” do intelectual Valignano. No mesmo ano de 1581, a missão do Japão foi elevada à categoria de Vice-Província.

No segundo ponto, voltamos a Cabral e sua determinação em não se “acomodar”. Analisemos uma carta dele sobre como os padres foram contrários à sua medida de não mais vestir seda e de voltar aos hábitos de algodão preto. Os padres assim argumentaram contra essa decisão: “(...) porque como os japões não olhavam senão para ho exterior como não trouxéssemos sedas e andassem vestidos de preto que não somente nenhum senhor gentio mas nem os christãos nos verião (...)”.²⁵ Ou

²⁵ Carta de Francisco Cabral ao Geral da Companhia. 05 de setembro de 1571. (BERNABÉ, 2012, p. 78).

seja, como se depreende quando ele cita “senhor gentio”, obviamente ele se refere aos *daimyô* não convertidos, de quem necessitavam de apoio e proteção, e, portanto, o método de “acomodação” para os padres que discordavam de Cabral, era encarada como uma questão política de suma importância. Interessante lembrar que, como mencionado acima, alguns padres desobedeciam a Cabral, como o caso do padre Organtino. A atitude de desobediência era uma atitude como intelectual, ou seja, um padre que enxergava na adaptação à cultura japonesa o melhor caminho político, e portanto, justificava a sua desobediência.

Como veremos no capítulo seguinte, a amizade de Luís Fróis com Oda Nobunaga foi fundamental para a missão, pois este japonês, despontava como um líder forte no Japão, e o respeito que ele demonstrou aos cristãos garantiu-lhes a segurança nesse território estrangeiro.

Por fim, sobre o terceiro ponto, lembremos que alguns religiosos enxergaram a necessidade da conquista política da Coroa para trazer o necessário resultado espiritual. Boxer cita Paulo de Trindade, autor de “Conquista espiritual do Oriente” (1638), em que este afirma que o poder civil e eclesiástico eram essenciais no Oriente, de forma que “as armas só conquistavam por intermédio do direito que o Evangelho lhes conferia, e a pregação só era útil quando acompanhada e protegida pela força das armas” (2007, p. 95).

No Japão, no século XVI, encontramos uma visão semelhante no caso do jesuíta Pedro da Cruz, que escreveu ao padre Geral, em 1599, argumentando que era necessário uma intervenção militar no Japão: “parecia-lhe importante a existência de uma cidade espanhola, militarmente defensável, (...) e concluía sugerindo que os Portugueses se instalassem em Shiki, (...) e que os Espanhóis obtivessem uma posição na ilha de Shikoku” (COSTA, 1998, p. 519). Costa cita também o próprio Francisco Cabral que enviou uma carta de Macau, em 1584 (ou seja, passados apenas um ou dois anos que tinha deixado o Japão), para o próprio Filipe II mostrando como o rei poderia conquistar a China com um grupo de 2 mil soldados. (1998, p. 520). Ou seja, a ação dos intelectuais serviria a um propósito político muito bem concebido por alguns cronistas: a conquista do território. Contudo, esse são casos isolados, e como afirma Boxer, não houve quem apresentasse outra proposta para sujeitar os japoneses (2007, p. 74).

2.3 A resposta do padre Superior Geral da Companhia

Todas as obras de Valignano foram lidas pelo Superior Geral, Acquaviva, em 1585 (CARNEIRO, 2013 p. 98), e este, mesmo sendo favorável à “acomodação” de forma geral, foi contrário ao uso da hierarquia budista e à pompa exigida para tal, como o transporte em palanquim, e também o desprezo ao de menor grau social, pois, segundo ele, alguns valores do cristianismo como a humildade e a caridade assim estavam sendo desprezados, afinal, mesmo os noviços da Companhia eram educados como esses valores, e não deveria ser diferente no Japão:

Ora, não sei por que motivo quem prega esta doutrina deverá ocultar tão longamente a virtude da Cruz e a imitação de Cristo que prega por Deus, o qual aconselhou e mostrou com o seu exemplo a pobreza voluntária e o desprezo de todas as coisas mundanas. (apud PROSPERI, 1995, p. 158).

Apesar das defesas apaixonadas de Valignano, o “Cerimonial” foi editado e lançado com o nome *Libro delle regole*, e nele a proposta de adaptação à hierarquia budista não aparece: “Segundo J.F Moran, Valignano (...) teria cedido às críticas de Acquaviva devido à grande possibilidade e ser mal-intepretado na Europa” (CARNEIRO, 2013, p. 101), ainda que ele, Valignano, tenha discutido por cartas com Acquaviva mostrando como era importante essa emulação. Não pôde, no entanto, alterar a situação.

É interessante trazer Adone Agnolin para a discussão, em seu artigo intitulado “Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI”, pois ele escreveu que uma das principais características da Renascença foi o que ele chamou de “construção da igualdade” ou ainda a conceituação de uma “Humanidade”: “construção de uma Igualdade, que permitiu a possibilidade inédita de comparação horizontal (...), com os consequentes efeitos de histori(ci)zação das alteridades históricas e espaciais”. (2001, p. 21). Isto é, o encontro com outros povos, como os “bárbaros” do Novo Mundo e os “civilizados” do Oriente, permitiram aos europeus a construção de uma(s) alteridade(s), da mesma forma que haviam compreendido a alteridade dos antigos.

Agnolin complementa essa reflexão em outro artigo: “Religião e política nos ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente”. Aqui ele argumenta que a Idade Moderna evidencia uma “ligação” mais estreita entre os homens, e que lhes permitiam a compreensão de “modos de vida e formas de religiosidade” distintos. (AGNOLIN, 2009, p. 206). A esta percepção segue-se o estabelecimento de semelhanças e identidade entre as culturas que levou à compreensão, por alguns missionários, que determinadas práticas dos povos descobertos eram civis, não religiosas/idólatras, como é o caso do uso dos símbolos da casta brâmane em Madurai, permitidos por Roberto de Nobili, e como a emulação da hierarquia e pompa budista defendida por Valignano: “Enfim, essas primeiras considerações pretendem demonstrar como, no esforço missionário que se destinava a realizar a tentativa de uma possível convivência com uma cultura estranha”. (AGNOLIN, 2009, p. 211). Portanto, o posicionamento de homens como Nobili e Valignano podem ser encarados como fruto da formação humanista que tinham recebido na Europa, e igualmente a percepção de Acquaviva que deveriam se acomodar aos costumes japoneses, ainda que com alguns limites.

CAPÍTULO 3 – O PADRE LUÍS FRÓIS E O MÉTODO DE “ACOMODAÇÃO”

Luís Fróis (1532-1597) foi um dos mais fortes defensores do método de “acomodação”, e em suas obras é possível perceber constantemente o seu posicionamento quanto a isto. Rocha observa que a “aproximação ao mundo japonês, como estratégia de conversão” foi defendida de forma insistente na sua “Historia de Japam”. (ROCHA, 2014 p. 146) Ou seja, Fróis também se dedicou em argumentar a favor desse método. E foi por sua dedicação em compreender esse “mundo japonês” que o padre Fróis é considerado por Costa como o primeiro japonólogo europeu (COSTA, 1998, p. 13). Por exemplo, na sua “Historia de Japam” não se dedicou apenas a registrar o percurso da missão, os sucessos dos padres e as conversões, mas também fez

uma narração dos acontecimentos histórico-políticos de uma fase histórica mais crucial na história do Japão. A *Historia* abrange o declínio da dinastia dos Ashikaga que começou a sua regência em 1338 e acabou de reinar sobre o país em 1573. Abrange a ascensão e o fim do cabo militar Oda Nobunaga (1534 - 1582), que iniciou o processo da unificação do Japão de um modo decisivo, e abrange os anos mais importantes do sucessor de Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi (1536 - 1598), que continuou a obra de Nobunaga e complementou a unificação do país (...) (JORISSEN, 1994²⁶)

Sendo assim, Fróis também se preocupou em analisar a sociedade japonesa e explica-la aos seus leitores, sua história, seus costumes, sua cultura. Por isso, através de sua vida, de suas atitudes e de seus escritos somos capazes de compreender o um pouco mais sobre método de “acomodação” no Japão. Vejamos, portanto, quem era o padre Luís Fróis.

3.1 Biografia

²⁶ Artigo disponível na íntegra no site da Revista de Cultura, do Instituto Cultural de Macau: <http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/30018/1691>. Não há paginação na versão em que nós lemos.

Luís Fróis nasceu em Portugal, provavelmente em Lisboa²⁷ no ano de 1532. Em sua adolescência, trabalhou como aprendiz de escriba²⁸ no Secretariado Real de D. João III (1552-1557), cargo que pôde ter obtido através da influência de um familiar seu, Bartolomeu Fróis, o escrivão da fazenda. (ROCHA, 2014, p. 54). Nesse trabalho, onde ganhou experiência nos assuntos administrativos, o que lhe seria útil durante toda a vida de missionário, começou a desenvolver algo que chamaria a atenção nos próximos anos: seu talento para a escrita. (CIESLIK, 2005b, p. 1).

No ano de 1548, aos 16 anos, Fróis ingressou na Companhia de Jesus, sendo recebido por Simão Rodrigues, um dos fundadores da Ordem, no Colégio de Santo Antão. Poucas semanas depois, partiu de Portugal, pátria para a qual jamais voltou novamente, e seguiu viagem para o Oriente, nas regiões em que dedicou todos os seus esforços: Índia, Malaca e Japão. Em outubro, chegou no seu primeiro destino: Goa.

Em Goa, continuou o seu noviciado no Colégio de São Paulo, onde permaneceu por cerca de seis anos, até 1554, com exceção de um período em 1550, em que esteve na região norte da Índia, visitando a Missão de Baçaim e conhecendo também as regiões de Chaul e Kanheri. Foi nesse período que o jovem Fróis começou a ser reconhecido pelo seu talento de escrita. Não é à toa, portanto, que aos 20 anos, em 1552, escreveu a Carta Ânua da Índia²⁹, por indicação do reitor do Colégio de São Paulo, o padre Gaspar Barzeu (ROCHA, 2014, p. 54). Nos próximos dez anos, servindo como secretário do Reitor e do Provincial, escreveu pelo menos trinta cartas (LOUREIRO, 2010, p. 3), “longas o suficiente para compor um livreto pequeno” (CIESLIK, 2005b, p. 2).

Como o fez quando estava no Japão, Fróis, em suas cartas, descrevia não apenas a atividade missionária, mas também os povos nativos das regiões em que se encontrava, seus costumes e crenças, como explica Cieslik

Muitas delas também dão detalhes interessantes sobre questões geográficas e históricas, as plantas e animais da região do Mar do Sul, vulcões, guerras

²⁷ Cieslik escreve que algumas fontes afirmam que Fróis nasceu em Évora. (CIESLIK, 2005b p.1)

²⁸ O cargo de escriba era de grande importância no Portugal do século XVI. O funcionamento do governo dependia diretamente da capacidade de administração e elaboração de licenças, contratos e decisões legais. Os escribas eram bem pagos e respeitados. (REFF, 2014, introdução crítica, p. 7)

²⁹ Foi a primeira Carta Ânua enviada das Missões no Oriente para a Europa (SILVA, 1987, p. 77)

entre príncipes nativos e Sultões, costumes locais, e crenças religiosas das pessoas nas regiões recém-descobertas (2005b, p. 2).

Fróis também esteve em Malaca, nos anos entre 1555 e 1557, ensinando, visitando os enfermos e tomando conta da igreja naquela região (ROCHA, 2014, p. 55). Anos antes já encontrara o padre Francisco Xavier, quando este se preparava para iniciar a missão japonesa. Engelbert Jorissen acha provável que Fróis tenha desejado ir ao Japão por influência do padre Francisco Xavier e Fernão Mendes Pinto e das suas descrições dos japoneses que muito impressionou o jovem Fróis. O autor cita uma carta de Fróis de 1564, em que este dizia ter ouvido de Xavier muitas vezes que não havia povo mais idóneo para aceitar o cristianismo do que os japoneses, o que deixa visível o forte desejo do padre de servir no Japão. (JORISSEN, 1994)

Estando em Malaca, foi indicado pelo próprio Melchior Nunes Barreto, o padre Provincial da Índia, para ir à China, até Cantão, para passar dois ou três anos aprender a língua chinesa, para quando chegassem padres àquela região, houvesse quem pudesse interpretar (SILVA, 1987, p. 77). No entanto, tal tarefa não pôde ser concretizada³⁰, e Fróis permaneceu em Malaca. Voltou a Goa em 1557, foi ordenado sacerdote em 1561, e enviado ao Japão em 1562, com seus 30 anos de idade. Sua experiência como missionário em diversas regiões do Oriente, como as missões na Índia e Malásia, assim como sua capacidade de escrita e suposto talento para o aprendizado de outros idiomas classificaria Fróis como o típico missionário desejado por Torres, afinal, para este, uma das causas que poderiam fazer com que os japoneses não se convertessem, era que os padres no Japão fossem de “poucas letras e pouco experimentados”³¹, ou seja, sem o devido preparo intelectual e experiência.

Chegou ao Japão em julho de 1563, em Yokoseura, na província de Omura, território pertencente ao *daimyô* Omura Sumitada, que há dois meses havia se convertido ao cristianismo, como vimos, e recebeu o nome cristão de D. Bartolomeu.

³⁰ Loureiro pondera o fato de que os portugueses ainda não tinham uma base estável no delta do Rio das Pérolas em 1554 (2010, p. 158)

³¹ “Por duas só coisas, falando humanamente, os japoneses se podem deixar de fazer cristãos: ou por não vir padres ou, vindo, ser homens de poucas letras e pouco experimentados, especialmente na virtude de paciência”. Carta do padre Cosme de Torres aos jesuítas de Valência. 29 de setembro de 1551. (MEDINA, 1990, p. 229)

Lá, Fróis foi recebido pelo padre Cosme de Torres, que nessa altura era ainda o Superior (Cabral só chegou ao Japão em 1570) e pelo irmão João Fernandes, os pioneiros na missão do Japão. João Fernandes foi fundamental no início do apostolado de Fróis no Japão, pois, com ele, aprendeu não apenas o idioma, mas também os costumes japoneses, e certamente ouviu sobre as “acomodações” que os jesuítas estavam colocando em prática naquele território. O próprio Fernandes estava no Japão havia quatorze anos e tinha bastante experiência nesse quesito.

A primeira atividade de Fróis em Yokoseura foi o batismo, batizando cerca de sessenta pessoas em apenas nove dias desde sua chegada. Continuou batizando por algumas semanas até ser forçado a se mudar para Takushima, uma ilha próxima a Hirado, porto, por conta de uma revolta (CIESLIK, 2005b, p. 3). No ano seguinte esteve nas regiões de Hirado e Kochinotsu, ensinando os fundamentos da doutrina cristã e batizando, para em seguida, no ano de 1564, ser enviado para a capital do Japão, Miyako³², onde desde 1559, sob o padre Gaspar Vilela, se desenvolvia a missão. Ou seja, em apenas um ano da sua chegada, Fróis foi enviado para a região que era considerada a mais nobre de todo o Japão. Vilela em uma de suas cartas comparou Miyako a Roma, por ser "cabeça de todos estes reinos de Japão" (BOSCARIOL, 2017, p. 211). Chegou em Miyako em 1565, na manhã do ano novo japonês (comemorado no primeiro dia de fevereiro), e foi recebido pelo padre Gaspar Vilela e Lourenço, japonês convertido por Francisco Xavier, e no mesmo dia pôde não apenas observar as festividades de comemoração pelo novo ano, mas também a arquitetura da capital e o solene encontro com o xogum (ROCHA, 2014, p. 57). Fróis tornou-se o Superior da missão em Miyako, e permaneceu naquela região por mais de dez anos, até 1576, quando volta para Kyûshû.

Como era próprio do padre Fróis, durante esses anos escreveu diversas cartas, não apenas relatando assuntos da missão, mas, características da cultura japonesa em que estava inserido. As suas descrições detalhadas da civilização nipônica tornaram as suas cartas conhecidas em várias partes da Europa, e o próprio Fróis tornou-se conhecido tanto por seus superiores em Roma, como também do grande público. Suas cartas começaram a ser traduzidas em várias cidades como Madrid,

³² A atual cidade de Kyoto ou Quioto.

Antuérpia, Nápoles e outras, e foram traduzidas para o francês, italiano, castelhano, alemão e latim (JORISSEN, 1994).

Em Miyako, Fróis não apenas converteu diversos membros da corte imperial e diversos samurais (LAURES, 1954, p. 79-81). Um dos pontos fundamentais da história da missão e do próprio jesuíta, foi a amizade que desenvolveu com Oda Nobunaga (1534-1582). Nobunaga surgiu como o *daimyô* que iniciou o processo de unificação política do Japão através do poderio militar a partir da década de 1560. Após uma série de vitórias na região central do Japão, extinguiu o Xogunato Ashikaga em 1573, e tornou-se, portanto, o *daimyô* mais poderoso na região central do Japão, controlando também a capital. No ano de sua morte, dominava 29 províncias (COSTA, 1998, p. 118). O bom relacionamento entre Nobunaga e Fróis foi fundamental para o avanço do cristianismo, pois o líder japonês permitiu e incentivou a missão no Japão, garantindo a segurança dos missionários em Miyako.

Em 1577, atendendo ao chamado do então Superior no Japão, o padre Francisco Cabral, Fróis voltou à Kyushu, e assumiu a missão de Bungo pelos próximos cinco anos, até 1581. Durante esses anos serviu também como secretário do padre visitador Alessandro Valignano, quando este fez sua primeira visita ao Japão (1579-1582) e oficializou o método da “acomodação”.

Durante este período o seu trabalho como escritor foi frutífero. Cieslik afirma que com o estabelecimento das Cartas Anuais no Japão por Valignano, os relatórios das missões no Japão deveriam ser recolhidos por um missionário apenas, de preferência o mais experiente. Os relatórios deveriam ser lidos, corrigidos e editados, caso necessário, e então integrados a um relatório anual (2005b, p. 10). Fróis foi o missionário escolhido e escreveu, portanto, todas as Cartas Anuais de 1579 até 1597, o ano da sua morte.

Não escreveu apenas cartas. Em 1583, Valignano solicitou que Fróis escrevesse uma história da missão no Japão. A solicitação, por intermédio de Valignano, vinha direto do padre Acquaviva, a pedido do historiador da Companhia, o padre Giovanni Pietro Maffei. Em 1593 estava pronta a sua “Historia do Japam”, que descrevia a missão do ano de 1549, em seu início com Francisco Xavier, até o ano de 1593. Não apenas descrevia a missão, mas, como era de se esperar dele, versava sobre a cultura e a política japonesa daqueles tempos. Em 1585, Fróis escreveu o

“Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão”, texto em que compara os costumes europeus e japoneses, e, provavelmente em 1590, escreveu o “Tratado dos Embaixadores Japões”, em que narra a viagem realizada por jovens japoneses – e organizada por Valignano - à Europa nos anos entre 1582 e 1590. (ROCHA, 2014, p. 76).

Em 1592, com seus 60 anos, viajou para Macau, a pedido de Valignano, onde ficou até 1595, e serviu como escriba e ajudante de Valignano. Estes foram os únicos anos em que esteve fora do Japão, desde a sua entrada, em 1563. Mas, insatisfeito com a cidade, reclamava do clima, do ar e dos alimentos, que afetavam sua saúde (LOUREIRO, 2010, p. 164), recebendo a permissão para retornar ao Japão. Voltou para Nagasaki, onde, em fevereiro de 1597, testemunhou o martírio de vinte seis cristãos e sobre o qual escreveu um relatório, que dois anos depois era publicado em Roma como o título *Relatione della gloriosa morte di 26 posti in croce 5 Febr.* Cinco meses depois, aos seus 65 anos, faleceu.

3.2 Fróis e a sua “acomodação”

Durante seus anos como Superior da missão em Miyako, esteve muito tempo sem a companhia de outros padres, estando isolado também das notícias de seus correligionários. Gaspar Vilela que o recebeu quando da sua chegada em Miyako, retornou para Kyushu em 1566. Fróis só teve a companhia de outro padre em 1561, quando chegou Organtino Gneccchi-Soldo (1530-1609) para o auxiliar. Diante disso, sozinho no centro cultural e intelectual do Japão por muito tempo, em contato com os bonzos e as classes educadas, entendeu a necessidade de os jesuítas compreenderem o universo japonês e se adaptarem a ele para ter êxito na evangelização. Para Boscarior, seguindo a prática de “acomodação” de Vilela, já mencionado, Fróis não apenas foi fiel à adaptação às cerimônias locais, como sentiu a necessidade de estudar o budismo além do modo de pregação para a maior compreensão dos japoneses. (BOSCARIOL, 2017, p. 339).

No ano em que chegou em Miyako, escreveu uma carta em que deixava claro sua visão sobre a necessidade da “acomodação”:

Nesta prouincia de Iapão, especialmente aqui neste reino de Miáco, onde mais florecê suas letras, e idolatrias he necessario aos padres q aqui residê aprenderê, & estudarem de nouo outro genero de sciência, q são as oito leis de Iapão, pera disputar cõtra os seguidores dellas, cada vez que aqui vierê, porq inhorandoas, e não as sabêdo cõpfutar, & apõtarihe em muitas autoridades de suas escrituras, desprezão nos, & faz nelles pouca empressam o q ouuem, & assi he necessario pera ficarem bê fundados na lei de deos amostrarlhes cõ razões euidêtes a falsidade de suas seitas (...) (apud BOSCARIOL, 2017 p. 222)

Em um trecho, em sua “Historia”, Fróis justifica o esforço que deveria ser feito pelos padres em relação à “acomodação” quando descreve o ano novo japonês e a cerimônia de visita ao xogum:

E alem da obrigação ordinaria, que para isso havia, não poderião os gentios fazer grande conceito da ley de Deos, e ter em estima e reputação aos Padres, se os vissem defraudados ou excluídos desta vizitação, que para elles hé tão honroza e solemne. E porque os japões ordinariamente não estimão as pessoas estrangeiras, mais que pelo exterior e habito que trazem, porque tambem os bonzos nestes dias trabalhão por em ter todas as velas que podem ao apparato e ostentação de suas pessoas: pelo que, os christãos antigos do Miaco, por cuja experiencia nestas couzas era necessario reger-se o Padre, pedião com muita instancia aos Padres que, por estes senhores grandes serem soberbos, e terem que se lhe fazia injuria e affronta apparecer diante delles com vestidos comuns e ordinarios, que se authorizassem nos vestidos o mais que fosse possivel, porque redundava isto tambem em maior credito e reputação dos christãos, ao menos naquelles primeiros principios em que ainda os gentios não tinham noticia da dignidade sacerdotal e da religião christã.” (apud BOSCARIOL, 2017, p. 340).

Para Fróis, não apenas a visita era algo solene, e por isso era necessário aos padres comparecerem, mas também deveriam se vestir conforme o costume japonês, de forma rica, e não de forma pobre ou comum, o que seria cometer ofensa contra eles (BOSCARIOL, 2017 p. 340) Era a ideia de “demonstração exterior”, uma vez que os japoneses, e principalmente os senhores em Miyako, eram soberbos, segundo Fróis. Essa ideia foi também defendida por Valignano em seus escritos. Boscariol fala que os missionários compreenderam que deveriam “alimentar determinada imagem de si, pois, do contrário, os japoneses não teriam uma boa apreciação da doutrina e tampouco real consideração pelos padres” (BOSCARIOL, 2017, p. 341-342).

Cieslik nos dá o panorama do dia a dia de Fróis, quando o próprio jesuíta cita o método catequético deixado por Xavier apresentado no primeiro capítulo deste trabalho. Fróis informa que aquele método era seguido através de “sermões fixos e padronizados” em língua japonesa. Para além da tradução de livros portugueses para

o japonês, Fróis escreveu também catecismos, sermões e livros sobre a vidas de santos, em japonês, além de ter estudado e incentivado a leitura do *Hokke-kyo*³³: “era muito necessário saber as várias seitas do Japão, a fim de ser capaz de entender suas suposições e, assim, confundir os bonzos citando seus próprios livros” (CIESLIK 2005b, p. 6), reconhecendo que o livro é para os japoneses “o livro dos livros, a coisa mais santa e mais exaltada” e admitia que os padres nada sabiam. Para tanto, nos informa o próprio Fróis, que ele e o padre Organtino, pagaram a um ex-bonzo para ler o *Hokke-kyo* e fazer comentários sobre a obra, duas horas por dia, enquanto os padres tudo escreviam.

Mas, é sobretudo no “Tratado”, que Fróis se debruçou sobre a cultura japonesa e os costumes. Ao comparar a “Historia” com o “Tratado”, Jorissen escreve que a primeira é notável do seu fervor missionário com “descrições apaixonadas de destruições de templos dos 'gentios'”, o Tratado parece ser uma “apreciação (...) de Luís Fróis da cultura e da civilização japonesas. O Tratado tem uma forma mais literária do que carácter histórico, e é possível argumentar, que isso é também a expressão da experiência de Luís Fróis de uma certa relatividade das culturas.” (JORISSEN, 1994).

3.3 O “Tratado”

Eis o título original do manuscrito: “Tratado em que se contêm muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta Província de Japão. E ainda que se achem nestas partes do Ximo algumas cousas em que parece convirem os Japões connosco, não é por serem comuas e universais neles, mas adquiridas polo comércio que têm com os portugueses, que cá vêm tratar com eles em seus navios – e são muitos de seus costumes tão remotos, peregrinos e alongados dos nossos que quasi parece incrível poder haver tão opósita contradição em gente de tanta polícia, viveza de engenho e saber natural como têm. E pera se não confundirem umas cousas com outras,

³³ Ou “Sutra de Lótus”, é livro que expõe a base doutrinal da escola Tendai. (CARNEIRO, 2013, p. 39)

dividimos isto com a graça do Senhor em Capítulos – feito em Canzusa aos 14 de Junho de 1585”.

O único exemplar do texto do “Tratado” foi descoberto pelo jesuíta e historiador Josef Franz Schütte, em 1946, na Biblioteca de la Real Academia de Historia de Madrid. Em 1955, portanto, Schütte editou uma versão crítica bilingue, com o texto original em português e em alemão; esta foi a edição que nós utilizamos.³⁴

A comparação a que Fróis se entregou nesse livro, em mais de 600 tópicos, onde apresenta os costumes europeus e em seguida os japoneses, da seguinte forma: “Nós uzamos de sapatos de couro, e os fidalgos de veludo; os Japões altos e baxos de alparcas feitas de palha d'arroz. (...) Em Europa todo vestido se corta com tizoura; em Japão todo se corta com faca” (1955, p. 110). Sempre apresenta o “nós” e “antre nós em Europa” para depois apresentar os “japões”. Ao fazer essa análise, Fróis compara desde a estrutura física, o vestuário e penteado, a forma de portar a espada, passando pelo material que se constroem as casas e até os instrumentos musicais, demonstrando profundo conhecimento da cultura japonesa.

Nessa obra, com frequência Fróis analisa o que é honroso e também motivo de zombaria na Europa e Japão, **relativizando os costumes**. Os temas perpassam questões de moralidade ou honra, como a questão da virgindade, que segundo Fróis, na Europa, é “a suprema honra e riqueza das mulheres” (1955, p. 118) e no Japão “nem perdem, pola não ter [a virgindade], honrra nem casamento”. (1955, p. 118). Da mesma forma que o repúdio às mulheres, algo considerado de “suma infamia” na Europa, não afeta a honra feminina no Japão. (1955, p. 126). Se na Europa é “leviandade” os homens usarem vestimenta pintada, é algo comum no Japão (1955, p. 100), da mesma forma que aparecer descalço diante de um príncipe na Europa é “doudice”, enquanto no Japão, é uma forma de respeito (1955, p. 110). Em algumas passagens ele usa o termo “Ho que antre nós seria escarnio ou doudice” (1955, p. 112) ou “Em Europa se teria por cousa afiminada” (1955, p. 110). No capítulo 7, em que analisa a guerra e as armas, Fróis cita o *seppuku*: “Antre nós se tem por pecado

³⁴ Uma outra versão foi publicada em português em 1993, pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, como o título “Europa-Japão: Um diálogo civilizacional no século XVI”. Em 2001, uma nova versão foi publicada pelo historiador Rui Manuel Loureiro com o título “Tratado das contradições e diferenças de costume entre a Europa e o Japão”. (BOSCARIOL, 2017, p. 114).

gravissimo matar-se hum a si mesmo; os Japões na guerra, quando não podem mais, cortar a barriga hé grão valentia” (1955, p. 192).

Alguns pontos são descritos por Fróis de **natureza prática**, ou seja, parecem indicações para que os leitores europeus, os missionários que leriam a obra não colocassem em prática, como “Nós em todo tempo deitamos o cuspinho fora; os Japões commumente emgolem pera dentro os escarros.” (1955, p. 108). Na Europa se visita sem levar presentes, mas no Japão quem “vai visitar pola mayor parte sempre á-de levar alguma couza.” (1955, p. 256). Sobre os autos, Fróis mostra o estranhamento japonês: “Saltos nas fulias e pandeiras pera o ar - elles o tem em nós por doudice e barbaria” (1955, p. 248). Ou no capítulo 6, “Do modo de comer e beber dos japões”, em que descreve tanto o modo de comer e beber, com a postura adequada e os tipos de comida e bebida. Fala também do espirro como mau agouro nas ilhas Gotô (p. 254). Ou seja, embora o próprio Fróis não escreva diretamente, esses pontos parecem dizer quais eram os costumes que os europeus deveriam abandonar.

Fróis analisa os costumes religiosos do Japão, dando especial ênfase na corrupção dos bonzos budistas. É necessário enfatizar que é o único ponto que o missionário **analisa negativamente**. Para o jesuíta, enquanto na Europa os homens procuravam salvação, purificação e penitência na religião, os bonzos desejavam apenas fugir dos trabalhos, vivendo em ócio, fingindo não cometer erros, mas, cometendo-os, especialmente os “pecados da carne”. Sendo, portanto, o oposto dos europeus, que buscam a limpeza da alma. Para Fróis, os bonzos são “sujos interiormente”, adoradores de demônios, ávidos de riqueza, soberbos e que buscam honras e dignidade, adoradores de demônios. Assim comenta Fróis: “Os bonzos são limpissimos nas cazas, nivas [niwas - jardins] e templos, e abominaveis na alma”. (1955, p. 152) O tom negativo também se mantém quando Fróis comenta sobre o aborto: “Em Europa, posto que o aja, não hé frequente o aborsio [aborto] das crianças; em Japão hé tão comum que há molher que aborta vinte vezes” (1955, p. 126).

Como a “acomodação”, enquanto método, estava já oficializada desde 1581, através do “Cerimonial” de Valignano, o “Tratado” de Fróis parece ter sido escrito com o propósito de servir de manual para os padres europeus que já estavam no Japão e para os que iriam ser enviados para lá (BOSCRIOL, 2017, p. 114). Na introdução

crítica de uma versão em inglês do “Tratado”, Daniel T. Reff explica que Fróis, ao se referir sempre à Europa usando termos como “nós” e “nossos”, indica que o texto obviamente deveria ser direcionado para europeus ao invés de japoneses. Além disto, no texto original do “Tratado” existem alguns termos em japonês que não foram traduzidos, o que mais uma vez indica que o texto foi mesmo pensado para os jesuítas que estariam chegando ao Japão e deveriam estar aprendendo o japonês. (2014, p. 12). Concordamos, portanto, o “Tratado” como um texto com objetivo como um manual para os jesuítas recém-chegados ou por vir. A compreensão do “outro” é também uma estratégia de conversão, inserida no método da “acomodação”. Mais que servir como guia prático para viver no Japão sem escandalizar os japoneses, o documento também pode ter tido outros propósitos.

Assim como Valignano escreveu diversas vezes ao padre Geral, Fróis quer passar a ideia que o Japão é, de fato, o contrário da Europa. A ideia parece não ser a de assustar ou escandalizar o leitor, mas, fazê-lo entender que o que é considerado “normal”, corrente, varia de lugar, como fica evidente em partes como “Antre nós a jente lava o corpo em suas cazas muito escondido; em Japão homens, milheres e bonzos em banho publicos ou à noite aas suas portas” (1955, p. 114); “Antre nós ver-se hum fidalgo a hum espelho se tem por obra afeminada; os fidalgos japões pera se vestirem tem commumente todos espelho diante de si” (1955, p. 112); e ainda “Nós uzamos do preto por dó; e os Japões do branco”. (1955, p.108).

Com isso, percebemos que Fróis descreve os povos japoneses e prescreve para os missionários, ao descrever, por exemplo, os costumes de natureza prática, como vimos. Isto é, assim como Vilela, Torres e outro padres que mudaram a própria aparência e alteraram seus hábitos e alimentação, os missionários que estavam chegando deveriam fazer também. Por isso Fróis faz uma descrição dos japoneses aos seus leitores de forma minuciosa, como vimos. Por mais que situemos Fróis também como um homem do Renascimento, como Valignano, seu objetivo é ainda a conversão, e não apenas a apreciação, digamos assim, da civilização japonesa. Fróis, também como intelectual, atua politicamente. Ou seja, ao escrever o “Tratado”, ele se posiciona dentro da Companhia, ao apoiar Valignano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A missão jesuíta no Japão no século XVI foi, sobretudo, um palco para as discussões sobre os métodos de evangelização do “outro”, mas um “outro” civilizado, para o qual os jesuítas europeus deveriam se adaptar para alcançar as conversões. Desde a sua fundação, com Francisco Xavier, até a década de 1580, os padres Tateavam em busca da melhor forma de leva-los a Cristo. Se vestiram como os bonzos, pregaram sermões em japonês e no estilo dos sermões budistas, se aproximaram das autoridades, comeram arroz e verdura, realizaram a cerimônia do chá, entre outras práticas.

O estabelecimento de um *modus operandi* por Xavier permitiu aos jesuítas a base necessária para que pudessem desenvolver métodos de evangelização que pudessem ser efetivos. Não é à toa que missionários como Gaspar Vilela e Luís Fróis se dedicaram a estudar as cerimônias religiosas da capital e adaptar as cerimônias cristãs nesse sentido.

Com a chegada de Valignano e a elevação da discussão sobre os métodos de evangelização a um nível até então desconhecido dentro da Ordem, a “acomodação” se tornou alvo de debates acirrados, não apenas dentro do Japão, como na Europa. A discordância de Francisco Cabral quanto a esse método não foi apenas “sua”. Outros padres acusaram, posteriormente, Valignano de mudar as regras e institutos da Companhia, embora o padre Geral, Claudio Acquaviva tenha decidido que era uma atitude correta, que em muito se assemelhava às práticas de adaptação do apóstolo Paulo, expressa por este em sua carta aos coríntios.

Mas como explicar aos japoneses o valor da pobreza e humildade evangélica se eles não a aceitavam? Como explicar o amor ao próximo se no Japão o inferior era desprezado? Ou como coloca Prospero:

Mas onde acabava a aceitação das formas e começava a cedência em relação aos conteúdos? E como conciliar o cristianismo, religião de um homem-Deus crucificado e escarnecido, com o fausto e a pompa decorrentes da opção de se 'adaptar aos costumes e conceitos dos bonzos'? (PROSPERI, 1995, p. 158).

Para além da adaptação às etiquetas, à forma de receber os hóspedes ou de realizar as cerimônias do chá e o *sakazuki*, a “acomodação” incentivou o estudo e a compreensão desse “outro”, dessa alteridade, mas que, como “função investigativa” servia ao propósito de conversão, de melhor compreender para melhor converter, e não pela compreensão em si.

Essa estratégia foi usada com maestria pelo padre Luís Fróis que demonstrou profundo conhecimento do povo japonês com quem ele convivia há décadas. O seu *Tratado* é, sobretudo, um manual da compreensão dos costumes de um povo que, sendo civilizado, poderia e deveria ser convertido através da adaptação dos próprios padres, e não o contrário.

A estratégia de investigar os povos para os converter não é um método exclusivo dos missionários no Japão. O próprio Francisco Xavier antes de chegar ao Japão, quando esteve na Índia, se esforçou em compreender e se adaptar às culturas e tradições que encontrou, utilizando-se, muitas vezes, de elementos nativos para adaptar a mensagem cristã, mas de uma forma que ele sentisse que as Boas Novas não perderia sua essência.

Mas, para além de Xavier, diversos missionários da Companhia de Jesus, fundada sob a percepção de Loyola de que o missionário deveria aprender tudo quanto fosse possível do país em que se encontrava, desenvolveram métodos de conversão que exigia essa forte compreensão da sociedade em que se inseria. Foi o caso de Matteo Ricci, na China, e Roberto de Nobili, na Índia, e em outras regiões do Império Português, como o Brasil, afinal, a Companhia de Jesus serviu aos propósitos da Coroa Portuguesa. Segundo Boxer, muitas vezes os missionários agiram como “brigadas” que preparavam o terreno para a conquista, ou como “instituições de fronteiras” que asseguravam e garantiam a manutenção dos territórios já conquistados, o que não foi o caso do Japão, no entanto. A Igreja, portanto, servia ao propósito de expansão portuguesa. A missão no Japão, portanto, foi apenas um ponto dentro dessa imensidão que é a missionação no Império Português do século XVI, e deve ser lida sempre dessa forma.

Situamos a pesquisa na análise na discussão, implementação e aplicação de estratégias de conversão da Companhia de Jesus no Japão no século XVI, nos anos de 1549 até o 1585, ano em que foi escrito o “Tratado”. A missão durou até pelo menos

a primeira metade do século XVII, em momentos de alternância entre perseguição e permissão de evangelização. Para melhor compreender o método de “acomodação” e sua aplicação pelos padres, faz-se necessário uma análise dos anos que vão de 1580 em diante. Outros padres também se aplicaram na compreensão dos japoneses, como o padre Organtino Gnecchi-Soldi, que construiu igrejas e seminários no estilo arquitetônico japonês, e o padre João Rodrigues, que compôs a primeira gramática da língua japonesa e o primeiro dicionário japonês-português no século XVII. Portanto, há muito o que investigar para compreender o método de “acomodação” e a sua aplicação no Japão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS

FRÓIS, Luís; SCHUTTE, Josef Franz. **Kulturgensate Europa-Japan (1585): Tradtado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão**. Tokyo: Sophia University, 1955.

MEDINA, Juan Ruiz de, S. J. **Documentos del Japon (1547-1557) - Monumenta Historica Japoniae II**. Roma, Instituto Histórico de la Compañia de Jesús, 1990.

_____. **Documentos del Japon (1558-1562) - Monumenta Historica Japoniae III**. Roma, Instituto Histórico de la Compañia de Jesús, 1995.

FONTES SECUNDÁRIAS

AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI. *In: Revista de História*, São Paulo, n. 144, 2001, p. 19-71.

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

ALENCAR, Angélica Louise. "O Caminho do Guerreiro" no Japão Medieval. *In: DABAT, Christine Rufino (org). Cadernos de História: Oficina de História*. Ano V - Nº 5 – 2008. Recife, p. 163-186.

BERNABÉ, Renata Cabral. **A construção da missão japonesa no século XVI**. São Paulo, 2012. 144 p. Dissertação de Mestrado (História) - Departamento de História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Universidade de São Paulo. 2012.

BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora UNB, 1998.

BOSCARIOL, Mariana Amabile. **No que toca a língua e adaptação na metodologia de trabalho jesuíta no Japão**: Gaspar Vilela, Alessandro Valignano e João Rodrigues Tçuzu (1549-1620). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Língua, Literatura e Cultura Japonesa da Universidade de São Paulo, 2013.

_____. **Dois lados da mesma moeda**: a missão jesuíta no Brasil e no Japão (1549-1597). Lisboa, 2017. 415p. Tese de doutoramento - Faculdade de Ciências Sociais - Universidade Nova de Lisboa. 2017.

BOXER, Charles R. **The Christian Century of Japan 1549-1650**. Berkeley: University of California Press, 1951.

_____. **O Império Colonial Português (1415-1825)**. Lisboa: edições 70, 1969.

_____. **O Grande Navio de Amacau**, Lisboa: Fundação do Oriente e Museu e centro de Estudos Marítimos de Macau, 1989.

_____. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CARNEIRO, Mário Scigliano. **A adaptação jesuítica no Japão do final do século XVI**: Entre a História de Fróis e o Cerimonial de Valignano. São Paulo, 2013. 144 p. Dissertação de Mestrado (História - Departamento de História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo. 2013.

CIESLIK, Hubert. **Early Jesuit Missionaries in Japan 1** - St. Francis Xavier. 2004. Disponível em: <http://pweb.cc.sophia.ac.jp/britto/xavier/> (All About Francis Xavier).

_____. **Early Jesuit Missionaries in Japan 5** - Alessandro Valignano Pioneer in Adaptation. 2005a. Disponível em: <http://pweb.cc.sophia.ac.jp/britto/xavier/> (All About Francis Xavier).

_____. **Early Jesuit Missionaries in Japan 4** - Father Louis Frois: Historian of the Mission. 2005b. Disponível em: <http://pweb.cc.sophia.ac.jp/britto/xavier/> (All About Francis Xavier).

CORREIA, Pedro Lage Reis. O conceito de missionação de São Francisco Xavier: alguns aspectos da sua acção missionária na Índia (1542 1545). *In: Lusitania Sacra*, 2ª série, 1996-1997, p. 537-571.

COSTA, João Paulo Oliveira e. **O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira**. Volume 1. Lisboa, 1998. 841p. Dissertação de doutoramento - Faculdade de Ciências Sociais - Universidade Nova de Lisboa. 1998.

CURVELO, Alexandra. "Porque es en todo tan diferente y contrario": the method of adaptation at the Japan Mission. *In: Encompassing the Globe: Portugal e o Mundo nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: MNAA / IMC, 2009, p. 336-342.

_____. Copy to Convert: Jesuit's Missionary Artistic Practice in Japan. *In: COX, Rupert (org.) The Culture of Copying in Japan*. Critical and historical perspectives. London; New York: Routledge, 2008, p.111-127.

ELISON, George. **Deus destroyed: the Image of Christianity in Early Modern Japan**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

GAY, Jesús López. La "inculturación" de la Iglesia en Japon según el P. Alexandro Valignano. *In: S.J. Oriente-Occidente*, Vol 2. Buenos Aires: Universidad del Salvador. 1986, p. 55-94.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1982.

HICHMEH, Yuri Sócrates Saleh. **O cristianismo no Japão: do proselitismo jesuíta à construção ideológica da perseguição (1549-1640)**. Curitiba, 2014. 144p. Dissertação de Mestrado - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes - Universidade Federal do Paraná.

HOEY III, Jack B. Alessandro Valignano and the restructuring of the jesuit mission in Japan, 1579-1582. *In: Eleuteria*. Vol 1, Liberty Baptist Theological Seminary and Graduate School, 2010, p 23-42.

JORISSEN, Engelbert. Luís Fróis (1532-1597) escritor do Japão do século XVI. *In: Revista de Cultura*, 18, 1994. Disponível em: <http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/30018/1691>

LAURES, Johannes. **The Catholic Church in Japan: A Short History**. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1954.

LOUREIRO, Rui. Turning Japanese? The experiences and writings of a Portuguese Jesuit in the 16th Century Japan. *In: FRANÇOIS, Lachaud Dejamirah Couto e (org). Empires Eloignés*. Paris: École Française de l'Extrême Orient: 2010. p. 155-168.

PROSPERI, Adriano. O Missionário. *In: VILARI, Rosário. O Homem Barroco*. Lisboa: Presença, 1995.

_____. **Tribunais da Consciência**. Inquisidores, Confessores e Missionários. Tradução: Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Edusp, 2013.

REFF, Daniel T.; DANFORD, Richard K.; GILL, Robin D. **The first european description of Japan, 1585**: A critical English-language Edition of Striking Contrasts in the Customs of Europe and Japan by Luis Frois, S.J., New York, Routledge, 2014.

ROCHA, Helena Maria dos Santos de Resende da. **O Oriente no Ocidente: o Japão na cultura portuguesa do século XVI - a visão de Luís Fróis nas Cartas de Évora**. Lisboa, 2014. p. 277. Tese de doutoramento (História) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais - Universidade Lusíada de Lisboa. 2014.

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

SCHMITT, Flávio. Recepção de São Paulo na obra *De procuranda indorum salute*, de José de Acosta. *In: Mediaevalia - Textos e estudos*. 2012, p. 81-104.

SILVA, António. O grande encontro cultural luso-japonês ou a História de Japam de Luís Fróis. *In: Brotéria*, vol.125, nº 1, Julho, 1987. p.65-80.

TAKIZAWA, OSAMI. La contunuidad de la mentalidad medieval europea en la misión de Japón - en torno a la política de evangelización. *In: Hispania Sacra*, 2010, p. 27-42.