

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO
DOUTORADO**

**A COMPANHIA DE JESUS NO JAPÃO E A AÇÃO MISSIONÁRIA E
EDUCACIONAL NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVI**

MARLI DELMÔNICO DE ARAÚJO FUTATA

**MARINGÁ
2018**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO
DOUTORADO**

**A COMPANHIA DE JESUS NO JAPÃO E A AÇÃO MISSIONÁRIA E
EDUCACIONAL NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVI**

Tese apresentada por MARLI DELMÔNICO DE ARAÚJO FUTATA, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Educação.
Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientador:
Prof. Dr.: CÉZAR DE ALENCAR ARNAUT
DE TOLEDO

MARINGÁ
2018

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F996c Futata, Marli Delmônico de Araújo
A Companhia de Jesus no Japão e a ação missionária e educacional na segunda metade do século XVI / Marli Delmônico de Araújo Futata. - Maringá, 2018.
181 f.: il. algumas color.

Orientador: Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2018.

1. Educação. 2. História da Educação. 3. Companhia de Jesus - Japão - Século XVI. I. Toledo, César de Alencar Arnaut de, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

CDD 21. ed. 370.952

MARLI DELMÔNICO DE ARAÚJO FUTATA

**A COMPANHIA DE JESUS NO JAPÃO E A AÇÃO MISSIONÁRIA E
EDUCACIONAL NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVI**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo
(Orientador)
UEM - Maringá

Prof. Dr. Peter Johann Mainka
Julius-Maximilians-Universität Würzburg - Alemanha
UFSC - Santa Catarina

Prof. Dr. Alessandro Santos da Rocha
UEM – Cianorte

Prof^a. Dra. Marcília Rosa Periotto
UEM – Maringá

Prof^a. Dra. Adriana Salvaterra Pasquini
UNESPAR – Apucarana

Maringá, 23 de março de 2018

Aos meus pais

AGRADECIMENTOS

As conquistas tem sempre um alto valor, porém, pela grandiosidade das aprendizagens, esse valor sempre se dá na justa medida! Estudar as relações luso-japonesas, estabelecidas no alvorecer dos Tempos Modernos, foi uma feliz oportunidade de crescimento pessoal, profissional e acadêmico. Nesse momento, o sentimento é de gratidão!

Ao Sagrado Mistério da Vida!

A meu pai, Jair (*in memoriam*), que muito cedo partiu, mas que sempre me incentivou a estudar.

A minha mãe Odete, pelo incentivo e apoio constante.

Aos filhos Letícia Emiko, Lucas Kenji e Julia Namy. A vida é melhor com vocês!

Ao Marco, pela parceria durante essa jornada.

Aos irmãos, Adelino e Vera Lúcia, pelo apoio sempre que possível.

Aos sogros, Tosio Futata (*in memoriam*) e Hiroe Kobata Futata (*in memoriam*), pela generosa acolhida na família.

Ao Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo pela confiança, pela generosidade e pela dedicada orientação recebida. Muito obrigada!

Aos professores: Dr. Peter Johann Mainka, Dr^a. Marcília Rosa Periotto, Dr. Alessandro Santos da Rocha e Dr^a. Adriana Salvaterra Pasquini pela apreciação do trabalho. Agradeço ainda à Prof^a. Dr^a. Célia Cristina da Silva Tavares, ao Prof. Dr. Flávio Massami Martins Ruckstadter e ao Prof. Dr. Oriomar Skalinski Junior, pela participação na banca de qualificação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, pelo suporte ofertado aos pesquisadores. Em especial ao Hugo Alex, sempre muito responsável e prestativo.

À Cílicia Conceição de Maria e Inês Rodrigues de Souza, pelo atendimento sempre prestativo na Biblioteca Central da Universidade Estadual de Maringá e na Biblioteca do Campus de Cianorte.

À Ana Inácio, bibliotecária do Centro de Documentação-Investigação e Doutoramentos da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, pela dedicação em contribuir com a localização dos materiais.

Ao Centro de História d'Aquém e d'Além mar, da Universidade Nova de Lisboa, pela disponibilização de pesquisa ao acervo sobre a Companhia de Jesus no Japão.

Aos colegas do Departamento de Pedagogia, da Universidade Estadual de Maringá, Campus de Cianorte, pela colaboração durante o processo de afastamento para a conclusão do trabalho.

Aos funcionários da Universidade Estadual de Maringá, Campus de Cianorte, pelo carinho e incentivo.

A todos os amigos que apoiaram a realização desse trabalho. De maneira especial: Alzenira Azevedo, Dhênis Rosina, Edcarla Alves Pastor, Edméia Fernandes, Eroni Stein Ono, João Paulo Baliscei, Julio Shigueyuki Ono, Lucia Morales, Marcia Maioli, Marcos Flauzino dos Santos, Maria Aparecida de Araújo Barreto Ribas, Maria Helena Ribeiro de Carvalho, Marilza Gomes, Mário Camargo Pego, Miriam Letícia Scolari, Neli Orias de Castro, Rosineide Fréz, Vinicius Furlan, Vinícius Stein e Zelita Borges Martins.

Aos colegas Jorge Leão e Zeus Moreno Romero, pela contribuição e indicação de leituras.

Aos professores que marcaram minha trajetória acadêmica. A eles o meu respeito e a minha gratidão. São eles: Alida Strioto, Ana Garcia (*in memoriam*), Angelo Luiz Scopel, Celina Midori Murasse Mizuta, Edilaine Maria de Castro, Edna Hespanhol (*in memoriam*), Edna Lucila Chiquitto, Elsa Midori Shimazaki, Euripia Ricci, Geni Sanches Rodrigues, Ivete Braga de Castro, Janira Siqueira Camargo, Jorge Cantos, Lucia Helena Galvão Maya, Lúcia Aparecida Lopes Alves Moro (*in memoriam*), Luiza Ribeiro, Mariana Peres, Nádia Aparecida de Souza, Nilza Alves de Melo, Roseli Boeing e Santa Elizabeth Viotto.

À professora Massae Imamura, pela contribuição no trato com a língua japonesa.

Viver é contribuir para deixar este mundo melhor do que encontramos! Na dúvida de como fazer isto, basta uma reflexão simples: nossas ações, derivadas das concepções de mundo, de homem, de sociedade e de educação que possuímos, contribuem para incluir ou excluir outros seres humanos do acesso aos bens materiais, sociais e simbólicos?

Marli Delmônico de Araújo Futata

FUTATA, Marli Delmônico de Araújo. **A COMPANHIA DE JESUS NO JAPÃO: A AÇÃO MISSIONÁRIA E EDUCACIONAL NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVI.** 181f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Cezar de Alencar Arnaut de Toledo. Maringá, 2018.

RESUMO

Essa pesquisa discute a atuação da Companhia de Jesus no Japão, na segunda metade do século XVI (1549-1597), tendo como fonte principal a obra *Historia de Japam*, do jesuíta Luís Fróis que viveu no Japão entre os anos 1563 a 1597. A investigação buscou entender a atuação da Companhia de Jesus no Japão do século XVI a partir das especificidades que caracterizavam os japoneses desse período. Os japoneses do século XVI possuíam o domínio da leitura e da escrita, diferentemente da grande maioria dos outros povos, entre os quais os padres da Companhia estavam presentes trabalhando na obra de catequese no mesmo período. Desse modo temos uma cultura letrada, os jesuítas, em contato com outra cultura letrada, os japoneses. Tal constatação levou-me a seguinte hipótese: a singularidade que marcou esse encontro – o letramento dos japoneses e dos jesuítas – influenciou a prática missionária e educativa levada a efeito pela Companhia de Jesus no Japão. Prática essa que deve ser analisada a partir de pressupostos teórico-metodológicos que consideram o homem como um ser social, produtor de sua própria história, transformador da sociedade e sujeito transformado por ela. Dessa maneira, as relações luso-nipônicas que se estabeleceram desde a chegada dos portugueses ao Japão, em Tanegashima, em 1543, até o final do século XVI, devem ser analisadas a partir de um quadro maior, o da expansão portuguesa. Empreendimento que utilizou o comércio, a cruz e muitas vezes, a espada. Nesse quadro, os missionários jesuítas que integraram a missão no Japão, participaram de maneira efetiva, contribuindo para a disseminação da cultura ocidental bem como, dando à Europa o conhecimento da cultura japonesa. Marcaram e foram marcados pela história e cultura da Terra do Sol Nascente. O recorte cronológico da pesquisa é dado pelo período em que os primeiros missionários jesuítas desembarcaram em Kagoshima, região sul do Japão, chefiados por Francisco Xavier, em 1549, ao primeiro martírio dos cristãos, em Nagasaki, no ano de 1597. Esse período, praticamente coincide com a Era *Azuchi-Momoyama* (1568-1600), quando ocorreram as últimas décadas da *Sengoku Jidai* (Estados em guerra), o início do processo de unificação do território japonês e o primeiro édito de expulsão dos missionários católicos do Japão, em 1587.

Palavras-chave: Educação; História da Educação; Companhia de Jesus; Japão; Século XVI.

FUTATA, Marli Delmônico de Araújo. **SOCIETY OF JESUS IN JAPAN: THE MISSIONARY AND EDUCATIONAL ACTION SECOND HALF OF THE 16th CENTURY**. 181f. Thesis (Doctorate in Education) – State University of Maringá. Orientador: Cezar de Alencar Arnaut de Toledo. Maringá, 2018.

ABSTRACT

This research discusses the performance of the Society of Jesus in Japan in the second half of the 16th century (1549-1597). Its main source is the *Historia de Japam*, by the Jesuit Luís Fróis, who lived in Japan between 1563 and 1597. The investigation sought to understand the performance of the Society of Jesus in sixteenth-century Japan from the specificities that characterized the Japanese of that period. The Japanese of the 16th century possessed the domain of reading and writing, unlike the great majority of other peoples, among whom the Company's priests were present working in the work of catechesis in the same period. Thus, we have a lettered culture, the Jesuits, in contact with another lettered culture, the Japanese. This observation led me to the following hypothesis: the singularity that marked this meeting - the literacy of the Japanese and the Jesuits - influenced the missionary and educational practice carried out by the Society of Jesus in Japan. This practice must be analyzed from theoretical and methodological assumptions that consider man as a social being, producer of his own history, a social changer and a changed person by it. The luso-japanese relation that was established since the Portuguese arrival in the Japan south, in Tanegashima, in 1543, through the XVI century end, has to be analyzed as of a larger pattern, the Portuguese expansion. Enterprises that used trade, cross and sometimes, the sword. In this case, the Jesuits missionaries that were embedded on a mission in Japan participated in an effective way, contributing to disseminate the occidental culture like giving Europe the Japanese culture. They marked and were marked by history and culture from "Land of the Rising Sun". The chronological clipping is about the first Jesuits missionaries' arrival in Kagoshima headed by Francisco Xavier, in 1549, to the first Christians martyrdom, in Nagasaki, in 1597. This period, practically coincided with the Azuchi-Momoyama (1568-1600), when occurred the last *Sengoku Jidai* (States in war) decades, the beginning of territory unification process and the first Catholics missionaries expulsion edict, in 1587.

Keywords: Education; Education History; Society of Jesus; Japan; XVI Century.

二田、まるりデルモニコアラウージョ。日本のイエスの会社：16世紀の第二の半分の宗教教育と教育活動。181f。論文（教育における博士） - マリンガの州立大学。監督：トレドのセザール・デアレンカルアルノー。マリンガ、2018。

まとめ

この研究は、16世紀後半（1549-1597）の日本におけるイエス・ソサエティの成果について論じている。大多数の市民とは異なり、その主な情報源は、1563年から1597年の間に日本に住んでいたイエズス会のルイス・フロイスによるヒストリア・デ・ジャパムです。16世紀の日本人は読書と執筆の分野を持っていましたが、その間に同社の司祭たちは同時に教員養成に従事していました。この意見は私に以下の仮説を導いた。日本とイエズス会の識字率であるこの会議の特色は、日本のイエズス会によって行われた宣教師や教育実践に影響を与えました。この見解は私に次の仮説を導いた：日本のイエズス会によって行われた宣教師および教育実践に影響を与えました。この習慣は、人間を社会的存在、彼自身の歴史の生産者、社会的変化者、そしてそれによって変容した人間と考える理論的方法論的仮定から分析されなければならない。時代遅れのクリッピングは、1549年にフランシスコ・ザビエルが率いる鹿児島での最初のイエズス会の宣教師の到着であり、1597年に長崎の最初のキリスト教徒の殉教に至る。

キーワード:

教育; 教育の歴史; イエスの会社; 日本; 16世紀。

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACOES

ARSI	Arquivum Romanum Societatis Iesu
CHAM	Centro de História de A'qum e D'além mar
IHSI	Institutum Historicum Societatis Iesu
MHSI	Monumenta Historica Societatis Iesu
SJ	Societatis Iesu

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 A COMPANHIA DE JESUS E OS FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO JESUÍTICA	23
2.1 Inácio de Loyola e a fundação da Companhia de Jesus	28
2.2 O humanismo cristão como fundamento da educação jesuítica	40
2.2.1 <i>Ratio Studiorum</i> : a pedagogia jesuítica	45
3 O JAPÃO DO SÉCULO XVI E A RECEPÇÃO DO CATOLICISMO	53
3.1 Francisco Xavier e as origens da missão no Japão	59
3.2 Aspectos do contexto religioso japonês no século XVI	71
3.3 Embates entre jesuítas e <i>bonzos</i> e destruição dos livros e símbolos sagrados japoneses	78
4 A AÇÃO EDUCATIVA DOS JESUÍTAS ENTRE OS JAPONESES	87
4.1 Contexto educacional japonês na segunda metade do século XVI.....	89
4.2 Estabelecimento de instituições educacionais cristãs no Japão no século XVI	100
4.2.1 O noviciado de Usuki	111
4.2.2 Os seminários de Arima e Myako	113
4.2.3 O Colégio de Nagasaki	115
5 CONCLUSÃO	124
FONTES	128
REFERÊNCIAS	127
APÊNDICES	144
ANEXOS	152

1INTRODUÇÃO

Apresenta-se aqui uma pesquisa que vai ao encontro de duas áreas de interesse pessoal: a história da educação e a história do Japão. Entre uma e outra está a Companhia de Jesus, ordem religiosa que correu o mundo para defender a Igreja Católica no início da Modernidade.

Esta é uma pesquisa sobre a presença e atuação dos jesuítas no Japão durante a segunda metade do século XVI. Os jesuítas estiveram presentes em território japonês de 1549 a 1639, quando foram expulsos durante o governo de Tokugawa. O registro da atuação desses missionários ocorreu por meio de cartas, informes, relatórios e crônicas escritas, segundo as regras da Companhia de Jesus, por superiores, padres e irmãos.

A investigação buscou entender a atuação da Companhia de Jesus no Japão do século XVI a partir das especificidades que caracterizavam os japoneses daquele período. Os japoneses do século XVI possuíam o domínio da leitura e da escrita, diferentemente da grande maioria dos outros povos, entre os quais os padres da Companhia estavam presentes trabalhando na obra de catequese no mesmo período. Desse modo temos uma cultura letrada, os jesuítas, em contato com outra cultura letrada, os japoneses. Tal constatação levou-me a seguinte hipótese: a singularidade que marcou esse encontro – o letramento dos japoneses e dos jesuítas – influenciou a prática missionária e educativa efetivada pela Companhia de Jesus no Japão. Desse modo, buscou-se analisar quais as implicações para a campanha de introdução do cristianismo, entre os japoneses, derivaram dessa singularidade.

O recorte cronológico é dado pelo período em que os primeiros missionários jesuítas desembarcaram em Kagoshima, região sul do Japão, chefiados por Francisco Xavier, em 1549, ao primeiro martírio dos cristãos, em Nagasaki, no ano de 1597. Esse período, segunda metade do século XVI, praticamente coincide com a Era *Azuchi-Momoyama* (1568-1600), quando ocorreram as últimas décadas da *Sengoku Jidai* (Estados em guerra), o início do processo de unificação do território e o primeiro édito de expulsão dos missionários católicos do Japão (1587).

No levantamento realizado acerca das pesquisas sobre a presença dos jesuítas no Japão, importantes estudos foram encontrados. Esses estudos têm se concentrado em universidades do Rio de Janeiro e de São Paulo, nos Programas de Pós-Graduação em História e História Social, salvo duas pesquisas na área de Letras. De modo que, na área da História da Educação há, ainda, muito o que investigar sobre a obra desses missionários que representaram a vanguarda educacional na Europa dos Tempos Modernos, inauguraram uma forma de ação globalizada e, sobretudo, estão na origem da educação brasileira. Outra questão relevante que foi considerada diz respeito ao estudo sobre o Oriente, não elencado como tradição no currículo escolar brasileiro.

Os estudos localizados que tratam da presença dos jesuítas no Japão apresentam discussões sobre diferentes dimensões da temática. As estratégias utilizadas pelos missionários foram alvos da pesquisa de Carla Maria de Mendonça Molinari. Em *Cartas do Japão: a conversão dos Japões no corpus epistolar jesuítico português (1548-1588)*, dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 2000, sob a orientação da professora Dra. Andrea Daher. A pesquisadora discutiu como os jesuítas missionários desenvolveram as atividades junto aos japoneses a partir do conhecimento e domínio da língua, das tradições e dos costumes.

As propostas para a conversão dos japoneses foi tema da pesquisa de Renata Cabral Bernabé em sua dissertação *A construção da missão japonesa no século XVI*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em 2012, sob orientação do professor Dr. Carlos Alberto Moura Ribeiro Zeron. O embate ocorrido entre o visitador Alessandro Valignano e o segundo Superior da Missão, Francisco Cabral, com ganho de causa da proposta do Visitador, processo identificado pelo estudo como a abertura para uma nova forma de pensar a evangelização pelos jesuítas e seu sistema de autorreferenciação.

Um dos motivos da polêmica entre o Visitador Valignano e o segundo Superior, Francisco Cabral, foi a formação de um clero nativo japonês. Essa polêmica foi tratada por Jorge Henrique Cardoso Leão, em dois trabalhos. Em sua

dissertação *A Arte de Evangelizar: jesuítas, dojokus e mediações culturais no Japão (1549-1587)*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de Ciências Humanas da Faculdade de Formação de Professores do Centro de Humanidades da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em 2010, sob a orientação da professora Dra. Célia Cristina da Silva Tavares, e em sua tese *A Companhia de Jesus e os Pregadores Japoneses: Missões jesuíticas e mediação religiosa 1549-1614*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, em 2017, sob a orientação da professora Dra. Elisa Fruhauf Garcia.

As ações propostas por Valignano também foram motivo de querelas com o padre Luís Fróis, que acusava o Visitador de se apropriar de suas ideias. Essas intrigas originaram um embate de mão dupla: num primeiro momento, na forma como Fróis registrou as propostas de Valignano, haja vista que era o responsável pela memória da missão em território nipônico e, num segundo momento, a demorada divulgação da obra de Fróis, uma vez que dependia da autorização do Visitador.

Essas duas importantes questões foram tratadas pelos estudos de Mario Scigliano Carneiro (2013) e Cassianna Ines Geremias dos Santos (2014). Em sua dissertação *A adaptação jesuítica no Japão do final do século XVI: entre a história de Fróis e o cerimonial de Valignano*, Mario Carneiro procurou identificar a política de missionação proposta por Valignano e sua correlação com os registros realizados pelo padre Luís Fróis em *Historia de Japam*. Para isso, em seu estudo apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, em 2013, sob a orientação do Professor Dr. Adone Agnolin, confrontou duas obras: a crônica *Historia de Japam (1584-1594)*, de Luís Fróis e *O Cerimonial (1583)*, escrita pelo próprio Valignano.

Por sua vez, Cassiana Santos em seu trabalho: *A política de um esquecimento: a "Historia de Japam" e as disputas pelo poder e pela memória da missão jesuíta no Extremo Oriente (1578 -1602)*, dissertação que apresentou ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso, em 2014, sob a orientação do Professor Dr. Leandro Duarte Rust, a pesquisadora problematizou o contexto e discutiu a ação dos principais agentes

envolvidos no destino da obra de Luís Fróis, marginalizada pelo Visitador Alessandro Valignano.

Muitas dimensões permearam a presença do cristianismo no Japão e grandes dificuldades enfrentaram os jesuítas na terra das cerejeiras. Mas como tudo isso seria divulgado dentro e fora da Companhia? Essa questão foi alvo do estudo de Pedro Augusto Pimenta. Em seu trabalho: *Jesuítas no Japão: o discurso sobre os percalços da cristianização*, dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal Fluminense, em 2013, sob a orientação da professora Dra. Elisa Fruhauf Garcia; analisou como os jesuítas construíram o discurso para apresentar os percalços encontrados na evangelização do Japão, os reveses da cristianização e como esse discurso foi construído nas missivas dos jesuítas.

Os conflitos entre os próprios missionários, o confronto entre as tradições japonesas e a religião romana e o projeto colonizador expansionista das potências europeias da época, como Portugal e Espanha, somados a fatores políticos, econômicos e sociais do Japão no final do século XVI e na primeira metade do século XVII, entre eles a unificação do território e o início do comércio com os neerlandeses, produziram as bases ideológicas utilizadas para legitimar a perseguição japonesa ao cristianismo. Yuri Sócrates Saleh Hichmeh, discute estas questões em sua esmerada dissertação: *O cristianismo no Japão: do proselitismo jesuíta à construção ideológica da perseguição (1549-1640)*, apresentada à linha de pesquisa Espaço e Sociabilidade do Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, em 2014, sob a orientação da professora Dra. Andréa Carla Doré.

Entre tantos percalços enfrentados pelos missionários, estava a comunicação. A língua japonesa, considerada por Francisco Xavier a mais difícil de todas que já havia conhecido, demandou grande esforço no trabalho doutrinário. Nessa tarefa, alguns padres se destacaram. Mariana Amabile Boscarior, dedicou-se ao estudo da ação de três deles em sua dissertação intitulada: *No que toca a língua e adaptação na metodologia de trabalho jesuíta no Japão: Gaspar Vilela, Alessandro Valignano e João Rodrigues Tçuzu (1549-1620)*, apresentada à Linha de Pesquisa em Língua, Literatura e Cultura

Japonesa, do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de São Paulo, em 2013, sob a orientação da professora Dra. Eliza AtsukoTashiro Perez. A pesquisa apresenta as questões enfrentadas pelos missionários no trato com a língua japonesa em três momentos: na fase inicial da missão e nos primeiros contatos do religioso europeu com a cultura local, num segundo momento, quando a aprendizagem da língua se apresentou como necessidade fundamental para o sucesso da catequização e num estágio mais avançado do trabalho missionário, com a publicação de gramáticas e dicionários.

Outro agravante no trato com a linguagem foi a questão dos conceitos. Paula Moreira Saito se debruçou sobre a temática em sua dissertação apresentada à Linha de Pesquisa em Língua, Literatura e Cultura Japonesa, do Programa de Pós-Graduação em Letras na Universidade de São Paulo, em 2015, sob a orientação da professora Dra. Eliza AtsukoTashiro Perez. Em seu trabalho intitulado: *Deus ou daiuso?: a tradução nas cartas e dicionários jesuíticos do século XVI no Japão*, a pesquisadora apresenta a problemática da tradução de termos católicos à cultura japonesa. Alguns conceitos nem existiam, derivando dessa complexa tarefa, um processo de mediação cultural.

Com efeito, todos esses estudos contribuíram para o enriquecimento de informações sobre a atividade missionária desenvolvida pelos jesuítas, no Japão. A presente investigação pretende, assim, somar esforços com as demais pesquisas, porém, no campo da História da Educação.

É uma investigação de cunho documental e bibliográfico, que utilizou como fonte primária a obra *Historia de Japam*, escrita no século XVI pelo padre Luís Fróis, que viveu e missionou no Japão entre 1563 a 1597. Nessa obra, padre Fróis registrou, de forma pormenorizada, as ações da Companhia de Jesus no período de 1549, quando os primeiros missionários desembarcam em Kagoshima, sul do território japonês, chefiados por Francisco Xavier, ao ano de 1593, data em que padre Fróis foi a Macao com padre Valignano, Visitador geral da missão no Japão, e escreveu os últimos capítulos. Todavia, somente no século XX, *Historia de Japam* tornou-se conhecida publicamente. Editada em cinco volumes, e comentada por José Wicki, foi publicada entre os anos finais da década de 1970 e início da década de 1980 e encontra-se disponível para consulta na Biblioteca Nacional, na Biblioteca da Marinha e no Real Gabinete Português de Leitura,

todos no Rio de Janeiro. A aquisição, porém, só foi possível na Biblioteca Nacional de Lisboa.

Para dar suporte ao estudo, outro conjunto documental foi consultado, além das instituições já citadas, na Biblioteca da Universidade Nova de Lisboa, Centro de História d'Aquém e d'Além Mar (CHAM) e Fundação Oriente, de Lisboa. Dessa maneira, as obras utilizadas tratam de produções dos próprios membros da Companhia de Jesus, elaboradas, ou pela vivência missionária ou, no caso de produções contemporâneas, pelo contato com os jesuítas e com os japoneses. Dentre as quais destacam-se: a *Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI)*; a 4ª edição de *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*; a *Autobiografia de Inácio de Loyola* traduzida pelo padre António José Coelho; o livro de *Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola*; o *Diário Espiritual de Santo Inácio* traduzido pelo padre Armando Cardoso; o conjunto de *Cartas de Santo Inácio de Loyola* organizadas em 3 volumes pelo padre Armando Cardoso; a *Nova biografia de Santo Inácio de Loyola*, traduzida pelo padre Maurício Ruffier e organizada pelo padre Ricardo García-Villoslada; as *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*; a obra do monge Tomás De Kempis *A imitação de Cristo, O método pedagógico dos jesuítas*, tradução feita pelo padre Leonel Franca, do *Ratio Studiorum*, as *Obras completas* de Francisco Xavier; *Documentos de Japón*, editado pelo padre Ruiz de Medina; *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*; *Monumenta Historica Japoniae*, editada pelo padre Josef Franz Schütte; as *Cartas de Évora de 1549 a 1580*; a *Documenta Indica* editada pelo padre José Wicki; *Monumenta Pedagogica Societati Iesu*; o *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão e Tratado dos embaixadores Japões* de Luís Fróis editado por Rui Manuel Loureiro; *Os portugueses e o Japão no século XVI: primeiras informações sobre o Japão* editado por Rui Loureiro; *A fundação do Porto de Nagasaki e a sua cedência à Sociedade de Jesus*, traduzido por Manuel Leal Vilarinho e editado por Diego Pacheco; a *Conquista espiritual do Oriente*, composta pelo Frei Paulo da Trindade; o *Oriente conquistado a Jesus Cristo*, pelo padre Francisco de Souza; a biografia de Padre Rodrigues produzida pelo padre Michael Cooper, sob o título *Rodrigues, O Intérprete*, publicada, em inglês, em Tóquio em 1974 e traduzida para o japonês em 1991, *Relação anual das coisas que fizeram os padres da*

Companhia de Jesus nas suas missões pelo padre Fernão Guerreiro; as *Cartas do Bispo do Japão*, compiladas por João Paulo de Oliveira e Costa, coordenador do CHAM da Universidade Nova de Lisboa; as obras do visitador Valignano *Les jésuites au Japon*, *Sumário das Coisas do Japão*, *II Cerimonial para os Missionários do Japão* e a *História do Princípio e do Progresso da Companhia de Jesus nas Índias Orientais*.

Consciente de que as fontes não falam por si, e para responder às questões constantes na presente tese, as fontes foram analisadas a partir de pressupostos teórico-metodológicos que consideram o homem como um ser social, produtor de sua própria história, transformador da sociedade e sujeito transformado por ela. As fontes e os documentos foram analisados num exercício constante de crença e descrença, num esforço de se manter imparcial frente aos discursos, muitas vezes, apaixonados por parte de seus protagonistas. Evitar o anacronismo e considerar os contextos nos quais os registros foram produzidos, constituiu-se também num esforço para a obtenção do resultado que ora se apresenta.

Assim, este trabalho está dividido em três seções. Na primeira, cujo título é: **A Companhia de Jesus e os fundamentos da educação jesuítica**, o objetivo foi revisitar a trajetória de Inácio de Loyola e as causas e circunstâncias que permearam a fundação da Ordem para em seguida investigar os fundamentos da concepção educacional proposta pela Companhia de Jesus.

Na segunda seção, intitulada **O Japão do século XVI e a recepção do catolicismo**, buscou-se demonstrar a configuração política, social e religiosa do território japonês, na segunda metade do século XVI e o contexto que permeou a introdução do cristianismo no Japão.

Na terceira e última seção, intitulada **A ação educativa dos jesuítas entre os japoneses**, o objetivo é demonstrar a política missionário-educativa adotada para a conquista espiritual dos japoneses, no contexto japonês, e de que maneira ela está relacionada com questões que envolvem o campo da escrita.

Neste trabalho, os vocábulos japoneses estão apresentados em alfabeto latino, de acordo com o sistema de romanização *Hepburn*¹. Para a escrita de nomes das personalidades históricas do Japão do período estudado, a opção foi

¹ Sobre o sistema *Hepburn* ver: TASHIRO, Eliza Atsuko (2008a, 2008b, 2016).

pela ordem japonesa, ou seja, nome da família seguida do prenome. Para os nomes europeus utilizou-se a forma ocidental, isto é, nome seguido do sobrenome. Quanto às citações da fonte utilizada, quando necessário para a compreensão do texto, encontram-se traduzidas em notas de rodapé.

2 A COMPANHIA DE JESUS E OS FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO JESUÍTICA

O processo educativo não é um apêndice mais ou menos inútil de que a sociedade pode prescindir. Ao contrário, a educação é algo tão visceralmente social que a sociedade humana não poderia ter este seu atributo essencial, o de ser humana, se esta componente não fizesse parte dela.

Pedro de Alcântara Figueira, 1995, p. 14

A educação é uma prática humana e social que se constitui num movimento contínuo de apropriação individual da humanidade produzida coletivamente pelo conjunto dos homens, isto é, a educação é um processo de formação humana produzida histórica e socialmente (SAVIANI; DUARTE, 2012; FIGUEIRA, 1995; VIEIRA PINTO, 1994). A educação é o modo como a sociedade atua sobre o indivíduo para formá-lo a partir de seus interesses.

Portanto, para entender seu significado social é necessário considerar o processo de produção e de reprodução das relações sociais. Assim, é importante captar o movimento por meio do qual se engendram e se reproduzem essas relações sociais apreendendo-as na sua significação histórica. É necessário, portanto, investigar a prática dos homens em determinados contextos para compreender as relações sociais e, por conseguinte, educativas, originadas dessas mesmas práticas sociais. Da formação difusa às práticas institucionalizadas, a educação se fez, e se faz, por diferentes caminhos.

O processo educacional pode ocorrer em dois sentidos: amplo e restrito. Em sentido amplo trata-se da existência humana em todas as suas dimensões e, em sentido estrito, diz respeito à pedagogia clássica, convencional e sistematizada que se ocupa das questões da infância e da juventude (VIEIRA PINTO, 1994). No limiar da modernidade uma Ordem religiosa se destacou no campo da educação por meio da atuação missionária: a Companhia de Jesus.

A idealização de uma Ordem religiosa que ampliou os limites do modelo eclesial tradicional ocorreu permeada de mística e fé a partir da experiência pessoal de Inácio de Loyola. Entretanto, a ação missionária e educativa desenvolvida pela Companhia de Jesus foi constituída pelas circunstâncias do

contexto europeu do século XVI. Nesse sentido, discutir a empreitada dos inicianos no Japão Quinhentista implica dedicar atenção aos desdobramentos de um conjunto de transformações no mundo ocidental. Trata-se de um contexto caracterizado por transformações ocorridas desde fins da Idade Média e que provocaram mudanças na organização política, econômica e cultural, não só na Europa ocidental, mas em todo o mundo.

A época moderna pode ser considerada como o resultado de uma transformação generalizada em fins da Idade Média cujo acontecimento principal foi a queda de Constantinopla, em 1453, época em que foi tomada pelos turcos otomanos. Impulsionado pelo Renascimento, pela Reforma da Igreja e pelas inovações culturais e tecnológicas derivadas desses movimentos, ocorreram grandes mudanças pelo mundo a partir de então. No início do século XVI, considerando a formação dos Estados Nacionais, na Europa ocidental, os reinos e principados ibéricos se uniram para formar a Espanha Moderna. Apenas Portugal ficou de fora. No contexto sócio-político, verificava-se a ascensão da classe dos comerciantes e artesãos (burguesia mercantil) que fortaleceram o poder dos reis e favoreceram a centralização do governo em troca de paz e estabilidade para o comércio.

Assim, primeiramente Portugal e tempos depois a Espanha lançaram-se às descobertas e conquistas de novos mundos, o que provocou a expansão de seus domínios e a conquista de novas terras, com a formação de colônias prósperas na Ásia e nas Américas, além da África. De esquina do mundo, Portugal passou a ser rota das especiarias no século XVI. Com isso, Portugal, uma nação com pouco mais de um milhão de habitantes, disseminava a cultura europeia aos extremos do mundo como Brasil e Japão.

O Japão, por sua vez, vivia o fim do primeiro governo militar nas mãos do governo de Ashikaga e a unificação do território liderada pelos senhores da guerra Oda Nobunaga, Hideyoshi Toyotomi e Tokugawa Ieyasu. Era a *Sengoku Jidai*, ou Era dos estados em guerra. Estilhaçado por uma intensa guerra civil de quase cem anos, o Japão abriu as portas e recebeu a novidade trazida pelos mercadores europeus: a arma de fogo. Desse modo, a sociedade japonesa, estratificada e bélica, viveu dois processos vultuosos na segunda metade do século XVI: a reunificação do território, liderada por samurais sob o governo

militar, e a abertura ao ocidente. Esse cenário abriu caminho para as relações comerciais com os lusitanos e para a Companhia de Jesus e sua campanha de afiliação à fé católica entre os japoneses.

A dinâmica dos séculos XV e XVI e a saga dos descobrimentos oportunizaram um vasto campo de atuação aos missionários jesuítas². No alvorecer da Modernidade, "As notícias vindas dos novos mundos descobertos acerca das conversões cristãs que neles se verificavam em massa traziam ao mesmo tempo eufóricas e preocupadas as autoridades eclesiásticas e políticas" (PINHO, 2000, p. 298). Portugal, o primeiro país unificado, impulsionado pelas perspectivas de um império ultramarino, ofereceu aos jesuítas uma plataforma de lançamento aos novos mundos descobertos.

Entretanto, os desafios da expansão colonial portuguesa no oriente logo se apresentariam. Impérios fechados a influências estrangeiras banhados por princípios religiosos divergentes do cristianismo: confucionismo, taoísmo, budismo e xintoísmo. Os portugueses se depararam com uma população onde os usos, costumes e hábitos eram muito estranhos aos costumes que conheciam. Em muitas correspondências esses estranhamentos ficaram evidenciados.

Inácio de Loyola, idealizador da Ordem, e os demais membros do grupo fundador da Companhia, tinham em comum formação acadêmica em Humanidades, Teologia e Filosofia, com base nos clássicos da Antiguidade. Nas palavras de Fernando Torres Londoño, tratava-se de uma "[...] ordem de letrados que fazia dos estudos de filosofia, teologia e latim a sólida base para uma atuação múltipla" (LONDOÑO, 2002, p.18). A formação intelectual que caracterizava os jesuítas os distinguiu das demais ordens contemporâneas a eles.

Ordem religiosa católica fundada no início dos Tempos Modernos, a Companhia de Jesus se destacou em duas vertentes: missionária e educacional.

² O adjetivo jesuíta já existia na Idade Média. No século XV possuía uma conotação pejorativa, semelhante à fariseu ou hipócrita. Destaca-se, entretanto, que Inácio de Loyola nunca utilizou esta palavra em seus escritos. No texto das Constituições ele menciona-os como "*los de la Compañía*", "*los que viven bajo la odediencia de la Compañía*". Os documentos da Santa Sé utilizam a expressão "*miembros de la Compañía de Jesús*" ou "*hijos de San Ignacio*". A bula de Paulo III que aprovou a Fórmula do Instituto, menciona *socii*, ou seja, companheiros. O Concílio de Trento, que confirmou a instauração da nova ordem, registrou "*clérigos de la Compañía de Jesús*". Outros documentos tratam-os como os "*religiosos de la Compañía de Jesús*" ou "*clérigos regulares de la Compañía de Jesús*" O'NEILL, DOMÍNGUEZ, 2001, vol. III, p. 2147).

A dimensão educacional não constava no projeto fundador da Companhia, entretanto, as primeiras experiências no campo da educação, revelaram um grande potencial da Ordem para a formação intelectual dos jovens, de maneira que, inúmeros colégios passaram a ser fundados. Em 1606, sessenta e seis anos após a aprovação da Companhia, o número de colégios chegava a 193 em todo o mundo. Destes, 38 estavam distribuídos pela América, Índia e Japão (SCHMITZ, 1994). Essa dimensão que se sobressaiu entre as demais atividades desenvolvidas pelos jesuítas foi originada por causas e circunstâncias que permearam o contexto espaço-tempo, em que a Ordem se encontrava. A Companhia atingiu uma expansão prodigiosa, conforme afirma Jonathan Wright:

A Companhia iria florescer no mundo das letras, nas artes, na música, na ciência, teorizar a respeito da dança, das doenças, das leis da eletricidade e da ótica. Iriam confrontar os desafios de Copérnico, Descartes e Newton, e 35 crateras na superfície da lua viriam a ser batizadas com o nome de cientistas da ordem (WRIGHT, 2006, p.17).

Refazendo a rota inicial, Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, que desejava reconquistar a Terra Santa, centro simbólico do cristianismo, liderou um movimento que pode ser considerado "[...] a primeira base de dados global sobre povos, culturas, línguas, religiões, hábitos e costumes, recursos minerais, fauna e flora" (FRANCO; FIOLEAIS, 2016, p.11). Imbuídos do compromisso régio de zelar pela salvação dos súditos, a conversão das almas, em qualquer parte onde se fizesse presente, era para a Coroa lusitana parte inerente do projeto colonizador. Para contribuir com essa empreitada solicitava às Ordens religiosas o envio de missionários à África, ao Brasil e ao Oriente.

Enquanto isso, na Europa, a atuação da Companhia de Jesus tornava-se fundamental para a reforma interna da Igreja. Definida no Concílio de Trento (1545-1563), essa reforma se mostrava algo incontornável, justamente no início dos Tempos Modernos, após as Reformas de Lutero e Calvino. Dentre a série de problemas enfrentados pela Igreja naquele período, estava o descrédito que sofria, até mesmo entre seus fiéis, em virtude de condutas morais questionáveis e baixa formação intelectual de parte do clero. Tais questões produziam críticas pelos letrados da época, exemplarmente, Erasmo de Rotterdam em sua obra

Elogio da Loucura, no início do século XVI (1509), na qual, denunciava os abusos do clero.

Assim, o surgimento de uma Ordem com a qualificação dos jesuítas ia ao encontro de uma grande necessidade da Igreja: a formação de um clero digno e capaz de responder aos desafios eclesiais e de defender a fé católica. Com uma formação rígida a Companhia de Jesus foi, então, uma força significativa para a reforma interna que a Igreja demandava.

O combate ao que se denominava heresia luterana não constava, porém, assim como a educação, na proposta original da Ordem. Fundada anteriormente ao Concílio de Trento, a Companhia de Jesus foi legitimada por este, juntamente com outras medidas para a defesa da fé católica. Com efeito, os jesuítas abandonaram a vida conventual e iniciaram, no mesmo ano de aprovação da ordem, um trabalho apostólico que passou a ser considerado fundamental no processo de Reforma da Igreja e que representou o elemento mais dinâmico da Igreja romana entre 1550 e 1650 (DELUMEAU, 1973).

Para Jonathan Wright, foi uma coincidência ocorrida no ano de 1534, quando em 15 de agosto, Inácio de Loyola e os demais fizeram os votos que dariam origem à Companhia de Jesus. Nesse mesmo ano, em 18 de outubro, houve o chamado Caso dos Cartazes³, no qual protestantes denunciaram aquilo que consideravam abusos da missa papal, em especial, a transubstanciação, ou, teologia real da presença, ou seja, a transformação do vinho e do pão em sangue e corpo de Cristo. O historiador esclarece os episódios da seguinte maneira:

Com 60 dias de intervalo, toda a experiência jesuíta começou e a Reforma protestante revelou, da maneira mais espetacular possível, simplesmente o quanto seria capaz de provocar mudanças. Nenhum dos acontecimentos causou ou mesmo influenciou o outro, mas para aqueles que mais tarde insistiram em retratar os jesuítas como os predestinados paladinos da renovação católica a simultaneidade foi perfeita (WRIGHT, 2006, p. 27).

Outros escritos, mesmo de religiosos da própria Companhia, também discutiram essa questão, como é o caso de Ricardo García-Villoslada, quando destacou: “O que Inácio e os seus levam adiante dos olhos é a evangelização do

³ O Caso dos Cartazes, ocorrido em Paris, motivou o combate mais rigoroso aos protestantes.

mundo às ordens do Vigário de Cristo: finalidade primária e absolutamente missionária. Note-se que a extirpação da heresia luterana não figura neste programa apostólico" (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991, p. 362). Por outro lado, para o padre jesuíta Leonel Franca, a criação de colégios pelos jesuítas representou "[...] um dos fatores mais eficientes da contra-reforma católica "(FRANCA, 1952, p. 6).

Nos documentos fundadores da Companhia, ou seja, a *Fórmula do Instituto* e as *Constituições*, é possível constatar que o objetivo original da Ordem era a recuperação da Terra Santa e a conversão dos chamados infiéis, ou seja, àqueles que eram fiéis ao islamismo. Uma empreitada corajosa e ousada que não se consolidou em virtude do bloqueio islâmico que impedia a chegada à Palestina.

A partir desse impedimento, os membros da Companhia de Jesus se colocaram à disposição do Sumo Pontífice, conforme previa um dos princípios da Ordem. Assim, encorajada e apoiada pelos papas e oficializada como o exército espiritual de Roma, pelo Concílio de Trento, a Companhia de Jesus se expandiu por todo o mundo em defesa da fé católica. Dessa forma a Companhia de Jesus, tendo sido fundada num contexto marcado pela crise na cristandade, por coincidência ou por estratégia, representou a principal força no combate à Reforma Protestante.

2.1 Inácio de Loyola e a fundação da Companhia de Jesus

Inácio de Loyola entrou para a história da Igreja como homem santo e líder espiritual de grande influência no mundo moderno. Nascido Iñigo Lopes, em 1491, na região basca de Azpeitia, somente aos 38 anos passou a utilizar Inácio⁴. Pertencia a uma família de treze irmãos, sendo ele o mais novo. Sua educação religiosa e a convivência sob a proteção de nobres palacianos, não o impediu de se tornar, assim como seus irmãos, um cavaleiro. "Hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitava em ejercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra"

⁴ "Iñigo é um nome pré-romano, que em latim tomou a forma de Enneco e em basco moderno se escreveria Eneko; posteriormente, 'tomou o nome de Inácio, 'por ser mais universal e mais comum a outras nações'" (FRANCO; MOURÃO; GOMES, 2010, p. 195).

(LACOUTURE, 2006, p. 19). O contexto da sociedade espanhola no final do século XV e início do século XVI favorecia a opção de Inácio, pois,

[...] o ideal cavaleiresco marcava especialmente a pequena-nobreza espanhola, como possibilidade de realização de antigos ideais medievais e também de acumulação ou manutenção de patrimônios, especialmente territórios. Assim, lutar contra infiéis poderia significar a dotação de um feudo ou a conquista de um grande território (ARNAUT DE TOLEDO; RUCKSTADTER, 2002, p. 104).

Independentemente das motivações de Inácio de Loyola, foi como soldado do exército da Coroa Espanhola que teve sua vida transformada, após ficar gravemente ferido na defesa de Pamplona⁵. Nesse episódio, Inácio foi atingido nas pernas, sendo que uma delas foi estilhaçada por uma bala de colubrina. A partir de então, se deparou com a dor, com o sofrimento e, possivelmente, com a iminência da morte. Somado a esse quadro, conheceu a vida de Cristo e dos santos da Igreja por meio das hagiografias lidas durante a convalescência⁶, uma vez que não teve acesso aos romances de cavalaria, aos quais manifestou interesse *a priori*.

O processo de recuperação se efetivou e com ele a indicação da impossibilidade da permanência como cavaleiro, em virtude do defeito físico. O contexto provocou em Inácio a necessidade de repensar o rumo de sua vida. Desse modo, após sua recuperação, iniciou uma peregrinação aos lugares santos. "Em 1522, pendurou seu equipamento militar perante uma imagem da virgem, no mosteiro de Montserrat. Depois disso, passou a morar no mosteiro de Manresa, na Catalunha, onde praticou um rigoroso asceticismo" (FRANCO; MOURÃO; GOMES, 2010, p. 195). Durante essa fase de recolhimento, influenciado pelas leituras de *Imitação de Cristo* de Thomas a Kempis (1420? 40?) e do *Livro de Exercícios para a vida espiritual* de García de Cisneros

⁵ Pamplona, havia sido anexada pela Espanha. Em maio de 1521 foi atacada por tropas francesas e um exército independentista navarro. No grupo de independentistas, encontrava-se Francisco de Yasu e Xavier, que mais tarde se juntou a Inácio para fundar a Ordem dos Jesuítas e entrou para a História da Igreja como São Francisco Xavier (CORREIA, 2005).

⁶Obras de Ludolfo da Saxónia e Jacob de Varazze, respectivamente (FRANCO; MOURÃO; GOMES, 2010, p. 196).

(1500?), de inspiração na *Devotio Moderna*⁷, Inácio passou a anotar os sentimentos que resultavam de suas práticas de contemplação e meditação e elaborou os *Exercitia Spiritualia*, sua principal obra, na qual apresentou um roteiro para orar e favorecer o crescimento espiritual por meio do exame de consciência. "No se trata de un libro, ni de un 'diario', ni de un tratado de espiritualidad como la *Imitación*, ni de la regla de una orden, sino de un manual práctico [...] para el bienestar del cuerpo"⁸ (LACOUTURE, 2006, p. 38). Segundo Inácio de Loyola, a elaboração de *Exercícios* havia sido inspirada por uma vontade superior somada ao reflexo de sua trágica experiência pessoal. A proposta de um retiro de quatro semanas para orar e buscar em si a vontade divina, era o resultado de onze meses de meditação e provações vividas por ele próprio (LACOUTURE, 2006).

Após a fase de recolhimento, Inácio declarou votos de pobreza e castidade e, vivendo como peregrino, chegou a Jerusalém. Todavia, não teve permissão para lá permanecer e um ano depois retornou à Espanha. A essa altura, com 34 anos, começou a estudar pois, "[...] entendeu ser vontade de Deus não continuar em Jerusalém [...]. Por fim, se inclinava mais a estudar algum tempo para ajudar as almas [...]" (LOYOLA, 1997, p. 58). Em Barcelona, estudou gramática e latim com Jerónimo Ardévol, membro de um grupo ligado a Miguel Mai, defensor notável do movimento humanista a partir do pensamento de Erasmo (LACOUTURE, 2006). Em 1524 foi estudar Filosofia em Alcalá de Henares, o mais brilhante centro cultural da península ibérica depois de Salamanca, uma vez que Barcelona não dispunha de universidade até 1533.

Na universidade Inácio se dedicava à evangelização e aplicava os exercícios espirituais a grupos de amigos. Tal atividade chamou a atenção de alguns inquisidores e por isso foi diversas vezes convocado para se explicar perante o Tribunal do Santo Ofício que, após processo de levantamento da vida de Loyola,

⁷A *devotio moderna* surgiu entre os Irmãos e Irmãs da Vida Comum, no século XIV. Os Irmãos e Irmãs da Vida Comum eram uma comunidade religiosa católica fundada por Gerard Groote (1340-1382), que pregava uma piedade pessoal e reflexiva usando a Bíblia como recurso. O ideal da *devotio moderna* se fixou na obra *Imitação de Cristo*, escrita "entre 1420 e 1440" por Tomás de Kempis, cónego regular, nascido em Colônia, na Alemanha, em 1380 (CHAUNU, 1993).

⁸ "Não se trata de um livro, de um "diário", de um seminário de espiritualidade como a imitação, da mesma forma que o programa de exercícios manuais para o bem-estar do corpo" (LACOUTURE, 2006, p. 38 – tradução livre).

determinou que não pregasse enquanto não terminasse os estudos. Em 1527, num interrogatório, Inácio foi acusado de pertencer ao movimento dos *alumbrados*. "Vosotros no sois letrados, dice el fraile, y habláis de virtudes y de vicios; y desto ninguno puede hablar sino en una de dos maneras: o por letras, o por Espíritu Santo. No por letras; luego por Espíritu Santo"⁹ (LACOUTURE, 2006, p. 52). Esse episódio fez com que Inácio fosse preso, pois se não era um homem letrado sua pregação, supostamente, se dava por inspiração do Espírito Santo, o que equivaleria dizer que poderia ser um "alumbrado", ou "iluminado".

O *alumbramiento* era um movimento que abarcava o projeto de reforma conventual surgido nos conventos franciscanos. Esse movimento induzia a uma espiritualidade espontânea, que também influenciou Inácio de Loyola. Movimento que foi, de certa forma, tolerado durante algum tempo pela Igreja. Porém, por volta do ano 1525, estar associado de alguma forma com os *alumbrados* passou a significar uma tendência à heresia. As suspeitas de que os alumbrados eram luteranos disfarçados e judeus recém-convertidos, ou seja, cristão novos, fez o inquisidor Manrique tomar providências severas. "Luteranismo en mascarado, judaísmo rampante: era mucho para un inquisidor, por sensible que fuese a la nobleza del mensaje de Erasmo"¹⁰ (LACOUTURE, 2006, p. 49).

Assim, Inácio de Loyola "[...] incomodado diversas vezes pela Inquisição, passa à Universidade de Salamanca em julho de 1527 e, pelo mesmo motivo, põe-se a caminho da Universidade de Paris [...]" (FRANCO; MOURÃO; GOMES, 2010, p. 195). Em Paris, iniciou a formação do grupo que viria a se constituir na Ordem dos Jesuítas. Em 15 de agosto de 1534, em Montmartre, Paris, na cripta de São Dionísio, na manhã da festa da Assunção de Maria, Inácio de Loyola e outros seis companheiros, entre eles, Francisco Xavier, declararam votos de castidade e pobreza se comprometeram a "[...] irem a Jerusalém e de lá gastarem as suas vidas em favor dos muçulmanos e, se não conseguissem permissão de ficar em Jerusalém, de voltar a Roma e de se porem às ordens do Papa"

⁹ "Você não é um letrado, diz o frade, e fala de virtudes e vícios, e disso ninguém pode falar, exceto de duas maneiras: por letras ou pelo Espírito Santo. Se não por letras, logo pelo Espírito Santo" (LACOUTURE, 2006, p. 52 – tradução livre).

¹⁰ "Luteranismo mascarado, judaísmo desenfreado: era muito para um inquisidor, por mais sensível que fosse à nobreza da mensagem de Erasmo" (LACOUTURE, 2006, p. 49 – tradução livre).

(FRANCO; MOURÃO; GOMES, 2010, p. 195). Assim, foi registrado na *Fórmula do Instituto* da Ordem que se iniciava:

E assim fiquemos obrigados, quanto estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem mandar, sem qualquer subterfúgio ou escusa, quer nos enviem para entre os turcos ou outros infiéis, que habitam mesmo que sejam nas regiões que chamam Índias, quer para entre hereges ou cismáticos, quer ainda para junto de quaisquer fiéis (CONST., 2004, p. 31).

O projeto de iniciar o apostolado pela Terra Santa denotava os fundamentos que embasavam o grupo. Era simbólico começar a partir das origens do Cristianismo, pois que almejavam a evangelização do mundo à luz da vida de Cristo. Outro dado importante para esse início de trabalho missionário e que revela as referências que estavam sendo tomadas pelos futuros soldados de Cristo foi a opção pela data. Inácio escolheu o dia 25 de janeiro para iniciar as atividades do grupo, dia dedicado à conversão de São Paulo. De modo que, tendo como modelo o apóstolo que utilizou a própria cultura helênica para integrar o Cristianismo no mundo pagão, "[...] a Companhia de Jesus iria procurar enraizar o Evangelho num mundo diverso da cultura europeia (CORREIA, 2005, p. 24).

Imbuídos desses propósitos, em novembro de 1536, os primeiros jesuítas partiram para Jerusalém, sob o comando de Pierre Favre. Inácio, porém, retornou à Espanha para cuidar da saúde. Entretanto, a viagem à Terra Santa foi interrompida e se tornou inviável em virtude do início da guerra com os turcos. Desse modo, Inácio e os demais companheiros se reencontraram em Veneza, dois anos depois, para receberem ordenação sacerdotal. No mesmo ano foram para Roma se apresentar ao papa, conforme o voto de Montmartre. Havia muito por fazer em Roma, de modo que se estabeleceram em 1538 e iniciaram os trabalhos antes mesmo da aprovação da Companhia. Quando foram convidados por Diego de Gouveia para a missão na Índia, Pedro Fabro respondeu da seguinte maneira:

Não faltaram alguns que há tempo se esforçaram para que nos enviassem a esses índios que os espanhóis conquistam diariamente para seu imperador. [...] Mas se persuadiram que a vontade do Sumo Pontífice era que não saíssemos daqui, pois é abundante a messe em Roma (CARDOSO, 1988, p. 62).

Os embates de outrora com a Inquisição, promoveram um ambiente hostil aos membros da Companhia, conforme relatou Inácio: "[...] de nosotros se avía dicho, ó publicado aquí, que éramos fugitivos de muchas tierras, y especialmente de París, de Espanha y de Venecia"¹¹ (LOYOLA, 1964, p. 141). O contexto, aparentemente, desfavorável à Companhia obrigou Inácio a prestar explicações ao Sumo Pontífice, conforme descreveu:

[...] hablándo le largo de nuestros propósitos é intenciones, le narré claramente todas las veces que contra mi avían hecho processo en España y en Paris; assí mismo, las veces que avía seido preso en Alcalá y Salamanca; y esto á fin que ninguno le pudiesse informar más de lo que yo¹² (LOYOLA, 1964, p. 140).

A audiência com o papa foi exitosa. A futura Companhia passou a receber apoio de Paulo III e a Ordem começou a prosperar, conforme escreveu Loyola em dezembro de 1538: "[...] cada día se introduce más bonanza, de manera que, á mi juicio, las cossas de Dios N. S.; y somos ya mucho infestados de unos perlados y de otros para que en sus tierras frutificásemos"¹³ (LOYOLA, 1964, p. 141).

No ano seguinte, em 1539, foi aprovada a *Fórmula do Instituto* e a versão final da estrutura e legislação da Companhia, expressa nas *Constituições*, foram finalizadas após a aprovação da Ordem, em 27 de setembro de 1540 pela bula papal *Regimini militantis Ecclesiae*¹⁴ de Paulo III. Diferentemente das demais ordens, nas quais a garantia de unidade se dava pelo confinamento a um delimitado espaço físico, para Loyola, "[...] o mundo era o espaço onde se realizava este novo labor evangélico" (CORREIA, 2005, p. 25). Desse modo, para a Companhia de Jesus as *Constituições* representariam a referência e a unidade, como forma de prevenir a dispersão entre os membros da Ordem.

¹¹ "[...] de nós foi dito, ou publicado aqui, que éramos fugitivos de muitas terras, e especialmente de Paris, da Espanha e de Veneza" (LOYOLA, 1964, p. 141- tradução livre).

¹² "[...] falando livremente dos nossos propósitos e intenções, falei-lhe claramente de todas as vezes que contra mim tinham aberto processos em Espanha e em Paris, tal como das vezes que tinha sido preso em Alcalá e Salamanca, e com o propósito de que ninguém o pudesse informar melhor que eu (LOYOLA, 1964, p. 140 - tradução livre).

¹³ "[...] cada día mais bonança é introduzida, de modo que, na minha opinião, os cossas de Deus N. S., e nós já estamos muito infestados de pérolas e outros, para que em suas terras frutificássemos" (LOYOLA, 1964, p. 141- tradução livre).

¹⁴ Em latim, Governo da Igreja Militante.

As primeiras sementes da Sociedade de Jesus haviam sido lançadas em Paris, contudo foi em Roma o seu nascimento (GARCÍA-VILLLOSLADA, 1991). Após sete anos da declaração dos votos em Montmartre a Companhia, já aprovada em setembro de 1540, foi oficializada, em 22 de abril de 1541.

A Companhia de Jesus nasceu sob a égide da renovação das ordens regulares tradicionais. Contudo, é importante apontar que, a Companhia de Jesus, guardava as suas distinções, com relação às demais ordens religiosas. A começar que, para além dos três votos habituais – obediência, castidade e pobreza a Companhia de Jesus acrescentou um quarto voto: de fidelidade ao papa.

La intención del 4º voto del Papa no era para lugar particular, sino para ser esparcido sen varias partes del mundo. Porque como fue sen los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo entre qué regiones andar, entre fieles o infieles, por no errar in via Domini hicieron la tal promesa o voto, para que Su Santidad hicie se la división de llos a mayor gloria divina, conforme a su intención de discurrir por el mundo"¹⁵ [...]. (CONST., 2004, VII, cap. 1, § 605).

Por esse motivo ela passou a ser considerada uma “[...] espécie de vanguarda da Reforma Católica” (NEVES, 2000, p. 326). De modo que, idealizada e fundada por Inácio de Loyola a Companhia de Jesus nasceu e se estendeu aos quatro continentes no início dos Tempos Modernos no contexto de ruptura da Igreja Católica Apostólica Romana e do nascimento das Igrejas Protestantes. Inácio de Loyola concebeu e efetivou um projeto religioso no qual contemplação e ação, recolhimento e ação pastoral coexistiram em harmonia (FRANCO; FIOLEAIS, 2016, p. 34). Inácio se tornou o primeiro Superior Geral da Companhia por meio de duas eleições, nas quais foi eleito por unanimidade, mesmo afirmando que preferia ser governado a governar.

¹⁵ A intenção do quarto voto do Papa não era para um lugar particular, mas para ser espalhada em várias partes do mundo. Pois como foram, aqueles que primeiro se uniram da Companhia de várias províncias e reinos, não sabendo a quais regiões caminhar entre os fiéis ou infieis, para não errar na *Via Domini* fez tal promessa ou voto, de modo que Sua Santidade faria a divisão deles a uma maior glória divina, de acordo com sua intenção de viajar pelo mundo [...]. (CONST., 2004, VII, cap. 1, § 605 – tradução livre).

O antigo lñigo, pobre e iletrado, transforma-se no moderno Inácio, varão douto em Filosofia e Teologia, chefe e pai espiritual de jovens prendadíssimos, com quem aspirava criar na Igreja coisa grande e nova (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991, p. 367).

O grupo fundador da Companhia era composto por sete membros, dos quais além de Inácio outros espanhóis como Francisco Xavier, Diogo Lainez, Afonso Salmerón e Nicolau de Bobadilla. Um francês, Pedro Fabro, da Sabóia, e um português, Simão Rodrigues de Azevedo. A valorização dos aspectos relacionados com as letras marcou o grupo desde o início. Escrever e ler em vernáculo e em latim e ter conhecimento de outras línguas e de textos tanto em latim como em grego, foi condição básica para os primeiros companheiros e, por algum tempo, também para ingresso na Companhia. Provavelmente, o fundador da Ordem, após ter sofrido perseguições e injúrias por não possuir formação letrada, considerou que membros nessa condição trariam empecilhos ao desenvolvimento do projeto idealizado. Assim, desde o primeiro momento de sua criação a Ordem se caracterizou pelo rigor na formação tanto espiritual quanto intelectual. Posteriormente, ingressaram outros três companheiros. Os jovens franceses Claude Jay, Paschase Broet e Jean-Baptiste Codur (PINHO, 2000, p. 298). Em virtude da diversidade de línguas, que se punha como obstáculo, utilizavam o latim mantendo as línguas vulgares para a articulação do universal e do particular, em busca de garantir a função das cartas, ou seja, "[...] consolar e edificar, dando a conhecer as obras feitas em nome de Deus" (LONDOÑO, 2002, p. 15).

O número de professos (padres de maior grau) da Companhia foi limitado a sessenta, quando da aprovação, contudo este limite foi abolido, em 1543, por meio da bula *Injunctum nobis*. Como homem de seu tempo, imerso na efervescência renascentista, ainda que pautado pelos limites da Igreja, estruturou a Ordem de maneira inovadora. Dentre as inovações, constavam a supressão do coro monástico, a não adoção de hábito particular - comum a ordens medievais, ausência de religiosas, ampliação da formação literária e científica; votos simples no fim do noviciado e da dilação por vários anos da profissão, especialmente da profissão solene (quarto voto ao Romano Pontífice), supressão do sistema capitular, ausentar-se das dignidades eclesiásticas, penitências não instituídas por regras e universalidade dos ministérios apostólicos (ARNAUT DE TOLEDO;

RUCKSTADTER, 2002). Além disso, a característica mais marcante para um jesuíta era a mais completa disciplina e obediência. Nas palavras de Inácio “*perinde ac cadaver*”, disciplinado como cadáver (LACOUTURE, 2006).

Com efeito, no mesmo ano de sua aprovação pelo papa Paulo III (1468-1549), Portugal recebeu os primeiros religiosos da Companhia de Jesus. Isso se deveu à intervenção de Diogo Gouveia, português, que viveu a maior parte de sua vida na França, tornou-se reitor da Universidade de Paris e Principal do Colégio de Santa Bárbara, onde foi professor de figuras que se tornariam ilustres no mundo da atividade missionária, como Inácio de Loyola e Francisco Xavier. Conhecedor da necessidade que Portugal tinha de missionários, devido às suas possessões ultramarinas, Diogo Gouveia, em 1538, informou ao rei D. João III sobre um grupo de clérigos de muito exemplo e letrados que, segundo ele, era o mais indicado para evangelizar as terras de ultramar. Assegurava, ao rei, que não se poderiam achar homens mais aptos para converter toda a Índia. Afinal, a Companhia de Jesus em sua essência visava a missionação em qualquer parte do mundo, de acordo com as ordens do Papa, a fim de socorrer a humanidade em suas necessidades mais prementes. Assim escreveu Diogo Gouveia:

Vossa Alteza me escreueo que lhe mandasse a ordenança dos graduados de França: Aí nom há outra ordenaçam se nam essa que se chama Prammatica Censio e na fim vai o Concordado. Grande bem seria se vós, Senhor, podesse alcançar isso que certo cumpre muito à cristandade, e principalmente per os tempos dagora: se concílio se faz, bem me parece que outros requiriram isto também. Mas Vossa Alteza tem mais razam que nenhum outro pola grandíssima terra que tem descuberta e necessidade que as taes tem de letrados: e principalmente com as grandes nouas que mestre Hierónimo do Soiro me escreueo de como os balamares recebiam a fé que um vigairo que lá mandou Francisco de Mello, homem de boa vida e bacharel em cânones, começara lá de pregar e que eram conuertidos bem 60.000, digo LX, lououres a Nosso Senhor que nos trouxe a tal tempo (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, p. 1", maço 60, doe. 119. In: PINHO, 2000, p. 300).

Inácio de Loyola concebera a formação de apóstolos eficazes e fiéis a seus superiores, de modo que pudessem, mesmo sozinhos, atuar em qualquer parte do mundo e em ambientes hostis ou inóspitos. E como numa profecia o voto se cumpriu. Com efeito, fundada em Paris, a Companhia de Jesus foi projetada ao

mundo, especialmente, pelos portugueses num século de alargamento de seus domínios a partir da expansão marítima. “Portugal ofereceu à Companhia de Jesus uma plataforma de lançamento para se tornar a Ordem religiosa que melhor respondeu aos desafios das relações entre povos distantes” (FRANCO; FIOLEAIS, 2016, p. 10). É importante lembrar que no Reino de Portugal, os jesuítas eram também funcionários da Coroa, devido ao regime do Padroado¹⁶. “[...] não existia distinção entre fins religiosos ou políticos; tudo era organizado e estruturado para o bem da Coroa e, para os jesuítas, em especial, o fim último era a salvação das almas e a maior glória divina” (ARNAUT DE TOLEDO; RUCKSTADTER, 2003, p. 259). Assim, pode-se afirmar que as portas do mundo foram abertas aos jesuítas por D. João III, rei de Portugal em 1540, quando recebeu os jesuítas, Simão Rodrigues e Francisco Xavier (FRANCO; MOURÃO; GOMES, 2010, p. 196).

Portugal havia se tornado uma grande potência marítima e iniciara a expansão além-mar¹⁷. “É realmente impressionante o fato de o povo português [...] ter dominado pontos vitais do comércio mundial, desde o Japão, no Extremo Oriente, e o Brasil na extremidade ocidental da Terra” (YAMASHIRO, 1989, p. 48).

¹⁶ Denomina-se Padroado o “[...] conjunto de privilégios concedidos pela Santa Sé aos reis de Portugal e de Espanha. [...] um instrumento jurídico tipicamente medieval que possibilitava um domínio direto da Coroa nos negócios religiosos, especialmente nos aspectos administrativos, jurídicos e financeiros. Porém, os aspectos religiosos também eram afetados por tal domínio. [...] Isto implica, em grande parte, o fato de que religião e religiosidade eram também assuntos de Estado (e vice-versa em muitos casos). No período colonial, as atribuições e jurisdições do padroado eram administradas e supervisionadas por duas instâncias juridicamente estabelecidas no Reino português: a *Mesa de Consciência e Ordens* e o *Conselho Ultramarino*. A primeira, criada pelo rei Dom João III em 1532, julgava, por mandato papal e real, os litígios e causas de clérigos e de assuntos ligados às “causas de consciência” (práticas religiosas especialmente). A segunda tratava mais dos assuntos ligados à administração civil e ao comércio. Faziam parte de ambas delegados reais, geralmente doutores em teologia nomeados pela Santa Sé. A união indissociável entre Igreja Católica e Estado português e espanhol marcou a ação colonizatória destes dois reinos em disputa pela hegemonia no comércio mundial no início dos Tempos Modernos e também as ações pastorais de atrair à fé católica os povos nativos das terras conquistadas, e ainda, a luta contra o avanço do protestantismo” (ARNAUT DE TOLEDO; RUCKSTADTER; RUCKSTADTER, 2006).

¹⁷ Com a criação da famosa escola de astronomia, geografia e navegação em Sagres, em 1419, pelo Infante Dom Henrique, a expansão marítima dos portugueses ganha novo ímpeto, apoiado na coragem, fé, espírito aventureiro e conhecimentos geográficos e de navegação que eles próprios desenvolvem (YAMASHIRO, 1989, p. 30).

Assim, as relações luso-nipônicas estabelecidas desde a chegada dos portugueses, em 1543, e propriamente da Companhia de Jesus em 1549, até sua definitiva expulsão, em 1639, fizeram parte desse contexto maior, o da expansão portuguesa, como bem observou o padre Antônio Vieira, em sua *História do futuro*: “Se não houvesse mercadores que fossem procurar os tesouros da terra no Oriente e nas Índias Ocidentais, quem transportaria para lá os pregadores que levam os tesouros celestes? Os pregadores levam o evangelho e os mercadores levam os pregadores” (VIEIRA, 1953, p.39). Assim, a exaltação da fé e os missionários foram incorporados ao projeto civilizador e expansionista da nação portuguesa (ASSUNÇÃO, 2009). O mesmo afirma Boxer (2002, p. 81) quando diz que: “[...] foi a Companhia de Jesus, em seu papel de ponta de lança da Igreja militante, que tornou a luta pelas almas tão intensa e ampliada quanto a competição pelas especiarias”.

Com efeito, a ênfase na formação intelectual acurada e a sólida disciplina espiritual os levou rapidamente a ganhar destaque no campo missionário e a se tornarem os educadores das elites europeias bem como, nas possessões ultramarinas portuguesas. Tal formação certamente foi responsável pela originalidade que caracterizou a atuação inaciana nos quatro cantos do mundo a partir do século XVI: a concepção de uma administração colegiada (NEVES, 2000). A partir desse modelo original de administração colegiada eles desenvolveram estratégias para a difusão da fé católica por meio do conhecimento: “A Companhia de Jesus nasceu e se estendeu no século XVI a quatro continentes sob o domínio da escrita” (LONDOÑO, 2002, p. 13).

O domínio da escrita, característica dos membros da ordem, possibilitou uma importante estratégia: escrever cartas. O uso da correspondência foi um dos fatores que promoveu o sucesso do projeto evangelizador empreendido pelos inacianos. As cartas se tornaram fontes de comunicação, registro, conservação, troca de conhecimento e experiência. Além disso, garantia a unidade das ações e servia de “[...] ayuda para unir los repartidos com su cabeza entre sí” (LOYOLA, 1963, p. 400). Escrever cartas se tornou uma das tarefas primordiais de um jesuíta e, mesmo com as limitações próprias do período e,

[...] com a precariedade das comunicações da época e com a resistência de não poucos superiores, esse sistema envolvia toda uma estrutura de registros, copistas, envios, arquivos, em função de assegurar a comunicação e fornecer ao superior geral e outros superiores os elementos para suas decisões naquele delicado equilíbrio entre o centralismo e a autonomia, o alto e o baixo que constituiu a Companhia de Jesus. Em cartas ou relatórios o jesuíta se comunicava com os superiores distantes informando, consultando, opinando, discordando, assinalando sua disposição a obedecer. Era também por cartas que o governo geral, os provinciais e os reitores de colégio transmitiam suas decisões, envios e destinos aos súditos que se encontravam longe (LONDOÑO, 2002, p. 21).

A partir das cartas periódicas eram reunidas informações, experiências e sugestões à procura de uma decisão. Assim, com uma sólida rede de informações possuíam suporte para tomada de decisões, o que firmou a utilização da administração de maneira colegiada. Diante disso, a difusão da fé católica se beneficiou do uso do conhecimento e da correspondência. Assim, a escrita encontra-se intimamente relacionada com o sucesso das ações desenvolvidas pela Companhia de Jesus por todo o mundo. Além do que, contribuía para a união dos membros da Ordem, conforme previa as *Constituições*:

Concorrerá também de maneira muito especial para esta união a correspondência epistolar entre súditos e superiores, com o intercâmbio frequente de informações entre uns e outros, e o conhecimento das notícias e comunicações vindas das diversas partes (CONST., 2004, VIII, cap. 1, § 673).

Entretanto, é necessário considerar o teor propagandístico da correspondência jesuítica, pois carregavam a demanda pela legitimação da Ordem na Europa católica, "[...] pois ao informar os grandes feitos fomentava a admiração por suas ações (TAVARES, 2002, p. 115). Nesse sentido, Inácio de Loyola prescreveu que as informações edificantes e os problemas não deveriam constar em uma mesma carta. Dessa forma, a quase exagerada presença das cartas "[...] no corpo da Companhia evidencia que sua função está pensada ao menos segundo três aspectos decisivos: o da informação, o da reunião de todos em um e, enfim, o da experiência mística ou devocional (PÉCORA, 1999, p. 381). Essa correspondência se tornou a principal fonte para o estudo da Companhia de Jesus, por isso, se faz necessário cautela com o conteúdo que contém essa

documentação (DELUMEAU; COTTRET, 1973; PÉCORA, 1999). Com isso, os missionários inicianos revelaram a cultura ocidental a muitos povos, ao mesmo tempo que contribuíram com os processos em busca da expansão de mercados nos Tempos Modernos. Por outro lado, deram à Europa o conhecimento sobre muitas culturas.

2.2 O humanismo cristão como fundamento da Educação Jesuítica

O trabalho desenvolvido pela Companhia de Jesus, no início da modernidade, foi intensamente educacional, apesar de não ser originalmente, de cunho docente, conforme afirma Jean Lacouture: "Ela é missionária. É verdade que, muito rapidamente aparecerá em seus estatutos a cláusula relativa à instrução das crianças. No entanto, trata-se de catequese - de uma missão afim, se assim podemos dizer" (LACOUTURE, 1994, p. 110). Sim, a catequese não trata de educação formal, contudo é educação e esteve presente como uma das atividades inerentes ao trabalho desenvolvido pelos missionários que, juntamente com o ensino promoveram a presença e a atuação jesuítica pelo mundo. Os jesuítas formaram homens para múltiplas funções. Dentre elas: confessar reis e príncipes, atuar como missionários em lugares distantes e inóspitos, e em especial, educar os próprios membros como também pessoas de fora da Ordem (ARNAUT DE TOLEDO, 2003). Intelectuais ilustres foram formados nos colégios da Companhia: Descartes, Montesquieu, Rousseau, Diderot, Cervantes, Antonio Vieira, entre tantos outros. O destacado sucesso que a Companhia de Jesus atingiu foi, portanto, produto de sua ação educacional, justamente o objetivo que não constava no projeto fundador.

A partir de um ideal de sabedoria para o qual conhecimento e virtude deveriam estar imbricados, os jesuítas desenvolveram um trabalho apostólico e educativo baseado nos ideais clássicos de formação humana: uma "paidéia" cristã (MIRANDA, 1996). Influenciados pelos estudos realizados na Universidade de Paris, pelo humanismo renascentista e pela filosofia tomista, buscaram desenvolver e transmitir um humanismo cristão. Assim, atuaram na formação do

homem que a Igreja necessitava num período em que florescia a Reforma Protestante. Um homem como "[...] um ser que se caracteriza pelo uso da razão, e esta razão alcança seu apogeu, dedicando-se a seu próprio cultivo, conforme as lições dos antigos, por meio da interpretação cristã" (PAIVA, 1981, p. 2).

Entre o teocentrismo medieval e o racionalismo iluminista, encontra-se um período no qual a intelectualidade europeia vivenciou um equilíbrio entre a dualidade fé e razão e, de certa forma, a sacralização tanto do mundo físico quanto do metafísico a partir da tradição humanista. Essa tradição iniciada no século XII ganhou maturidade nas academias eruditas da Renascença italiana, nos séculos XV e XVI, representados por Marsílio Ficino (1433-1499) e Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), ambos oriundos da academia platônica de Florença. De maneira geral, os intelectuais desse período foram tributários de Francesco Petrarca (1304-1374) poeta italiano que ganhou destaque como o precursor do Humanismo ao tratar, com elegância, os sentimentos humanos. Antes, porém, no século XIII, o humanismo foi expresso por teólogos, em especial, na obra de Tomás de Aquino. Uma vertente dessa tradição, o humanismo cristão, se transformou no fundamento da educação efetivada pela Companhia de Jesus.

No período conhecido como Renascimento, o contato com o mundo árabe promovido pela expansão das rotas comerciais, somado à imprensa e ao papel promoveram a difusão do conhecimento e um contato expressivo com a cultura clássica. Com efeito, Paris, escolástica e medieval, foi tomada pelas novas ideias humanistas que permearam o campo da Teologia e da Filosofia (STORCK, 2016). Contudo, foi no campo das letras humanas e das artes que o humanismo renascentista se consolidou. Tempos depois, nessa Paris, se encontraram os fundadores da Companhia de Jesus e traçaram os planos de uma Ordem que fez da tradição humanista a base de sua atuação missionária e educacional.

Com o retorno ao pensamento clássico realizado pelos renascentistas, não significa que o conhecimento do mundo antigo tenha sido desprezado durante o período medieval, pelo contrário, a Escolástica tomou com muita propriedade os princípios greco-romanos. Todavia, monopolizou-os e extraiu deles os argumentos necessários para fundamentar as verdades postas pelo cristianismo, de modo que os renascentistas se apropriaram da tarefa de voltar ao pensamento

clássico em busca de novas respostas para a compreensão da vida humana, de maneira "pura", ou seja, sem a influência dos dogmas cristãos. Essa busca partia de uma nova concepção de homem, na qual o indivíduo humano representava um microcosmo e que, ao se entender o homem, seria possível o entendimento do cosmo como um todo. Não há, portanto, a negação do mundo medieval e da existência de Deus. A oposição ao pensamento religioso, comumente atribuída ao Renascimento ocorre, posteriormente, com o advento do Iluminismo. Os renascentistas, de maneira geral, tomavam como ideal a integração dos mundos, físico e metafísico. A Arte passou a ser concebida como expressão do belo, sendo a beleza a presença de Deus nos homens e no mundo. Assim, nas palavras de Marsílio Ficino "*anima copula mundi*", ou seja, a alma humana era vista como a comunicadora entre Deus e o homem. Essa ideia era a base do humanismo cristão que, por sua vez, constitui o fundamento da educação proposta pela Companhia de Jesus. A corrente humanista significou, portanto, um movimento para o qual o homem deixou de representar um agente passivo e passou a ser o centro de todas as coisas e partícipe ativo da criação divina.

Apesar da intensa produção intelectual, com exceção do pensamento de Juan Luis Vives (1492-1540) e o seu *Tratado do ensino* (1530)¹⁸, não havia no período renascentista uma filosofia da educação propriamente dita e sim, fragmentos de reflexão pedagógica sobre a educação inseridos na reflexão filosófica de alguns intelectuais dos quais destacam-se: Erasmo, Rabelais, Thomas More e no final do Quinhentos, Montaigne. Para a pesquisadora Nair de Nazaré Soares (1995), ainda que os primeiros humanistas não fossem diretamente ligados à docência, a segunda geração e os expoentes do humanismo, estão, em sua maioria, ligados à Pedagogia. Em suas palavras:

No humanismo renascentista, o saber clássico é essencialmente fruto da instituição docente. Se alguns dos primeiros humanistas italianos, a começar por Petrarca, não se encontram diretamente ligados à docência, a segunda geração de humanistas e os principais representantes do humanismo europeu são em grande

¹⁸ "Vives escreveu cerca de sessenta obras em latim; destas, doze versam sobre o tema da educação, considerando as obras de caráter moralizante, que também possuem função pedagógica. Além disso, o humanista foi uma figura importante do Renascimento, pois esteve em contato com homens ilustres, do ponto de vista intelectual e político, tais como Erasmo, Guilherme Bude, Thomas More, papa Adriano VI, Henrique VIII, Catarina de Aragão, e outros" (BERNARDO, 2005, p. 109).

parte indissociáveis da história da pedagogia (SOARES, 2017, p. 811).

Dentre os representantes do humanismo, representando uma vertente da corrente Humanista, o humanismo cristão, teve em Erasmo de Rotterdam (1466/69-1536) seu maior expoente (ARNAUT DE TOLEDO, 2004). Apesar das críticas aos desvios da Igreja, Erasmo, mesmo sendo acusado de influenciar o pensamento de Lutero, manteve-se fiel ao espírito cristão católico. As críticas lançadas aos programas das escolas e ao sadismo pedagógico, realizadas por Petrarca, também são encontradas em Erasmo, quando em *Elogio da Loucura* (1509), retratou a linguagem real das escolas e o opressor ensino tradicional. Contudo, ao propor um programa positivo de educação, afastava-se totalmente das ideias de Petrarca (MANACORDA, 1992), e apresentava um programa educativo combinando uma pedagogia humanista e cristã. Sua proposta valorizava a tradição, a cultura clássica e o cristianismo, todavia, era marcada pelo modo de pensar dos novos tempos (ARNAUT DE TOLEDO, 2004). Com efeito, a essa vertente do humanismo se alinhou a pedagogia inaciana.

A partir da conexão entre a experiência espiritual e as letras humanas, a tradição educacional jesuítica articulava piedade e erudição, dando origem ao humanismo jesuítico que, "[...] surge da concepção de que as letras humanas, ou o humanismo clássico e os valores evangélicos expressados nos Exercícios espirituais concorriam para a criação do ideal do homem completo da Paidéia humanística cristã" (MIRANDA, 2001, p. 84).

O desenvolvimento de uma formação humana integral, por meio de um humanismo intelectual e cristão estava na base da pedagogia inaciana, que teve como fontes a experiência espiritual de Inácio de Loyola, materializada nos *Exercícios Espirituais* e a conjuntura renascentista com seus desafios e suas transformações. Inácio de Loyola não escreveu obras de pedagogia, sua obra trata de espiritualidade e ascese. "Mas, como todo o pensamento ascético reflete um correspondente pensamento pedagógico, devemos começar por procurar aí mesmo as ideias fundamentais de Santo Inácio em matéria de educação (MIRANDA, 1996, p. 225).

Na espiritualidade do próprio Inácio de Loyola, encontramos sua proposta de educação. "O fim da Companhia não é somente ocupar-se com a graça divina,

da salvação e perfeição das almas próprias, mas, com esta mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição das do próximo" (CONST., 2004, Primeiro exame geral, § 3). Com efeito, instruir e salvar foram ações inerentes ao projeto da Companhia de Jesus, que direcionou esforços para desenvolver um humanismo intelectual, fundindo inteligência e vontade, não para o simples acúmulo de conhecimentos e sim para usar todas as capacidades humanas "*Ad majorem Dei gloriam*". A base dos exercícios espirituais concentrava-se em procurar a vontade de Deus.

A educação do homem, conforme proposta pelos jesuítas, deveria promover condições de uso do conhecimento para a mesma expectativa: encontrar a vontade de Deus no homem. Para Inácio de Loyola, o homem completo era aquele que, unindo corpo e alma, dedicava sua vida para o cultivo tanto do espírito quanto da matéria. Desse modo, caberia ao ensino das letras e das humanidades promover a perfeição humana, ou seja, deveria contemplar a moral, o espírito e o intelecto.

Na Quarta Parte das *Constituições, Como instruir nas Letras e em outros meios de ajudar o próximo os que permanecem na Companhia*, estão elencadas as regras para a formação de um jesuíta, de onde é possível identificar a concepção de homem e de educação para Inácio de Loyola. A educação de um jesuíta visava que, por meio dos exercícios espirituais, tivesse condições e autonomia para tomar decisões favoráveis ao homem e à Igreja. Nos *Exercícios*, esclarece: "O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor, e assim, salvar a sua alma. E as outras coisas sobre a face da terra são criadas para o homem, a fim de que o ajudem a alcançar o fim para que é criado" (LOYOLA, 2000, p. 28). Os estudos foram, desde o início, atividade de destaque para os fundadores da Companhia de Jesus. Para os membros da Ordem e para os alunos dos colégios jesuítas havia grande exigência quanto à formação tanto moral quanto intelectual. A Companhia de Jesus se espalhou pelo mundo e levou os ideais de seu fundador, Inácio de Loyola, que havia se tornado os ideais da própria Igreja Católica. Nesse sentido, os *Exercícios Espirituais* se tornaram:

[...] a base da espiritualidade jesuítica e foram parte fundamental da vida daqueles que elaboraram o método pedagógico da Companhia de Jesus, método efetivado no *Ratio Studiorum*.

Elaborado entre 1551 e 1599, o *Ratio* regulamentou com grande rigor todo o sistema educacional dos jesuítas. Mesmo não pretendendo ser um tratado pedagógico, tendo se focado mais na estrutura e metodologia da ação didática, suas inovações acabaram por renovar o modelo de educação, trazendo elementos que se tornariam característicos da pedagogia Moderna como por exemplo: a documentação do estudo, a planificação do ensino por metas, o exercício constante, a premiação e a avaliação periódica. No *Ratio Studiorum* foram estabelecidas normas de procedimento seguras e uniformes para os colégios e universidades da Companhia de Jesus, de tal modo, se efetivou uma metodologia para os propósitos educativos da Ordem onde uma rígida regulamentação determinava desde os conteúdos das disciplinas até a organização das classes e horários (SKALINSKI JUNIOR, 2007, p. 12).

Nesse sentido, a educação empreendida pela Companhia objetivava formar missionários para uma vida plena, social e ativa e o modelo a seguir era o próprio Jesus Cristo. Um jesuíta deveria ter o corpo, a alma e o espírito treinados. Assim, a Companhia de Jesus procurou satisfazer as intenções do fundador e atribuiu em todo tempo decidida importância à formação dos professores que em seus colégios haviam de ensinar e educar a juventude (RODRIGUES, 1917). Esses pressupostos da educação inaciana revelam a proposta da *devotio moderna* e da Irmandade da Vida Comum, que por sua vez, buscavam na tradição greco-latina os fundamentos, em especial em Cícero e Quintiliano (MIRANDA, 1996).

2.2.1 *Ratio Studiorum*: a pedagogia jesuítica

A fundação de colégios para estudantes que não pertenciam à Ordem dos jesuítas teve início já no primeiro ano de aprovação da Ordem, em 1540, mesmo não tendo sido a Companhia de Jesus, projetada para a atividade de ensino secular, conforme determinava a *Fórmula do Instituto*, no qual o objetivo da Ordem era assim definido:

[...] Esta foi instituída principalmente para o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs, e para a propagação da fé,

por meio de pregações públicas, do ministério da palavra de Deus, dos Exercícios Espirituais e obras de caridade, e nomeadamente pela formação cristã das crianças e dos rudes, bem como por meio de Confissões, buscando principalmente a consolação espiritual dos fiéis cristãos (CONST., 2004, p. 29).

Mesmo não sendo a causa primeira da fundação da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola aprovou a ideia de desenvolver um trabalho de educação da juventude voltado para a formação sólida das virtudes religiosas e da edificação da Igreja. Os colégios jesuíticos, ao aliar conhecimento e virtudes fundamentados no humanismo cristão, se apresentavam como alternativa à disseminação da educação humanista secularizada. Para Loyola, "[...] o colégio jesuítico só tem sentido, à medida que atender a este objetivo" (FRANCA, 1952, p. 119).

O início das atividades com o ensino se deu ao assumirem o convite para a direção do colégio fundado em Gandia, na Espanha, pelo duque Francisco de Borja, em 1545, colégio que foi transformado em universidade em 1547. Entretanto, em 1539, os jesuítas já haviam recebido autorização do Sumo Pontífice para estabelecer pequenos colégios nas proximidades das universidades, contudo em forma de residências estudantis, sem nenhuma função educativa, apenas religiosa e espiritual. Assim, em 1540 o primeiro colégio foi fundado em Paris. Em 1547 outro foi fundado em Coimbra e, em 1548, Loyola fundou em Messina, na Sicília, a primeira instituição dedicada à educação de alunos externos (SAUVÉ; GODINA; ESCALERA, 2001). Em 1551, foi fundado o Colégio Romano, que se tornou referência para toda a Ordem. A partir dessas experiências, ainda no século XVI, vários colégios foram fundados: em Évora (1553), em Braga e no Porto (1560), em Bragança (1561), em Angra e Funchal (1570). Com efeito, os jesuítas "[...] rapidamente consolidaram sua presença na educação e no ensino em Portugal, e fomentaram a ação evangelizadora e missionária em várias direções, no próprio reino, na América, na África e no Oriente (TAVARES, 2002, p. 102).

Impulsionados pelo crescente ingresso de alunos externos e a pouca experiência dos mestres a Companhia foi obrigada a articular diretrizes para a uniformidade das ações nos colégios temendo a dispersão dos princípios devido ao turbulento contexto produzido pelas ideias reformistas. As primeiras diretrizes foram esboçadas pelo padre Jerónimo Nadal (1507-1580), a partir da experiência

enquanto reitor no Colégio de Messina. Orientado por Inácio de Loyola para que o Colégio Romano se tornasse referência no campo da educação, padre Nadal adotou o *modus parisiensis*, adotado na capital da França e tendo sido o método destacado na Universidade de Paris, no início do século XVI quando começou a suplantiar o *modus italicus*, pois,

Ao longo de toda a idade média até o final do século XV, prevaleceu no ensino o chamado *modus italicus*. Seu nome deriva do fato de que era o método utilizado na região italiana. Caracterizava-se por não seguir um programa estruturado e nem vincular a assistência dos discípulos a determinada disciplina. Esses podiam passar de uma a outra disciplina sem necessidade de preencher qualquer tipo de pré-requisito. Basicamente esse método implicava a presença de um preceptor que ministrava instrução a um conjunto de discípulos que eram reunidos independentemente das eventuais diferenças de níveis de formação e das idades de cada um. No entanto, já que as diferenças existiam, lançava-se não de estudantes mais adiantados ou de instrutores para acompanhar os discípulos em fase de iniciação (SAVIANI, 2008, p. 50-51).

O *modus parisiensis*, foi considerado o melhor "[...] em matéria de repetições, disputas, composições, interrogações e declamações" (FRANCA, 1952, p. 8). Ao contrário do *modus italicus*, o *modus parisiensis* previa uma organização básica para os estudos a partir da distribuição dos alunos com idades e níveis de instrução aproximadas, conteúdos proporcionais ao nível dos alunos e um professor para cada classe. Também já previa a necessidade dos exercícios escolares, do incentivo aos estudos e de mecanismos de punições, premiações, emulações e delações. Baseando-se na Escolástica, o *modus parisiensis*,

[...] tinha como pilares a *lectio*, isto é, a preleção dos assuntos que deviam ser estudados, o que podia ser feito literalmente por meio de leitura; a *disputatio*, que se destinava ao exame das questionões suscitadas pela *lectio*; e as *repetitiones*, nas quais os alunos, geralmente em pequenos grupos, repetiam as lições explanadas pelo professor diante dele ou de um aluno mais adiantado (SAVIANI, 2008, p. 52).

O *modus parisiensis* era inspirado, em especial, no modelo medieval de organização escolar dos Irmãos de Vida Comum, fundada por Gerhard Groot

(1340-1384), existente desde fins do século XIV, nos Países Baixos. Nesse modelo, já havia uma organização ordenada e progressiva para os estudos. O currículo contemplava os conteúdos de gramática latina, humanidades e retórica, oratória, história e literatura clássica. Os estudos literários necessários para a formação do orador enquanto homem de bem, conforme os preceitos do humanismo clássico, incluíam: Cícero, Terêncio, Virgílio, César, Ovídio, Marcial, Horácio e Quintiliano. "Os discursos de Cícero ocupavam primeiro plano, [...], mas também se estudava a obra de Quintiliano e de Aristóteles (Retórica e Poética) e a obra de alguns historiadores, tendo em vista a erudição, também própria do programa" (MIRANDA, 2009, p. 30). Padre Nadal fizera opção por manter, selecionar e expurgar autores pagãos do que tê-los que substituir por "[...] alguns nomes anódinos da literatura cristã [...]" (MIRANDA, 1996, p. 230). O programa contemplava, ainda, o *Quadrivium* - aritmética, música, geometria e astronomia com professores especializados para cada conteúdo e empregavam a articulação entre as matérias.

Os jesuítas adotaram o *modus parisiensis* desde o primeiro colégio que fundaram, e consagraram esse método no plano de estudos *De Studii Generalis Dispositione et Ordine (1552)* que se tornou o *Ratio Studiorum*¹⁹, um "[...] método de ensino e de organização de estudos que se caracterizou como a principal marca da ação jesuítica em todos os cantos do mundo" (ARNAUT DE TOLEDO; RUCKSTADTER, 2003, p. 258). Plano Pedagógico Jesuítico que regulou todas as instituições educativas da Companhia e se consolidou como modelo pedagógico, no final do século XVI. Diante disso,

[...] pode-se considerar que o *modus parisiensis* contém o germe da organização do ensino que veio a constituir a escola moderna, que supõe edifícios específicos, classes homogêneas, a progressão dos níveis de escolarização constituindo as séries e os programas sequenciais ordenando conhecimentos ministrados por determinado professor (SAVIANI, 2008, p. 52).

¹⁹ "A denominação tradicional entre os jesuítas franceses é 'o Ratio studiorum' e não 'a Ratio' como escrevem alguns (FOULQUIÉ, 1971, p. 404 in: SAVIANI, 2008, p. 49). Registre-se que também Leonel Franca se refere sempre 'ao' Ratio e nunca 'a' Ratio (SAVIANI, 2008, p. 49).

A formação acurada dos mestres e a uniformidade das ações pelos quatro cantos do mundo foram as responsáveis pela sólida atividade pedagógica jesuíta. Com efeito, tais colégios se tornaram modelos a partir da educação moderna. "Os colégios da Companhia que se proliferaram por todo o mundo tornaram-se centros de excelência, formando não somente novos missionários, mas também novos cristãos, com uma nova concepção de mundo, de religião e de fé" (ARNAUT DE TOLEDO; RUCKSTADTER, 2003, p. 262).

No início da segunda metade do século XVI foi iniciado o processo de elaboração do *Ratio Studiorum*. No ano de 1565 foi elaborado o primeiro projeto pedagógico jesuítico: a *Ratio Borgiana*, que continha a proposta de organização dos estudos humanísticos. Esse primeiro *Ratio*, oficial e comum, foi enviado às várias províncias para conhecimento e apreciação. Contemplava, além da estrutura do colégio, a divisão dos cursos, os horários, os conteúdos, as referências teóricas autorizadas ao estudo, os exames e os exercícios (SAUVÉ; GODINA; ESCALERA, 2001).

No ano de 1581 uma nova comissão foi solicitada para elaborar a organização dos estudos de Filosofia e Teologia. No ano de 1583, o Geral Claudio Acquaviva estipulou uma comissão para finalizar o plano de estudos do *Ratio Studiorum*. A mesma equipe de trabalho anterior produziu, então um esboço do que viria a ser a *Ratio* definitiva, em forma de regras e não como um tratado, e enviaram às províncias para que fosse posta em prática durante três anos. Sem valor legal, essa versão apenas serviu de base para análises e sugestões para os encaminhamentos do documento final.

[...] foi o *Ratio* enviado em 1586 a todos os provinciais, acompanhado de uma circular de Acquaviva. Nela se recomendava que em cada província se nomeasse pelo menos 5 padres abalizados no saber e na prudência para que, desembaraçados, estudassem a nova fórmula dos Estudos, primeiro em particular, depois em consultas e, por fim, redigissem livremente o seu parecer, a ser remetido para Roma dentro de cinco ou seis meses (FRANCA, 1952, p. 9).

Após a fase de testes, chegavam, em 1599, ao texto final do *Ratio atque Institutio studiorum Societatis Iesu*. Assim, no final do século XVI, o Código Pedagógico *Ratio atque Instituto Studiorum Societatis Iesu* expressava meio

século de estudos e reflexões iniciados após o Concílio de Trento, durante o generalato de Francisco de Borja. Essa versão, após passar por ligeiras alterações em 1616, vigorou até 1773, quando da supressão da Companhia (MIRANDA, 1996).

O *Ratio Studiorum* é o documento elaborado para organizar, regulamentar e uniformizar as atividades desenvolvidas nos colégios e universidades da Companhia de Jesus. Contempla planos, programas, organização dos espaços e dos tempos escolares, métodos e funções, hierarquicamente, descritas. "O *Ratio*, portanto, é filho da experiência, não de um homem ou de um grupo fechado, mas de uma experiência comum, ampla de tal amplitude, no tempo e no espaço, que lhe assegura uma grandeza majestosa, talvez singular na história da pedagogia (FRANCA, 1952, p. 23).

O princípio estrutural do *Ratio Studiorum* é, porém, o da autoridade hierarquizada. Provincial, Reitor, Prefeito de estudos, Professores (hierarquizados segundo as disciplinas), Bedel, Escolásticos e alunos externos. Essa formação hierárquica foi a base que articulou a ação jesuíta mesmo em lugares tão distantes, como os territórios americanos e asiáticos, com princípios de centralização, uniformidade e de invariância. Todo e qualquer colégio da Companhia deveria ser organizado, segundo as normas emanadas do *Ratio Studiorum*, não importando sua localização geográfica, cultural, social, política e econômica. Porém, adaptações foram necessárias, em determinadas regiões, para a obtenção dos resultados esperados. A meticulosidade na forma de organizar o currículo, a metodologia de trabalho, os costumes e as possíveis exceções denunciam a uniformidade e a invariância buscadas (PAIVA, 1981).

O método pedagógico estabelecido no *Ratio Studiorum* para o ensino, consistia em três etapas: explicação, repetição e disputa. Esses passos deveriam ser seguidos, rigorosamente, em todos os colégios. Após a explicação da matéria e da repetição pelos alunos, organizavam-se disputas entre os jovens com o objetivo de provocar a emulação, ou seja, uma competição entre eles. Com efeito, em busca de se destacar nessas disputas, que em alguns momentos eram públicas, os estudantes se dedicavam às tarefas escolares, ainda que compulsoriamente. A emulação foi uma das estratégias de ensino, nos colégios jesuítas, responsáveis pelo desenvolvimento da disciplina de estudos. Uma

rigorosa divisão em classes homogêneas abarcava ainda, o sistema de decúrias, no qual, grupos de dez alunos eram auxiliados pelos mais adiantados nos estudos e supervisionados por um inspetor (O'NEILL, DOMÍNGUES, 2001).

Pedagogicamente, sua aplicação foi exitosa e atingiu os objetivos para o qual se propunha: instruir e propagar a fé católica. O texto resume os propósitos, métodos de atuação e determina regras para o ingresso e permanência na Companhia de Jesus. As normas têm a característica de unir os aspectos administrativo-estruturais de uma Ordem Religiosa com uma perspectiva definidora de uma forma de subjetividade até então desconhecida - ao definir métodos, regras e propósitos da espiritualidade de cada membro da Ordem em suas funções específicas.

Entretanto, a dimensão alcançada pela vertente educacional com o passar do tempo provocou algumas dissensões no interior da Ordem, uma vez que se questionava o desvio da função original da Companhia. Todavia, por ocasião da VI Congregação Geral, realizada em 1608, ratificou-se que a educação da juventude teria sido o principal instrumento que a Divina Providência tinha posto à disposição da Companhia (SAUVÉ; GODINA; ESCALERA, 2001).

Pode-se ainda destacar o êxito do método pedagógico da Companhia de Jesus associando "[...] a agregação dos padres jesuítas em torno do plano de estudos dos colégios e as manufaturas nascentes" (ALVES, 2005, p. 56). Enquanto nas manufaturas se juntavam artesãos independentes em torno de espaços físico e materiais de trabalho, nos colégios "[...] coexistiam padres com formação comum, concebida mediante o primado do artesanato, daí a capacidade que qualquer um deles revelava para atuar nas mais diferentes áreas do plano de estudos" (ALVES, 2005, p. 56). Na sequência, seguindo os passos da manufatura, a divisão do trabalho, responsável pela redução de custos das mercadorias, também foi reproduzida nos colégios jesuítas, conduzindo à divisão do trabalho didático devido ao aumento do número de estudantes, a maior concentração de padres dedicados ao ensino, tendo como resultado: "[...] a criação de espaços especializados para o ensino, materializados nas salas de aula; [...] seriação dos estudos; maior diferenciação entre as áreas do conhecimento; e [...] professores especializados por área do saber (SAVIANI, 2008, p. 58). Com efeito, as diretrizes pedagógicas expressas no *Ratio* passaram

a definir a vida de todos os colégios jesuítas em qualquer lugar do mundo e, para além, esse método passou a ser conhecido na modernidade como pedagogia tradicional. Assim,

O que os jesuítas criaram de novo e verdadeiramente assinalável foi um sistema global e coerente de todos estes métodos pedagógicos e respectivas práticas didáticas, pondo-o ao serviço do humanismo cristão através de uma vasta rede de colégios gratuitos que o praticavam em toda a Europa com relativa homogeneidade (MIRANDA, 1996, p. 256).

Os colégios jesuítas representavam, um microcosmo fiel a toda estrutura da Companhia. Com efeito, a administração colegiada desenvolvida pelos inicianos, intermediada pela correspondência, possibilitou que assim as missões pudessem se desenvolver mantendo a unidade da Ordem e das ações. Nesse sentido, alguns missionários, mais ortodoxos, apresentavam resistência diante das necessidades de flexibilização das diretrizes do *Ratio*, quando se faziam incontornáveis ao sucesso das campanhas de evangelização em lugares tão díspares do contexto europeu, como os casos da América e da Ásia.

3 O JAPÃO DO SÉCULO XVI E A RECEPÇÃO DO CATOLICISMO

*Inda outra muita terra se te esconde
Até que venha o tempo de mostrar-se;
Mas não deixes no mar as Ilhas onde
A Natureza quis mais afamar-se:
Esta, meia escondida, que responde
De longe à China, donde vem buscar-se,
É Japão, onde nasce a prata fina,
Que ilustrada será com a Lei divina.*

Camões: Os Lusíadas, 1572 - CXXXI

Em 1542, três mercadores portugueses que buscavam estabelecer um comércio de contrabando com a China, foram afastados do continente por uma violenta tempestade e aportaram num território, por eles desconhecido: o Japão (DELUMEAU, 1983). Dessa maneira, o Cipangu das lendas medievais revelou-se no país dos samurais o qual os jesuítas, começando por Francisco Xavier, se esforçaram por converter ao cristianismo. No *Teppô-ki*, Crônica da Espingarda, livro encomendado pelo *daimyô* de Tanegashima ao monge budista *Nambo Bunshi* (1556-1620), encontra-se o registro desse encontro:

A 25 de agosto do ano 12 da era Tenbun (23 de setembro de 1543 do calendário solar), chegava à estreita enseada da aldeia Nishinomura de Tanegashima um grande e estranho navio com mais de cem pessoas a bordo. Seus tripulantes, cujas fisionomias era desconhecidas (dos japoneses), falavam uma língua completamente incompreensível. Felizmente encontrava-se entre os passageiros um chinês de nome Gobô que conversou por meio de escrita [...] com o chefe da aldeia Oribenojô que sabia ler. Como resultado, soube-se que se tratava de mercadores *nanban* [...] BUNSHI, 1606, in: YAMASHIRO, 1989, p. 89-90).

Mesmo tendo sido escrito em 1606, de acordo com José Yamashiro (1989), o *Teppô-ki* é uma referência muito respeitada quando se trata de precisar a data de chegada dos primeiros portugueses ao Japão. Ao mencionar que a interação só foi possível pelo fato de haver um chinês entre eles, é importante lembrar que japoneses e chineses possuíam línguas distintas. Os mais cultos alcançavam

uma certa comunicação ao usar determinados ideogramas (YAMASHIRO, 1989, 89-90). Após esse primeiro contato foram recebidos pelo *daimyō*²⁰ da ilha, Tokitaka Tanegashima (1528-1579), com o qual se comunicaram por meio de um sacerdote budista que conhecia a escrita chinesa. Nesse encontro, os comerciantes lusitanos demonstraram ao *daimyō* a espingarda, arma até então, desconhecida pelos japoneses.

Nós os tres Portugueses como não tinhamos veniaga em que nos occupassemos [em Tanixumá], gastauamos o tempo em pescar & caçar, & ver templos dos seus pagodes que erão de muyta magestade & riqueza, nos quais os bonzos, que são os seus sacerdotes, nos fazião muyto gasalhado, porque toda esta gente de lapão he naturêlmente muyto bem inclinada & conuersauel. [...] Os Iapoês vendo aquelle nouo modo de tiros que nunca ate então tinhão visto, derão rebate disso ao Nautaquim que neste tempo estaua vendo correr hūs caualllos que lhe tinhão trazido de fora, o qual espantado desta nouidade, mandou logo chamar o Zeimoto ao paul onde andaua caçando, & quando o vio vir com a espingarda às costas, & dous Chins carregados de caça, fez disto tamanho caso, que em todas as cousas se lhe enxergaua o gosto do que via, porque como até então naquella terra nunca se tinha visto tiro de fogo, não se sabião determinar co que aquillo era, nem entendião o segredo da poluora, & assentarão todos que era feitiçaria. [...] E entendendo então o Diogo Zeimoto que em nenhũa cousa podia melhor satisfazer ao Nautaquim algũa parte destas honras que lhe fizera, nem em que lhe desse mais gosto que em lhe dar a espingarda lhaoffereceo hum dia que vinha da caça com muyta soma de pombas & de rolas, a qual elle aceitou por peça de muyto preço, & lhe affirmou que a estimaua muyto mais que todo o tesouro da China, & lhe mãdou dar por ella mil taeis de prata, & lhe rogou muyto que lhe insinasse a fazer a poluora²¹ [...] (PINTO, 2003, p. 283).

²⁰ 大名, lê-se *daimyou*, e significa “[...] literalmente ‘grande nome’, em referência àqueles que detinham poder e influência sobre parte do território japonês. Por vezes, os *daimyō* eram *samurai*, soldados de elite. A historiografia portuguesa tende a usar, referindo-se aos *daimyō*, o termo ‘senhor feudal’ ou, simplesmente ‘senhor’, uma vez que a organização política e econômica do Japão desde o primeiro *Bakufu* 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).

²¹ Nós os três Portugueses como não tínhamos mercadoria em que nos ocupássemos gastamos o tempo em pescar, caçar e ver os templos que eram de muita majestade e riqueza, nos quais os bonzos, que são os seus sacerdotes, nos faziam muito acolhimento, porque toda esta gente de Japão é naturalmente muito bem inclinada e conversável. [...] Os Japoneses vendo aquele novo modo de tiros que nunca até então tinham visto, deram rebate disso ao Nautaquim que neste tempo estava vendo correr uns cavallos que lhe tinham trazido de fora, o qual espantado desta novidade, mandou logo chamar o Zeimoto ao local onde andava caçando e quando o viu vir com a espingarda às costas, e dois Chins carregados de caça, fez disto tamanho caso, que em todas as coisas se lhe enxergava o gosto do que via, porque como até então naquela terra nunca se tinha

Iniciavam, assim, as relações comerciais entre Portugal e Japão. Dessa data até a chegada dos espanhóis em 1587, ou seja, durante quatro décadas, Portugal foi o único representante europeu a comercializar com os japoneses.

Os portos frequentados pelos lusitanos no arquipélago japonês foram os de Usuki (1544) e Funai, atual Oita, (1545), no reino de Bungo; Kagoshima (1549) e Tanegashima (1580) no reino de Satsuma; e Hirado ou 'Firando', em 1590. O porto de Nagasaki foi alcançado em 1571, pelo capitão Tristão Vaz da Veiga (1537- ?) e seu *Kurofone* (navio negro). Nagasaki ficou sendo, na prática, o único porto de comércio entre Macau e o Japão, até a sua suspensão definitiva em 1639. Desde 1640 até 1848 - período conhecido por *Sakoku*²² - Nagasaki foi o único porto aberto ao comércio holandês e chinês e, conseqüentemente, o único ponto de contato entre o Japão e o resto do mundo (SEABRA; MANSO, 2012). Além de um centro de comércio florescente com Macau, Nagasaki se tornou "[...] o centro de atividade da comunidade cristã japonesa. Mais tarde tornou-se a única janela aberta ao mundo exterior durante o *sakoku* ou período de nação fechada"²³ (PACHECO, 1989, p. 49).

Os portugueses, chamados pelos japoneses de *Nambanjin*²⁴, chegaram ao Japão no período denominado *Sengoku Jidai*²⁵, marcado pela instabilidade

visto tiro de fogo, não se sabia determinar como que aquilo era, nem entendiam o segredo da pólvora e assentaram todos que era feitiçaria. [...] E entendendo então o Diogo Zeimoto que em nenhuma coisa podia melhor satisfazer ao Nautaquim alguma parte destas honras que lhe fizera, nem em que lhe desse mais gosto que em lhe dar a espingarda lhe ofereceu um dia que vinha da caça com muita soma de pombas e de rolas, a qual ele aceitou por peça de muito preço e lhe afirmou que a estimava muito mais que todo o tesouro da China e lhe mandou dar por ela mil tais de prata e lhe rogou muito que lhe ensinasse a fazer a pólvora" (PINTO, 2003, p. 283 - tradução livre).

²² 鎖国, *sakoku*, literalmente país fechado. "O termo foi cunhado no século XIX, durante o período conhecido por Restauração Meiji, que pôs fim ao *Bakufu* Tokugawa, em 1868, conferindo a autoridade política e militar novamente ao Imperador do Japão. O termo *sakoku* refere-se ao relativo isolacionismo japonês ao longo da Era Edo (1603-1868), através do qual o *Bakufu* restringiu seus contatos com o exterior à China, Coreia e Holanda, proibindo a circulação de materiais culturais que remetessem ao Ocidente e em especial ao cristianismo" (HICHMEH, 2014, p. 10).

²³ "日本のキリスト教共同体の活動の中心です。その後、幕末や閉鎖国の間に外界に開放された唯一の窓となった" (PACHECO, 1989, p. 49).

²⁴ 南蛮人, *Nambanjin*, significa literalmente "bárbaros do sudoeste". É o termo pelo qual, de forma geral, os japoneses se referiam, durante os séculos XVI e XVII, aos viajantes europeus, independentemente de seus países de origem. O termo "sudoeste" refere-se à direção da qual vinham, pelos mares, aqueles visitantes. Vizinhos próximos da Ásia, como chineses e coreanos,

política e pela guerra civil num sistema de governo denominado *Bakufu*²⁶. O sistema *bakufu* havia sido iniciado muito tempo antes, no ano de 1185-92. Nesse ano, Minamoto Yoritomo (1147-1199) tendo derrotado o clã Taira Kiyomori, o qual o havia derrotado vinte anos antes, tomou o poder do imperador e estabeleceu seu governo, sob as bases do *bushido*²⁷. O governo de Minamoto foi estabelecido em Kamakura, local que passou a ser a nova capital do império, considerado lugar seguro por estar localizado longe da influência do palácio.

A partir de 1192, com esse governo reconhecido oficialmente, declinou o *Ritsuryō*²⁸ regime em que o poder estava concentrado nas mãos dos nobres palacianos, e houve uma cisão entre a autoridade político-militar e espiritual. O imperador passou a ser símbolo apenas de autoridade espiritual enquanto Minamoto ficou com o poder, de fato, sobre o arquipélago.

O sistema *bakufu* atravessou três dinastias: Minamoto-Hôjô (皆元-補助, 1185-1333), Ashikaga (足利, 1333-1568) e Tokugawa (徳川, 1568-1868). Com a morte de Minamoto, o clã Hôjô o substituiu até o *bakufu* Kamakura ser derrotado em consequência da Guerra Genko (1331-1336), época em que o *daimyō* Ashikaga tomou posse da cidade de Kyoto (capital espiritual e residência do Imperador) e destruiu parte da cidade de Kamakura "[...] a fim de mostrar o descontentamento com a corrupção que se dava no âmbito do poder central" (HICHMEH, 2014, p. 24).

possuíam denominações específicas, não sendo englobados pelo termo *nambanjin* (HICHMEH, 2014, p. 19).

²⁵ 戦国時代, *Sengoku Jidai*, significa literalmente “período dos Estados em Guerra” ou “período do País em Guerra”, e se refere ao século XVI da História do Japão, marcado pela instabilidade política e pela guerra civil, na qual se opuseram *daimyō* de diversas províncias com o objetivo de suplantar o poder Ashikaga e ascender ao título de *Shōgun* (HICHMEH, 2014, p. 13).

²⁶ 幕府, *Bakufu*, literalmente significa “governo da tenda” em oposição ao governo do palácio. “É o nome japonês dado ao regime político iniciado em 1192, no qual o poder do Japão passou pela cisão entre autoridade político-militar e espiritual. A autoridade espiritual coube ao Imperador enquanto o poder *de facto* sobre o arquipélago ficou concentrado nas mãos do *Shōgun*, ou general máximo do território. [...] Desde 1852, com a chegada dos norte-americanos ao Japão, o termo *Bakufu* passou a ser substituído, no ocidente, pelo termo Xogunato, que, ainda hoje, aparece na historiografia (HICHMEH, 2014, p. 8).

²⁷ 武士, *Bushi*, significa guerreiro. Outra denominação para samurai. Da palavra *Bushi* deriva Bushido (武士道 - caminho do guerreiro), que é o código de honra dos samurais.

²⁸ (律令), *Ritsuryō*, sistema histórico de legislação fundamentado nos princípios do Confucionismo.

Desse modo, teve início o *bakufu* Muromachi-Ashigaka (1338-1573). Entretanto, a dinastia Ashikaga não conseguiu impor autoridade sobre todo o território e agravou a instabilidade política. A introdução da arma de fogo modificou as estratégias militares e obrigou a construção de castelos fortalezas. Muitos tiveram que ser construídos para a proteção e defesa durante as constantes batalhas no processo de luta pela reunificação. Dentre essas batalhas, destaca-se a Guerra Onin (1467-1477), que envolveu quase todas as casas senhoriais e que deu origem ao *Sengoku Jidai*. A complexidade do período promoveu alterações na organização social japonesa, pois,

[...] apesar das guerras civis do período Ashikaga e da Guerra Onin terem sido sangrentas e dispendiosas, um notável aumento no comércio doméstico e estrangeiro, a ascensão de cidades comerciais e melhorias na agricultura começaram a trazer grandes mudanças no quadro da sociedade, dentre as quais podemos elencar a diminuição do abismo econômico entre os diversos estratos da sociedade, o que permitiu a ascensão política, através da guerra, daqueles que não faziam parte de famílias tradicionalmente prestigiosas. O fortalecimento deste quadro contribuiu para o enfraquecimento do poder do *Shōgun*, que, por conta da Guerra Onin, teve sua autoridade questionada pelos demais *daimyō*, resultando na guerra civil que deu nome aos “Estados em Guerra” (MORTON, 1994, p. 94).

Assim, o Japão quinhentista, estilhaçado por uma guerra civil, que já durara quase um século, recebeu os *nambanjins* e a novidade trazida por eles, responsável por promover transformações na arte da guerra, a espingarda. Com efeito, a sociedade japonesa, estratificada e bélica, vivenciou na segunda metade do século XVI dois processos vultuosos: a abertura ao ocidente e a unificação. No processo de unificação do Japão, três *daimyou* se destacaram: Oda Nobunaga (1539-1582), Hideyoshi Toyotomi (1536-1598) e Tokugawa Ieyasu (1542-1616). Conhecidos por suas divergências de personalidade²⁹, possuíam um objetivo em comum: unificar o Japão sob o poder militar.

Nobunaga Oda inicia o processo, por volta de 1560, subordinando o centro do Japão, destacando-se a batalha de Nagashino, em

²⁹ A diferença de personalidade dos três é comumente ilustrada por ditado japonês, no qual se afirmava que, “se uma ave canora não cantasse, Nobunaga matá-la-ia, Hideyoshi persuadi-la-ia a cantar e Ieyasu simplesmente esperaria que ela cantasse” (HENSHALL, 2014).

1575; Toyotomi Hideyoshi consolida-o, subindo ao poder em 1583, dominando a ilha de Kyûshû alguns anos depois e, em 1590, todo o império; Ieyasu assume o título de shôgun em 1603 e, em 1615 a unificação está terminada, sob a égide da dinastia Tokugawa (RESENDE, 2014, p. 28).

Oda Nobunaga, líder do processo de unificação, utilizou a arma de fogo em grande escala e dizimou a cavalaria do grupo oposto, liderado por outro *daimyô* Katsuyori Takeda (1546-1582), durante a batalha de Nagashino (1575). Nesse episódio, constatou-se a superioridade da arma de fogo, mesmo diante de uma valorosa cavalaria, arma de elite dos samurais. A partir dessa batalha, a infantaria passou a se sobrepor a cavalaria, houve mudanças nas estruturas das fortalezas e nas armaduras dos samurais. Encontramos na afirmação de Yuri Hichmeh (2014) informações que demonstram como os navegadores lusos contribuíram nesses eventos:

O cenário encontrado pelos navegadores portugueses no Japão era o ápice da falta de habilidade dos Ashikaga em manter a unidade e pacificar os *daimyô* do território. O *Sengoku Jidai* caracterizou-se justamente pela luta interna rumo à unificação, em que os senhores da guerra decidiriam através da força das armas, principalmente, o destino político do arquipélago. Havia, entre estes *daimyô*, aqueles que apoiavam uma restauração do poder na figura do Imperador, no entanto, a opinião geral era a de usurpar o cargo detido pela família Ashikaga, o que nos faz compreender a importância que os navegadores lusos, seus navios e suas mercadorias tiveram perante aqueles 'Estados em Guerra' (HICHMEH, 2014, p. 25).

Desse modo, o caos em que se encontrava o território japonês havia sido a porta de entrada para os mercadores lusitanos e a via aberta por esses que abriram caminho para que a Companhia de Jesus se estabelecesse em solo nipônico. A arma de fogo “[...] viria a revelar-se decisiva para a resolução das intermináveis guerras civis que dilaceravam o arquipélago, contribuindo para a unificação da Terra do Sol Nascente sob um poder centralizado” (LOUREIRO, 1993, p. 6). Não obstante, é preciso lembrar, que ao findar o *Sengoku Jidai*, no início do século XVII, os artefatos bélicos europeus perderam importância e passaram a ser, inclusive, considerados desonrosos pela elite samurai, sendo considerado recurso de guerreiro inferior. Essa estratégia foi articulada pelo *bakufu* Tokugawa, que, somado à implantação de um sistema de domesticação

dos samurais, com retorno às antigas práticas militares e desprezo pelas armas de fogo, impôs a desmilitarização dos *daimyō* para anular os exércitos privados e monopolizar a guerra. O processo de unificação contemplou, ainda, pelos três líderes unificadores, campanhas contra o poder secular das organizações religiosas e buscaram eliminar a subserviência às instituições sectárias, tanto em relação às variadas linhas do budismo japonês, quanto aos missionários ocidentais. A luta pela hegemonia mostrou a necessidade de unificar o território, o poder e a cultura. Paradoxalmente, a unificação do território nipônico marcou o início da severa perseguição ao catolicismo e a expulsão dos missionários e dos comerciantes lusitanos, na primeira metade do século XVII.

3.1 Francisco Xavier e as origens da missão no Japão

Sob o comando de Francisco Xavier (1506-1552), os missionários jesuítas partiram do porto de Malaca (atual Malásia) em direção à Terra do Sol Nascente. Desembarcaram no porto de Kagoshima, na província de Satsuma, no Sul de Kyushu, a mais meridional das grandes ilhas do arquipélago japonês, em 15 de agosto de 1549. Companheiro de Inácio de Loyola, e um dos fundadores da Companhia de Jesus, padre Francisco Xavier encontrava-se no Oriente, na região da Índia, desde o ano de 1542. O trabalho de Francisco Xavier no Oriente se sobressaiu por três atividades principais: uma grande quantidade de batismos, (cerca de trinta mil pessoas), a organização administrativa da Companhia de Jesus e a introdução do catolicismo no Japão.

Padre Xavier partiu de Portugal, juntamente com Martim Afonso de Souza (1490-1564), o novo governador do Estado da Índia, em 7 de abril de 1541, rumo a Goa, capital do império português no Oriente, onde desembarcou em 6 de maio de 1542. Seu trabalho na Ásia durou uma década, de 1542 a 1552, quando faleceu próximo ao território chinês. Nesse período esteve no Japão durante dois anos, de 1549 a 1551. Quando Xavier desembarcou no Japão, estavam com ele Padre Cosme de Torres (1510-1570), o irmão João Fernandes e Anjirô, batizado

com o nome de Paulo de Santa Fé. Na carta de 22 de junho de 1549, Xavier assim descreveu:

Eu parti da Índia para o Japão, no mês de Abril, com dois companheiros meus, um de Missa [P. Cosme de Torres] e outro leigo [Juan Fernandez], e com três cristãos [Paulo, António e João], os quais se baptizaram depois de serem bem instruídos nos fundamentos da fé de Nosso Senhor Jesus Cristo. Foram doutrinados no nosso colégio da Santa Fé de Goa, onde aprenderam a ler e a escrever, e fizeram os Exercícios Espirituais com muito recolhimento e desejo de se aproveitarem neles (XAVIER, 2006, p. 482).

A respeito de Paulo de Santa Fé, ele foi o primeiro cristão japonês e havia sido apresentado a Xavier, em Malaca, por Fernão Mendes Pinto³⁰. Fora monge budista e havia fugido do Japão por acusação de homicídio. Falava um pouco de português que aprendera quando esteve em Goa. A população encontrada no Japão impressionou os missionários jesuítas em virtude das características apresentadas. Padre Xavier, na primeira carta sobre o Japão, em 5 de novembro de 1549, assim os descreveu:

[...] a gente que até agora temos conversado, é a melhor que até agora está descoberta: parece-me que, entre gente infiel, não se encontrará outra que ganhe aos japoneses. É gente de muito bom trato e, geralmente, boa e não maliciosa. Gente de honra muito de maravilhar: estimam mais a honra que nenhuma outra coisa. É gente pobre, em geral, e a pobreza, entre fidalgos e os que não o são, não a têm por afronta (XAVIER, 2006, p. 509).

Quando em território japonês, padre Francisco Xavier e os demais, foram abrigados por um ano pela família de Paulo de Santa Fé. Foi também, Paulo de Santa Fé que ajudou padre Xavier "[...] a compreender, fundamente, a alma tão rica da Terra dos Crisântemos, onde também desabrochava a flor sangrenta do haraquiri" (MARTINS, 2006, p.34). O *hara-kiri*³¹, foi das práticas culturais a que mais chocou os jesuítas. Também conhecida como *seppuku* (切腹.), tratava-se do

³⁰ Fernão Mendes Pinto, português (1509?-1583), foi um viajante que descreveu sua viagens ao Oriente em sua obra *Peregrinação*, iniciada em 1536 porém publicada 31 anos após seu falecimento. Uma obra tida como romanesca e autobiográfica.

³¹ 腹切り, *hara-kiri*, literalmente incisão na barriga. Ritual de suicídio em nome da honra.

suicídio do samurai ou de um nobre condenado, para limpar sua honra. Apesar das questões ligadas à espiritualidade serem inerentes à vida dos japoneses, aceitar que o suicídio estava ligado a algo divino, enquanto limpeza da alma, era perturbador para os portugueses, pois tratava-se de pecado grave para os princípios cristãos. Contudo, com a inserção na cultura e a constatação do valor da honra para os japoneses, essa prática passou a ser compreendida.

Essa inserção na cultura japonesa foi iniciada por meio de Paulo de Santa Fé, juntamente com Bernardo, um jovem batizado em Kagoshima. Ambos foram os primeiros guias, intérpretes e tradutores, conforme declarou padre Xavier:

Neste ano que estivemos no lugar de Paulo, ocupámo-nos em doutrinar os cristãos, em aprender a língua, e em traduzir muitas coisas da lei de Deus em língua do Japão, a saber: acerca da criação do mundo, com toda a brevidade, explicando o que era necessário para eles saberem como há um Criador de todas as coisas, do qual eles não tinham nenhum conhecimento; além disso, outras coisas necessárias, até vir à encarnação de Cristo, tratando a vida de Cristo por todos os mistérios até à ascensão; e uma explicação do dia do Juízo. Este livro, com muito trabalho, tirámos na língua do Japão e o escrevemos em letra nossa. Por ele líamos aos que se faziam cristãos, para que soubessem como haviam de adorar a Deus e a Jesus Cristo para que se haverem de salvar (XAVIER, 2006, p. 557).

O profundo apreço pela honra, pela cortesia, pela hierarquia e pelo saber demonstrado pelos japoneses despertou em padre Francisco Xavier a perspectiva de um futuro promissor para o trabalho de evangelização no arquipélago. Somado a isso, o domínio da leitura e da escrita, era apresentado como um facilitador para a conversão, conforme afirmou Francisco: "Grande parte da gente sabe ler e escrever, o que é um grande meio para, com brevidade, aprenderem as orações e as coisas de Deus" [...] esta ilha do Japão está muito disposta para nela se acrescentar muito a nossa fé (XAVIER, 2006, p. 510). Essa primeira dedução se apresentou, porém, com o decorrer do tempo, como um grande desafio, pois convencer os catecúmenos japoneses não era tarefa fácil, pois enfrentavam a oposição dos "padres da terra", como se referiam ao clero local.

Há na terra grande número de homens e mulheres que fazem profissão de religião. Os homens chama-se eles bonzos [...] uns de hábitos pardos e outros de hábitos pretos. Entre eles há pouca

amizade [...] Entre as mulheres, há umas bonzas de hábitos pardos e outras de hábitos pretos [...] Destes bonzos e bonzas, há grandíssimo número no Japão, coisa para não se poder crer senão vendo-o (XAVIER, 2006, p. 553).

Os japoneses não eram monoteístas e não possuíam vinculação a uma religião única. Xavier menciona que havia "[...] nove maneiras de *lendas*, diferentes umas das outras. Assim, homens e mulheres, cada um segundo a sua vontade, escolhe a lenda que quer" (XAVIER, 2006, p. 554). Essas *lendas* a que se refere Xavier eram desdobramentos do budismo, uma das religiões mais expressivas do Japão, na segunda metade do século XVI, juntamente com o xintoísmo. Todas mantinham cinco mandamentos fundamentais: "[...] não matar e nem comer coisa que padeça morte; não furtar; não fornicar; não mentir e não beber vinho" (XAVIER, 2006, p. 555). Contudo "[...] nenhuma destas nove seitas falam na criação do mundo nem das almas.

Diferentemente da tradição cristã, para a qual Jesus Cristo é o único mediador entre Deus e os homens, os japoneses creditavam suas crenças em divindades específicas, dependendo da necessidade. "Nós pedimos a um só Deus todo poderoso os bens desta vida e da outra; os japões pedem aos *camis* [espíritos xintoístas] os bens temporais e aos *fotoques* [avatares de Buda] a salvação somente" (FRÓIS, 2001, p. 94).

As questões acerca do inferno eram um dos temas de muita disputa e desavença entre bonzos e jesuítas, pois se tratava de um assunto de grande interesse tanto de portugueses quanto de japoneses, pois o receio da existência de um possível sofrimento eterno e aterrorizante poderia manter a vinculação dos fiéis às práticas religiosas. De um lado os *bonzos* asseguravam que tinham condições de tirar as almas do inferno, mas essa tarefa exigia grandes soma de esmolas e doações, em especial das mulheres que, por serem muito "suja", só alcançariam tal benefício com grandes somas de ofertas de esmolas. De outro lado, os jesuítas criticavam essa maneira de agir dos *bonzos*, argumentando que os pobres não poderiam se beneficiar dessa tarefa dos *bonzos*, uma vez que não possuíam condições materiais para isso. Pregavam os *bonzos*, também, que os cristãos não sabiam e não podiam tirar as almas do inferno, o que, de nada valeria tornar-se cristão (XAVIER, 2006).

Para a mentalidade japonesa, a bondade e a justiça de Deus, conforme propagada pelos jesuítas, mostrava-se muita ambígua, pois se tratava de uma divindade muito cruel, porque castigar, reservando o inferno a quem não se convertesse e, principalmente, não obedecesse? E, se Deus era tão bom e justo, porque havia permitido que os antepassados dos japoneses tivessem morrido sem a possibilidade de se converter e se livrar do inferno?

Os japoneses não se convenciam facilmente e essas questões obrigavam os missionários a argumentar de maneira muito astuta e convincente, levando Padre Francisco Xavier a declarar que: "[...] são os japoneses mais sujeitos à razão que jamais vi gente infiel. São tão curiosos e importunos em perguntar, tão desejosos de saber, que nunca acabam de perguntar e de falar a outros as coisas que respondemos às suas perguntas" (XAVIER, 2006, p. 563). Todavia, em algumas regiões, os argumentos não foram suficientes para a conversão e os batismos não se efetivavam.

Padre Xavier percebeu que era preciso empreender uma nova forma de abordagem com os japoneses. Nesse início da missão no Japão, as práticas utilizadas eram semelhantes às das ordens mendicantes, ressaltando as virtudes da pobreza, caridade, humildade e a assistência aos pobres e aos doentes, inclusive chegando a fundar um hospital e um leprosário. Tais práticas, no entanto, chocavam com as crenças xintoístas, que apresentavam restrições ao convívio com pobres e doentes, pois acreditavam que isso os tornaria impuros (quando esse contato ocorria eram realizados rituais de purificação para que a pessoa pudesse voltar a frequentar os templos). Essas práticas também não seduziam as elites governantes, como desejavam os missionários, pois os rituais japoneses se valiam de pompa, ritos de etiqueta e muito refinamento. Assim, logo se mostrou necessário estudar a cultura local para que o conhecimento fosse usado em prol da missão. As primeiras estratégias, nesse sentido, foram a substituição do modo de se vestir e a incorporação do costume de presentear os *daimyō*, dos quais desejava obter permissão para as pregações. A partir dessa nova forma de abordagem, a missão começou a apresentar os primeiros sinais favoráveis, pois, ao conquistar a aprovação dos *daimyō* para a campanha missionária, os camponeses se sentiam mais confiantes em aceitar a pregação e o batismo.

No entanto, a maior adversidade encontrada para a evangelização foi a comunicação. Afinal, os jesuítas se depararam com uma tradição escrita complexa e em caracteres não latinos. Nas cartas dos padres e irmãos da Companhia eles deixaram claro a complexidade da língua japonesa:

A lingoa he a mais grave, e copiosa que creio ha, porque em muitas cousas excede a grega, e latina, tem infinidade de vocabulos, e modos pera declarar a mesma cousa, e tem tanto que fazer em se aprender [...]. A lingoagem da escritura he mui diferente da pratica e assi huma, como a outra he mui varia, e abundante e cõ ser tão abundante em poucas palavras cõprendem muito. A letra he cousa infinita, nem se acha pessoa que a saiba toda, porque tem duas maneiras de A b c, e cada hum de mais de corenta letras, e cada letra tem muitas figuras: e alem disto tem letra de figuras como os Chins, que he cousa que nunca se acaba de aprender. E afora estas figuras tem outras proprias pera as mesmas cousas. Tem no escrever muito engenho, e artificio porque o que se não pode explicar na lingoa se declara na letra (GARCIA, 1997, p. 123).

Não foi essa, porém, a primeira impressão que Francisco Xavier teve. Ao saber que em todo território japonês era falada a mesma língua, declarou: "Em toda a terra não há mais que uma língua, e esta não é muito difícil de tomar" (XAVIER, 2006, p. 552). Essa falsa impressão logo se mostraria nas primeiras atividades desenvolvidas. O livro que Padre Xavier utilizou para as primeiras pregações foi elaborado a partir da tradução feita por Paulo de Santa Fé e o irmão Bernardo. Para isso utilizaram trechos dos *Dez Mandamentos*, do *Catecismo* e da *Vida de Cristo*. Todavia, padre Xavier encontrava dificuldade em expressar a essência da religião cristã e utilizava termos da religião budista para tentar fazê-lo, o que provocou equívocos no processo de conversão. Esses equívocos fizeram com que os japoneses, num primeiro momento, entendessem o cristianismo como uma nova linha do budismo.

No segundo ano de atuação entre os japoneses, em 1551, Francisco Xavier obteve êxito junto ao *daimyō* de Kagoshima (Satsuma), Shimazu Takahisa, conseguindo autorização para pregar na região. Entre esses, alcançou cerca de mil conversões (YAMASHIRO, 1989).

Entretanto, após um ano de pregação nesse local, os padres da terra, como se referiam os jesuítas aos *bonzos*, convenceram Shimazu Takahisa que a

doutrina pregada pelos jesuítas era contrária às leis religiosas do Japão e se eles continuassem disseminando causariam prejuízos materiais e induziriam a população ao desacato dos princípios da tradição dos antepassados japoneses. Além disso, convenceram o *daimyō* que os jesuítas atacavam os budistas por eles demonstrarem suas mentiras e Shimazu não apoiava os ataques sofridos pelo clero budista (YAMASHIRO, 1989). Nesse episódio, o não domínio da língua japonesa estava na base do conflito. O nome *Deus*, à portuguesa, era pronunciado pelos japoneses *deusu*, que soava como *Dai* (grande) *uso* (mentira) (XAVIER, 2006). Essa confusão era utilizada pelos *bonzos* para difamar a pregação dos jesuítas e como uma defesa frente ao ataque que faziam ao budismo.

Os *bonzos* utilizavam as escrituras trazidas da China, nas quais eram reverenciados Xaca e Ameda³², homens que teriam feito grandes penitências, de mil, dois mil, três mil anos (XAVIER, 2006). Francisco Xavier relata que, ao procurar a origem desses homens, constatou que eram "[...] puras invenções dos demônios" (XAVIER, 2006, p. 567), pois de acordo com o livro estudado haviam nascido oito mil vezes. Nas pregações, Xavier demonstrava o quão, para ele, tinha de absurdo nessa condição. Diante de tal impossibilidade, os japoneses de Yamaguchi começavam a desacreditar na existência desses seres e nas verdades disseminadas pelos *bonzos*, conforme afirmou Francisco Xavier: "[...] roguem a Deus nos dê vitória contra estes dois demônios, Xaca e Ameda, e todos os demais, porque pela bondade de Deus já vão perdendo na cidade de Amanguche [Yamaguchi] o crédito que costumavam ter [...]" (XAVIER, 2006, p. 567).

Entretanto, nessa região, os religiosos japoneses saíram vencedores. O conflito entre jesuítas e *bonzos*, obrigou o *daimyō* a expulsar os missionários jesuítas da Província de Satsuma. Shimazu Takahisa proibiu, sob pena de morte, a continuação do proselitismo cristão e a conversão de qualquer japonês no território sob seu poder. Esse episódio também marcou a separação dos jesuítas

³² Xaca: trata-se de Sakyamuni, ou seja Buda, fundador do budismo. Ameda, trata-se de "[...] Amida (Amitabha), Buda supremo do paraíso da terra pura de Ocidente. Não é pessoa histórica, mas uma abstração filosófica: Buda sem princípio, do qual nasceram todos os Budas. Este é o Buda que veneram no Japão principalmente os da seita Jôdo: deus pessoal, único salvador, centro do seu culto" (XAVIER, 2006, p. 553).

de Paulo de Santa Fé, que ficou em Kagoshima, sua terra natal. "Ficou com estes cristãos Paulo, natural da terra, muito bom cristão, para os doutrinar e ensinar" (XAVIER, 2006, p. 558).

Ao perceber a autoridade dos *daimyō* e a influência que os religiosos locais tinham sobre eles, Francisco Xavier se propôs alcançar Kyoto, a capital naquele momento, com o objetivo de conquistar a confiança do imperador e o apoio para persuadir os *daimyō*. Antes de alcançar a capital, porém, permaneceram nas regiões de Hirado e Yamaguchi. Em Hirado, noroeste da ilha Kyushu, padre Francisco realizou por volta de cem batismos, utilizando na conversão a leitura do livro que havia elaborado enquanto estava em Kagoshima. João Fernandes, o irmão que o acompanhava, nesse tempo, já havia aprendido falar a língua da terra, o *nihongo* e, desse modo, a comunicação começara se dar de maneira mais efetiva. Enquanto padre Cosme de Torres ficou em Hirado com irmão João Fernandes, Francisco Xavier e os demais seguiram para Yamaguchi, Província de Bungo (nordeste da ilha de Kyushu), uma região pertencente ao clã da família Ouchi, que era à época muito próspera e abrigava nobres, artistas, monges budistas e intelectuais refugiados de Kyoto. Em Yamaguchi, Padre Francisco Xavier obteve autorização para pregar, em 1552.

As confusões em decorrência do não domínio da língua japonesa se apresentaram mais uma vez, contudo não significaram impedimento oficial ao trabalho missionário. No documento expedido pelo *daimyō* Otomo Yoshishigue, lia-se: "Este documento prova que dei licença aos padres vindos a este país das regiões do Ocidente, em acordo com o seu pedido e desejo, para encontrarem ou construírem um mosteiro e casa a fim de espalharem a lei do Buda" (JANEIRA, 1970, p. 49).

Além da licença para pregar, em Yamaguchi, ganharam também um terreno do *daimyō* de Yamaguchi. Em carta de 29 de setembro de 1551, padre Francisco Xavier comunicava à Corte portuguesa que a Companhia de Jesus havia recebido de Fernão Mendes Pinto um empréstimo de trezentos cruzados para construir uma casa na região (XAVIER, 2006). Entretanto, os conflitos com o clero local, impedia o sucesso da missão. Padre Xavier, afirma que o interesse pelo que tinham a dizer era grande e o número de conversões poderia ser maior se não fosse a interferência dos monges budistas. "Poucos se faziam cristãos.

Visto o pouco fruto que se fazia, determinamos ir a uma cidade, a mais principal de todo o Japão, a qual por nome se chama Miaco" (XAVIER, 2006, p. 559). Retomaram, então, o plano de convencimento do imperador. Nesse período ficaram em Yamaguchi padre Cosme de Torres e o irmão João Fernandes, que já traduzia as pregações para a língua japonesa (XAVIER, 2006, p. 573).

Na capital as expectativas acerca da conquista do apoio do imperador não lograram êxito, pois além de estar destruída pela guerra civil Xavier constatou que o imperador não tinha o poder que imaginava. "É gente que tem um só rei; porém há mais de cento e cinquenta anos que lhe não obedecem; por esta causa continuam as guerras entre eles" (XAVIER, 2006, p. 552). Com efeito, ao constatar a impossibilidade do trabalho em Kyoto, Xavier e os demais, retornaram para as regiões de Hirado e Yamaguchi.

Ainda em Yamaguchi, Francisco Xavier foi convidado, por carta, a ir à Província de Bungo. Otomo Yoshishigue, *daimyō* dessa Província, mostrava interesse em conhecer o trabalho que os missionários lusitanos estavam realizando no arquipélago. Com efeito, anos mais tarde Bungo se mostrou uma região próspera ao cristianismo, em virtude do apoio recebido pelo governo local. A recepção e o apoio disponibilizado aos missionários católicos foram utilizados por alguns líderes japoneses como estratégia para conquistar a simpatia dos comerciantes portugueses. Mostraram-se favoráveis à presença dos jesuítas e alguns, inclusive, aceitavam se batizar. Outro objetivo desses senhores era enfraquecer a influência que o clero local exercia nas relações entre o governo e a população. Apoiar os cristãos significava somar forças para atingir alguns desses propósitos.

Contudo, padre Xavier chegou à conclusão de que, para conquistar o apoio necessário das classes dirigentes seriam necessárias mudanças na forma de abordagem dos japoneses e a aproximação à cultura local, era questão *sine qua non* para se atingir os objetivos. As características culturais, vistas como condições favoráveis, num primeiro momento, mostraram-se, aos poucos, como adversidades e desafios ao sucesso da missão no arquipélago. O processo de aproximação cultural, "[...] não significou, ao menos inicialmente, uma ampla compreensão das diferenças do outro, mas sim uma tática de identificação para facilitar o processo de conversão" (TAVARES, 2002, p. 90).

As condições que se mostraram, foram, portanto, distintas das expectativas expressadas por padre Francisco Xavier, quando ainda se encontrava em Malaca traçando os planos para o trabalho no Japão. Em carta de 22 de junho de 1549, afirmou: "Dizem que há grandes Estudos perto de onde o Rei está [...] não receamos de nos vermos com os letrados daquelas partes, porque quem não conhece a Deus nem a Jesus Cristo, que pode saber? (XAVIER, 2006, p. 485).

Francisco Xavier concluiu que além de incorporar alguns costumes japoneses, três ações eram incontornáveis: a aprendizagem da língua, a conquista da adesão dos homens de poder (e por meio deles atingir grandes quantidades de conversos) e o envio ao território japonês de missionários bem formados e bem treinados. Concluiu, também, que a obra missionária entre os japoneses era mais difícil do que entre os indianos, chegando a afirmar que na Índia se pescava de rede, mas que no Japão seria necessário aprender a pescar de vara. Aos poucos, a admiração pelo modo de ser dos japoneses arrefecia, e Francisco Xavier afirmou: "Não é terra para homens velhos [...] Nem para muito moços, se não forem de grandes experiências [...] É terra muito aparelhada para toda a espécie de pecados (XAVIER, 2006, p. 581). Em carta de 24 de abril de 1552, alertou:

As confissões sejam devagar, para fazer proveito nas almas, dando-lhes algumas meditações, ou da morte, ou do juízo ou do inferno, para acharem contrição, lágrimas e dor de seus pecados [...] Nas confissões, se houver impedimento, antes que os absolvais fazei que cumpram primeiro o que prometem que farão, como são amizades e restituições e fraquezas de sensualidade e assim outras coisas, porque os homens destas partes são liberais em prometer, mas vagarosos em cumprir (XAVIER, 2006, p. 705-706).

Xavier constatou ainda que, em virtude do relacionamento cultural estreito entre japoneses e chineses, uma bem-sucedida missão entre os chineses poderia facilitar a tarefa junto aos japoneses. Os japoneses confiavam que os chins (como eram chamados os chineses) possuíam muita sabedoria "[...] nas coisas do outro mundo e na governação da república" (XAVIER, 2006, p. 562). O confucionismo, uma das crenças presentes no Japão, havia sido trazido da China, bem como a língua e o sistema de governo. Assim,

[...] creio que este ano de 52 [1552] irei lá, aonde está o rei da China, porque é terra onde se pode muito acrescentar a lei de Nosso Senhor Jesus Cristo. [...] seria grande ajuda para no Japão desconfiarem das seitas em que crêem (XAVIER, 2006, p. 575).

De tal forma, com a chegada de outros missionários ao Japão, em 1552, padre Xavier retornou à Índia, com o objetivo de viajar à China, fundar uma missão e fortalecer o cristianismo entre os japoneses. Nesse retorno a Goa, Xavier levou consigo dois jovens. Tratavam-se de Bernardo de Kagoshima, batizado em 1549, e Mateus, um jovem de Yamaguchi batizado em 1551. O objetivo era enviá-los à Europa e inserí-los na cristandade, conforme declarou em carta de 8 de abril de 1552:

Lá se vão Mateus e Bernardo, japoneses de nação, os quais vieram comigo do Japão à Índia, com intenção de ir a Portugal e a Roma, a ver a Cristandade, para depois, tornando a suas terras, dar fé do que viram [...] vos rogo, irmão meu Mestre Simão, que olheis muito por eles e façais como tornem contentes, porque, com a fé que derem a seus naturais, muito crédito nos darão (XAVIER, 2006, p. 638).

Antes, porém, Francisco Xavier já havia tentado essa estratégia. Em 1550, convenceu quatro jovens a viajar para Malaca. O objetivo de enviar jovens japoneses para fora do Japão e, inclusive, à Europa, consistia no desejo de que estudassem o idioma português e a doutrina cristã para contribuir com a conversão de seus compatriotas, quando retornassem ao Japão. Xavier também tentou convencer alguns *bonzos*, que haviam se convertido ao cristianismo, a passar por essa experiência. Os *bonzos*, porém, não aceitaram o convite, conforme afirmou o padre:

Eu desejei trazer de Japão algum par de bonzos, letrados em suas seitas, para vo-los mandar a Portugal, para que visseis quão engenhosos, discretos e subtis são os japoneses. Mas, como tinham de comer e eram honrados, não quiseram vir (XAVIER, 2006, p. 640).

Dessa primeira comitiva, três retornaram ao Japão e um permaneceu em Malaca. Mateus de Yamaguchi faleceu em Goa, em virtude do calor indiano, e Bernardo, de Kagoshima, seguiu viagem à Europa, foi recebido por Inácio de Loyola e, após alguns anos de estudos, faleceu em Coimbra, em 1557, não alcançando êxito de retornar ao oriente. Essa estratégia, não surtiu os efeitos

esperados, todavia foi copiada, anos mais tarde, pelo padre Alessandro Valignano, visitador das missões no Japão.

A Igreja Católica dos tempos modernos deve a Francisco Xavier, conforme João Paulo de Oliveira e Costa, “[...] a redefinição do modelo missionário, pois foi a partir de seu trabalho que as autoridades eclesiásticas reconheceram a necessidade de enviar clérigos devidamente treinados a todas as partes do mundo” (1999, p. 29). A partir desse jesuíta, o otimismo ingênuo de que por meio do simples contato dos cristãos com o gentio estes seriam levados à conversão ao cristianismo, não se sustentava mais. Nesse sentido, foi a partir do trabalho de Francisco Xavier que surgiu um novo modelo de missionação (BOXER, 2007; COSTA, 1999). Todavia, esse novo modelo de atuação missionária foi produzido pelas condições com as quais se depararam os missionários jesuítas, no Japão. Foi o que demonstrou ser possível mediante as condições postas naquele contexto social. Inácio de Loyola foi o primeiro religioso a usar esses conceitos com um novo sentido, cabendo a Francisco Xavier a primazia na implantação desse novo método de evangelização a partir de Goa (COSTA, 1999), entrando para a história da Igreja como o Apóstolo do Oriente. Assim,

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

As dificuldades enfrentadas nesses primeiros anos da missão no Japão, residiam, portanto, no terreno cultural e no religioso em particular, ao traduzir textos produzidos na língua portuguesa ou latina para a língua japonesa, pois, quando se opera uma tradução, não se está apenas substituindo um vocábulo por outro que carregue, em si, exatamente o mesmo significado. A tradução implica nas questões de tradições, as cosmologias, os modos de viver, de sentir, de pensar de um povo. Portanto, para além das palavras, são traduzidas as tradições. Dessa forma, a comunicação sempre foi um grande desafio para o trabalho de catequização com os povos fora da Europa, não havendo parâmetros conhecidos para a língua japonesa (BOSCARIOL, 2014). Com efeito, a

aprendizagem da língua se mostrou, portanto, incontornável, uma vez que por meio dela seria possível a compreensão e a inserção naquela cultura. Além disso, o conhecimento dos costumes, dos hábitos e o domínio dos conceitos eram fundamentais à complexidade da tarefa missionária.

3.2 Aspectos do contexto religioso japonês no século XVI

A exigência de exclusividade demandada pela religião católica chocou-se com o contexto religioso japonês, no qual conviviam outras religiões de diferentes ramos e origens. O contexto religioso do Japão, no século XVI, aliava o Xintoísmo, o Budismo, o Confucionismo, enquanto uma filosofia para reger a vida social, política e administrativa, e os princípios do Taoísmo. "No Japão, o religioso confunde-se com todas as formas da vida humana: o Estado é religião, a filosofia é religião, a moral é religião, as relações sociais são religião" (BRAUDEL, 1989, p. 169-170).

Foi entre os séculos II e III da era cristã que se instalou no Japão um sistema político e religioso, que muito mais tarde viria a chamar-se *Shinto*³³, conhecido no ocidente por xintoísmo. Trata-se de uma religião étnica, nascida e desenvolvida no interior da sociedade japonesa e representa o mundo religioso do Japão antes do budismo (BRAUDEL, 1989). O termo *Shinto* começou a ser usado, no século VI, para distinguir a religiosidade nativa do Japão das religiões importadas, sobretudo o budismo, mas também o taoísmo e o confucionismo. Esse termo apareceu pela primeira vez no volume XXI do *Nihon-shoki*, uma das obras *Shinten*, ou seja, as escrituras sagradas xintoístas. As crenças xintoístas são ligadas à natureza - rituais agrícolas - e à vida cotidiana. Uma de suas características marcantes é o culto aos antepassados e às divindades que representam, em geral, forças da natureza³⁴. "Ao contrário das 'religiões

³³神道, *Shintou*, literalmente, via/condução (tó ou dó) dos deuses (*shin* ou *jin*). O termo original em japonês é *kami-no-michi*, que significa caminho dos *kami*, ou caminho dos deuses.

³⁴As tentativas de tomada do território japonês, pelos mongóis, no século XIII, fortaleceu a formação da crença nos deuses da natureza. Tanto na ofensiva de 1274 como em 1281, violentos

reveladas' que dão grande importância aos actos e palavras dos fundadores, o xintoísmo não se assenta sobre textos canónicos" (TOKI, 2002, p. 592). Os *Shinten* são textos clássicos, nos quais não há conteúdo doutrinal, mas revelam os fundamentos das crenças em torno dos *kami* (deuses).

As mais antigas obras do *Shinten* são o *Kojiki* e as crônicas *Nihon-shoki*. Foram registradas pela primeira vez, no princípio do século VIII e contêm relatos referentes à época dos deuses (*kamyio*). Foram iniciadas pelo imperador Temmu (673-686), com o objetivo de atribuir origem divina à família imperial. No *Nihon-shoki*, encontra-se reproduzida a história da primeira dinastia do Japão. Nessa obra, o imperador Jimmu, o lendário primeiro soberano do Japão, é apresentado como descendente de Amaterasu Ômikami, a deusa do sol³⁵.

Com efeito, esses mitos passaram a legitimar as sucessivas gerações de imperadores como sendo a representação dos *kami*. Motoori Norinaga (1730-1801), reconhecido como um famoso estudante do xintoísmo, ratificou essa ideia e conceituou *kami* como:

[...] it may be said that *kami* signifies, in the first place, the deities of heaven and earth that appear in the ancient records and also the spirits of the shrines where they are worshiped. It is hardly

tufões impediram o sucesso das invasões empreendidas por Kublai Khan, neto do rei Ghengis Khan. "Esses furacões salvadores deram origem à expressão *kamikaze* – vento divino" (YAMASHIRO, 1986, p. 95).

³⁵“A deusa solar Amaterasu (Luz do Céu) e o deus das tempestades e do mar Susano-o (Homem Selvagem) estão na origem mitológica da sociedade japonesa. Amaterasu é enviada “[...] a Takamagahara para governar os céus, enquanto a Susano-o é confiado o mar para governar. Porém, o teimoso Susano-o desobedece ao pai, sendo por ele banido. Antes de se dirigir para o exílio, Susano-o visita a sua irmã Amaterasu em Takamagahara. Por iniciativa dele, têm vários filhos, mas discutem acerca do que o motivou. Susano-o atormenta a irmã, destruindo os limites dos seus campos de arroz, espalhando excrementos nas paredes do seu palácio e atirando um pônei esfolado pelo telhado do alpendre do tear. Amaterasu foge para uma gruta, mergulhando o universo nas trevas. As outras divindades tentam atraí-la para fora. Penduram um espelho e um colar de joias numa árvore e, depois, uma das deusas dança sensualmente, exibindo a sua nudez e fazendo rir ruidosamente as outras divindades. Intrigada com os risos, Amaterasu espreita para fora da gruta, vê as joias e o espelho e vai olhá-los de perto. As divindades apanham-na e fecham a entrada da gruta com uma pedra. Susano-o é, então, obrigado a cumprir a pena de banimento. Dirige-se a Izumo [...] e numa ocasião mata um monstro que devorava crianças. Numa das oito caudas deste encontra uma espada com que mais tarde presenteia a irmã Amaterasu, em sinal de arrependimento. **A espada, o espelho e as jóias são ainda hoje as insígnias imperiais do Japão.** Atribui-se a Okuninushi, filho de Susano-o, ter pacificado a terra selvagem. Sendo um herói, é vítima de vários actos de traição dos seus irmãos invejosos e até do seu pai. Matam-no diversas vezes, mas regressa sempre à vida. **Os filhos de Okuninushi concordam com o pedido de Amaterasu para que os descendentes dela governem a terra. Jimmu, o seu tetraneto, torna-se o primeiro imperador do Japão**” (HENSHALL, 2014, p. 16, grifo nosso).

necessary to say that it includes human beings. It also includes such objects as birds, beasts, trees, plants, seas, mountains and so forth. In ancient usage, anything whatsoever which was outside the ordinary, which possessed superior power, or which was awe-inspiring was called *kami*. Eminence here does not refer merely to the superiority of nobility, goodness or meritorious deeds. Evil and mysterious things, if they are extraordinary and dreadful, are called *kami*. It is needless to say that among human beings who are called *kami* the successive generations of sacred emperors are all included. The fact that emperors are also called 'distant *kami*' is because, from the standpoint of common people, they are far-separated, majestic and worthy of reverence. In a lesser degree we find, in the present as well as in ancient times, human beings who are *kami*. Although they may not be accepted throughout the whole country, yet in each province, each village and each family there are human beings who are *kami*, each one according to his own proper position. The *kami* of the divine age were for the most part human beings of that time and, because the people of that time were all *kami*, it is called the Age of the Gods (*kami*)³⁶ (NORINAGA, 1901, p. 150-152, in: HOLTOM, 1938, p. 23-24).

A supremacia do imperador como símbolo religioso já era do conhecimento dos missionários jesuítas quando chegaram ao Japão. Cristina Pompa (2003) informa que Paulo de Santa Fé (outrora Anjirô) esclarecera aos jesuítas que o imperador era “[...] entre eles como entre nós o Papa e tem jurisdição nas cousas temporais e espirituais” (POMPA, 2003, p. 45). De tal forma, é possível compreender as relações políticas estabelecidas no período *Sengoku Jidai*, quando o imperador passou a figurar como elemento secundário nas decisões do governo. Todavia, ainda era muito respeitado pela elite guerreira, por acreditarem em sua origem divina. O imperador não era um mero representante dos deuses,

³⁶ “[...] pode-se dizer que *kami* significa, em primeiro lugar, os deuses do céu e da terra que aparecem nos registros antigos e também os espíritos dos santuários onde são adorados. Não é necessário dizer que inclui seres humanos. Isso também inclui objetos como pássaros, animais, árvores, plantas, mares, montanhas e assim por diante. No uso antigo, qualquer coisa que estivesse fora do ordinário, que possuía poder superior, ou que era inspirador era chamado *kami*. Eminência aqui não se refere meramente à superioridade de nobreza, bens ou ações meritórias. Coisas malignas e misteriosas, se Eles são extraordinários e terríveis, são chamados de *kami*. Não é preciso dizer que entre os seres humanos que se chamam *kami* as sucessivas gerações de imperadores sagrados estão todos incluídos. O fato de os imperadores também serem chamados 'Kami distante' é porque, do ponto de vista das pessoas comuns, eles são distantes, majestosos e dignos de reverência. Em menor grau, encontramos, no presente, bem como nos tempos antigos, seres humanos que são *kami*. Embora possam não ser aceitos em todo o país, ainda em cada província, cada aldeia e cada família existem seres humanos que são *kami*, cada um de acordo com sua própria posição adequada. O *kami* da era divina era para a maioria seres humanos da época e, porque as pessoas da época eram todas *kami*, é chamada de Idade dos Deuses (*kami*)” (NORINAGA, 1901, p. 150-152, in: HOLTOM, 1938, p. 23-24).

mas um *kami* vivo³⁷ (JANEIRA, 1988). Por acreditarem nessa origem divina, ao imperador estava reservado o direito de conceder o título de xogum³⁸. Com efeito, o acesso à corte japonesa estava na base dos conflitos bélicos e nas disputas de poder no território. Entretanto, ter na figura do imperador um representante da tradição xintoísta não impediu a inserção de influências religiosas externas, como o budismo, o taoísmo, o confucionismo e a abertura, no século XVI, ao cristianismo. Entretanto, a maior visibilidade ficaria com o xintoísmo e com as várias linhas do budismo, como assinalou padre Luís de Almeida, primeiro médico jesuíta a atuar como missionário no Japão. Os japoneses “[...] rezam aos kamis pedindo longevidade, saúde, riqueza, fama e todos os outros benefícios terrenos, voltando-se para Hotoque (Fotoque-Buda) para implorar sua salvação religiosa pessoal” (FRÓIS, vol. III, p. 285).

O Budismo chegou ao território japonês por meio da China e da Coréia, no século VI da era cristã, alcançando grande visibilidade na Era Kamakura (1185-1333). Rejeitado a princípio, em virtude de sua presença representar a superioridade chinesa, foi rapidamente adotado e experimentou uma continuidade que não encontrou nos seus países de origem³⁹ (DELUMEAU, 2002).

O budismo se refere a uma tradição religiosa formada a partir da experiência pessoal de Gautama Siddhartha, conhecido por Buda o Sakya-muni, ou simplesmente Buda, que significa aquele que se iluminou ao alcançar a verdade sobre a vida humana. Nascido no Nepal, em 566, Gautama Siddhartha

³⁷Essa crença na origem divina perdurou até o fim da segunda guerra mundial, quando o imperador, em pleno século XX, foi obrigado a declarar que não era um deus, como esclarece Antonio Martins Janeira (JANEIRA, 1988).

³⁸ "O título de líder político e militar do Japão era 征夷大將軍 (lê-se *Sei-Tai-Shougun*). Historicamente o termo foi abreviado apenas para 將軍 (Shougun) (HICHMEH, 2013, p. 6). Neste trabalho, a escrita utilizada é xogum, conforme adaptado pela língua portuguesa.

³⁹ “Com efeito, na China, os conflitos com o poder imperial, assim como com os dois sistemas autóctones, o confucionismo e o taoísmo, provocaram por quatro vezes, entre os séculos V e X, perseguições maciças [...] Por outro lado, quando a dinastia Ming, puramente chinesa, sucedeu no século XIV a dinastia mongol (Yuan) que conquistara e dominara a China do século XIII ao século XIV e cuja religião oficial era o budismo – o ‘lamaísmo’ de origem tibetana e não chinesa -, a reação nacionalista a que então se assistiu, assente na revivescência do confucionismo, foi globalmente nefasta para o budismo durante vários séculos. Do mesmo modo, na Coreia, que sofrera o domínio mongol, o estabelecimento da dinastia dos I (1392-1910) acarretou igualmente a instauração do confucionismo como doutrina de Estado, com uma severa repressão do budismo. Aqui, o budismo apenas foi restaurado com o auxílio da colonização japonesa no início deste século” (DELUMEAU, 2002, p. 494-495).

atingiu essa condição após um período de rigoroso isolamento e treinamento espiritual. Após essa experiência afirmou que a vida humana consiste em entender que:

En este mundo, todos los vivos tienen que convivir con los demás, ayudándose mutuamente. Pero los seres humanos son egoístas, y producen contradicciones, malos entendimientos y conflictos. Para superarlos, deben suprimir su egoísmo e intentar descubrir la verdad absoluta. Este es el método para escapar del dolor de mundo, em donde existen muchos sufrimientos⁴⁰ (TAKIZAWA, 2010, p. 28).

Após a morte de Gautama Siddhartha, o budismo foi dividido em dois ramos: a doutrina denominada pequena via ou pequeno veículo, que na Índia originou o budismo *Hinayana*, e outra, denominada grande via ou grande veículo, que produziu o budismo *Mahayana*. O primeiro fundamentou-se no ensino do sacrifício e exercício espiritual individual. Já o segundo, tomou como importante a tarefa de proceder ampla divulgação dos ensinamentos de Buda, ou seja, ensinar a verdade absoluta, para salvar não somente o indivíduo, mas também toda a humanidade. Esse conhecimento foi difundido a todas as classes sociais por meio de seguidores de Buda e assim, este ensino se estendeu a outros países.

Foi o segundo ramo do budismo, o *Mahayana*, que se difundiu no Japão a partir do século VI, sob o nome de *Daijō Bukkyō*. No século seguinte, o budismo se expandiu no Japão e muitos templos foram construídos como símbolos de proteção. Entretanto, foi em meados do período Nara (por volta de 740) que se estreitaram as relações entre a doutrina nativa – o xintoísmo, representado à época pelo imperador Shomu - e a nova doutrina, o budismo. Nesse período, as crenças se aliaram para realizar preces pelo Japão, que passava por uma grande crise social e política originada pelo surto de diversas epidemias, “[...] se erigieron los grandes templos budistas en cada provincia y se hizo a los monjes budistas leer las oraciones para proteger el Estado. Además, en el año 743 se ordenó la

⁴⁰Neste mundo, todos os vivos têm que conviver com os demais, ajudando-se mutuamente. Porém os seres humanos são egoístas e produzem contradições, maus entendidos e conflitos. Para superá-los, devem suprimir seu egoísmo e intentar descobrir a verdade absoluta. Este é o método para escapar da dor de mundo, onde existem muitos sofrimentos.

construcción de la imagen del gran buda⁴¹ [...] (TAKIZAWA, 2010, p. 29). A partir desse período, diversas correntes budistas foram fundadas e passaram a ser estudadas pelos japoneses, por intermédio de monges formados na China.

Um monje llamado Saichô (767-882), que estudió em China, fundo la corriente o escuela budista de Tendai, levantando el templo de Enryakuji, y predicó la necesidad del entrenamiento espiritual. Outro monje, Kukai (774-835), también estudió el budismo esotérico em China. Después de volver a Japón fundo la escuela Shingon y construyó el templo de Kongôbuji em la montaña de Kôya. Tuvo dos sucesores, Ennin (794 – 864) y Enchin (814 – 891). El budismo esotérico que se llama Mikkyô era una enseñanza para acercarse al mundo de Buda y de la salvación a través de oraciones mágicas secretas. Entonces era esencial que se rezara por la paz del estado con oraciones mágicas y entrenamientos em las montañas. Este pensamiento de corte ocultista chocaba frontalmente con la corriente budista de Kenkyô, em la que se explican abiertamente los libros sagrados y sus prácticas. La familia imperial y los nobles protegieron estas sectas para hacer valer sus intereses a través de las oraciones mágicas de los monjes. Em este contexto estas escuelas o sectas se convirtieron em la corrientes dominantes em esta época”⁴² (TAKIZAWA, 2010, p. 31).

Contudo, a fundação das várias correntes budistas, deve-se também a um princípio vinculado à sua organicidade. Por se tratar de herança familiar, tanto a atividade religiosa quanto o templo, foram fundados a fim de se alcançar linhagem independente. O trabalho desenvolvido pelos monges ocorria primordialmente no interior dos templos, mas alguns se destacaram na prática de obras sociais, construindo canais de água e infra-estrutura para transporte, por exemplo.

⁴¹Dois grandes templos budistas foram erguidos em cada província e os monges budistas foram convidados a ler as orações para proteger o estado. Além disso, no ano de 743 foi ordenada a construção da imagem do grande Buda.

⁴² "Um monge chamado Saichô (767-882), que estudou na China, fundou a escola ou escola budista Tendai, construiu o templo Enryakuji e pregou a necessidade de treinamento espiritual. Outro Monje, Kukai (774-835), também estudou o Budismo esotérico na China. Depois de retornar ao Japão, ele fundou a Escola Shingon e construiu o Templo Kongoji na Montanha Kôya. Ele teve dois sucessores, Ennin (794 - 864) e Enchin (814 - 891). O budismo esotérico chamado Mikkyô era um ensinamento para se aproximar do mundo de Buda e da salvação através de orações mágicas secretas. Por isso, era essencial rezar pela paz do estado, orações mágicas e treinamento nas montanhas. Este pensamento ocultista chocou frontalmente com a corrente budista de Kenkyô, em que os livros sagrados e suas práticas são abertamente explicados. A família imperial e os nobres protegiam essas seitas para afirmar seus interesses através das orações mágicas dos monjes. Neste contexto, essas escolas ou seitas se tornaram as correntes dominantes nesta era".

Com o fim da dinastia Tang, no século X, em decorrência da invasão dos mongóis à China, as viagens ao continente chinês pelas embaixadas japonesas diplomáticas e culturais foram interrompidas. Essas invasões também provocaram a fuga de muitos chineses para o Japão e, conseqüentemente, promoveram uma ampliação da cultura chinesa. O budismo, que era constituído principalmente pelas práticas de oração e estudo, e um tanto elitizado, passou a ser popularizado e vivenciado de maneira mais aprofundada. Com efeito, o budismo passou a ser desenvolvido entre os japoneses e muitas escolas budistas foram fundadas a partir do século XII. Dentre elas, destacou-se a *Zenshu* (prática da meditação), que começou a ser divulgada entre os samurais. Para essa escola, os adeptos deveriam empreender esforços, por meio da meditação budista (*zazen*) para se aproximarem da santidade de Buda. Foi a partir desses movimentos, que o budismo, originariamente inserido no Japão pelo modelo chinês, entrou em processo de transformação e configuração japonesa (ROBERT, 2002).

Entretanto, foi no século XIII que se deu um novo impulso ao budismo japonês, em virtude do desenvolvimento das doutrinas zen *Rinzai*, assentada na meditação dos *kôan* (enigmas que desembocam na iluminação) - e a doutrina *Sôtô*, que apresenta como prática exclusiva o *zazen* – meditação sentada.

Com o desenvolvimento do budismo se produziu uma interrelação com o xintoísmo, ao ponto de serem construídos templos budistas dentro de santuários xintoístas e vice-versa. Dessa estreita relação surgiu a doutrina *Honji Suijakusetsu*, fundamentada em crenças budistas e xintoístas. A partir da crença de que os deuses shintoístas eram a encarnação dos *Hotoke* (Budás). “Pelo número de núcleos que estão ligados aos mosteiros filiados, as escolas *zen* reunidas constituiriam a mais vasta corrente budista no Japão [...]” (ROBERT, 2002, p. 497).

A partilha dos espaços simbólicos e religiosos, pelo xintoísmo e pelo budismo, produziram, no Japão, uma religiosidade híbrida. Esse contexto demonstrou, num primeiro momento, que o Japão seria terreno fértil para a propagação da doutrina cristã, ainda que, em alguns momentos, as crenças religiosas japonesas foram apresentadas, pelos jesuítas de forma generalizada, demonstrando que, por vezes, acreditavam se tratar de uma só doutrina.

No Japão do século XVI, devastado pelas sangrentas guerras civis, que já duravam quase cem anos, época dominada pelos guerreiros, o budismo *zen* foi considerado apelativo, pois, os “[...] ideais do *zen* como a simplicidade, a contenção, a disciplina e a meditação formavam um contraste real com a desordem e a confusão do país” (HENSHALL, 2014, p. 63).

Esse cenário religioso encontrado pelos missionários jesuítas no alvorecer da segunda metade dos Quinhentos, contribuiu para alguns dos sucessos obtidos na campanha em prol do catolicismo, pois, muitos senhores de terra apoiaram os cristãos para diminuir a interferência que os religiosos japoneses tentavam impingir sobre a atuação do governo e, em especial, pelos encaminhamentos que se dava à guerra civil.

3.3 Embates entre jesuítas e *bonzos* e destruição dos livros e símbolos sagrados japoneses

Os jesuítas se depararam, no Japão, com livros em abundância. Livros centenários, alguns escritos com ouro. Nesse caso, a questão que se pôs como problema foi outra. Muitos desses livros eram escrituras sagradas de diversas crenças japonesas e, por isso, foram considerados instrumentos de culto ao demônio. Como a leitura era uma prática entre a maioria dos japoneses, foi preciso iniciar um trabalho de desconstrução que incluía: a difamação das crenças existentes, a destruição dos livros, dos símbolos e dos locais sagrados, a detração e a confrontação com os pregadores japoneses. Com efeito, o trabalho de desconstrução das crenças e das práticas religiosas japonesas representava tarefa primordial para os jesuítas, pois todo o trabalho missionário pressupunha inculcar os dogmas católicos e recalcar as crenças das "seitas" japonesas para, conquistar a adesão e a inserção no cristianismo, pelos japoneses, por meio do batismo bem como, a aceitação e a substituição de uma crença religiosa por outra. Alessandro Valignano já alertara que os japoneses “[...] no tienen ni pueden tener otros libros sino los que nos le damos⁴³” (FRÓIS, 1984, p. 640).

⁴³ “[...] não tem nem podem ter outros livros além dos que lhes damos” (tradução livre).

Além da abundância de livros, em especial, os ligados às crenças religiosas, o livro estava presente, inclusive, como elemento simbólico de inserção numa comunidade religiosa, como destacou padre Luís Fróis: "O nosso baptismo é com muitas cerimónias e solenidades; em Japão basta pôr um livro na cabeça para ficar daquela seita" (FRÓIS, 2001, p. 94).

A relação que os jesuítas mantinham com os livros era de muita intimidade, em virtude da própria formação intelectual que possuíam e, ter acesso aos livros significava ter acesso ao conhecimento. Entretanto, a produção e a disseminação do conhecimento, por sua vez, fora tratado pela Igreja, em especial, na Idade Média, como algo perigoso à autoridade eclesiástica. No contexto da Reforma católica, a orientação educativa, estabelecida pela Igreja, no Concílio de Trento (1545-1564), apontava os livros (e também a escola) como inimigos da salvação do homem. De modo que, demandavam ser tratados com rigor e atenção. O mesmo que ocorrera, tempos antes, no Concílio Lateranense de 1515, quando o papa Leão X, filho de Lourenço o Magnífico (famoso como mecenas), declarou que eram necessárias medidas severas com relação aos livros.

Nós, a fim de que aquilo que de bom foi achado para a glória de Deus, o progresso da fé e a difusão das boas artes não se converta para fins contrários e não seja prejudicial à salvação dos fiéis de Cristo, julgamos nosso dever cuidar da impressão dos livros para que, junto às boas sementes, não cresçam também os espinhos, nem aos remédios se misturem os venenos [...] Ninguém [...] presume imprimir ou mandar imprimir algum livro ou qualquer outro escrito, que antes não tenha sido diligentemente examinado [...] e aprovado pelo nosso vigário ou por um bispo ou por outro que tenha competência sobre o assunto do livro [...] ou por inquisidor da maldade herética. Ora, se alguém presumir o contrário, além de perder os livros impressos e vê-los queimar publicamente [...] incorre na sentença de excomunhão [...] (MANACORDA, 1992, p. 200-201)

Evocando o papa Leão X, durante o Concílio de Trento, o bispo siciliano de Ragusa, Beccatelli, declarou: "Não há nenhuma necessidade de livros; o mundo, especialmente depois da invenção da imprensa, tem livros demais; é melhor proibir mil livros sem razão, do que permitir um merecedor de punição" (Cf: MANACORDA, 1992, p. 200-201).

Inseridos nesse contexto de extremo cuidado com os materiais impressos, a utilização de material escrito, em forma de livro e de catecismo, não configurava

algo extraordinário nas práticas educativas dos jesuítas. A questão residia, pois, na seleção desses materiais, para evitar o contato dos catecúmenos com obras consideradas heréticas, nas regiões e nas escolas onde dominavam a leitura.

Livros e catecismos eram considerados, pelos jesuítas, de fundamental importância nas atividades desenvolvidas em todas as regiões em que estiveram presentes. A ausência deles prejudicava a catequese e a instrução. Na América Portuguesa, por exemplo, os missionários se queixavam da inexistência dos livros. Padre Manoel da Nóbrega, em 1552, considerou as condições da biblioteca da Confraria dos Meninos de Jesus, no Espírito Santo, como precárias, pois só havia um único livro, o *Vitae Christi* (LEITE, 2004). Em outra passagem, Padre Serafim Leite destacou a existência de livros. Em *História da Companhia de Jesus no Brasil*, afirmou que "[...] não havia aldeia, por mais recuada que fosse na profundidade dos sertões e rios, que não iluminasse ao menos uma estante de livros" (2004, t. IV, p. 113). Outra constatação da relação do trabalho dos jesuítas com o livro e a leitura é o registro de Padre Antonio Vieira em sua *História do Futuro* (1657, § III), no qual afirmou que na América portuguesa os índios, que não dominavam a leitura, se tornavam cristãos "como a murta", ou seja, eram inconstantes. Padre Antonio Vieira, ao argumentar sobre sua afirmação, declarou:

[...] Apareceu Deus em uma visão ao profeta Ezequiel, e, dando-lhe um livro, disse-lhe que o comesse, e que fosse pregar aos filhos de Israel tudo o que nele estava escrito [...] Abriu a boca o profeta, não se atrevendo a tocar no livro por reverência, comeu-o, e diz que lhe soube bem, e que o achou muito doce [...] Se os homens pudessem comer os livros de um bocado, que facilmente se aprenderiam as ciências [...] Oh! que fácil modo de aprender! Oh! que doce modo de estudar! [...] Mas haver de comer os livros folha a folha, haver de levar as ciências bocado a bocado, e às vezes com muito fastio, haver de mastigar as línguas nome por nome, verbo por verbo, sílaba por sílaba, e ainda letra por letra, por certo que é coisa muito dura e muito desabrida, e muito para amargar, e que só o muito amor de Deus a pode fazer doce (VIEIRA, 1657, § IV).

Na região da Índia, os sucessos obtidos por Francisco Xavier também estavam relacionados, além da graça divina e do trabalho pioneiro dos primeiros missionários, dos expressivos investimentos régios, em especial, no envio de

livros e catecismos (MARTINS, 2006). No ano de 1518, Cochim recebeu, de D. Manuel I, uma volumosa remessa de títulos que incluíam:

"[...] um Decreto, umas Decretais, uma Vita Christi em latim, outra em português, um Ricardo (talvez alguma obra de Ricardo de S. Vitor), dois Sacramentais, três Evangelhos, quatro Flos sanctorum, as Vitae Patrun, cinco saltérios, a Morte de S. Jerónimo, dez missais romanos, muitos livros de liturgia, três Espelhos de consciência, uma Bíblia, três Sumas de S. Tomás, 'trinta e quatro obras em latim', vinte Livros de Horas, em português, sete catecismos, cento e cinquenta cartilhas (cada uma delas com a doutrina cristã), quatro Boscões deleitosos, um Speculum minorum, o De Trinitate, de S. Agostinho, etc. (REGO, 1947, p. 336-338).

Em 1521, D. Duarte de Meneses também ordenou uma nova remessa aos missionários de Goa. Vale destacar que esses materiais chegaram à região da Índia num período anterior à chegada dos jesuítas, todavia, foram utilizados pelos missionários da Companhia de Jesus na catequese, nos colégios e nos seminários que formaram religiosos para atuar naquela região e, também, posteriormente, no Japão. Os materiais incluíam:

"[...] cinquenta cartilhas, cinco Flos sanctorum e quatro evangelhos - para os moços aprenderem a ler por eles". Sessenta dias depois, Goa recebeu uma nova remessa, desta vez bem expressiva em quantidade. Eram duzentas cartilhas, cinco Flos sanctorum e trinta e quatro livros de rezar (REGO, 1947, p. 420).

Conforme proposta do Concílio de Trento uma das primeiras preocupações dos missionários no tempo da Reforma Católica deveria ser ensinar as populações a rezar as suas orações. O *Pater*, a *Ave Maria*, o *Credo*, haveria de ser memorizado pelas crianças desde a mais tenra infância, passando a constituir a base da educação religiosa (CHÂTELLIER, 1995). O próprio padre Francisco Xavier redigiu alguns catecismos: a *Doctrina christiana ou Catecismo Breve* - escrito em 1542, mas só impresso na tipografia do colégio de São Paulo em Goa no ano de 1557 -; *A Declaração do símbolo da fé*, datada de 1546 e *O modo de rezar e salvar a alma*, com data atribuída a 1548 (MOREIRA, 2000). Materiais simples e objetivos, certamente elaborados com pouco tempo para dedicação,

com o intuito de atingir as crianças (TAVARES, 2002). De tal forma, a educação das crianças era uma estratégia comum na ação educativa inaciana, por meio da catequese e da instrução.

Todas essas experiências contribuíram com as atitudes tomadas no trabalho entre os japoneses. O sucesso da evangelização exigia um trabalho de convencimento e de eliminação de toda forma de oposição. Com efeito, se fazia necessário atacar a atividade religiosa dos japoneses, orientada e realizada, em grande medida, pelos monges budistas. Esse processo, de luta pela hegemonia religiosa produziu uma constante tensão entre jesuítas e *bonzos*. Juntamente com os livros, também eram destruídos, imagens e símbolos imagens considerados sagrados. Luís Fróis narra um desses episódios ocorrido no ano de 1583, em Bungo:

[...] tinham os bonzos do reyno de Bungo occultamente depositado, como thezouro seu, [...] 8 livros chamados Foqeqio de Xaca, todos escritos com letras d'ouro e curiozamente encadernados segundo seo costume, os quaes, por papeis autênticos que ali tinham de seos antecessores, há 270 annos que são feitos e ainda agora parecião novos. E [...] 19 [...] discipulos de Xaca, que eles também muito estimavão. [...] por ordem do Vice-Provincial levei ao Ximo para se mandar [...] a Roma, se lhe parecesse. [...] se forão os bonzos de Bungo ao Principe, pedindo-lhe [...] que acodisse depressa e recolhesse aqueles livros e imagens, antes que cahissem nas mãos dos Padres, pelo perigo de não somente se perderem mas, o que mais temião, verem-nos queimados. O Principe pelo desejo que tinha de favorecer os bonzos, mandou logo pedir os livros e imagens [...] E como já isto se tinha executado, respondeo ao Principe que tardara seo recado⁴⁴ (FRÓIS, 1983, p. 18).

Nessa luta, além da destruição dos livros, imagens e símbolos sagrados, os jesuítas também incentivavam e instigavam a destruição de templos e

⁴⁴ [...] tinham os bonzos do reino de Bungo occultamente depositado, como tesouro seu, [...] 8 livros chamados Foqeqio de Xaca, todos escritos com letras de ouro e curiosamente encadernados segundo seu costume, os quais, por papéis autênticos que ali tinham de seus antecessores, há 270 anos que são feitos e ainda agora pareciam novos. E [...] 19 [...] discipulos de Xaca, que eles também muito estimavam. [...] Por ordem do Vice Provincial levei ao Ximo para se mandar [...] a Roma, se lhe parecesse. [...] Se foram os bonzos de Bungo ao Príncipe, pedindo-lhe [...] que acudisse depressa e recolhesse aqueles livros e imagens, antes que caíssem nas mãos dos Padres, pelo perigo de não somente se perderem, mas, o que mais temiam, verem-nos queimados. O Príncipe pelo desejo que tinha de favorecer os bonzos, mandou logo pedir os livros e imagens [...] E como já isto se tinha executado, respondeu ao Príncipe que tardara seu recado (Tradução livre).

santuários. Dentre os muitos registros sobre esses eventos, destaca-se o conflito gerado com a conversão do herdeiro da casa de Xinga, em Bungo. A conversão de Dom Paulo ao catolicismo, fez irromper a ira de seu avô Doqui, considerado por Luís Fróis um dos maiores inimigos que tinham em Bungo (FRÓIS, 1983). Quando o avô soube da conversão de seu neto ficou indignado e mandou recado ao príncipe de Bungo pedindo que castigasse severamente seu neto, pois não havia cumprido a promessa ao reino, de não se tornar cristão.

Meu neto dizem que se fez christão e, deixando a adoração dos camis e fotoques que todos seos antepassados augmentarão, ele por sua cabeça a quer assolar, e assim dizem que o vay pondo por obra e que comessa a destruir os templos e persuadir aos bonzos que se façam christãos. E como mancebo ignorante vai tomar huma ley não conhecida em Japão que nem sabemos se choveo dos ceos se nasceo da terra! E porque isto hé clara perdição da caza de Xinga e, pelo conseguinte, do reyno de Bungo, peço a V. A. que o castigue asperamente como sua contumacia merece [...]⁴⁵ (FRÓIS, 1983, p. 154).

O príncipe tentou convencer o herdeiro recém-convertido, dizendo-lhe: "[...] vos aconselho, pelo amor e parentesco tão propinquo que convosco tenho, que torneis atraz, nem queimeis mais varellas, camis nem fotoques, porque, se não [...] farei o que releva a minha obrigação"⁴⁶ (FRÓIS, 1983, p. 155). Contudo, Dom Paulo, mostrava-se decidido a seguir os cristãos e, em carta enviada ao colégio dos jesuítas, em Bungo, declarou: "O Principe me ameaça gravemente que retroceda, mas [...] já que seo apostolo S. Paulo, cujo nome me foi imposto, morreu pela confissão da fé, [...] eu tambem quero morrer por ella se disto o Senhor for servido" (FRÓIS, 1983, p. 156).

Após muito esforço e ameaças ao neto, vendo-se vencido, o avô aceitou a conversão do neto, mas pediu a ele, que ao menos deixasse de queimar dois

⁴⁵ Dizem que meu neto se fez cristão e, deixando a adoração dos deuses e imagens budistas que todos seus antepassados aumentaram, ele por sua cabeça a quer destruir, e assim dizem que vai começar a destruir os templos e persuadir os religiosos para que também se tornem cristãos. E como mancebo ignorante vai tomar uma lei não conhecida em Japão que nem sabemos se choveu dos céus ou se nasceu da terra! E por isto ser a clara perdição da casa de Xinga e, por conseguinte, do reino de Bungo, peço a Vossa Alteza que o castigue asperamente como sua teimosia merece (Tradução livre).

⁴⁶ "[...] vos aconselho pelo amor e parentesco tão próximo que tenho contigo, que volte atrás, nem queime mais templos, nem deuses, nem imagens budistas, porque senão [...] farei o que exige a minha obrigação (FRÓIS, 1983, p. 155 - tradução livre).

templos que pertenciam aos antecessores da família, para que pudesse ser enterrado, pelos *bonzos*, na ocasião de sua morte. Para o qual, seguiu-se a seguinte resposta do neto: “Eu não posso consentir em ofensas de Deos, antes pelas evitar vou queimando as varellas como vedes, porque isso seria tornar de novo a consentir na adoração do demônio”⁴⁷. (FRÓIS, 1983, p. 158). Alguns fidalgos servos de Dom Paulo, tentaram convencê-lo de que o pedido de seu avô deveria ser atendido, pois se tratava de coisa simples, mas padre Luís Fróis, os reprova afirmando que: “[...] fallavão como gentios que ainda não têm lume de Deos”⁴⁸ (FRÓIS, 1983, p. 158). Enfim, Dom Paulo, o recém-convertido, encerrou a questão: “Como, tão pouco amor me tendes todos, que estais pedindo para mym aquillo que, sendo eu christão, basta para, se o fizer, me lansar no inferno? Hidevos embora e não me fallais mais nisso”. (FRÓIS, 1983, p. 158). Com a sabedoria de um velho e, possivelmente, com o amor ao neto, o avô pediu ao Príncipe: “[...] o deixe ser cristão e o tempo irá curando tudo”. Para o qual, o Príncipe respondeu: “[...] me parece que ides delirando [...] mas por estar no campo da guerra e não causar alguma perturbação me calo (FRÓIS, 1983, p. 159).

Ao destruir livros centenários e outros símbolos de uma cultura, para a qual a memória dos antepassados era sagrada, eram destruídas as fontes de perpetuação de uma religião considerada falsa. Essa atitude frente a conteúdos considerados gentílicos pelos jesuítas não foi exclusiva da missão no Japão.

Entretanto, a prática constante de destruição do que era considerado sagrado pelos religiosos japoneses agravava o clima de animosidade entre ambas as partes. Suzuki Shôsan (鈴木正三, 1579-1655) pensador japonês do século XVI, registrou em suas obras: *Deusu Mondo* (神の世界, Perguntas e respostas sobre o Deus cristão, s/a) e *Ha Kirishitan* (破切支丹, Refutação da Cristandade, 1642), uma crítica à forma como os jesuítas apresentavam a religião cristã. O pensador japonês, em tom de quem sente-se ofendido, declarou:

⁴⁷ "Eu não posso aceitar as ofensas contra Deus, e para evitar sigo queimando os templos como vês, porque isso seria aceitar novamente a adoração do demônio" (FRÓIS, 1983, p. 158 - tradução livre).

⁴⁸ "[...] falavam como pagãos que ainda não tinham a luz de Deus" (FRÓIS, 1983, p. 158 - tradução livre).

O Cristianismo venera um grande Buda sob o nome de Deus, que é o Senhor do Céu e da Terra. Este Buda apareceu na terra dos Bárbaros do Sul há mil e seiscentos anos e deu consolação ao povo. O nome deste Buda em forma pessoal é Jesus Cristo. Os cristãos afirmam que aqueles que não conhecem a sua doutrina e que adoram Budas indignos como Amitaba ou Gautama são muito néscios (SHÔSAN, 1642, In: JANEIRA, 1988, p. 148).

Jesuítas e *bonzos* desenvolveram uma intensa luta pela hegemonia religiosa no Japão, naquele período. A detração ocorria de ambas as partes. Jesuítas e *bonzos* se difamavam em busca do apoio dos nobres locais. Uma das formas de embate eram os debates públicos. Conhecidos na pedagogia jesuítica como disputa, na tradição budista era uma prática conhecida como *shorun* e poderia se assemelhar aos debates inicianos, conforme esclarece Michiko Yusa (2002).

Em alguns lugares os missionários eram autorizados a fazer pregação e isso não se constituía em maiores problemas com as crenças locais. Alguns *daimyō* autorizavam e incentivavam as pessoas a frequentarem as igrejas católicas, sem que isso fosse uma obrigação, como é possível perceber nessa passagem de uma carta do padre Luís Fróis:

Intentou el-rey Francisco neste mesmo anno quebrar hum antigo encantamento que havia na cidade de Funay, o qual era não se fazer nella há muitos annos nenhum christão dos cidadões e naturaes da mesma cidade. E para os incitar mandou fazer hum portal formozo na entrada do nosso collegio [...] e mandou dizer aos da mesma rua que seria bom, ouvirem pregações: mas que os não obrugava a se fazerem christãos, porem que se houvesse algum que secreta ou manifestamente impedisse a outros que se não bautizassem que pelo mesmo cazo fossem desterrados. [...] Não somente se não faziam christãos mas era couza rara entrar hum em nossa igreja, pela pouca afeição que tinham às couzas de Deos. Ouvindo agora pregação, todos fizeram entendimento e se bautizarão⁴⁹ (FRÓIS, 1983, p. 83).

⁴⁹ Intentou o rei Francisco neste mesmo ano quebrar um antigo encantamento que havia na cidade de Funay, o qual era não se fazer nela há muitos anos nenhum cristão dos cidadãos e naturais da mesma cidade. E para os incitar mandou fazer um portal formoso na entrada do nosso colégio [...] e mandou dizer a todos na rua que seria bom, ouvirem pregações: mas que os não obrigava a se fazerem cristãos, porém que se houvesse algum que secreta ou manifestamente impedisse a outros que se não batizassem que pelo mesmo caso fossem desterrados. [...] Não somente se não faziam cristãos mas era coisa rara entrar hum em nossa igreja, pela pouca afeição que tinham às coisas de Deus. Ouvindo agora pregação, todos fizeram entendimento e se batizaram (FRÓIS, 1983, p. 83 - tradução livre).

Isso, porém, não era uma prática comum. Muitas vezes, os moradores de determinado território eram compulsoriamente levados à conversão e os monges budistas eram expulsos. Como, por exemplo, quando os jesuítas receberam, por doação do *daimyō* Omura Sumitada Bartholomeu, em 1563, o porto de Yokoseura. Nessa região, houve a expulsão dos monges e a proibição dos cultos. No ano seguinte porém, os monges budistas se aliaram aos camponeses e forçaram a expulsão dos europeus da região, que foram obrigados a mudar para Nagasaki.

4. A AÇÃO EDUCATIVA DOS JESUÍTAS ENTRE OS JAPONESES

Olhai bem que não mandeis nenhum Padre, que não seja letrado, para o Japão nem para China!

Francisco Xavier, 21 de julho de 1552.

A presença da Companhia de Jesus no Japão, na segunda metade do século XVI, e o desenvolvimento do trabalho missionário e educativo na campanha pela conversão dos japoneses ao catolicismo, foram marcados por uma singularidade entre as duas culturas: o domínio da leitura e da escrita. As estratégias utilizadas pelos missionários da Companhia de Jesus para a campanha de conversão dos japoneses ao catolicismo foram planejadas e desenvolvidas a partir da constatação de que os japoneses possuíam uma cultura letrada e tinham acesso ao conhecimento sobre suas crenças religiosas por meio dos livros sagrados e do trabalho do clero japonês, sobretudo, os *bonzos* (盆子, sacerdotes budistas) que recebiam formação em instituições especializadas.

Os japoneses eram, na grande maioria, alfabetizados, inclusive as mulheres, conforme declarou padre Luís Fróis: "Entre nós não é muito corrente saberem as mulheres escrever; nas [mulheres] honradas de Japão se tem por abatimento as que o não sabem fazer" (FRÓIS, 2001, p. 77). Quando os missionários jesuítas chegaram ao Japão, na segunda metade do Quinhentos, estima-se que vinte por cento da população japonesa dominava a arte de ler e escrever. Estimativa superior aos dados "[...] obtidos pela maioria de países europeus, incluindo Portugal, para os mesmos períodos" (SANTOS, 2007, p. 128).

Essa condição apresentada pela população japonesa, num primeiro momento, foi tomada com satisfação por padre Francisco Xavier, líder do pequeno grupo de jesuítas que pisou em território japonês pela primeira vez em 1549. Entretanto, o nível cultural demonstrado pelos japoneses, em especial, pelos *bonzos*, foi aos poucos, se mostrando um desafio à conquista espiritual em prol da Igreja de Roma e da expansão do império português. Com esse contexto, a Companhia de Jesus, uma jovem ordem religiosa em fase de estruturação, desenvolveu durante, aproximadamente três décadas (1549-1579), um trabalho

missionário que envolveu intérpretes e muito esforço pessoal para conquistar a confiança dos japoneses. Nessa empreitada inicial, o comércio figurou como grande aliado. Contudo, a partir da década de 1580, a missão inaugurou uma nova fase de caráter experimentalista e ousado, a saber: a implantação de instituições educacionais de nível médio e superior, para reforçar a condição intelectual dos padres e irmãos jesuítas e formar religiosos católicos entre os próprios japoneses. A estrutura da Companhia de Jesus, no Japão, passou a contar, a partir de então, com residências para os padres, igrejas, noviciado, seminários e colégio e, inclusive, a introdução da máquina de imprimir de tipos móveis, em 1590. Assim,

[...] a Companhia assumira o aprofundamento do seu caráter fundamentalmente missionário e educacional, atuando por meio da linguagem, das artes e da cultura em geral a fim de conquistar sua aproximação junto às populações locais, primordialmente a fim de instruí-los e chegar à conversão religiosa (BOSCARIOL, 2014, p. 19).

Tratando as religiosidades japonesas como coisa do demônio, mas ao mesmo tempo apropriando-se instrumental e pragmaticamente de alguns de seus elementos, o projeto empreendido pelos jesuítas objetivava tornar o Deus dos cristãos conhecido e adorado pelos habitantes da Terra do Sol Nascente, objetivo esse que fazia parte do grande projeto de universalização da cultura ocidental, sobretudo, da cultura cristã católica. Esse projeto demandou complexos processos de mediação cultural, detratção e destruição de outras culturas.

Aprender a língua vernácula, traduzir o Catecismo, porções da Bíblia, as orações, compor textos religiosos específicos, entre outras estratégias⁵⁰, não foram ações exclusivas para o Japão, tampouco todas as outras atitudes e práticas adotadas pelos jesuítas, nas searas pelo mundo afora. O acúmulo de conhecimentos, durante esses primeiros anos, embasou posteriormente, a sistematização das práticas missionárias em praticamente todas as regiões em que a Companhia de Jesus atuou.

⁵⁰ No Brasil os muitos e diversos resultados advindos dessas estratégias catequéticas, também utilizadas em outros lugares, foram analisados acuradamente por Ronaldo Vainfas (VAINFAS, 1995), Cristina Pompa (POMPA, 2003), John Manuel Monteiro (MONTEIRO, 2000) e outros. Serge Gruzinski fez o mesmo para a América espanhola (GRUZINSKI SERGE, 2001).

4.1 Contexto educacional japonês na segunda metade do século XVI

Ao chegar no Japão, no início da segunda metade do século XVI, os jesuítas se depararam com um contexto educacional que contemplava "[...] um conjunto de escolas [que] assegurava um elevado grau de literacia entre a população e possibilitava a aquisição de conhecimentos especializados em certas artes e ciências" (SANTOS, 2007, p. 125). Esse conjunto de escolas ofertava instrução, tanto elementar quanto especializada⁵¹.

Na sociedade japonesa, do século XVI, a hierarquia social era determinada pelo nascimento, porém, destacados soldados poderiam se tornar samurais e ascender socialmente. (Foi o que aconteceu com Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi, dois dos responsáveis pelo processo de reunificação do Japão). Intelectuais, religiosos e curandeiros, provinham, em sua maior parte, de famílias de samurais e pertenciam à classe equivalente a dos guerreiros. Havia também as chamadas subclasses, compostas pelos que desenvolviam as atividades consideradas "[...] impuras", 'suspeitas' ou desprezadas, como seja o abate de animais, os enterros, a venda ambulante e até o teatro" (HENSHALL, 2014, p. 81).

⁵¹"Curiosamente, é difícil encontrar descrições da realidade educacional da época Muromachi (usualmente definida como o período entre 1392 e 1573), e de períodos anteriores a Muromachi, na maioria das obras sobre história do Japão. Por exemplo a palavra *education* não aparece no índice analítico dos três primeiros volumes da monumental e supostamente compreensiva *The Cambridge History of Japan*, respectivamente *Ancient Japan*, *Heian Japan* e *Medieval Japan*. Aparece pela primeira vez no índice do vol. 4, *Early Modern Japan* em conjunção com o início da missão cristã. Lacuna semelhante ocorre em obras especializadas sobre a educação no Japão, como por exemplo, Merry White, *The Japanese Educational Challenge: A Commitment to Children*, Tōkyo, Kodansha International, 1987; National Institute for Educational Research, *History, management, and effectiveness of higher education in Japan*, Tōkyo, National Institute for Educational Research, 1977; e o mesmo se sucede também mesmo em estudos focados na educação no Japão pré-Meiji (1868), como por exemplo, Ishikawa Ken 石川謙, *Terakoya: Shomin Kōyiku Kikan* 『寺子屋：庶民教育機関』, Tōkyo, Shibundō 至文堂, 1966; Akō Shiritsu Rekishi Hakubutsukan (ed.) 赤穂市立歴史博物館編, *Kinsei Akō no Kōyiku: Bankō, Shijuku, Terakoya*, 『近世赤穂の教育：藩校・私塾・寺屋』 Akō Shiritsu Rekishi Hakubutsukan 赤穂市立歴史博物館, 1993; Satō Ken-ichi 佐藤健一, Noguchi Taisuke 野口泰助 Yasutomi Yūkō 安富有恒, Chigira Eiji 千喜良英二, e Genma Kōichi 弦間耕一, *Edo Jidai no Terakoya Nyūmon: Sanjutsu wo chūshin toshite* 『江戸の寺子屋入門：算術を中心として』, Tōkyo, Kenseisha 研成社, 1996; Watanabe Shin-ichirō 渡辺信一郎, *Edo no Terakoya to Kodomotachi: Kosenryū ni Miru Shomin no Kyōiku Jijō* 『江戸の寺子屋と子供たち：古川柳にみる庶民の教育事情』, Tōkyo, Miki Shobō 三樹書房, 2006; Sekiyama Kunihiro (ed.) 関山邦宏, *Terakoya no Kōyiku Naiyō: Kyōiku Hōhō ni Kansuru Jishō Teki Kenkyū* 『寺子屋の教育内容・教育方法に関する実証的研究』, Ishikawa, obra publicada privadamente por Sekiyama Kunihiro, 2002" (SANTOS, 2007, p. 125).

Muitos tinham acesso ao conhecimento, porém, não com as mesmas condições. Existiam diferenças quanto a gênero e classe social, como é possível constatar na afirmação que Francisco Xavier registrou em carta de 29 de janeiro de 1552:

Hai em Japão duas maneiras de letras: huma que husão os homens e outra que husão as mulheres. **Muita parte da gente sabe ler e escrever asi homens como mulheres**, principalmente os fidalgos e fidalgas, e mercadores. As bomzas em seus mosteiros emsinão a sprever às meninas, e os bomzos aos moços. E os fidalgos que têm maneira têm mestres que lhes emsinão em suas casas a seus filhos⁵² (RUIZ-DE-MEDINA, 1990, p. 312, grifo nosso).

Os mestres que atendiam individualmente as crianças e os jovens dos elevados estratos sociais, ensinavam, além da leitura e da escrita, clássicos chineses e artes marciais aos meninos, e letras femininas, artes e etiqueta, às meninas. Já os filhos dos samurais e as demais crianças, frequentavam, de 6 a 14 anos, as *terakoya* (寺子屋), escolas de nível elementar⁵³. As *terakoya* eram as escolas anexas a templos budistas. O monge responsável pelo templo, recebia uma *gessha* (月謝), pequeno estipêndio, para o ensino da leitura e da escrita, normalmente às crianças de 6 a 14 anos, "[...] embora haja notícia de alunos que teriam cerca de 20 anos" (SANTOS, 2007, p. 126). Guardadas as proporções, essa organização educacional, apresentava semelhanças, quanto à natureza e função, com as escolas católicas europeias onde, "[...] o clero adstrito a certa área, de modo particular e independente, ministrava instrução básica aos filhos dos seus paroquianos mais abastados e mais conscientes da importância da alfabetização" (SANTOS, 2007, p.127).

⁵² Existe no Japão duas formas de escrever: uma usada pelos homens e outra usada pelas mulheres. Grande parte da população sabe ler e escrever, tanto homens como mulheres, principalmente os membros da aristocracia e mercadores. As sacerdotisas budistas mulheres recebem as meninas para o ensino da leitura e escrita, enquanto os sacerdotes homens, ensinam aos meninos, em mosteiros separados. Já os que pertencem aos elevados estratos sociais, recebem mestres para ensinar seus filhos, em suas próprias casas (Tradução livre).

⁵³ "A origem das *terakoya* perdem-se nas brumas da história japonesa, sendo possível que as primeiras tenham surgido já na época Heian 784-1185" (SANTOS, 2007, p. 127).

A metodologia utilizada pelos *bonzos*, para o ensino, também era algo semelhante às práticas ocidentais, como por exemplo o ensino mútuo⁵⁴, pois, ensinava-se os alunos mais adiantados e esses serviam de tutores aos iniciantes. Essa metodologia, porém, vinha da tradição japonesa, onde era valorizado,

[...] o vínculo *senpai-kohai* (先輩後輩), ou ‘colega mais velho e avançado que orienta’ e ‘colega mais novo e menos avançado que é orientado’, que quase sempre se mantinha durante a vida de ambos e que dava, e continua a dar, uma coesão extremamente forte à sociedade japonesa, e que tão mais forte é quanto mais pequena é a comunidade em que os dois se inserem (SANTOS, 2007, p. 126).

Contudo, uma diferença fundamental deve ser destacada: o caráter hereditário das *terakoya*. Nas escolas budistas, geralmente, o filho do *bonzo* o sucedia tanto nas funções pedagógicas como nas clericais.

As tradições culturais eram transmitidas, desde a infância, simultaneamente à aprendizagem da leitura e da escrita e dos demais conteúdos escolares. Para isso, os textos utilizados eram de natureza religiosa, contendo princípios budistas e do Confucionismo, que teve entre os monges Zen seus maiores divulgadores, no Japão dos séculos XV e XVI. Esses monges tiveram também, participação importante na alfabetização da população japonesa, pois o budismo Zen foi o que mais contribuiu para a disseminação das *terakoya*, durante o período Muromachi (1333-1568). E,

[...] embora seja frequente encontrar na literatura dos séculos XV e XVI comédias a parodiar a estupidez e o analfabetismo dos monges das províncias, não há dúvida que era especialmente graças a eles que **o Japão possuía um elevado grau de alfabetização** (SANTOS, 2007, p. 127, grifo nosso).

⁵⁴ É comum encontrarmos, nas considerações historiográficas, afirmações que judeus e gregos, na Antiguidade, já o utilizavam. Posteriormente, nomes como Comênio (1592/1670) e La Salle (1651/1718), também, o empregavam ou o aconselhavam. O principal elemento que definia e caracterizava o Método Mútuo era o uso de monitores no ensino. Em sua *Didática Magna*, Comênio ensina como um único professor pode ser suficiente para qualquer número de alunos fazendo uso de monitores. Os monitores eram alunos em estágios mais ‘avançados’ de aprendizagem que ensinavam outros alunos mais novos ou em estágios menos ‘avançados’. [...] Em Comênio, a principal função do monitor era auxiliar o mestre no ensino, a fim de amparar seu ideal pedagógico, que estava centrado no interesse do aluno tendo a observação e o julgamento como base (NEVES, s/d) Disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_ensino_mutuo.htm.

Entretanto, as *terakoya* estavam em decadência, em meados do século XVI, em virtude da instabilidade política, econômica e social que vivia a sociedade japonesa. A atuação dos jesuítas, nesse cenário, contribuiu, de certa forma, para essa decadência, pois, conforme os missionários católicos convertiam os japoneses detratavam as práticas educativas budistas, o que desencadeava a evasão em tais escolas, e muitas vezes, sua destruição pelos líderes locais.

Com o processo de unificação, a partir do final do século XVI e início do século XVII, e a expulsão dos missionários cristãos, as *terakoya* voltaram a se expandir. Com a expansão dessas escolas, membros de outras classes passaram a atuar como professores, dentre eles: "[...] samurais, médicos, *kannushi* (神主, membros do clero xintoísta), e mesmo simples homens do povo, embora o grande número continuasse a ser proveniente do clero das várias seitas budistas" (SANTOS, 2007, p. 127). Além das *terakoya*, que ofereciam educação elementar, outras instituições desenvolviam a educação em nível superior, ou educação especializada. Essas instituições eram os mosteiros:

[...] de Kōyasan 高野山 fundado por Kūkai 空海 (774-835), de Negoro 根来 fundado por Kakuhan (1095-1144), de Hieizan 比叡山 fundado por Saichō 最澄 (767-822), de Ōmi 近江 pertencente à seita Jōdo Shinshū, e de Bandō 坂東, escola de tendência confucionista [...] (SANTOS, 2007, p. 135).

Os jovens japoneses que pretendessem continuar os estudos, após dominar a leitura e a escrita, tinham duas opções: seguir a carreira monástica ou se tornarem escolares independentes. Para isso deveriam estudar nessas instituições. Ao saber como essas instituições eram constituídas e como o ensino era ministrado, padre Francisco Xavier concluiu, à priori, que eram equivalentes às universidades europeias. Assim, as descreveu:

Ay daquí [Kagoshima] a Meaco trezentas leguas. Grandes cosas nos dizen de aquella ciudad, afirmándo nos que pasa de 90.000 casas y que ay una grande universidad de studiantes en ella que tiene dentro cinco colegios principales, y más de 200 casas de bonzos y de los otros como frailes que llaman gixu, y de monjas las quales llaman amacata. Fuera desta universidad de Meaco ay otras cinco universidades principales, los nombres de las quales son estos: Coya, Negru, Fieson, Omi. Estas quatro están al derredor de Meaco, y en cada una de las quales nos dizen que ay

más de 3.500 studiantes. Ay otra universidad muy lexos de Meaco, la qual se llama Bandu, que es la mayor y más principal de Japán, a la qual van más studiantes que a otra ninguna. [...] Dízenos tantas cosas de las grandezas destas tierras y universidades que para las poder afirmar y escribir por verdaderas holgaríamos primero de las ver. Y se así es como nos dicen, después que tengamos esperiencia os las escribiremos muy particularmente. Afuera destas universidades principales nos dicen que ay otras muchas pequeñas por el reino⁵⁵ (RUIZ-DE-MEDINA, 1990, p. 145-146).

Entretanto, as de maior destaque eram a de Ashikaga, orientada pelos monges do budismo Zen e sob a proteção do clã Uesugi; e as dos Cinco Mosteiros da região de Kyoto. "Nestas escolas o ensino baseava-se em dois métodos: *kunkogaku* (訓誥学), ou exegese de textos clássicos chineses, e *bunsō* (文藻), retórica literária. "[...] Embora o ensino ministrado nessas universidades fosse sem dúvida o de mais alto nível que se podia obter no Japão em teologia budista e filosofia confucionista, em forma e em conteúdo era muito diferente do ensino numa universidade europeia (SANTOS, 2007, p. 128).

Em 29 de janeiro de 1552, Francisco Xavier escreveu uma extensa carta ao padre Inácio, enquanto estava em Cochim alertando as condições de trabalho no Japão e solicitando missionários aptos a estudar nessas universidades, para aprender a língua e as "seitas" do Japão, com o objetivo de servirem como intérpretes e promover uma comunicação fiel. Além de possuírem muita experiência era importante que fossem:

[...] bem provados [...] porque não-de ser muito grandemente perseguidos pelos bonzos [...] ajudar-lhes-á muito serem ao menos bem exercitados em artes (filosofia) e sofisticada filosófica (dialética), para nas disputas saberem confundir os bonzos que

⁵⁵ Há daqui, em Kagoshima até Myaco trezentas léguas. Grandes coisas nos dizem daquela cidade, afirmando que passa de 90.000 casas e um e uma grande universidade em que há cinco faculdades principais, e mais de 200 casas de monges e outros como frades chamados Gixu, e Monjas o que eles chamam de Amacata. Fora dessa Universidade de Myaco há cinco outras grandes universidades, cujos nomes são: Coya, Negru, Fieson, Omi. Essas quatro estão em torno de Myaco, e em cada uma delas nos dizem que existem mais de 3.500 alunos. Há outra universidade de Myaco com muito lexos, chamada Bandu, que é a maior e mais importante do Japão, onde há mais estudantes do que qualquer outra. [...] Contam-nos tantas coisas sobre a grandeza dessas terras e universidades que para poder afirmar e escrever pela verdade, gostaríamos primeiro de ver. E é assim que eles nos contam, depois de termos experiência, nós o escreveremos muito particularmente. Além dessas universidades principais, nos dizem que existem muitas outras menores no reino (RUIZ-DE-MEDINA, 1990, p. 145-146 - tradução livre).

mantêm as universidades e apanhá-los em contradição (XAVIER, 2006, p. 586-587).

Francisco Xavier estava muito empenhado nessa estratégia. Um dia depois, em 30 de janeiro, escreveu também ao padre Simão Rodrigues, que estava em Portugal, pedindo apoio para fortalecer, junto a Inácio de Loyola, essa ideia. Assim, orientava:

Parece-me, caríssimo Irmão meu Mestre Simão, que deveis escrever ao nosso bem-aventurado Padre Inácio acerca dos que hão-de vir para o Japão com destino a estas universidades. Quase de todo o Japão vão aprender a Bandu. O que de lá aprendem é que ensinam nas suas terras quando voltam de Bandu [...] melhor seria não virem daí pessoas sem terem acabado os seus estudos. E aqui, não admitir senão pessoas de que a casa tem necessidade para seu serviço, porque os estudos daqui vão muito devagar. Hão-de passar primeiro muitos anos, antes de terem letras suficientes para pregar e confessar e ajudar os próximos e a Companhia (XAVIER, 2006, p. 587-9).

A questão vai além de uma redefinição de estratégias missionárias. Os portugueses se depararam com uma organização social onde havia acesso ao conhecimento escrito, o que contribuía promovendo o nível cultural dos nativos. Tratava-se de "[...] gente muito avisada e discreta, achegada à razão e desejosa de saber" (XAVIER, 2006, p. 485), conforme registrado na epistolografia jesuítica. Dessa maneira, a implantação de uma nova educação religiosa não seria facilitada sem uma forte comprovação das verdades. Francisco Xavier, ao escrever a Inácio de Loyola, em outra carta de 9 de abril de 1552, novamente alertou:

Pelas experiência que tenho do Japão, aos Padres que hão-de ir para lá frutificar nas almas, principalmente os que hão-de ir às Universidades, são-lhes necessárias duas coisas: a primeira, que tenham sido muito provados e perseguidos no mundo e muitas experiências e grande conhecimento interior de si mesmos, porque hão-de ser mais perseguidos no Japão do que nunca porventura o foram na Europa [...] Desprezam os estrangeiros, principalmente os que vão pregar a lei de Deus [...] Os padres do Japão sempre os hão-de perseguir. [...] Também é necessário que tenham letras, para responder às muitas perguntas que fazem os japoneses. Seria bom que fossem bons artistas; e não perderiam nada que fossem sofistas para, nas disputas, apanhar os japoneses em contradição; que soubessem alguma coisa da

esfera, porque folgam em grande maneira os japoneses em saber os movimentos do céu, os eclipses do sol, o minguar e crescer a lua, como se gera a água da chuva, a neve e o granizo, os trovões e relâmpagos, os cometas e outras coisas assim naturais (XAVIER, 2006, p. 649).

Padre Luís Fróis, porém, considerou que essas instituições eram inferiores se comparadas com as universidades da Europa. Em sua avaliação, chegou a destratar-las, argumentando que:

Quando se falla nas cartas ou se aponta para as universidades de Japão, da mesma maneira se não há-de formar conceito que reprezentem as de Japão a autoridade, nobreza, sciencias, renda e grao, que tem as de Europa; porque, pela maior parte, os estudantes de Japão ou são bonzos, ou estudão para o ser; e a couza em que mais tempo consumem, e em que poem maior cuidado e vigilancia, hé aprenderem os caracteres da China e Japão, que são quazi infinitos em numero, e hum tem às vezes quinze e vinte significações distintas huma da outra. Aprendem mais as couzas das mesmas seitas, que hé sua theologia, e algumas dos costumes moraes tirados dos livros de alguns homens espirituaes e filozofos antigos que houve na China, mas isto não por arte nem argumentos em forma, mas por modo de doutrina, e alguma couza de astrologia e medicina. E destas sciencias todas, não há mais, em todo Japão, que huma só Universidade e escolas publicas nas partes de Bando no reino de Ximocçuque, em humlogar por nome Axicanga; e o que se aprende nos outros reinos, nos mosteiros dos bonzos, hé couza particular e privada, sem quazi nenhuma ostentação nem aparato⁵⁶ (FRÓIS, 1976, vol. I, p. 9).

As ofensas realizadas pelo padre Luís Fróis, nessa afirmação se contradizem a outras declarações registradas na epistolografia jesuítica. Num primeiro momento, Fróis fez referência aos estudantes dessas universidades, tratando-os de maneira desdenhosa por serem vinculados ao corpo religioso

⁵⁶ Quando se fala nas cartas ou se aponta as universidades do Japão, não se deve formar conceito que representam, as do Japão, a autoridade, nobreza, ciências, renda e grau, que tem as da Europa; porque, pela maior parte, os estudantes do Japão ou são bonzos, ou estudam para o ser; e a coisa em que mais se dedicam e em que põem maior cuidado é em aprenderem os caracteres da China e Japão, que são quase infinitos em número e um tem às vezes quinze e vinte significações distintas uma da outra. Aprendem mais as coisas das mesmas seitas, que é sua teologia e algumas dos costumes morais tirados dos livros de alguns homens espirituais e filósofos antigos que houve na China, mas isto não por arte nem argumentos em forma, mas por modo de doutrina, e alguma coisa de astrologia e medicina. E destas ciências todas, não há mais, em todo Japão, que uma só Universidade e escolas públicas nas partes de Bando no reino de Ximoçuque, em um lugar por nome Axicanga; e o que se aprende nos outros reinos, nos mosteiros dos bonzos, é coisa particular e privada, sem quase nenhuma ostentação nem aparato (FRÓIS, 1976, vol. I, p. 9 -- tradução livre).

japonês. Entretanto, Padre Francisco Xavier, nos primeiros anos da missão, registrou em suas cartas que se tratava de tarefa complexa as disputas com os *bonzos* quando afirmou: "[...] para responder suas perguntas são necessárias letras, principalmente bons artistas: os que forem sofistas [bons de retórica] apanhá-los-ão logo em contradição manifesta" (XAVIER, 2006, p. 581). O próprio padre Fróis, constatou que o trabalho de argumentação junto ao clero japonês tratava-se de tarefa difícil, quando solicitou novos missionários para o Japão:

Os que ca ouverem de vir, hão de ter ciência para responder às perguntas, às vezes muito altas e muito difíceis, que fazem desde a manhã até a noite. São em perguntar muito importunos, que desde o dia que o padre Mestre Francisco chegou a esta cidade, que vai agora em cinco meses, nunca houve um dia que desde a manhã deixasse de haver, padres ou seculares, para perguntar todo gênero de perguntas⁵⁷ (FRÓIS, 1983, p. 17).

Em outro momento, padre Xavier, também escreveu instruindo os companheiros para que "[...] nunca ordeneis na Companhia pessoas sem ciências e virtudes aprovadas de muitos anos, pois tanta necessidade têm disso os sacerdotes da Companhia, por razão de seus institutos e ministérios [...]" (XAVIER, 2006, p. 672). Com efeito, a formação intelectual era uma exigência básica para o ingresso na Companhia de Jesus e a habilidade de convencimento por meio da retórica era uma condição *sine qua non* na campanha na defesa e expansão da fé católica e, para isso, o estudo consistia numa exigência necessária aos religiosos cristãos. De modo que, atribuir juízo de valor negativo às universidades japonesas pelo fato de seus alunos serem membros de grupos religiosos, expressa uma avaliação realizada a partir da autorreferenciação como modelo superior.

Padre Luís Fróis continua o texto afirmando que na universidade dos japoneses, era consumido muito tempo para o aprendizado da escrita, todavia, na sequência declara que o sistema gráfico que os japoneses utilizavam era quase

⁵⁷ Os que vierem, hão de ter ciência para responder às perguntas, às vezes muito altas e muito difíceis, que fazem desde a manhã até a noite. São em perguntar muito importunos, que desde o dia que o padre Mestre Francisco chegou a esta cidade, que vai agora em cinco meses, nunca houve um dia que desde a manhã deixasse de haver, padres ou seculares, para perguntar todo gênero de perguntas (FRÓIS, 1983, p. 17 - tradução livre).

infinito em número e que possui diversas significações. De tal forma, o próprio padre Fróis reconheceu a complexidade do estudo da língua e do tempo necessário ao seu aprendizado, assim como outros missionários também o fizeram. Vale retomar os registros, nas epístolas jesuíticas, acerca da língua do Japão:

A lingoa he a mais grave, e copiosa que creio ha, porque em muitas cousas excede a grega, e latina, tem infinidade de vocabulos, e modos pera declarar a mesma cousa, e tem tanto que fazer em se aprender [...]. A lingoagem da escritura he mui diferente da pratica e assi huma, como a outra he mui varia, e abundante e cõ ser tão abundante em poucas palavras cõprendem muito. A letra he cousa infinita, nem se acha pessoa que a saiba toda, porque tem duas maneiras de A b c, e cada hum de mais de corenta letras, e cada letra tem muitas figuras: e alem disto tem letra de figuras como os Chins, que he cousa que nunca se acaba de aprender. E afora estas figuras tem outras proprias pera as mesmas cousas. Tem no escrever muito engenho, e artifício porque o que se não pode explicar na lingoa se declara na letra⁵⁸ (GARCIA, 1997, p. 123).

Para além dessa discussão, padre Luís Fróis revelou outros conteúdos dessas universidades: teologia japonesa, costumes morais, astrologia, medicina e ainda, o estudo de homens espirituais e filósofos clássicos chineses. No entanto, algumas características eram marcadamente distintas das universidades:

[...] a primeira era o carácter limitado das matérias ministradas nas escolas japonesas *versus* a intencionalidade de abranger 'todo conhecimento' que existia nas universidades [europeias]. A segunda era a centralidade do texto no ensino japonês, face à oralidade do ensino europeu onde a *lectio* do mestre era seguida da *questio* e frequentemente completada por uma *disputacio* ou *quodlibet*. A terceira era que nas 'universidades' budistas, tanto ou mais importante que a formação intelectual dos alunos era o desenvolvimento do seu carácter, enquanto as universidades europeias focavam quase unicamente no aspecto intelectual,

⁵⁸ "A língua é a mais grave e abundante que acredito que exista, porque em muitas coisas excede a grega e a latina, tem infinidade de vocábulos e modos de dizer a mesma coisa. Tem muito para fazer e aprender. A linguagem da escritura é muito diferente da prática e ambas são muito variadas e abundantes, em poucas palavras se diz grandes expressões. A letra é coisa infinita, não se acha alguém que a saiba toda, porque tem duas maneiras de escrever e cada uma tem mais de quarenta letras e ainda muitas figuras. Algumas inclusive, se parecem com as letras dos chineses, que nunca se acaba de aprender. A escrita é muito engenhosa e possui muitos artifícios, porque o que não é possível explicar na língua se declara na escrita" (GARCIA, 1997, p. 123 - tradução livre).

deixando para outras instituições a formação moral. Finalmente é de referir que geralmente, na tradição japonesa, é mais usual o conhecimento ser considerado como transmitido e dado, e não discutido e argumentado, como é mais próprio da tradição europeia (SANTOS, 2007, p. 129).

Para além das *terakoya* e das universidades, outra modalidade de ensino existente entre os japoneses, eram as *iemoto seido* (家元制), escolas familiares, o que equivale dizer, ensino profissionalizante. Eram destinadas a quem pretendesse se tornar um profissional liberal seguindo carreira "[...] na astronomia, na caligrafia, na medicina, no aconselhamento ou ensino Confucionista, na pintura, em *onmyo* (陰陽), ou arte do augúrio, ou na arte do chá, entre outras" (SANTOS, 2007, p. 130). O jovem deveria ser aceito como aprendiz para se familiarizar com a profissão a ser aprendida. Num primeiro momento, cabia a ele tarefas menores e se demonstrasse habilidade para a aprendizagem, o mestre o iniciava na aprendizagem. Todo o conhecimento era por meio do ver e do tentar fazer, aulas explicativas eram quase inexistentes. Quando o mestre o considerava apto para exercer a profissão como autônomo, emitia uma licença reconhecendo que o jovem possuía competência para realizar seu trabalho com o aval da família na qual adquirira a sua formação. Assim, poderia tornar-se "[...] um médico da tradição da família Mukai, ou *Mukai-ryu* 向井流, ou um pintor da tradição da família Kanō, ou *Kanō-ryu* 狩野流, ou um mestre de *ikebana* da tradição da família Sōgetsu, ou *Sōgetsu-ryu* 草月流, [...]" (SANTOS, 2007, p. 130).

Nessas escolas, a posição de mestre era hereditária. A preferência para a sucessão do mestre era dos filhos naturais, salvo exceções em que o discípulo conquistava grande destaque e confiança do mestre. A hereditariedade era a garantia do monopólio do conhecimento de determinada arte pela família que a desenvolvia tradicionalmente. Com efeito, o ensino era dividido em dois níveis: um mais básico, transmitido a todos os jovens que haviam sido aceitos pelo mestre e outro nível, restrito àquele que sucederiam o mestre. Essa relação mestre-discípulo, nas escolas japonesas, mantinham uma especial tradição, mas, ocorria de maneira muito importante nas *iemoto seido* (家元制), escolas familiares pois,

[...] embora o letrado ou erudito nunca tenha atingido no Japão a posição de relevo que tinha na China ou Coreia, o professor sempre foi muito estimado e honrado pela sociedade japonesa, mas sempre mais como pedagogo do que como depósito de conhecimento ou erudito. Como transmissor de conhecimento era frequente ser equiparado a um pai e receber as honras atribuídas aos progenitores (SANTOS, 2007, p. 132).

Os missionários jesuítas, de maneira geral, concluíram que os japoneses eram receptivos ao conhecimento e ao ensino formal, pois eram desejosos de saber. Ainda que muitos relatos descrevam os japoneses como desconfiados, orgulhosos e dissimulados, ao satisfazer a avidez por conhecimentos desenvolvia crédito e respeito dos japoneses aos lusitanos.

Não sabiam eles o mundo ser redondo, nem sabiam o percurso do sol. Perguntando eles por estas coisas e por outras, como dos cometas, relâmpagos, chuva e neve, e outras semelhantes, a que nós respondíamos explicando-as, ficavam muito contentes e satisfeitos, tendo-nos por homens doutos, o que ajudou não pouco para darem crédito às nossas palavras (XAVIER, 2006, p. 563).

Com efeito, os missionários jesuítas estavam convencidos de que o nível intelectual e civilizacional dos japoneses eram condições favoráveis ao ensino e à evangelização, de modo que se fazia necessário grande empenho em prol da missão no Japão e, assim, declarou:

Después de vista la disposición del fruto que en las almas se puede hazer em estas partes no será mucho escribir a todas las principales universidades de la christiandad para descargo de nuestras conciencias encargando las suyas, tanta infidelidad en conocimiento de su criador, redentor y salvador. A ellos escribiremos como a nuestros mayores y padres desseando que nos tengan por mínimos hijos, del fruto que con su fabor y ayuda se puede hazer, para que los que no pudieran acá venir faborescan a los que se ofrecieren por gloria de Dios y salvación de las almas, a participar de mayores consolaciones y contentamientos spirituales de los que allá por ventura tienen⁵⁹ (RUIZ-DE-MEDINA, 1990, p. 167).

⁵⁹Depois de ver a disposição do fruto que pode ser feito nessas almas nessas partes, não será longo para escrever a todas as principais universidades do cristianismo para a libertação de nossas consciências, confiando a sua, tanto no conhecimento de seu reprodutor, redentor e salvador. Escreveremos para eles como nossos anciãos e pais que desejam que nos tenham por crianças mínimas, do fruto que, com seu favor e ajuda, possa ser feito, para que aqueles que não pudessem vir aqui se formassem para aqueles que se oferecem para a glória de Deus e a

Essas constatações sobre o contexto educacional do Japão e das condições culturais e civilizacionais dos japoneses já haviam sido apontadas por padre Francisco Xavier, nos primeiros anos do contato com os japoneses. Assim, nas cartas que enviou à Europa, sempre constavam apelos para que os missionários que viessem ao Japão possuíssem aptidões elevadas, sendo pessoal erudito, bem preparado na arte da retórica, da filosofia e da teologia. Além disso, solicitava o envio de bons livros de filosofia e de teologia, pois, eram necessários para formar, atualizar ou dar suporte às disputas filosóficas e teológicas que Padre Xavier supunha, assim como nas universidades europeias, fazerem parte da tradição pedagógica das universidades japonesas. Seus projetos contemplavam, ainda, o estabelecimento de uma escola na qual os missionários pudessem aprender a língua e, depois criar um colégio de nível universitário. Todavia, os planos da implantação de educação de nível superior somente foram concretizados cerca de trinta anos depois com a chegada de padre Alessandro Valignano, visitador da Missão no Japão (SANTOS, 2007).

4.2 Estabelecimento de instituições educacionais cristãs no Japão no século XVI

Com a partida de padre Xavier, padre Cosme de Torres assumiu a missão. Padre Cosme de Torres foi o primeiro superior da missão jesuítica no Japão e quem mais tempo permaneceu nesse cargo, no período de 1551 a 1570. Para além do trabalho missionário, sua atuação foi importante para a fundação da cidade e do porto de Nagasaki, pois empenhava esforços na aproximação cultural luso-japonesa, promovendo adaptações na maneira de conduzir a missão, assim como fizera padre Francisco Xavier. Padre Cosme de Torres trabalhou muito tempo sozinho entre os japoneses e, quando pôde receber auxílio, nunca dispôs mais do que treze membros em seu grupo de trabalho. Ainda assim, destes, somente sete eram padres (ALDEN, 1996). Padre Francisco Xavier, em carta enviada a Portugal, em 24 de abril em 1552, solicitava: "[...] caso venham do Reino alguns Padres, [...] lembro-vos de trabalhar muito para que, [...] algum

salvação de almas, para participar de maiores consolações e contentamento espiritual daqueles que por acaso têm (RUIZ-DE-MEDINA, 1990, p. 167 - tradução livre).

Padre vá para o Japão a ter companhia do Padre Cosme de Torres [...] indo com ele algum irmão, guardando alguma esmola para lá comerem, porque a terra do Japão é muito pobre [...] Eu desejo muito que, para o ano, vá para lá algum Padre a ter companhia do Padre Cosme de Torres, que está só (XAVIER, 2006, p. 698).

Assim como Francisco Xavier havia registrado na primeira carta sobre o Japão que os japoneses eram de bom trato, sem malícia, muito honrados e "[...] a melhor gente que havia sido descoberta, até então" (XAVIER, 2006, p.509), Padre Cosme de Torres também fez semelhante avaliação. O parecer emitido por ele, em carta de 29 de setembro de 1551, afirmava que os japoneses possuíam as melhores condições para receber a fé católica. Tratava-se de gente discreta que se guiava pela razão (tanto ou mais que os espanhóis), eram curiosos e gostavam de aprender sobre como salvar as próprias almas. Afirmava ainda que os japoneses falavam muito bem, não tinham inveja e não julgavam uns aos outros (RUIZ-DE-MEDINA, 1990).

Entretanto, se as primeiras impressões que chegaram à Europa sobre os japoneses eram bastante animadoras, as conversões, porém, não foram tão numerosas nos primeiros anos da missão. A tarefa dos missionários era complexa, pois consistia de uma campanha interna e externa. Era necessário um intenso trabalho para atingir grande quantidade de batismos, o que era contabilizado como conversões, e de outro lado, uma intensa publicidade por meio das correspondências para que fossem enviados mais missionários e mais investimentos à missão.

O desenvolvimento das atividades educacionais foram, gradativamente, aumentando as expectativas de sucesso da ocupação missionária. A instrução elementar, iniciada com padre Xavier, em 1552, continuaram sendo realizadas por padre Cosme de Torres. Devido aos poucos recursos demandados concentraram esforços nesse nível de instrução, pois era necessário impedir que os filhos dos japoneses recém-convertidos continuassem frequentando as *terakoya*, sob a influência dos bonzos. Com o objetivo de civilizar e converter os nativos aos moldes europeus, a atividade primordial dos missionários era ensinar a língua latina e os costumes cristãos. Essa tarefa era fundamental ao trabalho desenvolvido pelos missionários em todas as regiões onde se fizeram presentes. Na epistolografia jesuítica, esses registros são muito enfatizados:

A primeira festa do Nascimento [25 de dezembro de 1551] que alli tiverão, tendo os christãos della noticia, se alegrarão muito, e vierão velar a nossa caza, e alli estiverão até à segunda missa ouvindo sempre as couzas de Deos, que o Irmão João Fernandes lhes lia; e quando elle cansava, **lia hum menino christão que sabia ler a nossa letra [...]** (FRÓIS, 1976, p. 60- grifo nosso).

O Irmão Ayres Sanches⁶⁰ tinha cuidado de curar os enfermos do hospital, e **de ensinar a ler e escrever, cantar e tanger violas de arco a quinze meninos japões [...]** (FRÓIS, 1976, p. 206 - grifo nosso).

O Irmão João Fernandes se ocupava em **ensinar os baptizados e instruir os cathecumenos [...]** E o tempo que lhe restava, se ocupava em tresladar [traduzir] livros na lingua de Japão, ajudando-se de pessoas doudas para a tresladação ser mais fiel e pura (FRÓIS, 1976, p. 207).

Em carta de 20 de outubro de 1560, padre Cosme de Torres afirmava que os cristãos recém-convertidos iam à missa todos os domingos bem como frequentavam todas as festas do Evangelho (RUIZ-DE-MEDINA, 1990). Em 24 de outubro de 1566, padre Cosme de Torres descreveu os japoneses como constantes na fé, ainda quando sob perseguição. Arriscavam a vida para não irem contra a lei de Deus (GARCIA, 1997). Muitos se transformavam em mestres das crianças e tradutores de livros "[...] Ficou alli por mestre dos meninos, que se ensinavão em caza, por ser elle grande escrivão nas letras de Japão. Tresladou muitas couzas de nossa santa fé em sua lingua [...]" (FRÓIS, 1976, p. 208).

O atendimento às crianças era uma estratégia valiosa, em todas as regiões nas quais os jesuítas se fizeram presentes. Educar as crianças para que crescessem firmes na fé e colaborassem com a manutenção da conversão dos pais. A catequese e a instrução mantinham os mesmos objetivos. No Japão, "A primeira escola elementar de que se tem evidência documental estava já a funcionar em 1561. Estima-se que vinte anos depois, em 1581, [...] já seriam 200, por todo o país" (SANTOS, 2007, p. 140). Esses números foram diminuindo no final do século XVI, em virtude da conjuntura política e social que vivia a sociedade japonesa. Nessas escolas, os professores eram, em grande parte, japoneses convertidos que ensinavam, além de ler e escrever em língua

⁶⁰ Irmão Ayres Sanches era um cristão-novo, nascido em Lisboa. Entrou na Companhia em 1561-62, foi ordenado sacerdote em Macau em 1580 e faleceu em Omura, Japão, em 1590 (FRÓIS, 1976, p. 206).

japonesa, "[...] aritmética, boas maneiras ou etiqueta, e catecismo. Nalgumas poucas escolas, concentradas em Nagasaki e Omura, ensinava-se também português, latim, música e pintura" (SANTOS, 2007, p.141). De modo geral, o trabalho dos missionários estava ligado à educação básica, às campanhas pelo batismo, às pregações nas comunidades ligadas à Igreja local. Em 1570, por ocasião de sua morte, padre Cosme de Torres foi substituído por padre Francisco Cabral. Padre Fróis, com seu estilo detalhista, registrou de maneira apaixonada o episódio da morte de padre Cosme de Torres:

Foi sua morte grandemente sentida de todos os christãos, e o pranto que em todas as partes por elle fizerão, ainda os christãos que o não conhecião nem tinhão nunca visto, foi o que elles devião a tal pay como sempre nelle tiverão [...] E em tanta estima e acatamento era tido de todos que, acabando de o enterrar, não ficou paninho nem camisa nem contas, nem outra couza semelhante que não levassem e repartissem em grande numero de partes, tendo cada couza daquellas por reliquia, sem lho poderem deffender por mais que os Padres e Irmãos lho proibião (FRÓIS, 1981, p. 330).

Padre Francisco Cabral chefiou a missão japonesa, como segundo Superior, até 1580, quando a missão tomou novos rumos devido à chegada de padre Alessandro Valignano, ao Japão. Nascido em Nápoles, em 1539, Alessandro Valignano estudou direito antes de ingressar na Companhia de Jesus, em 1566. Foi ordenado padre em 1570 e, foi nomeado Visitador das missões dos jesuítas nas 'Índias', na China e no Japão. "Estava encarregado de inspecionar, e se necessário reorganizar, as estruturas e métodos das missões através da Ásia" (COOPER, 1994, p. 53).

Em 25 de julho de 1579, padre Alessandro Valignano (1539-1606) Visitador Geral da Companhia de Jesus no Oriente, chegou em Kyushu para a primeira visita à missão (1579-1582) das três que fez ao território japonês. Ao constatar, além de outros problemas, a ausência de níveis de ensino mais elevados, convocou os padres do Japão para uma Consulta (realizada em 1580-1581), para deliberarem a respeito das propostas que tinha para os rumos da missão:

O Visitador compreendeu que se a mensagem universal da fé cristã queria ser aceite pelos chineses e japoneses, aspectos exteriores secundários que a religião tinha adquirido durante o seu longo período de desenvolvimento no Ocidente tinham de ser

abandonados ou modificados, por forma a adaptar-se ao temperamento e tradições de povos que até então tinham vivido completamente isolados das correntes de pensamento europeu (COOPER, 1994, p. 54).

Para o padre visitador conquistar autoridade com a aristocracia seria a forma de se chegar à população. Dessa maneira, mediante o cenário que se apresentava, adaptar-se à cultura local seria a melhor maneira de utilizá-la em favor da missão. Uma das propostas de padre Alessandro Valignano era abandonar a exaltação do desapego da vida material, pois, como já havia observado padre Francisco Xavier, essas práticas eram desprezadas pelos japoneses, pois,

[...] essas duas sociedades, a europeu-ibérica e a japonesa, eram conduzidas por uma ritualização do espaço e uma simbologia dos gestos que em muito regiam o seu papel dentro desses contextos. De tal modo, faz sentido que ao atuarem no seio da comunidade japonesa fosse imprescindível que os europeus, aqui representados pelos missionários jesuítas, agissem segundo os códigos locais, abafando em grande medida os seus ímpetos que não eram condizentes a eles (BOSCARIOL, 2014, p. 25).

Padre Valignano inaugurava uma nova fase na missão. As estratégias de padre Alessandro Valignano contemplavam a criação de colégios para os filhos da elite já convertidos, a fim de que não estivessem aos cuidados dos *bonzos*, a aprendizagem da língua, a participação dos missionários nos eventos para aprender os rituais e as regras de etiqueta, como por exemplo as Cerimônias do Chá e, a polêmica celebração das missas no estilo *Zen*, fazendo uso das práticas de meditação pois,

A questão da aproximação dos padres à cultura, à língua e aos costumes japoneses advinha, além da necessidade de uma eficiente comunicação, da imprescindibilidade de uma tradução sem equívocos dos preceitos da doutrina católica, principalmente após a constatação dos mal entendidos por parte de Francisco Xavier quanto à utilização de determinada terminologia budista, incoerentes com a categoria religiosa a que se referia – o que, como dito anteriormente, ocasionou certas indisposições. Foi prevalecendo na ação missionária jesuíta na Ásia a necessidade de inserção dos padres ao contexto no qual aquela população vivia, chegando a um acordo e ao desenvolvimento do trabalho em si, para que se desenvolvesse um projeto evangelizador a partir de uma comunicação inteligível entre ambas as partes (BOSCARIOL, 2014, p. 27-28).

Com efeito, o processo de aproximação à cultura local, outrora iniciado pelo padre Francisco Xavier e praticado por Cosme de Torres, pelo padre Gaspar Vilela, em Kyoto, e pelo padre Luís Fróis, em Bungo, era apresentado pelo padre Alessandro Valignano como método oficial a ser desenvolvido em todas as regiões do Japão. Dessa forma, padre Valignano assumiu como prioridade “[...] a questão educacional enquanto projeto doutrinário e [...] oficializou a postura de adaptação dos missionários à cultura local enquanto modelo a ser largamente seguido” (BOSCARIOL, 2014, p. 29).

Entretanto, o objetivo principal do Visitador era a formação de um clero nativo, especialmente, a formação de jesuítas japoneses (COOPER, 1994). Essa proposta de padre Alessandro Valignano partia da ideia de que “[...] por ser la gente tal y tambien inclinada y sujeta a la razón y tener todos una misma lengua, son después de hechos cristianos mas faciles de cultivar que todas las otras naciones” (VALIGNANO, 1954, p. 207).

Para além das considerações de padre Luís Fróis, a formação do clero nativo advinha da “[...] constatação de que os japoneses, enquanto 'povo orgulhoso e beligerante', não tolerariam ser controlados por estrangeiros” (CARNEIRO, 2011, p.8). Convencidos, então, de que essas seriam ações incontornáveis para a conversão dos japoneses e a manutenção da cristandade em construção, decidiram fundar três tipos de instituições educativas: noviciados, seminários e colégios. O objetivo era ministrar “[...] educação cristã para os filhos de boas famílias que para ali os quisessem enviar” (COOPER, 1994, p. 64). Estes poderiam ser futuros mestres do cristianismo, sendo leigos ou não, e,

[...] possivelmente seriam ótimos companheiros se instruídos e vinculados à Ordem propriamente enquanto membros, desenvolvendo esses trabalhos não mais somente como suporte aos religiosos europeus. Diante dessa constatação, uma das grandes apostas de Alessandro Valignano veio a ser a formação de um clero nativo, que já dominaria a língua e a cultura local, tornando apenas necessária sua formação religiosa e educacional – medida que foi rechaçada por muitos (BOSCARIOL, 2014, p. 33).

Padre Alessandro Valignano afirmou que todos concordaram com sua proposta e registrou em seu *Sumario*: "Acerca de lo cual, aunque en una vez

concluyeron todos que este era único y verdadero remedio para la conversión y conservación de Japón⁶¹" (VALIGNANO, 1954, p. 172). Entretanto, nem todos concordaram com as medidas propostas pelo visitador. Entre alguns membros da Companhia não houve consenso sobre o método a ser empregado entre os japoneses. Essa questão foi motivo de embates no interior da missão. O segundo superior da missão no Japão, padre Francisco Cabral (1528-1609), defendia que o trabalho dos missionários seguisse os princípios originais, ou seja, era contrário a mudanças na forma de agir. Um exemplo era a questão de deixar regiões cristianizadas sem a liderança de um missionário para ir pregar em regiões novas. Para ele, se não houvesse missionários suficientes para a expansão da missão, então era preferível que se prezasse pela manutenção dos grupos já cristianizados. Dessa maneira estariam seguindo "[...] o critério bem inaciano de ganhar pouco a pouco, fortificando o que se ganhou" (LONDOÑO, 2002, p. 28).

Em virtude da oposição que fez, padre Francisco Cabral foi apontado como alguém que "[...] desprezava a cultura japonesa, era contrário à criação de um clero nativo, [...] e temia que a doutrina religiosa acabasse ocasionando a divisão do catolicismo japonês em várias seitas hereges" (BOXER, 1993, p. 86). Os argumentos de padre Cabral se mostravam conservadores, pois defendia que o trabalho dos missionários seguisse os princípios inacianos, ou seja, era contrário às mudanças na forma de agir. A oposição de padre Francisco Cabral ocasionou sua substituição, em 1581, por Gaspar Coelho, que se tornou Superior da Missão, e, na sequência, o primeiro Vice-Provincial da missão no Japão.

Durante o superiorado de Gaspar Coelho, padre Valignano iniciou a implantação de seus projetos. Sua primeira atividade foi visitar o reino de Bungo, onde padre Francisco Cabral havia conquistado o apoio da família Otomo. O clã dos Otomo, apoiadores dos cristãos, estava instalado em Usuki, após terem fugido de Funai (atual Oita) em virtude dos conflitos bélicos. Destes, padre Francisco Cabral, havia recebido terras, e padre Valignano recebeu, por ocasião de sua visita, autorização para instalar um noviciado em Usuki e um colégio em Funai (Oita).

⁶¹ Sobre a medida, todos concluíram que eram os únicos e reais remédios para a conversão e a conservação de Japão (VALIGNANO, 1954, p. 172 - tradução livre).

Em sua primeira visita ao Japão, Valignano lançou a primeira pedra da igreja levantada por Otomo ao lado do noviciado e escreveu *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues do Japão (1583)*. Nessa obra, o padre visitador Alessandro Valignano, escrevia, entre outros elogios aos japoneses, que,

[...] entre todas estas gentes de Oriente, hasta ahora, vemos que solamente los japones se mueven a hacerse cristianos de su libre voluntad, convencidos de la razón y con deseo de su salvación”, que são “gente tal y tan bien inclinada y sujeta a la razón”, e que **“los japones no sólo son capaces de recibir nuestra santa ley mas también de recibir fácilmente nuestras ciencias** ⁶² (VALIGNANO, 1583, p. 171 - grifo nosso).

Padre Valignano se mostrou muito confiante no sucesso da cristianização dos japoneses. Alguns elementos foram decisivos para esse otimismo. Nessa primeira visita, na década de 1580, somavam mais de trinta anos que os jesuítas estavam empreendendo esforços para conquistar a confiança da população japonesa e, em especial, da aristocracia. Outra questão favorável ao visitador foi o fato de ter acesso a todo *know how* produzido pelos que o antecederam e começar a implantação de suas propostas no reino de Bungo, que se mostrou interessado nos lusitanos desde os tempos de padre Francisco Xavier. Vale destacar o episódio ocorrido quando os *bonzos* pressionaram Otomo Yoshishiguê, *daimyō* de Bungo, para que expulsassem os jesuítas do reino, e o modo como respondeu aos *bonzos*:

Haverà dez, ou doze annos, que tenho os Padres nas minhas terras. Antesque elles viessem, era senhor de três Reynos, & agora o sou de cinco: era muito pobre de dinheyro, agora naõ ha Rey em Japaõ, que tenha tantos thesouros: não tinha filhos, & summamente os desejava, agora os tenho. Com elles me entrãrão em casa todas as felicidades. Dizey-me vòs agora, que proveyto me veyo de vos sustentar a vòs, & a vossa ley tantos anos⁶³? (SOUZA, 1978, p. 1121).

⁶² Entre todas estas gentes de Oriente, até agora, vemos que só os japoneses se movem para ser cristianizados por sua livre vontade, convencidos da razão e do desejo de salvação, que são gente tal e bem inclinada e sujeita à razão e que os japoneses não só são capazes de receber a nossa santa lei mas também de receber de facilidade nossas ciências (VALIGNANO, 1583, p. 171 - tradução livre).

⁶³ Há dez ou doze anos que tenho os padres nas minhas terras. Antes de eles virem, era senhor de três reinos e agora sou de cinco. Era muito pobre de dinheiro agora não rei no Japão que tenha tantos tesouros. Não tinha filhos e sumamente os desejava, agora os tenho. Com eles me

Há duas questões importantes nesta passagem. A primeira diz respeito ao conceito de felicidade tomado pelo rei de Bungo. Evidentemente, a aquisição de bens materiais e à vinda de filhos. Coincidentemente, a conquista dessas condições para a felicidade, com chegada dos cristãos, produziu no *daimyō* de Bungo a confiança naquilo que profetizavam os jesuítas, ou seja, o discurso de que aquele que crê será beneficiado. Provavelmente, se esses benefícios não o tivessem atingido a fé desse *daimyō* não estaria tão sólida e seus argumentos não seriam tão concretos.

Alguns *daimyō* também objetivavam enfraquecer a influência que os monges budistas exerciam nas relações despóticas à qual os camponeses eram submetidos. Esses episódios eram bem servidos à ação educativa jesuíta, pois ajudavam a passar uma imagem de que as crenças budistas eram falsas e equivocadas. Além disso, os *daimyō* desejavam conquistar a simpatia dos comerciantes portugueses para o sucesso das relações comerciais. Apoiar os cristãos significava, então, somar forças para atingir esses propósitos. De modo que se mostravam favoráveis à presença dos jesuítas e ao batismo. Dessa maneira, muitas vezes, exigiam dos camponeses a adesão à nova religião e ao batismo cristão. Com efeito, os elevados números de conversões contabilizados pelos jesuítas, nem sempre significavam novos fiéis do catolicismo, mas uma falta de opção dos camponeses japoneses. Por outro lado, evidenciava aos missionários que ao se aliar aos grupos de poder, eram produzidos aparelhos favoráveis à empreitada missionária.

A partir desse contexto "favorável" padre Valignano considerou que as estratégias utilizadas na missão com os japoneses eram inadequadas e insuficientes para a pretendida conquista do território. Como bom estrategista, intentou utilizar a própria cultura local a favor do projeto missionário, pois, se a colonização se mostrava inviável, a dominação cultural já não se apresentava impossível, uma vez que os japoneses eram receptivos ao conhecimento, como afirmou o visitador, que os japoneses eram receptivos não só à Lei, mas também às ciências. Esse contexto de conquistas materiais associado com detentores de

entraram em casa todas as felicidades. Dizei-me vós agora que proveito me veio de sustentar vocês e vossa lei tantos anos?⁶³ (SOUZA, 1978, p. 1121- tradução livre).

conhecimentos diversos contribuiu para uma visão de superioridade religiosa e, em decorrência, intelectual. Com efeito, a partir do apoio do reino de Bungo, foi possível iniciar a implantação das instituições educacionais de nível mais elevado, iniciando pelo noviciado de Usuki, pelos seminários e seguido pelo colégio de Funai, futuro colégio de Nagasaki.

Quanto ao Geral da Ordem, Padre Cláudio Acquaviva (1543-1615), quando recebeu as notícias dessas práticas ficou escandalizado e, num primeiro momento chegou a cogitar que seria melhor recolher os “heróis da fé” a vê-los se adaptar “ao outro”. Para defender sua proposta educacional, padre Valignano se defendia valendo-se da proposta de S. Paulo na I *Carta aos Coríntios*, quando este afirma que é preciso se adaptar “[...] a seus interlocutores para levá-los a Cristo” (Cf: PROSPERI, 1995, p. 151-152). De tal forma, a proposta de aproximação cultural como método para conduzir infiéis a Cristo, não era original no interior da Igreja. A novidade estaria nas técnicas de sistematização e no rigor empregados pelos jesuítas. Enfim, o método *accommodatio* (acomodação) foi aprovado em 1592. O fato dos nativos apresentarem-se dispostos e em condições de integrar a expansão do corpo de cristãos, foi um forte argumento para os investimentos na aplicação do método. Diante disso,

[...] pode-se dizer que foi o encontro com a complexa cultura e sociedade japonesa que provocou uma importante alteração das estratégias missionárias. O método denominado por *accommodatio* foi concebido, exatamente, para a missionação no Japão, tendo sido depois levado para a China por Matteo Ricci e, dali, para a missão indiana de Roberto Nobili, em Madurai. Esse método assentava no conhecimento da estrutura espiritual das culturas que havia na Ásia consideradas 'pagãs', mas também sociedades complexas e 'civilizadas', tendo em vista introduzir o Cristianismo através de uma substituição ou redefinição dos costumes 'sociais' existentes. A conversão baseou-se nas ideias de Inácio de Loyola [...] expressas nos Exercícios Espirituais, ou seja, uma ação 'interior' e 'pessoal' concretizada por 'meios persuasivos e não coercivos' (SEABRA; MANSO, 2012, p. 115).

Assim, iniciado por padre Francisco Xavier, desenvolvido informalmente pelos missionários durante as três primeiras décadas de atuação entre os japoneses, sistematizada e oficializada pelo Visitador e aprovada pelos líderes da missão japonesa, o *accommodatio*, ou acomodação cultural, se transformou em

metodologia a ser seguida e aprofundou o caráter educacional do trabalho jesuíta (BOSCARIOL, 2014). O processo de aproximação cultural, também denominado aculturação pode ser definido como o contato direto entre duas culturas, no qual sejam produzidas mudanças sociais podendo resultar na aceitação, adaptação ou reação de um dos grupos. O conceito de aculturação compreende que o encontro entre duas culturas promove uma interpenetração, isto é, um entrecruzamento de ambas promovendo modificações mútuas (BASTIDE, 1979). De tal forma, o aculturação é visto como o conceito mais adequado para referenciar o esforço de aproximação cultural desenvolvido pelos jesuítas no Japão, diferentemente de outro conceito mais antigo, surgido no século XIX, de transculturação. De acordo com Cuhe (1999) o termo transculturação admite a transferência unilateral de uma cultura para outra e até mesmo a erradicação dos elementos culturais dos grupos dominados usando a violência quando necessário. E,

[...] mesmo que não se negue a utilização de métodos violentos na conversão por parte dos jesuítas, [...] os inicianos tinham por princípio antes buscar fórmulas de entendimento com as culturas locais, o que dificulta o uso do conceito de transculturação para a análise de sua atuação evangelizadora (TAVARES, 2002, p. 91).

Além da fundação dos seminários, noviciado e do colégio (locais para efetivar o *accommodatio*), outras ações lideradas por padre Valignano foram destaque, a saber: a decisão de não interferir na política interna japonesa, a instalação da imprensa e a publicação de obras históricas, o envio de uma embaixada japonesa para a Europa e a conquista para a Companhia de Jesus, atuar com exclusividade na evangelização do Japão. Situação que mudou, no final do século XVI, devido à União Ibérica, quando os franciscanos foram liberados para também trabalhar com os japoneses.

A partir de então, a proposta de catequizar e ocidentalizar os japoneses passou a contar com método definido. Às instituições educacionais fundadas pelos jesuítas foram meios para atingir os objetivos dessa grande empreitada.

4.2.1 O noviciado de Usuki

Fundado em 24 de dezembro de 1580, o noviciado de Usuki foi implantado próximo ao mar e ao castelo de Otomo, *daimyō* local. Foi projetado para ser mantido com as rendas das propriedades que os jesuítas possuíam em Baçaim, na Índia, mas eram insuficientes para todas as despesas. (COOPER, 1994). Os jesuítas não eram mendicantes. As despesas originadas pela missão no Japão eram custeadas por meio do comércio da seda entre Macau e Nagasaki. Em 1584, um alvará régio confirmou esse financiamento, acordo feito com padre Valignano⁶⁴. Entretanto, o noviciado de Usuki foi o primeiro e o único a ser instalado em território japonês. Iniciou com doze noviços japoneses e não japoneses, com idades entre 14 a 19 anos. Padre Luís Fróis, demonstra expectativa quanto à contribuição dos noviços:

Neste primeiro anno recebeo o Padre Vizitador vinte noviços, oito portugueses e doze japões, e não há dúvida que, por elles serem tão prudentes e de seo natural tão capazes, que, com o bom ensino e letras que vam aprendendo nos seminarios e com o virtuoso progresso que fizeram no noviciado, sahirão aptos instrumentos e verdadeiros filhos da Companhia para a obra da conversão e propagação evangelica (FRÓIS, 1982, p. 165).

O objetivo era formar futuros missionários treinados nos costumes e na espiritualidade da sociedade japonesa, todavia, a maioria necessitava primeiro, aprender a ler e a escrever, segundo padre Valignano. Durante os primeiros anos, o noviciado era pobremente equipado. Possuía poucos livros para a formação dos noviços, de modo que parte da instrução ocorria por meio de lições e exortações. Padre Valignano também contribuiu nos primeiros meses dando lições, duas vezes por dia, aos noviços portugueses. Padre Luís Fróis, que já conhecia a língua japonesa, traduziu as exortações e as transmitia aos noviços japoneses. "Padre Vizitador fazia as práticas na lingua portugueza aos noviços portuguezes que alli estavam, e o Padre Luiz Froes as rezumia logo alli [...] aos Irmãos japões [...] na lingua de Japão" (FRÓIS, 1982, p. 164).

⁶⁴ Em 1610 a participação dos jesuítas nesse comércio foi proibida, revogada no ano seguinte e proibida definitivamente em 1633.

Dentre os noviços estavam Paulo Yoho, um senhor japonês já com mais de setenta anos, que havia sido *dojuku* (catequista) durante 18 anos, e seu filho Vicente Hoin. A contribuição de ambos foi destacada devido a elaboração de uma versão coloquial dos clássicos japoneses, que depois, foi impressa pelos jesuítas. Pedro Ramon, jesuíta de Sargaça foi o Superior da casa, durante os cinco anos de sua existência. Mesmo sem conhecimento aprofundado na língua japonesa, Pedro Ramon organizou a tradução de parte do livro de Luís de Granada *Introduccion del symbolo de la fe*, impresso em japonês em Amakusa (1592) na imprensa dos jesuítas sob o título *Fides no Doxi*.

Outros vários jovens de diferentes lugares do império português estudaram no Noviciado de Usuki. Dentre eles: Luis de Abreu, de Cochim; Jerónimo Correa, de Goa; Francisco Douria, de Malaca; e ainda, Simão Gonzales, Pedro Carrasco e João Rodrigues. Destes, o português João Rodrigues 1560(?)-1633) foi o que mais se destacou. No Japão desde 1577, ingressou no noviciado, em 1580 e, no ano seguinte foi para o Colégio de Funai (Oita) cursar Humanidades, Filosofia e Teologia. Quando o colégio já havia sido transferido para Nagasaki, atuou como professor de Gramática e Latim. Após ser ordenado sacerdote, tornou-se intérprete de Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi, o que o consagrou como "Tçuzu" (intérprete). Após a expulsão dos jesuítas do Japão, foi para Macau onde faleceu em 1633. Sua contribuição, foi muito relevante para a missão entre os japoneses, pois foi o responsável pelas obras *Vocabulário da Lingoa de Japam*, primeiro dicionário de japonês-português, editado em 1603; *Arte da Língua de Japam* (1608); *Arte Breve da Língua de Japam* (1620) e *História da Igreja de Japam*.

Padre Fróis, em *Historia de Japam*, afirma que a formação realizada no noviciado superava as expectativas, pois os japoneses "[...] ficavam admirados e comovidos com a novidade da doutrina [...] de tal maneira que se acenderão [...] os corações dos japões [...] com rogos e cartas instarão para hirem a viver em noviciado (FRÓIS, 1982, p. 164). Assim, nem conseguiam atender a toda a demanda de jovens interessados em ingressar no noviciado para garantir a continuidade do cristianismo no Japão. Porém, em 1586, um ano antes do primeiro édito de expulsão dos jesuítas, Usuki sofreu a invasão das tropas de Satsuma e o noviciado teve que ser transferido para Yamaguchi.

4.2.2 Os seminários de Arima e Myako

As escolas fundadas em Azuchi, perto de Miyako, e Arima foram fundadas em 1580 e 1581, por Alessandro Valignano. Eram escolas destinadas aos filhos de boas famílias e são referidas como seminários em virtude da proposta curricular que deveriam empregar, a saber: "[...] sólida educação cristã na esperança que mais tarde viessem a tornar-se mensageiros do Cristianismo, quer como laicos quer como religiosos" (COOPER, 1994, p. 64). Implantadas em locais onde antes funcionavam templos budistas, representavam ações importantes, pois deveriam formar o clero japonês. A fundação de seminários foi considerada por padre Valignano,

[...] huma das mais importantes couzas que havia em Japão; [...] para a propagação do sagrado Evangelho [...] para se hirem instruindo em nossa doutrina e sciencias, com que depois se podesse fazer guerra ao demonio e pregar aos gentios, pela experiência o ter mostrado que sem o adminiculo dos naturaes não podiamos effectuar nosso intento [...] Para este fim houve o Padre [...] hum dos melhores sitios de Arima, e alli se forão fazendo cazas acomodadas, pateo espaçozo e varandas que servem para recreação dos meninos [...] E logo se começarão a negociar meninos de diversas partes, os mais delles filhos de fidalgos nobres [...] (Cf: FRÓIS, 1982, p. 150).

Eram instituições de grau médio, e funcionaram como internatos atendendo, em especial, os filhos de samurais cristãos, mas também alguns não japoneses, para diversificar os grupos (SANTOS, 2007). Em *Sumario de las cosas de Japon* (1583), padre Valignano estabeleceu que nessas escolas, “[...] se han de enseñar a ler y escribir en japon y latin, con la Humanidad y más ciencias que, allende de esto y de la virtud y buenos costumbres que es lo principal, se deben tambien enseñarlas cortesias, costumbres y cerimónias próprias de Japon”⁶⁵ (VALIGNANO, 1583, p. 171). Padre Valignano autorizou os trabalhos de Lactantius⁶⁶, porém proibiu o estudo de autores pagãos, em especial, Cícero e

⁶⁵ “[...] se deverá ensinar a ler e escrever em japonês e latim, Humanidades e ciências, além disto virtude e bons costumes que é o principal, se devem também ensinar cortesias, costumes e cerimônias próprias do Japão” (VALIGNANO, 1583, p. 171 - tradução livre).

⁶⁶ "**Lucius Caecilius Firmianus Lactantius** Lactancio foi nomeado professor de retórica em Nicomedia (mais tarde İzmit, Tur.) pelo imperador romano Diocleciano. Quando o imperador

Aristóteles. Os dois seminários somavam, em 1588, 71 rapazes entre dez e vinte anos (com exceção de João de Nagasaki, de 9 anos e Alexius Shinji de Kawachi, de 22 anos). Quanto aos missionários "[...] a divisão do ensino dentro desses espaços foi definida a fim de suprir as necessidades de cada indivíduo a partir da função que desempenharia (poderiam se ocupar em pregar, batizar, escrever, traduzir, serem intérpretes) e das habilidades que possuía" (BOSCARIOL, 2014, p. 36).

Em virtude das condições políticas, ambas instituições mudaram diversas vezes de lugar. O seminário de Miyako foi destruído por um incêndio, em 1582. Foi restabelecida no território do *daimyō* cristão Takayama Ukon e, mais tarde em Osaka. O seminário de Arima foi transferido para Urakami, próximo à Nagasaki, em 1587. Nesse mesmo ano, os dois seminários foram unificados e instalados em Hachirao, uma região remota de Arima, onde permaneceram durante aproximadamente um ano. Em abril de 1589 mudaram para a região de Katsusa e retornaram para Hachirao, em Arima, onde atuaram de maio de 1591 até maio de 1595 (Cf: COOPER, 1994). Todavia, se mantiveram em funcionamento até a definitiva expulsão dos jesuítas, em 1614.

começou a perseguir os cristãos, Lactâncio renunciou a sua postagem cerca de 305 e retornou para o Ocidente. Mais tarde, em cerca de 317, ele saiu de aposentadoria para treinar o filho do imperador Constantino, Crispus, em Trier. Somente os escritos de Lactâncio sobre o cristianismo sobreviveram. Seu principal trabalho, as *instituições Divinae*, dependia mais do testemunho de autores clássicos do que da Escritura sagrada. Ele repudiou o que ele chamou de superstições enganadoras de cultos pagãos, propondo em seu lugar a religião cristã como um teísmo ou crença racionalizada em um único Ser Supremo, que é a fonte criando tudo mais. Em um trabalho complementar, *Na morte dos perseguidores*, Lactâncio considerou que o deus cristão, em contradição com o remoto, despreocupado Deus do deísta estóico - poderia intervir na injustiça humana correta. Além disso, ele sustentou que a justiça romana poderia ser melhor aperfeiçoada roteando-a na doutrina cristã da paternidade divina unindo a raça humana na fraternidade universal através da mediação de Cristo do que baseando-se no conceito latino de *aequitas* (equidade). Limitada por uma visão imprecisa da religião como moralidade popular, Lactâncio era mais hábil em mostrar a incongruência do politeísmo pagão do que no estabelecimento do ensino cristão" (Encyclopædia Britannica. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Lactantius>. Acesso em: 24 set. 2017 - tradução livre).

4. 2.3 O Colégio de Nagasaki

O conceito de colégio e de universidade abarca alguns limites para o contexto do início da Companhia. Diferentemente dos dias atuais, esses conceitos não estavam claramente definidos. Para além de serem locais de ensino, os colégios representavam o centro administrativo das missões jesuítas e funcionam como polos irradiadores da cultura ocidental. A fundação de colégios nos territórios além-mar foi uma iniciativa de grande relevância no trabalho missionário na difusão da fé católica e uma necessidade, em muitos casos, onde as diferenças culturais exigiam formação suplementar e, ainda quando se fazia necessário um clero local. Para as regiões do Oriente, muitos conhecimentos se fizeram necessário. Era preciso mais do que retórica. A atividade missionária passava a exigir homens com formação capaz de responder com argumentos convincentes a toda sorte de questionamentos, contestar, provar teorias, demonstrar falhas nas argumentações, desfazer ilusões, enfim, um aprofundamento na formação científica (ARCHER, 2000).

No Japão, a única instituição desse nível, foi o Colégio São Paulo, implantado em Nagasaki em 1598, porém sua fundação já ocorrera havia há quase vinte anos, em 1580, em Funai (atual Oita). Em Nagasaki o colégio foi estabelecido ao lado da igreja e da residência dos jesuítas. Nele estavam instaladas oficinas, a imprensa, cômodos ao estilo oriental para o abrigo de nobres e quartos para os padres. Em Funai, porém, à época de sua fundação, sua estrutura era precária. Devido ao falecimento de D. Sebastião, e o conturbado contexto político derivado desse episódio, que culminou com a União Ibérica, houve atrasos nas remessas de recursos prometidas ao padre Valignano. A situação financeira do colégio somente melhorou quando começaram a chegar os recursos enviados pelos sucessores de D. Sebastião, Cardeal D. Henrique e Filipe II de Espanha.

O reitor do colégio era Melchior Figueiredo e tinha como auxiliares os jesuítas Alvaro Dias, português, e António Prenestino, italiano. Em 1583, o espanhol, Pedro Gómez se juntou ao grupo e, posteriormente ocupou o cargo de Vice-Provincial da missão no Japão, de 1590 a 1600 (COOPER, 1994). A

proposta curricular para o colégio deveria prever três anos de filosofia e quatro de teologia, conforme o estabelecido no *Ratio Studiorum*, Plano de estudos da Companhia que estava, à época, em fase de elaboração. Contudo, padre Valignano, considerando as condições dos jesuítas no Japão, reduziu para dois a três anos os estudos humanísticos, filosóficos e teológicos, fundamentando-se no tomismo parisiense e no aristotelismo⁶⁷ (SANTOS, 2007, p. 143). O currículo previa, também, o estudo do latim, do japonês e de literatura chinesa, baseado em textos budistas. Nas Artes o estudo da língua e da retórica se fundamentava

⁶⁷ "[...] Se a adopção do tomismo foi pacífica, a adopção do aristotelismo levantou alguns problemas. Nas suas *Constitutiones*, Inácio de Loyola tinha recomendado os textos de Aristóteles para o estudo da filosofia, incluindo a lógica, a filosofia natural, a filosofia moral e a metafísica. Porém na sequência do averroísmo tinha havido um longo debate sobre a relação entre a filosofia de Aristóteles e a "verdadeira filosofia", isto é a filosofia básica subjacente à doutrina católica. Pietro Pomponazzi (1462- 1525) e outros seguidores de Averroes tinham defendido que os princípios expostos por Aristóteles ou não suportam certos artigos da fé católica, como por exemplo que a alma racional é imortal, ou suportam conclusões a ela contrárias, como por exemplo que só existe uma alma racional para todos seres humanos. Se isto assim fosse poria um problema às escolas idealizadas por S. Inácio, porque a filosofia de Aristóteles não proporcionaria um fundamento apropriado à doutrina católica, doutrina que dava razão de ser a essas escolas. No entanto, para os primeiros jesuítas, Aristóteles e a "filosofia verdadeira" confundiam-se. Assim, por exemplo, em 1565 S. Francisco Borja (1510-1572) enviou uma carta circular contendo uma lista de axiomas acerca dos quais não era permissível aos membros da Sociedade ter liberdade de opinião e que deveriam ser ensinados "segundo Aristóteles, a verdadeira filosofia, e a razão natural." A lista de Borja foi mais tarde abolida e a relação entre a filosofia peripatética e a "verdadeira filosofia" foi reinterpretada. Quando em 1599 o *Ratio Studiorum* foi publicado, a prescrição de S. Inácio foi consideravelmente corrigida para uma relação mais ténue entre Aristóteles e a doutrina católica. Nas instruções aos professores de filosofia é incluída a prescrição "sobre até que ponto Aristóteles deve ser seguido", em que é tornado claro que em regra Aristóteles deve ser seguido na exposição, mas não nos pontos em que o texto é contrário a alguma doutrina universalmente aceite na Igreja ou, por maioria de razão, quando é oposta à doutrina católica ortodoxa. Assim a relação entre Aristóteles e a verdadeira filosofia é sujeita a um certo grau de exame crítico, interpretação e alteração. Este exercício de discernimento foi muito facilitado pelo facto de que o aristotelismo da Europa dos séculos XIV, XV e XVI não ser homogéneo, de existirem várias correntes concorrentes à herança de Aristóteles, sendo comum teorias díspares e mesmo antagónicas deste período serem classificadas sob o nome do Filósofo. Alguns tópicos que foram intensamente discutidos entre os séculos XIII e XVII, ou pelo menos durante parte considerável deste período, e para os quais respostas antagónicas foram dadas incluíram questões como: — teve o Mundo princípio, ou é eterno? — é finito ou infinito? — é perfeito? — poderia Deus o ter feito mais perfeito? No entanto é seguro dizer que os jesuítas do século XVI pertencem firmemente à tradição do aristotelismo escolástico. Todavia é inegável que existe algo de distintivo no tratamento de Aristóteles que é dado pelos jesuítas nas suas obras, e que é especialmente evidente nos manuais usados nos seus colégios. Uma corrente de investigação moderna considera mesmo que o aristotelismo de matiz jesuíta é uma versão degenerada da pureza do escolasticismo inicial dos séculos XII e XIII, estando mais preocupado em encontrar um suporte para a ortodoxia católica do que em confrontar a realidade da filosofia de Aristóteles. Contudo existe outra corrente de historiadores que consideram que, em vez de corromper o aristotelismo, a versão jesuíta representa um movimento cheio de vitalidade na longa história do escolasticismo porque produz (mais) uma interpretação sobre a filosofia de Aristóteles, porque avança com teses novas e interessantes, e finalmente porque desenvolve com rigor os seus argumentos filosóficos" (SANTOS, 2007, p. 144-145).

nos humanistas e nas doutrinas budistas, para além dos textos utilizados nos estudos de língua japonesa⁶⁸. Padre Valignano por considerar esse conteúdo ponto fundamental no ensino do Colégio, optou por assumir a tarefa de escrever, em 1580, um catecismo para fundamentar as aulas. Esse catecismo, mais tarde foi impresso com o título de *Catechismus Christianae Fidei, in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae Iaponenses confutantur, editus a Patre Alexandro Valignano Societatis Iesus*⁶⁹. Incluía, ainda Música, Ciências e Etiqueta cerimonial dos japoneses. Mesmo os alunos japoneses estudavam o *nihongo* (língua japonesa). Essa organização curricular somada à didática do *modus parisiensis*, tinha como objetivo preparar a Igreja do Japão, treinando os alunos para sustentar a refutação das objeções postas pelo budismo. Entretanto, a aprendizagem da língua sempre demandava mais cuidado, pois, envolvia uma grave questão para os jesuítas, a necessidade de intérprete durante as confissões. E, mesmo sendo única, a língua japonesa era muito complexa, demandava aprendizagem adequada e, sobretudo, os jesuítas a consideravam:

[...] a melhor, a mais elegante e abundante no mundo conhecido; é mais abundante que o Latim e expressa melhor os conceitos. Além de possuir uma grande variedade de sinônimos, também tem uma espécie de elegância e dignidade natural; e assim você pode não usar os mesmos substantivos e verbos ao falar com pessoas diferentes e sobre temas diversos, mas você deve empregar palavras educadas ou comuns, frases honoríficas ou depreciativas de acordo com a posição da pessoa e do assunto da conversa. As línguas faladas e escritas são muito diferentes, e homens e mulheres também diferem sua forma de escrita; eles escrevem suas cartas, por exemplo, em um estilo, mas seus livros em outra. Finalmente, é preciso um longo tempo para aprender a língua por ser tão elegante e abundante. Falar ou escrever de uma forma diferente da maneira habitual deles é descortês e suscitam desprezo, como se estivéssemos a falar um latim retrógrado e com muitas incongruências (COOPER, 1994, p. 171).

⁶⁸ Padre Vilela produziu obra semelhante: 'hum livro, que o Pe. Gaspar Vilela tinha feito no Goquinai—de muitas perguntas que os letrados do Miaco lhe tinham feitas sobre a ley de Deos e seitas dos gentios, com a[s] respostas de Padre, couza que dava muita luz aos gentios, e ainda aos novamente convertidos' (FRÓIS, 1976, p. 323). O jesuíta Gaspar Vilela foi o fundador da missão na região de Myaco (Kyoto), onde trabalhou por seis anos, sozinho, entre os japoneses, de 1559 a 1565, quando foi substituído por Luís Fróis, que chegara, em 1563, ao Japão (FRÓIS, 1976, p. 110).

⁶⁹ Uma versão em língua japonesa deste catecismo encontra-se publicada em Ebisawa Arimichi 海老沢有道 em *Kirishitan Kyōrishiho* 『キリシタン教理書』, Tōkyo, Kyobunkan 教文館, pp. 221-255 (SANTOS, 2007, p. 146).

A opção foi ajaponezar as palavras, em especial, os conceitos cristãos. Contudo, o "[...] elemento de fundamental importância nesse contexto é a introdução do alfabeto romano, a criação do rōmaji como mais uma forma de escrita do idioma japonês – antes feita apenas com o *hiragana* e *katakana*, silabários próprios da língua japonesa, e com os ideogramas chineses, os *kanji*" (BOSCARIOL, 2014, p. 41). A aprendizagem rigorosa da língua japonesa, elemento básico e fundamental para o êxito do trabalho, contava com um copioso Vocabulário, um catecismo compilado no ano de 1580-81 e com a *Arte*, gramática composta por João Fernandes.

[...] o projeto de um império ultramarino despertou como uma das principais características do expansionismo, além da dissolução dos limites geográficos, a superação das barreiras linguísticas. Isso influenciou aquela que foi uma das principais heranças jesuíticas: a produção de gramáticas das línguas nativas dos territórios com os quais se relacionavam, e que tinham como finalidade servir melhor às suas intenções evangelizadoras (ADONE, 2007, p. 19).

Com efeito, quando os estudantes portugueses se familiarizavam com a língua nativa davam início ao trabalho apostólico: pregavam nas missas em Funai e nos arredores. Em 21 de outubro de 1583 foi iniciado o primeiro curso de Filosofia escolástica em Funai, sob a direção de Prenestino, isto é, curso abreviado de Francisco Toledo em lógica aristotélica. O primeiro curso de Filosofia ocidental foi concluído em 1585, mas os alunos não terminaram o curso de Teologia, em virtude da situação política pois, assim como os seminários, o Colégio mudou várias vezes de localização.

Com a instalação da imprensa, levada da Europa por padre Valignano, as práticas catequéticas foram redefinidas. Vários textos foram publicados, priorizando uma linguagem simples, muitas vezes em forma de versos, visando a memorização da doutrina, técnica de ensino considerada mais fácil e duradoura (BOSCARIOL, 2014). A memorização era muito empregada pelos jesuítas e se tornou técnica destacada no *Ratio Studiorum* (plano de estudos da Companhia de Jesus). De 1588 a 1590, a imprensa funcionou em Macau e dos livros publicados se destacam: *Christiani Pueri Institutio* (1588) e *De Missione Legatorum Iaponensi*

(1590). Quando a imprensa foi levada para o Japão⁷⁰, em 1591, já havia sido decretado o primeiro édito de expulsão dos jesuítas por Toyotomo Hideyoshi. Mesmo assim, padre Valignano incentivou a publicação de trabalhos sobre o Japão e sobre assuntos sacros.

As publicações sobre assuntos sacros são traduções para o japonês de obras como *Guia do Pecador* (1599), *Doctrina Christiana* (1591), *Contemptus Mundi* (1596), *Compedium Spiritualis Doctrinae* (1596), *Salvator Mundi* (1598), *Aphorismi Confessariourum* (1603), *Manuale ad Sacramenta Ecclesiae Ministranda* (1605). [...] Elas foram escritas no estilo literário da época (estilo chamado *bungotai*, em japonês) e impressas na grafia do alfabeto latino ou na grafia japonesa. As obras literárias foram reescritas para a língua oral e impressas na grafia do alfabeto latino. São elas *Feike monogatari* (*As narrativas de Heike*), de 1592, *Issopu monogatari* (*As fábulas de Esopo*), de 1593, e *Kinkushû* (*Coletânea de máximas*), de 1593. As publicações linguísticas foram a versão japonesa do *De Institutione Grammaticae Libri Tres*, impressa em 1594, o *Dictionarium Latino-Lusitanicum ac Iaponicum* (1595), o *Racuyôxû*, um dicionário de ideogramas, publicado em 1598, o *Vocabulário da Língua de Iapam* (1603), a *Arte da Língua de Iapam* (1608) e a *Arte Breve da Língua Iapoa* (1620). Nesse período de pouco menos de um século, portanto, os missionários registraram e descreveram a língua japonesa (TASHIRO, 2017, p. 202).

Para além dessas ações, os jesuítas produziram uma mediação cultural entre europeus e japoneses, por meio da disseminação de conhecimentos, em especial, acerca da "[...] configuração do planeta, dos continentes, povos e oceanos [...] as técnicas metalúrgicas, de construção naval e meios de navegação, a matemática, a geografia, a engenharia e a música; bem como aí introduziram um novo tipo de farmacêutica e medicina" (SEABRA; MANSO, 2012, p. 122). Todas as atividades desenvolvidas pelos jesuítas nas instituições cristãs partia do princípio inaciano de educar o intelecto para atingir "*Ad majorem Dei Gloriam*". Nisso consistia o ensino no nível básico como no médio. Os que prosseguiram nos estudos, cursavam filosofia e culminavam a formação "[...] com o domínio do conhecimento supremo, o teológico. Alguns dos que terminaram este longo

⁷⁰ Para mais informações acerca do primeiro plantel tipográfico no Japão, consultar Manuel Cadafaz de Matos *A tipografia Quinhentista de expressão cultural portuguesa no oriente veículo de propagação dos ideais humanísticos*. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas43-44/09_Cadafaz_Matos.pdf. Acesso em: 6 maio de 2016.

processo formativo vieram a ser padres, outros irmãos e alguns seguiram negócios seculares" (SANTOS, 2007, p. 147).

Contudo, é importante destacar que todo o esforço empregado pelos inicianos para a aproximação cultural, e inclusive os investimentos na formação das crianças e dos jovens no Japão, ou em qualquer outro local que estiveram, tinha como finalidade a transformação do modo de ser e de viver do *outro* e sua conversão. A metodologia utilizada pelos jesuítas foi a responsável por muitos casos de sucesso, na região de Kyūshū, onde batizaram várias famílias com influência política e militar (RIBEIRO, 2006). Na década de 1580 o número de conversos era de aproximadamente 150 mil (ELISONAS, 2006). Entretanto, a quantidade de batismos não significava uma adesão sólida e consistente à fé cristã, pois para muitos *daimyō* ser batizado representava uma ponte para intensificar as relações comerciais com os portugueses. O pressuposto de que eles, os ocidentais, levavam a civilização e salvação dos homens, aos territórios encontrados, não se efetivou para o território japonês, pois:

A realidade da expansão portuguesa na Ásia, e em especial no Japão, foi muito distante da que foi possível na África e na América. No caso japonês, as definições de “colônia” e “domínio” não correspondem ao que fora mantido. Optou-se por fugir da concepção de dominação portuguesa, passando a ideia de ocupação, tendo em vista que os ocidentais, para conseguir um espaço de atuação, tiveram que respeitar e se infiltrar na sociedade japonesa a partir da adesão de alguns de seus costumes, do respeito as suas regras e aos limites impostos (BOSCARIOL, 2014, p. 25).

Em 1582 o Visitador Alessandro Valignano deixou o Japão. Nesse período os jesuítas administravam Nagasaki e além dos muitos japoneses batizados haviam várias igrejas em Kyūshū e em Kanto (região central do Japão). A Companhia de Jesus vivenciava um momento favorável à missão e possuíam destacado respeito (ELISONAS, 2006). Contudo, em 1590, ao retornar ao Japão, o contexto estava muito alterado. A morte de Oda Nobunaga, o *daimyō* “[...] que havia permitido a entrada e a ação jesuítica, estava morto; Nagasaki não era mais uma colônia jesuítica” (ELISONAS, 2006, p. 132). A partir de então, diante “[...] do espaço e da atenção que os missionários jesuítas conquistaram, alguns *daimyō* passaram a recear que os padres maquinassem algo que viesse a prejudicá-los,

tornando sua terra um território de cristãos" (BOSCARIOL, 2014, p. 35). De tal forma, em 1587, Toyotomi Hideyoshi, principal aspirante à posição de Xógun promulgou a primeira lei anticristã, em Kyūshū. Nesse documento, o édito de Hakata, Toyotomi declarou:

O Japão é a Terra dos Deuses. Que uma doutrina perniciosa seja difundida pelo País Cristão por aqui é algo que não desejamos. Abordar as pessoas de nossas províncias e distritos, tornando-as cristãs e destruindo os templos dos deuses e os templos dos Budas é algo desconhecido em nosso passado. Enquanto províncias, distritos e feudos são concedidos temporariamente aos seus destinatários, [...], confundir a fé das pessoas é algo miserável. [...] É porque os padres juntam grande número de paróquias como bem entendem, por meio da sua inteligente doutrina, que a Lei dos Budas está sendo destruída nos Recintos do Sol. Sendo isto miserável, não será permitido que os padres permaneçam em solo japonês. Em vinte dias a partir de hoje eles deverão se preparar para voltar ao seu país. O propósito do kurofune é o comércio, o que é uma questão diferente. Ao longo dos anos e meses, o comércio continuará em todos os âmbitos. A partir de agora, todos aqueles que não perturbarem a Lei dos Budas (mercadores, é claro, e quaisquer outras pessoas) são livres para vir do País Cristão e retornar. Sejam cautelosos. Isto é tudo (HIDEYOSHI. In: BARY, 2006, p. 145-146).

Como o édito proibia o trabalho dos missionários e não o dos comerciantes lusitanos, a decisão de Hideyoshi foi interpretada por alguns missionários de outras ordens (em especial franciscanos) como uma objeção ao método dos jesuítas em particular e não uma condenação à missionação. Assim, o primeiro grupo de franciscanos desembarcou no Japão em 1593, o que deu início a uma disputa entre as duas ordens que agravou a situação que os jesuítas enfrentavam. Dessa maneira,

Os jesuítas enfrentavam no final do Quinhentos um período de esgotamento do discurso de prosperidade e de grandes promessas, não havendo mais o crescimento 'desenfreado' e o mesmo volume de estatísticas positivas a serem relatadas. Assim, passaram a sofrer com a intensificação da hostilidade pelos japoneses, demonstrada pela promulgação dos editos contrários à prática da religião cristã, e com a partilha desse espaço, que até então estava completamente sob seu monopólio, com outros grupos religiosos, que discordavam do trabalho que vinha sendo levado a cabo pelos jesuítas (BOSCARIOL, 2014, p. 36).

O embate que surgiu entre os religiosos provocou "[...] um dos episódios mais dramáticos na história da missão, o martírio de Nagasaki, em 5 de fevereiro de 1597 (BOSCARIOL, 2014, p. 35), no qual foram crucificados 26 convertidos, entre franciscanos e jesuítas. Com a publicação do Édito de expulsão dos missionários, o colégio de Funai foi transferido para Nagasaki, em seguida para Chijiwa e depois para Arie. No período entre 1590 a 1597 esteve em Kawachinowa (Amakusa) e depois passou à Nagasaki onde existiu até 1614, quando o Noviciado, os Seminários e o Colégio foram proibidos, definitivamente, de exercer suas atividades. Logo depois, também foram proibidas as escolas primárias. Quanto aos professores e aos alunos, um grande número foi martirizado, uma parte foi para Macau, alguns passaram a viver clandestinamente no Japão e outros se converteram mesmo em perseguidores dos cristãos.

Com a morte de Toyotomi Hideyoshi em 1598, o processo de unificação foi concluído por Tokugawa Ieyasu, que assumiu o poder a partir de 1600, eliminou os elementos que pudessem representar expressiva oposição ao seu poder. Com o início do *bakufu* Tokugawa também teve início a Era Edo, que durou até 1868. Com a intensificação das relações comerciais com os holandeses, a partir de 1614, o cristianismo foi proscrito, a entrada dos missionários no Japão foi proibida e o comércio com os lusitanos começou a enfraquecer. Entretanto, o descumprimento ao édito continuava o que provocou a caça aos cristãos e a proibição também com os comerciantes portugueses. Em 1639 um novo édito de expulsão foi promulgado. Nele, Tokugawa Ieyasu ordenava que fosse queimada qualquer embarcação portuguesa que chegasse ao Japão. Em 1640, na tentativa de restabelecimento das relações comerciais com os japoneses, Portugal enviou uma embaixada com 74 homens. A tentativa fracassou e, apenas 13 membros da embaixada foram liberados com vida para comunicar que os portugueses não eram bem vindos em solo japonês (COUTINHO, 1999). Todos os demais integrantes da embaixada foram decapitados. Assim, a partir de 1640, foram encerrados os contatos luso-nipônicos definitivamente. Após noventa anos de trabalho missionário a ação educativa realizada pelos jesuítas foi aos poucos se misturando com as tradições religiosas japonesas e produzindo um sincretismo que ficou conhecido como *Kakure Kirishitan* (Cristianismo Escondido) (HICHMEH, 2013). A partir dos eventos de 1640 o clã Tokugawa inseriu o Japão no *Sakoku*,

Período do País fechado, que durou até 1852 com a chegada dos norteamericanos ao arquipélago, dando início a Era Meiji.

5 CONCLUSÃO

A ação missionária e educacional desenvolvida pelos jesuítas, na defesa da Igreja Católica, nos dá a medida da importância da Companhia de Jesus no início dos Tempos Modernos. Criada antes do início do Concílio de Trento, mas adequada ao espírito das reformas tridentinas a Companhia de Jesus, representou a principal força da Igreja católica contra o protestantismo. Assim, a exaltação da fé e os missionários foram incorporados ao projeto civilizador e expansionista da nação portuguesa.

A partir da utilização de uma forma de administração notável e inovadora, por meio da correspondência, a Companhia de Jesus protagonizou, no início da modernidade, a integração do mundo nas dimensões cultural e religiosa. Apesar do caráter etnocêntrico e eurocêntrico dos religiosos da Companhia de Jesus, utilizando métodos de aproximação cultural como estratégia de conversão, transformaram-se em mediadores culturais ao conectar mundos, povos e culturas.

Os representantes da Igreja de Roma tiveram notícias sobre o território japonês quando estavam na região da Índia. Essas primeiras informações vieram de viajantes e, em especial, de Anjirô, um japonês que estava fugindo do Japão por acusação de homicídio e recém batizado por padre Francisco Xavier se esforçava para manter um comportamento cristianizado. De acordo com as informações do recém convertido, os japoneses, seus conterrâneos, possuíam um conhecimento equivocado e viviam na completa erraticidade, pois tratavam os elementos da natureza como divindades, indo na contramão das afirmações dos missionários cristãos.

Padre Francisco Xavier, tendo como projeto de vida a universalização da doutrina cristã católica, sentiu-se motivado a alcançar a terra natal do mensageiro dessas notícias e iniciou os planos de uma missão para levar a salvação e uma reeducação espiritual dos japoneses.

Por outro lado, os habitantes do sul do território japonês conheciam os ocidentais por meio do comércio e da atrativa inovação trazida por eles: a arma de fogo. A espingarda e o mosquete foram, guardados as devidas proporções, os elementos de poder que puseram fim a um século de guerras civis entre as casas

senhoriais japonesas, estabelecendo a unificação e o absolutismo no Japão, mas enfim, uma condição de ambiente pacífico. Assim, o contexto social, político, militar e econômico do limiar da segunda metade do século XVI, foi como um portal mágico para a inserção dos pregadores jesuítas e para a campanha educativa religiosa.

Ao chegar ao arquipélago, deparam-se com uma cultura muito distinta dos padrões ocidentais e, em especial, dos padrões cristãos. Uma sociedade composta por letrados e guerreiros, aberta a influências estrangeiras, porém não dogmática. Inseridos no projeto de expansão do império português, os jesuítas, logo nos primeiros anos da presença no arquipélago perceberam que teriam que trabalhar para, talvez, uma ocupação missionária e não na conquista do território. Se o trabalho com os cristãos reformados era, na Europa, trabalho árduo, a conquista espiritual dos japoneses se mostrou tarefa muito delicada e que exigia grande diplomacia, pois, sem uma força administrativa local como suporte e proteção, não podiam forçar a população a acreditar e aceitar uma proposta de salvação estranha para eles. Mais ainda, era inimaginável a instalação de um Tribunal da Santa Inquisição, como padre Francisco Xavier solicitara para o Estado da Índia.

Diante disso, como os japoneses se mostraram interessados em se apropriar dos conhecimentos trazidos pelos missionários jesuítas, isso se transformava em estratégia para ser usada na campanha em prol da conversão ao catolicismo. Os jesuítas atribuíam a Deus a superioridade intelectual que demonstravam possuir - o fato de conhecer, por exemplo, os fenômenos da natureza, a configuração do planeta, dos continentes, dos oceanos - assim, seria superior, também, a religião que propagavam. Logo, para além do processo educativo informal, instituições educacionais deveriam ser fundadas para atuar nesses propósitos: manter atualizados os jesuítas, instruir os japoneses recém-convertidos para que eles se mantivessem afastados das escolas budistas, formar jovens japoneses para atuar como padres ou auxiliares dos cristãos, estudar rigorosamente a língua para entender as crenças dos japoneses e contradizê-las.

Em virtude da conjuntura a qual estavam submetidos, conseguiram fundar um noviciado, dois seminários e apenas um colégio de nível superior. Os jesuítas se transformaram em fonte de conhecimentos acerca dos lugares não conhecidos

pelos japoneses. Contudo, mostrar interesse nos conhecimentos dos lusitanos, foi interpretado pelos missionários com certa ingenuidade, pois, apropriar-se dos conhecimentos dos ocidentais não foi algo realizado de maneira desinteressada e nem novidade num território com tradição de absorver e transformar práticas culturais externas.

O fato de os japoneses serem vinculados a grupos religiosos que possuíam líderes intelectuais, formados também, em escolas especializadas, foi desafiante para o trabalho de convencimento, pois faziam muitas perguntas e queriam respostas à luz da razão. Apesar de os jesuítas serem treinados para as disputas filosóficas e teológicas, estas eram fundamentadas na escolástica, para a qual seguia-se a máxima *Roma locuta est, Causa finita est* (Roma falou, a causa está encerrada), ou seja, quando as dúvidas extrapolavam o campo da fé e se aproximavam da heresia, as verdades da Igreja punham fim às disputas. Dessa forma, como muitas verdades pairavam no campo da fé, não seria possível provar da maneira como os intelectuais japoneses desejavam. A ausência de provas, abalou, em alguns casos, o processo de conversão dos japoneses. Ainda que as crenças budistas também possuíssem relatos dificilmente comprováveis concretamente, não cabia a eles o ônus das provas, pois não estavam em campanha pelo budismo.

Os sucessos da missão eram contabilizados pelo número de batismos, mas isso nem sempre significava aceitação ou conversão, pois, muitos camponeses eram coagidos pelos seus senhores a aderir à nova religião, e, muitas vezes, acreditavam que se tratava de um novo direcionamento do budismo. Em outros casos, os senhores de terras objetivavam o contrário, isto é, enfraquecer a influência que os monges budistas exerciam nas relações entre governo e a população. Assim, apoiar os cristãos significava somar forças para atingir esse propósito. Exemplo disso, foi o caso da região de Bungo, liderada pelo clã de Otomo Yoshishiguê. Nessa região, os budistas exigiram a expulsão dos jesuítas, mas *daimyō* Otomo esclareceu que não o faria em virtude das benevolências adquiridas durante o tempo de presença dos cristãos. Apesar do *daimyō* de Bungo apoiar os jesuítas, ele próprio hesitou em se converter e, principalmente, em se batizar, pois justificava que havia investido muito na edificação dos mosteiros budistas. Entretanto, como a velhice chegara e a vida

era incerta, aceitaria batizar-se, pelas mãos do Superior e desejava receber um nome que não fosse muito comum a outros homens. Com efeito, atendendo seus pedidos, padre Francisco Cabral, o Superior à essa época, o batizou e deu-lhe o nome de Francisco, em homenagem à padre Francisco Xavier. Das oito Províncias do Japão, foi em Bungo, que os jesuítas conseguiram implantar o único noviciado e o único colégio de ensino superior (colégio que depois foi transferido para Nagasaki), durante toda a missão no arquipélago. Quando os *daimyō* desejavam conquistar a simpatia dos comerciantes portugueses e percebiam que o batismo era uma questão que os favorecia nessas relações comerciais, se mostraram favoráveis à presença dos jesuítas e ao batismo. De modo que, os batismos, foram, muitas vezes, realizados como rituais vazios de sentido religioso.

Paradoxalmente, foi o contexto de território pacificado, que tornou os missionários *personae non gratae* pelas autoridades japonesas, pois o cristianismo e a demanda por exclusividade e monopólio do Deus cristão, batia de frente com a hierarquia do *xogunato* e com as tradições religiosas japonesas. A disputa pela hegemonia criou a necessidade de unificar o território, o poder e a cultura. Nessa luta era preciso chamar de volta, ao Japão, as tradições dos antepassados, desde "o caráter do samurai" - a coragem e a honra, com sua *katana* (espada), e a rejeição pela arma de fogo, impedindo, assim, o armamento dos grupos de oposição ao *xogunato* de Tokugawa Ieyasu. O apelo à tradição se transformou, desta forma, em discurso de dominação, isto é, a domesticação do samurai. As relações comerciais, por sua vez, não seriam afetadas com a expulsão dos lusitanos, pois os holandeses, à época preenchiam a lacuna de produtos estrangeiros, sem interferir no modo de ser dos japoneses, o que tentaram fazer de modo tão sistemático, os religiosos portugueses.

Assim chegava ao fim quase um século da presença portuguesa e do cristianismo no Japão. O impacto da atuação dos jesuítas, nos primeiros cinquenta anos, isto é, na segunda metade do século XVI, foi marcado pelo esforço de aproximação cultural para a conquista da conversão dos japoneses ao cristianismo o que obrigou os próprios missionários jesuítas a reformular alguns paradigmas de seu sistema de autorreferenciação.

FONTES

CARDOSO, Armando (org.). **Cartas de Santo Inácio de Loyola**. v. 1. São Paulo: Loyola, 1988.

DE KEMPIS, Tomás. **A imitação de Cristo**. 37. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

FRANCA, Leonel (editor). **O método pedagógico dos jesuítas: o *Ratio Studiorum***. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FRÓIS, Luís. **História de Japam**. Vol. I, Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976 [Manuscrito de 1597].

_____. **História de Japam**. Vol. II, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1981 [Manuscrito de 1597].

_____. **História de Japam**. Vol. III, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1982 [Manuscrito de 1597].

_____. **História de Japam**. Vol. IV, Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1983 [Manuscrito de 1597].

_____. **História de Japam**. Vol. V, Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1984 [Manuscrito de 1597].

_____. **Europa Japão: um diálogo civilizacional no século XVI: tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta província de Japão**. Lisboa: Apresentação de José Manoel Garcia: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993.

_____. **Os Portugueses e o Japão no século XVI** - primeiras informações. Introdução, notas e modernização do texto de Rui Loureiro. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: Lisboa, 1990.

_____. **Tratado dos Embaixadores Japões**. (1592). Introdução, notas, seleção e modernização de textos de Rui Loureiro. Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: Lisboa, 1993.

_____. **Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão**. Edição de Rui Manuel Loureiro. Instituto Português do Oriente. Lisboa: 2001.

GARCIA, José Manuel (ed). **Cartas que os Padres da Companhia de Iesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o anno de 1580**. 2 volumes, Maia, Cotovia, 1997.

IGNACIO DE LOYOLA (San). **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: B.A.C., 1963.

_____. **Exercícios espirituais**. São Paulo: Loyola, 2000a.

_____. **Autobiografia de Santo Inácio de Loiola**. Trad. do Pe. António José Coelho. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 2005.

_____. **Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. CARTA de Inácio de Loyola para Elisabethae Roser, Roma, 19 de Dezembro de 1538. In: Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones, 1964, Tomo I (1524-1548), Roma, **Monumenta Historica Societatis Iesu**, p.140-141).

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2004.

MENDES PINTO, Fernão. **Peregrinação**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2003.

RODRIGUES, Francisco. Resposta que alguns padres de Japão mandaram perguntar. 1570. In: PINTO, Ana Fernandes e PIRES, Silvana Remédio. The 'Resposta que alguns padres de Japão mandaram perguntar': a clash of strategies. **Bulletin of Portuguese/Japanese Studies**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, vol. 10-11, jun-dez, p. 9-60, 2005.

RODRIGUES, João, S.J., **Arte da Lingoa de Iapam** composta pello Padre Ião Rodrigues da Cõpanhia de IESV dividida em tres livros, Nagasaki, Colégio da Companhia de Jesus, 1604. Disponível em: www.googlebooks.com. Acesso em 15 mar. 2015.

_____. **Arte Breve da Lingoa Iapoa**, (transcrição e tradução japonesa de Hino Hiroshi), [Facsimile do original existente na Biblioteca Nacional da Ajuda, Lisboa], Tóquio, Shin-Jinbutsu-Ôrai-Sha, 1993.

RUIZ-DE-MEDINA, Juan. S. J. (ed). **Documentos del Japon**, Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990.

SCHÜTTE, Joseph Franz, S. J., **Monumenta Historica Japoniae I. Textus Catalogorum Japoniae (1549-1654)**, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu (vol. 111), 1975.

TRINDADE, Paulo da. (1570-1651). **Conquista Espiritual do Oriente** em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da Índia Oriental, 3 volumes, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967. Introdução e notas de Félix Lopes.

VALIGNANO, Alexandre, **Les jésuites au Japon**, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

_____. Sumário de las Cosas de Japón. 1583. In: TALADRIZ, J. C. A. **Monumenta Nipponica Monographs**, Tóquio: Sophia University, v. 9, 1954.

_____. **Catechismus Christianae Fidei**, in quo veritas nostrae religionis ostenditor, et sectae Iaponenses confutantur, editus a Patre Alexandro Valignano Societatis Iesus, 1580, (Lisboa, António Ribeiro (vol. I) e Manoel de Lyra (vol. 2)).

_____. **Advertimentos e Avisos dos Costumes e Catangues do Japão**. (1583). In: SCHÜTTE S.J. Giuseppe Franz. Il Cerimoniale per i missionari Del Giappone. Roma: Instituto Grafico Tiberino, 1946.

_____. (1598). **Apologia en la qual se responde a diversas calumnias que se escrivieron contra los Padres de la Compañia de Japon y de la China**, Biblioteca da Ajuda, Lisboa, codex 49-IV-58.

VIEIRA, António. **Sermão do Espírito Santo**. (1657). Disponível em: Domínio Público. www.dominiopublico.gov.br. Acesso em: 15 ago 2013.

_____. **História do Futuro**. Vol. I. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1953.

VOCABULARIO da Lingoa de Iapam, com a declaração em Portugues, feito por alguns padres, e irmão da Companhia de Iesu, 1603. Tóquio: Iwanami Shoten, 1960, (edição fac-símile).

WICKI S.J., Joseph; GOMES S.J., John (eds). **Documenta Indica** (1592-1594), v. XVI, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1984.

WICKI, José S.J. Introdução. In: FRÓIS, Luís. **História de Japam**, cinco volumes, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1984 [Manuscrito de 1597].

XAVIER, São Francisco. **Obras Completas**. São Paulo, Loyola, 2006.

REFERÊNCIAS

ADONE, AGNOLIN. **A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVIII)**. São Paulo: Humanitas, 2007.

ALDEN, Daril. **The Making of an Enterprise - The society of Jesus in Portugal, its empire and beyond 1540-1750**. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALVES, Gilberto Luiz. **O Trabalho Didático na Escola Moderna: Formas Históricas**. Campinas: Autores Associados, 2005.

ARCHER, Luís. Jesuítas e a Ciência – visão panorâmica lin: **A Companhia de Jesus e a Missionaçãõ no Oriente**, Lisboa: Brotéria; Fundação Oriente, 2000, p. 261-265.

ARNAUT DE TOLEDO, Cézár de Alencar. Razão de estudos e razão política: um estudo sobre a *Ratio Studiorum*. **Acta Scientiarum**. Maringá, vol. 22, n. 1, 2000, p. 181-187.

ARNAUT DE TOLEDO, Cézár de Alencar; RUCKSTADTER, Flávio Massami Marins. Estrutura e Organização das Constituições Jesuíticas (1539-1540). Revista **Acta Scientiarum**. Universidade Estadual de Maringá, vol 24, número 1. Maringá: 2002.

ARNAUT DE TOLEDO, Cézár de Alencar; RUCKSTADTER, Flávio Massami Marins. A filosofia educacional dos jesuítas nas Cartas do Pe. José de Anchieta. **Acta Scientiarum**. Maringá, vol. 25, n. 2, 2003, p. 257-265.

ARNAUT DE TOLEDO, Cézár de Alencar. **Erasmus, o humanismo e a Educação**. Linhas. Florianópolis: vol. 5, n. 1, 2004, p. 1-12.

ARNAUT DE TOLEDO, C. A.; RUCKSTADTER, F. M. M.; RUCKSTADTER, V. C. M. Padroado. In: LOMBARDI, J. C.; SAVIANI, D.; NASCIMENTO, M. I. M. (orgs.). **Navegando pela História da Educação Brasileira**. Campinas: Graf. FE: HISTEDBR, 2006. (Verbetes)

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos**. São Paulo: EDUSP, 2009.

AZEVEDO, Aluísio. **O Japão**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.

BARY, Theodore de; GLUCK, Carol; TIEDEMANN, Arthur E. **Sources of Japanese Tradition, Volume 2**. New York, Columbia University Press, 2006.

BASTIDE, Roger. **Antropologia aplicada**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

BERNABÉ, Renata Cabral. **A construção da missão japonesa no século XVI**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

BERNARDO, Débora Giseli. **Juán Luís Vives (1492-1540) e os ideais humanistas de educação na aurora da modernidade**. Dissertação de Mestrado. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2005.

BRAUDEL, Fernand. **Gramática das Civilizações**. Lisboa: Edições Teorema, 1989.

BOSCARIOL, Mariana Amabile. Os missionários jesuítas e o idioma japonês (1549-1620). In: OLIVEIRA, Anderson José Machado de; MARTINS, William de Souza. **Dimensões do catolicismo no império português (séculos XVI – XIX)**. Rio de Janeiro: Gramond, 2014.

_____. **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. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

BOXER, Charles Ralph. **The Christian Century in Japan**. Manchester, Inglaterra: Carcanet Press Limited, 1993.

_____. **O império marítimo português**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **A igreja militante e a expansão ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas**. (1572). Disponível em:
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000162.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2016.

CARNEIRO, Mário Scigliano. **A adaptação jesuítica no Japão no final do século XVI**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH. São Paulo: 2011.

CARNEIRO, Mário Scigliano. **A adaptação jesuítica no Japão do final do século XVI: entre a história de Fróis e o cerimonial de Valignano**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

CHÂTELLIER, Louis. **A religião dos pobres: as fontes do cristianismo moderno (séc. XVI-XIX)**. Lisboa: Estampa, 1995.

CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550): A reforma protestante**. Lisboa: Edições 70, 1993.

COOPER, Michael. S. J., Rodrigues: **O intérprete**. Um jesuíta no Japão e na China do Século XVI, Lisboa, Quetzal Editores, 1994.

CORREIA, Pedro Lage Reis. **Francisco Xavier e Inácio de Loyola, um mesmo caminho na gênese da Companhia de Jesus**. Lisboa, Fundação Oriente, 2005.

COSTA, João Paulo de Oliveira e. **O Japão e o Cristianismo no Século XVI**. Ensaios de História Luso-Nipónica, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

COUTINHO, Valdemar. **O Fim da Presença Portuguesa no Japão**. Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

DELUMEAU, Jean (dir.). **As grandes religiões do mundo**. Lisboa: Editorial Presença, 2002.

_____. **A civilização do renascimento**. Vol. 1. Editorial Estampa. Lisboa, 1983.

DELUMEAU, Jean; COTTRET, Monique. **El catolicismo de Lutero a Voltaire**. Barcelona: Labor, 1973.

DANIEL-ROPS, D. **A Igreja da Renascença e da Reforma: II. A reforma católica**. São Paulo: Quadrante, 1999.

DERRUAU, Max. **O Japão**. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1970.

DINIZ, Sofia Isabel Plácido dos Santos. **A Arquitetura da Companhia de Jesus no Japão: a criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII**. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2007.

EBISAWA, Arimichi. **キリシタン書・拝耶書 (Textos cristãos)**. Tokyo, Iwanami, 1970.

ELISONAS, Jurgis. Christianity and the Daimyo. In HALL, John Whitney (dir). **The Cambridge History of Japan: Early Modern Japan**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. v.4.

FIGUEIRA, Pedro de Alcântara. A educação de um ponto de vista histórico. **Revista Intermeio**. v. 1, n. 1. Campo Grande, MS, 1995, p. 11-15.

FRANCA, L. (ed./trad.) **O método pedagógico dos jesuítas**. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FRANCO, José Eduardo; MOURÃO, José Augusto; GOMES, Ana Cristina da Costa Gomes (Dir.) **Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal**. Lisboa: Gradiva, 2010.

FRANCO, José Eduardo, FIOLEAIS, Carlos. **Jesuítas, construtores da globalização**. Lisboa: CTT, 2016.

GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. **Santo Inácio de Loyola: uma nova biografia**. São Paulo: Loyola, 1991.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, P. (Org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. p. 67-109.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HENSHALL, Kenneth. **História do Japão**. Lisboa: Edições 70, 2014.

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

HOLTOM, D. C. **The National faith of Japan: a study in modern Shintô.** London, Broadway House, Carter Lane, 1938.

JANEIRA, Armando Martins. **O impacto português sobre a civilização japonesa.** Coleção Anais. N. 10. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1988.

LACOUTURE, Jean. **Jesuítas: os Conquistadores.** vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 1994.

LACOUTURE, Jean. **Jesuitas: Los Conquistadores.** vol. 1. Barcelona: Paidós Iberica, 2006.

LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. **A Arte de Evangelizar: jesuítas, dojokus e mediações culturais no Japão (1549-1587).** Dissertação de Mestrado. São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. **A Companhia de Jesus e os Pregadores Japoneses: Missões jesuíticas e mediação religiosa 1549-1614. Tese de Doutorado.** Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2017.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas jesuítas, escrita e missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, p.11-32, 2002.

LOUREIRO, Rui Manoel. Introdução in: **Tratado dos Embaixadores Japões**, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1993.

MANACORDA, Mario Alighiero. **História da Educação:** da Antiguidade aos nossos dias. São Paulo: Cortez, 1992.

MARTINS, Mário. Introdução. In: Xavier, São Francisco. **Obras Completas.** Braga: Loyola, 2006.

MIRANDA, Margarida. Uma paidéia humanística: a importância dos estudos literários na pedagogia jesuítica do século XVI. **Humanitas**, Coimbra: v.67, 1996, p. 223-256.

MIRANDA, Margarida. Humanismo jesuítico e identidade da Europa: uma comunidade pedagógica europeia. **Humanitas**, Coimbra: v. 53, 2001, p. 83-111.

MIRANDA, Margarida. **Código pedagógico dos jesuítas: *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus**. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

MOLINARI, Carla Maria de Mendonça. **Cartas do Japão: a conversão dos japões no Corpus Epistolar Jesuítico português (1548-1588)**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

MONTEIRO, John Manuel. Traduzindo tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América Portuguesa. In: JOAQUIM, Pais de Brito. **Os índios, nós**. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 2000.

MORAN, J.F. **The Japanese and the Jesuits**. Alessandro Valignano in sixteenth-century, Japan, Londres 1993.

MOREIRA, Carlos. (Dir.) **Dicionário de história religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo dos leitores, 2001.

MORTON, W. Scott. **Japan Its History and Culture**. Nova Iorque, McGraw-Hill, 1994.

NEVES, Guilherme Pereira das Neves. Jesuítas. In: **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Ronaldo Vainfas (Org.). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 326.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e regressão cultural**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

O' NEILL, Charles E. (S. I.); DOMÍNGUEZ, Joaquim Maria (S. I.) (dir.). **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico-temático**. 4 vol. Roma: Institutum Historicum, S. I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.

PACHECO, Diego. 長崎の開港とイエズス会への譲渡. (**A fundação do Porto de Nagasaki e a sua cedência à Sociedade de Jesus**). Macau: Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1989.

PAIVA, José Maria de. **O método pedagógico jesuítico**. Viçosa: UFV, 1981.

PÉCORA, Alcir. **Cartas à Segunda Escolástica**. In: Novaes, Adauto. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PIMENTA, Pedro Augusto. **Jesuítas no Japão: o discurso sobre os percalços da cristianização**. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2013.

PINHO, Sebastião Tavares de. Francisco Xavier em Lisboa a caminho do oriente (1540-1541). Coimbra, **Humanitas**, n. 52, p. 297-310, 2000.

PINTO, Ana Fernandes, **Uma Imagem do Japão**. A Aristocracia Guerreira Nipónica nas Cartas dos Jesuítas de Évora (1598), Macau, Instituto Português do Oriente/Fundação Oriente, 2004.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**. Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILARI, Rosário. **O homem barroco**. Lisboa: Presença, 1995, p. 151-152.

PTAK, Roderich. Sino-Japanese Maritime Trade, circa 1550: merchants, ports and networks. In: MATOS, Arthur Teodoro de & CARNEIRO, Roberto (org.). **O século cristão do Japão – Actas do Colóquio Internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal - Japão (1543-1993)**. Lisboa: Instituto de História de Além-Mar/CEP, 1994.

REGO. Antonio da Silva. **Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente**, t. I, Lisboa, 1947.

RESENDE, Helena Maria dos Santos de. **O Oriente no Ocidente: o Japão na cultura portuguesa do século XVI – a visão de Luís Fróis nas Cartas de Évora**. (Tese de doutoramento). Universidade Lusíada de Lisboa, 2014.

RIBEIRO, Madalena Teotónio Pereira Ribeiro. **A Nobreza Cristã de Kyûshû. Redes de Parentesco e Acção Jesuítica**. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2006.

ROBERT, Jean-Noël, O Budismo. História e Fundamentos. In: **As Grandes Religiões do Mundo**. Lisboa: Editorial Presença, 2002, p. 429-503.

RODRIGUES, Francisco. **A formação intelectual do jesuíta – leis e factos**. Porto: Magalhães & Moniz, 1917.

SAITO, Paula Moreira. **Deus ou daiuso?: a tradução nas cartas e dicionários jesuíticos do século XVI no Japão**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

SANTOS, Cassianna Ines Geremias dos. **A política de um esquecimento: a "Historia de Japam" e as disputas pelo poder e pela memória da missão jesuíta no Extremo Oriente (1578 -1602)**. Dissertação de Mestrado. Cuiabá: Universidade Federal de Mato Grosso, 2014.

SANTOS, José Miguel Pinto dos. A contribuição do cristianismo no ensino no Japão – Séc. XVI-XXI. **Actas do Colóquio – Cristianismo no Japão: universalismo cristão e cultura nipônica**. Fátima: nov. 2007, p. 125-154.

SAUVÉ, J.; GODINA P.; ESCALERA, J. Educación. In: **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático**, vol. II. Madrid: Institutum Historicum/Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 1202-1214.

SAVIANI, Dermeval. **História das idéias pedagógicas no Brasil**. 2.ed. São Paulo: Autores Associados, 2008.

SAVIANI, Dermeval. Breves considerações sobre fontes para a História da Educação. **Revista HISTEDBR** On-line. Campinas, n. especial, p. 28-35, ago. 2006. Disponível em: Acesso em: dez. 2015.

SAVIANI, Dermeval; DUARTE, Newton (Orgs.). **Pedagogia histórico-crítica e luta de classes na educação escolar**. Campinas: Autores Associados, 2012.

SCHMITZ, E. **Os jesuítas e a educação: a Filosofia Educacional da Companhia de Jesus**. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

SEABRA, Leonor Diaz de; MANSO, Maria de Deus Beites. **Ensino e Missão Jesuíta no Oriente**. Universidade de Évora. 2012. Disponível em: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/8852/3/Artigo.pdf> - Acesso em: 13 maio 2013.

SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. **O caminho dos jesuítas da mística à educação: dos Exercícios Espirituais ao *Ratio Studiorum***. (Dissertação de Mestrado). Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2007.

SOARES, Nair de Nazaré Castro; TEIXEIRA, Cláudia. (Coords.) **Legado clássico no Renascimento e sua receção: contributos para a renovação do espaço cultural europeu**. Coimbra: Annablume, 2017.

SOUSA, Francisco de (Pe.). **Oriente conquistado a Jesus Cristo**. Intr. e rev. M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão Editores, 1978.

STORCK, João Batista. **Do *Modus Parisiensis* ao *Ratio Studiorum*: os Jeúitas e a educação humanista no início da Idade Moderna**. Porto Alegre: História da Educação (on-line). vol. 20. n. 48. jan./abr. 2016. p. 139-158.

TASHIRO, Eliza Atsuko. **As variedades do japonês nas Artes do Pe. João Rodrigues Tçuzu**. Centro de Documentação em Historiografia da Linguística. Disponível em:
http://cedoch.fflch.usp.br/sites/cedoch.fflch.usp.br/files/u63/boletim7_199-224.pdf
Acesso em: set. 2017. p. 199-224.

TAKIZAWA, OSAMI, **La Historia De Los Jesuitas En Japon** (Siglos XVI-XVII). Alcala De Henares: Universidad De Alcala De Henares, 2010.

TAVARES, CÉLIA REGINA. **A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)**. Tese (Doutorado em História Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2002.

TOKI, Masanori. O Xintoísmo, Religião Étnica do Japão, In: DELUMEAU, Jean. **As Grandes Religiões do Mundo**. Lisboa: Presença, 2002, p. 589-612.

TOLOSANA, Carmelo Lison. **La Fascinacion De La Diferencia (La Adaptacion De Los Jesuitas Al Japon De Los Samurais, 1549-1592)**. Madrid: Akal, 2005.

TURNBULL, Stephen. **The Kakure Kirishitan of Japan**. Tokyo, Japan Library, 1998.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catecismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo. Companhia da Letras, 1995.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Sete lições sobre educação de adultos**. São Paulo: Cortez, 1994.

WRIGHT, Jonathan. **Os Jesuítas: missões, mitos e histórias**. Tradução de Andrea Rocha. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

YAMASHIRO, José. **História da Cultura Japonesa**. São Paulo, IBRASA, 1986.

_____. **Choque Luso no Japão dos séculos XVI e XVII**. São Paulo, IBRASA, 1989.

YUSA, Michiko. **Religiões no Japão**. Edições 70. Laurence King Publishing. 2002.

APÊNDICES

APÊNDICE A**PERÍODOS DA HISTÓRIA DO JAPÃO⁷¹**

Período Yayoi (弥生時代, 400 a. C.-250 d. C.)
Período Kofun/Yamato (古墳時代/大和時代, 250-710)
Período Nara (奈良時代, 710-794)
Período Heian (平安時代, 794-1185)
Período Kamakura (鎌倉時代, 1185-1333)
Período Muromachi (室町時代, 1333-1568)
Período Azuchi-Momoyama (安土桃山時代, 1568-1600)
Período Edo (江戸時代, 1603-1868)

APÊNDICE B**CHEFES MILITARES DO JAPÃO⁷²
(SÉCULO XVI)**

Oda Nobunaga (小田信長, 1573-1582)
Toyotomi Hideyoshi (豊臣秀吉, 1582-1598)
Tokugawa Ieyasu (徳川家康), 1600-1616

APÊNDICE C**FUNDADORES DA COMPANHIA DE JESUS**

Inácio de Loyola, espanhol (1491-1556)
Francisco Xavier, espanhol (1506-1552)
Diogo Lainez, espanhol (1512-1565)
Afonso Salmeron, espanhol (1515-1585)
Nicolau de Bobadilla, espanhol (1511-1590)
Pedro Fabro, francês (1506-1546)
Simão Rodrigues, português (1510-1579)

APÊNDICE D**SUPERIORES GERAIS DA COMPANHIA DE JESUS⁷³
(1541– 1615)**

Inácio de Loyola, espanhol, 1541-1556
Diego Laynez, espanhol, 1558-1565
Francisco de Borja, espanhol, 1565-1572
Everardo Mercuriano, flamengo, 1573-1580
Cláudio Acquaviva, italiano, 1581-1615

APÊNDICE E**CHEFES DA MISSÃO JESUÍTA NO JAPÃO⁷⁴
(1549 – 1600)**

Francisco Xavier, Superior – 1549-1551
Cosme de Torres, Superior – 1551-1570
Francisco Cabral, Superior – 1570-1581
Gaspar Coelho, Superior – 1581
Gaspar Coelho, Vice- Provincial – 1581- 1590
Pedro Gomes, Vice -Provincial – 1590- 1600

⁷¹ HENSHALL, K. (2014).

⁷² HENSHALL, K. (2014).

⁷³ FRÓIS, L. (1976).

⁷⁴ FRÓIS, L. (1976).

APÊNDICE F
CRONOLOGIA DA MISSÃO NO JAPÃO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO
XVI

1534	Criação da Companhia de Jesus.
1536	Estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício em Portugal.
1540	Aprovação da Companhia de Jesus pelo Papa Paulo III. Estabelecimento da Companhia de Jesus em Portugal.
1541	Primeiro envio de jesuítas para fora da Europa. Francisco Xavier lidera os jesuítas a caminho da Índia. Eleição de Inácio de Loyola como Primeiro Superior da Companhia.
1542	Chegada de Francisco Xavier a Goa. Criação da primeira casa dos Jesuítas em Portugal, atualmente é o Colégio de Santo Antão, o Velho, em Lisboa.
1543	Chegada oficial dos portugueses em Tanegashima no sul da ilha de Kyushu - Reino de Satsuma. Criação do primeiro colégio para externos por Francisco Xavier em Goa.
1544	Chegada dos comerciantes ao porto de Usuki e ao porto de Funai - Reino de Bungo.
1545	Início do Concílio de Trento
1547	Visita de Jorge Álvares ao Japão, trazendo consigo Anjirô e escrita da primeira descrição sobre o Japão.
1548	Ingresso de Luís Fróis na Companhia de Jesus, em S. Antão. Foi recebido pelo padre Simão Rodrigues (fundador e primeiro Superior da nascente Província Jesuítica de Portugal). Nesse mesmo ano partiu para Goa junto com P. Antônio Gomes, onde ficou por dois anos e conheceu P. Francisco Xavier. Início da divulgação na Europa de notícias sobre a “descoberta” do Japão.
1549	(15 de Agosto) Desembarque de Francisco Xavier em Kagoshima (Japão), juntamente com o padre Cosme de Torres, o irmão João Fernandes e Anjirô (Paulo de Santa Fé).
1550	Chegada de Fróis ao norte da Índia, onde estava estabelecida a Missão de Baçaim, na qual Padre Belchior Gonçalves era Superior. Restabelecimento das relações China/Portugal. Contato de Francisco Xavier com vários <i>daimyô</i> . Decreto do monopólio sobre o comércio sino-nipônico, por Goa.
1551	Chegada de Francisco Xavier em Miyako, capital do Japão, e é o primeiro europeu nesta cidade. Saída de Xavier do Japão trazendo Bernardo, o primeiro japonês a visitar a Europa. 1ª base jesuíta em Yamaguchi. Impressão das primeiras cartas de Xavier sobre o Japão em Portugal. Padre Cosme de Torres assume o cargo de Superior da Missão no Japão, até 1570.
1552	Escrita da primeira Carta Ânua de Goa, por Luís Fróis. Morte de Francisco Xavier em Sanchoão (China). Desembarque, em Goa, da embaixada de Otomo Yoshishige, futuro D. Francisco. Chegada ao Japão (Bungo) do segundo grupo de jesuítas, a saber: Baltasar Gago e os irmãos Duarte da Silva e Pero Alcáçova
1553	Fundação, em Lisboa, do colégio jesuíta de Santo Antão. Início da missão em Funai. Batismo de dois guerreiros Koteda, vassalos do <i>daimyô</i> de Hirado. Regresso de Pero de Alcáçova à Índia.
1554	Chegada do corpo de Francisco Xavier a Goa. Chegada de Fernão Mendes Pinto a Goa, ingresso na Companhia de Jesus e embarque para o Japão. Ida de Fróis para Malaca onde permaneceu até 1557. Nascimento de D. Sebastião, futuro rei de Portugal.
1555	Fróis se tornou Secretário do Vice Provincial. Início da Batalha de Shimano Asabyiamajô que integrou pela primeira vez um corpo de espingardeiros.
1556	Fundação de um hospital, em Funai, pelo médico jesuíta Luís de Almeida. Desembarque dos padres Gaspar Vilela e Melchior Nunes Barreto (Provincial da Índia) e dos irmãos Rui Pereira e Melchior Dias, no Japão. Ingresso dos primeiros japoneses na Companhia, Paulo de Bungo e Lourenço. Transferência da sede jesuíta para Funai. Morte de Inácio de Loyola.
1557	Morte de D. João III. Cessão de Macau aos portugueses. Oda Nobunaga mata o seu irmão mais novo. Revolta em Yamanguchi e expulsão dos jesuítas. Envio de carta de D. Catarina, viúva do rei D. João III, a OtomoYoshishige, renovando os laços de amizade com o reino de Bungo. Estabelecimento dos portugueses em Macau.

1558	Regresso de Fernão Mendes Pinto à Lisboa. Expulsão dos jesuítas de Hirado (domínio de Matsuura Takanobu).
1559	Nobunaga se tornou chefe incontestado da família Oda. Fundação da Universidade de Évora.
1560	Vitória de Oda Nobunaga na Batalha de Okehazama, contra as forças de Imagawa Yoshimoto. Gaspar Vilela funda a primeira missão cristã no centro do Japão, no Miyako.
1561	Ordenação de Luís Fróis. Investidas de Oda Nobunaga em Mino.
1562	Presença de mercadores portugueses em Yokoseura, no litoral de Omura. Primeiros contactos com ÔmuraSumitada, futuro D. Bartolomeu.
1563	Batismo do 1º dáimio, Omura Sumitada (D. Bartolomeu). Destruição do porto de Yokoseura. Disputa (em Nara) ente Gaspar Vilela e dois japoneses, o astrónomo Yûki Yamashiro e o confucionista Kiyohara Ekata, e sua conversão ao Cristianismo.
1564	Conversão de Takayama Zusho tomando o nome de D. Dario, juntamente com toda a sua família; Regresso dos mercadores portugueses ao porto de Hirado. Fim da guerra entre Omura e Arima.
1565	Chegada de Fróis em Miyako para ajudar Gaspar Vilela. Corte de relações entre os comerciantes portugueses e o <i>daimyô</i> de Hirado. Assassinato do xogum Ashikaga Yoshiteru por Matsumaga Hisahide, domínio da capital. Expulsão dos missionários de Miyako. Ida para Sakai, onde permaneceram quatro anos.
1567	Conquista do reino de Mino por Nobunaga e estabelecimento em Gifu. Ingresso do japonês Damião na Companhia. Morre o irmão João Fernandes.
1568	Cessão aos jesuítas de direitos de atracagem da Nau do Trato por Ômura Sumitada Bartolomeu.
1569	Readmissão dos missionários em Miyako. Encontro de Luís Fróis, pela primeira vez, com Oda Nobunaga. Autorização de Nobunaga aos jesuítas para a permanência na capital.
1570	Morte do padre Cosme de Torres. Nomeação de padre Francisco Cabral como Superior da Missão no Japão. Padre Francisco Cabral conhece a família Otomo (que governava o reino de Bungo). A sede do reino de Bungo, que era em Funai (Oita) se transfere para Usuki, em virtude dos conflitos bélicos. A família Otomo cedeu terras para a instalação de uma igreja e um colégio em Usuki.
1571	Transformação de Nagasaki em principal base missionária. Estabelecimento oficial da rota Macau-Nagasaki.
1572	Chegada do padre Gaspar Coelho ao Japão.
1575	Derrota do clã Takeda na batalha de Nagashino, com um corpo de espingardeiros, por Nobunaga.
1576	Criação da Diocese de Macau através da bula <i>Superspecula militantes Ecclesiae</i> , abrangendo os territórios da China e do Japão. Desembarque de João Rodrigues (<i>Tçuzzu</i>) no Japão. Batizado de Arima Yoshisada, dáimio de Arima que passou a se chamar André. Início da construção do palácio de Azuchi, por Nobunaga.
1577	Nomeação como Superior em Funai, Bungo, no qual permaneceu até 1581. Morte de Arima Yoshisada (André). Expulsão dos jesuítas de Arima. Ataques de Ryûzôji Takanobu em Ômura e Arima. Otomo Yoshishigue se transforma em eminente benfeitor dos jesuítas.
1578	Batalha de Alcácer-Quibir: morte de D. Sebastião. Batizado de Ôtomo Yoshishige, dáimio de Bungo, passou a se chamar D. Francisco. Guerra entre os Ôtomo e os Shimazu, vencendo estes últimos.
1579	Chegada do Visitador das Índias Orientais, Alessandro Valignano ao Japão, para a primeira visita à missão japonesa. Valignano foi ao reino de Bungo e visitou Otomo Yoshishigue, em Usuki. Recebeu de Otomo autorização e propriedades para instalar um noviciado em Usuki e um colégio em Funai (Oita). Fróis serviu de Secretário e intérprete ao Visitador Valignano, até 1582. Início da obra <i>Peregrinação</i> , por Fernão Mendes Pinto. Inauguração da fortaleza de Azuchi. Batismo de Arima Harunobu, que passa se chamar D. Protásio.
1580	Reunião entre o Visitador Valignano e os missionários jesuítas para oficializar o método de trabalho a ser desenvolvido entre os japoneses. Cedência, por parte de Ômura Sumitada Bartolomeu, do porto de Nagasaki e da aldeia de Mogi à Companhia de Jesus. Criação do primeiro seminário para formação de clero nativo em Miyako (Azuchi), um noviciado em Usuki e um colégio em Funai (que fora transferido para Kamachinowa (Amakusa) de 1590 a

	1597 e depois para Nagasaki, em 1598). Rendição de Honganji, o ramo principal do budismo Terra Pura, por Nobunaga.
1581	Criação do seminário em Arima. Compilação de uma gramática japonesa ou Arte e um dicionário de japonês e um catecismo. Aclamação de Filipe II de Espanha à Filipe I de Portugal. Elevação da missão japonesa à Vice Província, com três missões: Bungo, Shimo e Miyako. Substituição do Superior Francisco Cabral pelo padre Gaspar Coelho que foi nomeado Vice Provincial da Missão no Japão, cargo que ocupou até 1590. Batismo de Itô Sukeketsu (Jerónimo) e de Itô Sukemasu (Mâncio) em Bungo.
1582	Partida, em fevereiro, de uma embaixada japonesa à Europa. Morte de Oda Nobunaga. Toyotomi Hideyoshi assume o poder.
1583	Início do primeiro curso de Filosofia escolástica em Funai, sob a direção de Prenestino, ou seja, curso abreviado de Francisco Toledo em lógica aristotélica. Expulsão do padre Francisco Cabral do Japão, por Valignano. A Companhia recebe licença de Hideyoshi para os jesuítas residirem em Osaka.
1584	Início da primeira parte de <i>Historia de Japam</i> . Chegada da embaixada japonesa a Lisboa. Derrota e morte de Ryûzôji Takanobu. Chegada a Hirado de franciscanos e agostinhos.
1585	Escrita do <i>Tratado das Contradições</i> , por Luís Fróis. Proibição do comércio entre Macau e Manila e confirmação da exclusividade da Companhia na missionação do Japão, por Felipe II. Nomeação de Hideyoshi a <i>kanpaku</i> . A embaixada japonesa visita Roma. Promulgação do breve <i>Ex Pastoralis Officio</i> : exclusivo da missionação no Japão para a Companhia de Jesus, pelo Papa Gregório XIII.
1586	Conclusão da I Parte da <i>Historia de Japam</i> (1549-1578), por Luís Fróis. Promulgação da bula <i>Dum ad úberes</i> pelo Papa Sisto V: as Filipinas passam a província franciscana e os franciscanos têm autorização para missionarem na China e no restante do Extremo Oriente. Encontro de Gaspar Coelho com Hideyoshi (Maio) em Osaka. Promulgação do decreto de Hideyoshi que autorizou os missionários a pregar em todo o Japão. Transferência da sede da Companhia para Nagasaki. Reabertura da missão de Yamaguchi. Fechamento do noviciado de Usuki e o colégio de Funai. Início da construção do palácio de Hideyoshi em Miyako – o <i>Juraku</i> .
1587	Morte de Omura Sumitada (Bartolomeu) e de Otomo Yoshishige (Francisco). Publicação do édito de expulsão dos jesuítas do Japão (Hakata, 25 de Julho). Com a expulsão dos jesuítas, o colégio de Funai foi transferido para Nagasaki, em seguida para Chijiwa e depois para Arie.
1588	Fundação da diocese do Japão, com sede em Funai (19 fevereiro).
1590	Início da segunda visita de Valignano. Pedro Gomes, Vice-Provincial. Hirado ou Firando. Introdução da imprensa gráfica no Japão.
1591	Regresso da embaixada a Miyako. Publicação de Heike-monogatari e Doutrina cristã.
1592	Impressão em japonês de parte do livro de Granada <i>Introduccion del symbolo de la fe</i> , traduzido por Pedro Ramon, na imprensa dos jesuítas sob o título <i>Fides no Doxi</i> , em Amakusa. Conclusão da II parte de <i>Historia de Japam</i> (1578-1589), por Luís Fróis. Fróis acompanha Valignano a Macau (entre out. de 1592 e julho de 1595). Término da segunda visita de Valignano ao Japão. Desembarque de franciscanos espanhóis no Japão. Encontro de Hideyoshi com Valignano como embaixador do Vice Rei da Índia (março). 1ª expedição japonesa à Coreia.
1593	Desembarque de Valignano no Japão, pela terceira vez. Chegada dos franciscanos ao Japão e autorização de Hideyoshi para que eles residam em Miyako. Início da fase de atritos entre jesuítas e franciscanos no Japão.
1596	Retomada da perseguição aos cristãos.
1597	Primeiro grande martírio de cristãos em Nagasaki (5 de fevereiro). Morte de Luís Fróis em Nagasaki (8 de Julho).
1598	Morte de Toyotomi Hideyoshi. Fundação oficial do colégio de Nagasaki.

APÊNDICE G

GLOSSÁRIO

Bakufu (幕府), “governo da tenda” em oposição ao governo do palácio. “É o nome japonês dado ao regime político iniciado em 1192, no qual o poder do Japão passou pela cisão entre autoridade político-militar e espiritual. A autoridade espiritual coube ao Imperador enquanto o poder *de facto* sobre o arquipélago ficou concentrado nas mãos do *Shōgun*, ou general máximo do território. [...] Desde 1852, com a chegada dos norte-americanos ao Japão, o termo *Bakufu* passou a ser substituído, no ocidente, pelo termo **Xogunato**, que, ainda hoje, aparece na historiografia (HICHMEH, 2014, p. 8).

Bonzo, monge budista.

Bushi (武士), significa guerreiro. Outra denominação para samurai.

Bushido (武士道), caminho do guerreiro. Código de honra dos samurais.

Daimyō (大名), [...] literalmente ‘grande nome’, em referência àqueles que detinham poder e influência sobre parte do território japonês. Por vezes, os *daimyō* eram *samurais*, soldados de elite (HICHMEH, 2014, p.13).

Hara-kiri (腹切り), literalmente incisão na barriga. Ritual de suicídio em nome da honra.

Kami (神), “[...] pode-se dizer que *kami* significa, em primeiro lugar, os deuses do céu e da terra que aparecem nos registros antigos e também os espíritos dos santuários onde são adorados. Não é necessário dizer que inclui seres humanos. Isso também inclui objetos como pássaros, animais, árvores, plantas, mares, montanhas e assim por diante. No uso antigo, qualquer coisa que estivesse fora do ordinário, que possuía poder superior, ou que era inspirador era chamado *kami*. Eminência aqui não se refere meramente à superioridade de nobreza, bens ou ações meritórias. Coisas malignas e misteriosas, se Eles são extraordinários e terríveis, são chamados de *kami*. Não é preciso dizer que entre os seres humanos que se chamam *kami* as sucessivas gerações de imperadores sagrados estão todos incluídos. O fato de os imperadores também serem chamados '*Kami*

distante' é porque, do ponto de vista das pessoas comuns, eles são distantes, majestosos e dignos de reverência. Em menor grau, encontramos, no presente, bem como nos tempos antigos, seres humanos que são *kami*. Embora possam não ser aceitos em todo o país, ainda em cada província, cada aldeia e cada família existem seres humanos que são *kami*, cada um de acordo com sua própria posição adequada. O *kami* da era divina era para a maioria seres humanos da época e, porque as pessoas da época eram todas *kami*, é chamada de Idade dos Deuses (*kami*)" (NORINAGA, 1901, p.150-152, in: HOLTON, 1938, p.23-24).

Kanji (漢字), ideogramas de origem chinesa utilizados como uma das formas da escrita da língua japonesa.

Nambanjin (南蛮人), significa literalmente “bárbaros do sudoeste”. É o termo pelo qual, de forma geral, os japoneses se referiam, durante os séculos XVI e XVII, aos viajantes europeus, independentemente de seus países de origem. O termo “sudoeste” refere-se à direção da qual vinham, pelos mares, aqueles visitantes. Vizinhos próximos da Ásia, como chineses e coreanos, possuíam denominações específicas, não sendo englobados pelo termo *nambanjin* (HICHMEH, 2014, p.19).

Nihongo (日本語), o idioma do Japão

Ritsuryō (律令), sistema histórico de legislação fundamentado nos princípios do Confucionismo.

Sakoku (鎖国), literalmente país fechado. "O termo foi cunhado no século XIX, durante o período conhecido por Restauração Meiji, que pôs fim ao *Bakufu* Tokugawa, em 1868, conferindo a autoridade política e militar novamente ao Imperador do Japão. O termo *sakoku* refere-se ao relativo isolacionismo japonês ao longo da Era Edo (1603-1868), através do qual o *Bakufu* restringiu seus contatos com o exterior à China, Coreia e Holanda, proibindo a circulação de materiais culturais que remetessem ao Ocidente e em especial ao cristianismo" (HICHMEH, 2014, p.10).

Sengoku Jidai (戦国時代), significa literalmente “período dos Estados em Guerra” ou “período do País em Guerra”, e se refere ao século XVI da História do Japão, marcado pela instabilidade política e pela guerra civil, na qual se opuseram *daimyō* de diversas províncias com o objetivo de suplantarem o poder Ashikaga e ascenderem ao título de *Shōgun* (HICHMEH, 2014, p. 13).

Shintou (神道), literalmente, via/condução (*tó* ou *dó*) dos deuses (*shin* ou *jin*). O termo original em japonês é *kami-no-michi*, que significa caminho dos *kami*, ou caminho dos deuses.

Shōgun (将軍), "O título de líder político e militar do Japão" (HICHMEH, 2013, p. 6).

Terakoya (寺子屋), escolas de nível elementar anexas a templos budistas.

Xaca (仏), trata-se de Sakyamuni, ou seja Buda, fundador do budismo. Ameda, trata-se de "[...] Amida (Amitabha), Buda supremo do paraíso da terra pura de Ocidente. Não é pessoa histórica, mas uma abstração filosófica: Buda sem princípio, do qual nasceram todos os Budas. Este é o Buda que veneram no Japão principalmente os da seita Jôdo: deus pessoal, único salvador, centro do seu culto" (XAVIER, 2006, p.553).

ANEXOS

ANEXO A

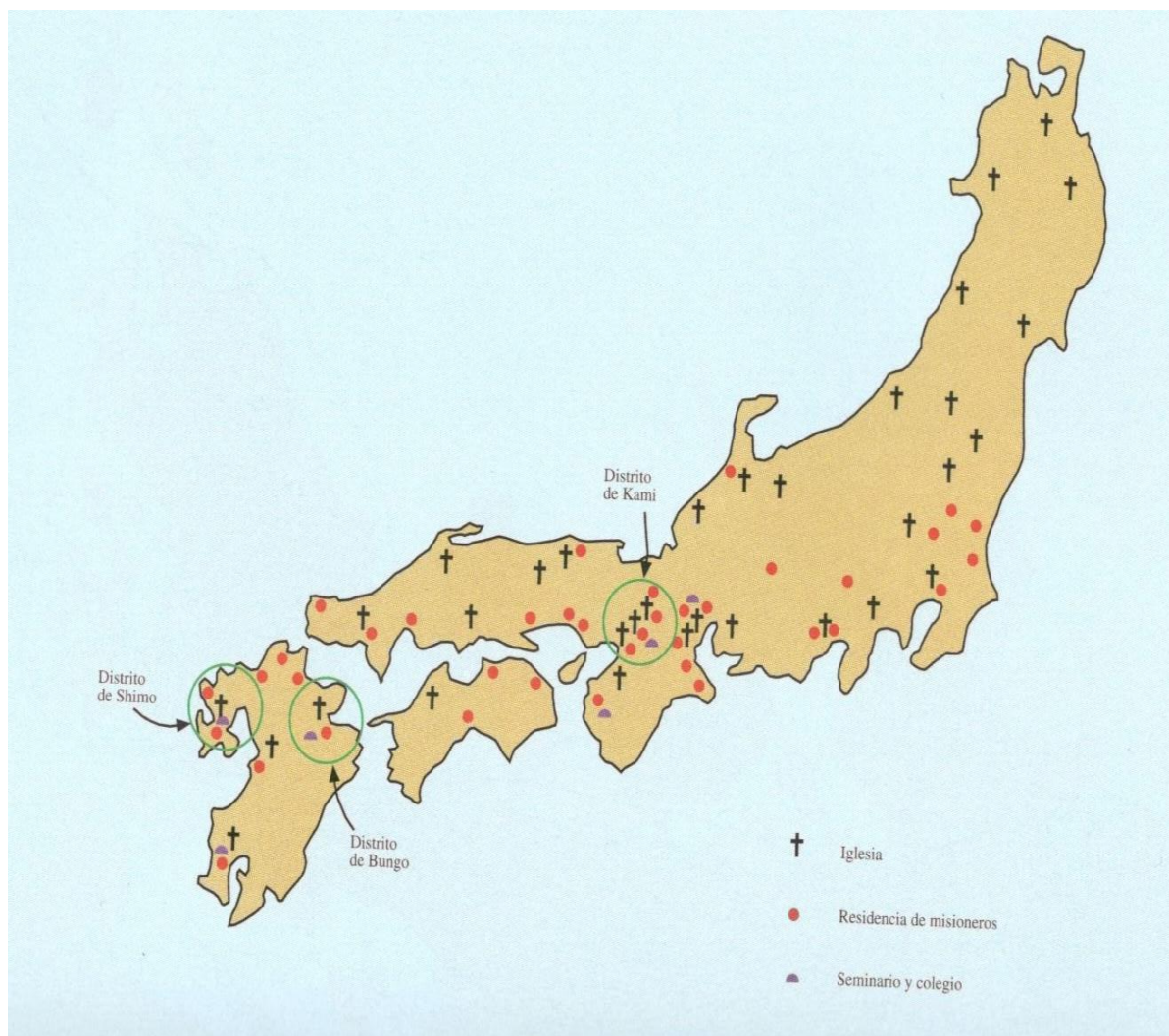
Arquipélago japonês no período Azuchi-Momoyama
(1568-1600) com as divisões por nomes de famílias e cidades



Fonte: liceu-aristotelico.blogspot.com.br/2015/02/fernao-mendes-pinto-no-japao. Acesso em: 10 jul. 2016.

ANEXO B

Localização das instituições cristãs no arquipélago japonês



Fonte: TOLOSANA, Carmelo Lisón. **La fascinación de la diferencia: la adaptación de los jesuitas al Japón de los samurais, 1549-1592**. Madrid: Akal, 2005, p. 108.

ANEXO C

Livro de catequese em japonês do século XVI



Fonte: <http://segundopassoshistoria.blogspot.com.br/2013/02/kirishitan-o-cristianismo-chega-ao-japao.html>. Acesso em: 12 nov. 2016.

ANEXO D

Fragmentos de um catecismo para os catecúmenos japoneses da segunda metade do século XVI elaborado pelo padre Luís Fróis⁷⁵

⁷⁵ Fonte: FRÓIS, Luís. *Historia de Japam*, 1983, vol. IV, p. 539. A elaboração do catecismo é atribuída ao padre Luís Fróis, em *Historia de Japam*, vol. III, p.15. Encontra-se conservado no Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSJ), *Fondo Gesúitico*, 724, fasc. 3.

FRAGMENTOS DUM CATECISMO PARA OS CATECÚMENOS
JAPONESES DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVI

INTRODUÇÃO

No decurso da História de Japão do P.^o Luís Fróis encontramos várias referências a um catecismo sistemático para os catecúmenos, dividido em uns oito dias. Xavier já em Janeiro de 1548 tinha em mente a tradução para japonês do seu breve catecismo (Doutrina cristã) com a explicação dos artigos da fé que compusera em 1546¹. Era preciso, porém, elaborar obra mais detalhada para servir como manual aos Padres e especialmente aos Irmãos e Dôjukus, e até para o ensino privado na falta de catequista, ou ocasião para uma conveniente instrução religiosa. O P.^o Baltasar Gago compôs em Hirado, entre 1555 e 1558, o Ni-jû-go-Kagyô, «os 25 capítulos», tratado em forma de catecismo².

Não sabemos exactamente quando e por quem foi composto o catecismo para a instrução dos aspirantes ao baptismo. Fróis dá-nos no c. 57 da primeira parte (1565) o conteúdo da catequese sem a dividir em oito dias. Quanto sabemos, a instrução durava, segundo as circunstâncias, 10, 15, 20 e mais dias, contudo desde o princípio costumava durar uma semana ou pouco mais³. A matéria distribuía-se, pelo menos nos últimos dois decénios do século XVI, em Dez Capítulos, aos quais se acrescentou mais tarde o undécimo sobre a Eucaristia⁴.

¹ *Epistolae S. F. Xaverii* II, 392.

² Primeira parte, c. 18 (1558).

³ LÓPEZ GAY, *El catecumenado en la misión del Japón del s. XVI*, 42-43 63.

⁴ *Ib.*, 63.

L. Frois, Historia de Japam

Os fragmentos que se publicam neste apêndice começam com o terceiro dia, repartidos por três «capítulos»: o primeiro sobre a criação do mundo, e do homem em especial e suas qualidades; o segundo, sobre a alma, que é a substância espiritual; o terceiro, sobre a imortalidade da alma, com muitos argumentos para provar esta propriedade. A seguir vem o quarto dia, cujo primeiro capítulo é sobre a criação de Adão e suas prerrogativas. Segue depois no manuscrito uma lacuna de ao menos duas páginas, e prossegue numa meia frase um capítulo (segundo) sobre a criação dos Anjos e suas qualidades (quinto dia?). E logo o capítulo terceiro, da caída dos Anjos e dos lugares onde estão os demónios. O quarto capítulo, muito comprido, explica as várias questões conexas com a idolatria: sua origem, os camis e fotoques, as santas serras dos yamabushis e os kitôs dos da seita Shingon; os animais santos dedicados a particulares divindades, o aborto, a sodomia e outras aberrações, especialmente contra a vida, e os erros de Shaka e das seitas budistas, causa de todos os males em Japão. Com esta consideração acabam os fragmentos portugueses, escritos por mão do P.^o Fróis, em 20 folhas ao todo, de 13 cm × 16,5 cm, numerados recentemente e conservados no Arquivo Romano da Companhia de Jesus, com a cota Fondo Gesuítico 724, fasc. 3.

† TERCEIRO DIA

Capitulo primeiro, da criação do homem

Deos criou hos ceos e a terra e ornou-hos com diversas couzas, e deu
 a cada huma dellas sua cabeça. Nos ceos pôs o sol, lua e estrelas e
 deu-lhes suas calidades partiquares. E aos Anjos que criou no ceo impirio ¹ 5
 deu emtendimento pera que conhecessem e considerassem os bens e provei-
 tos destas couzas. Da mesma maneira, criando todas estas couzas infiriores
 dos 4 elementos ², ornou a terra com muitas pedras preciosas, metais, arvo-
 res, ervas, flores e animais. Ornou o elemento da agoa com especies de
 pexes grandes e peqenos; ornou o ar com muitas aves. E como todas estas 10
 couzas erão insensiveis e não podião conhecer seu ser, foi necessario que
 criasse Deos o homem, o quall discernisse os bens e virtudes destas criatur-
 ras, e que por este caminho viesse a emtender o saber e poder infinito de
 Deos que as tinha criadas, e asi o louvase e reverenciase. Asi como, se hum 15
 senhor concertasse de novo huma cidade e edificasse nella muitas cazas
 excelentes, todas yguais, com grandes portais, pateos limpos, e quras ³ onde
 ouvesse muitas riquezas, com grandes ruas e travesas direitas e fermozas,

10 e *sobrep.*

¹ A parte mais elevada do céu, lugar dos bem-aventurados.

² Água, ar, fogo e terra.

³ *Kura*, oficina, loja, armazém (PAGÈS 235).

L. Frois, *Historia de Japam*

ainda que o tal senhor concertasse tudo isto muito bem, não avendo homens que abitassem naquella cidade, que aproveitaria?

20 Asi como Deos tem em si perfeytamente todos os bens, asi tambem era rezão que o numero destas diversas species de bens os perfeisoase em suas criaturas. Todos os ceos, sol, lua, estrelas e 4 [2v] elementos, e todas as couzas que há neste mundo são sustancias corporais que não têm emtendimento; e os Anjos do paraiso são sustancias incorporeas que têm emtendimento e vida. O homem emquanto ò corpo hé huma mesma couza que
25 os animais, e emquanto tem vida e saber são huma mesma couza que os Anjos: e así com Deos criar o homem, que participa d'ambas estas cousas, perfeisoou a sua obra. Quanto a Deos criar o homem, foi asi como huma pesoa que compoem hum livro e lhe põe em cima ho titulo, porque, así
30 como no titulo se compre[n]de o sustancial do que se contem no livro, así Deos emcerrou na sustancia do homem os ceos e a terra e todas as couzas.

Todas as cousas deste mundo estão divididas em 4 graos: no primeiro estão as couzas somente que têm ser, así como os ceos, sol, lua, estrelas,
35 4 elementos, metais, pedras etc.; no 2.º grao estão as couzas vejetativas que têm potencia de nacer, crecer e emgrosarem, como as plantas; no 3.º estão as couzas sensitivas que têm os cinco sentidos corporais, como os animais, bichos e pexes; no 4.º grao estão as sustancias que têm vida e emtendimento, como os Anjos e demonios. Todas estas 4 couzas emcerrou Deos
40 na sustancia do homem: dos 4 elementos que tem em si se produzem os 4 umores, scilicet, sangue, melenconia, fleima e colera; tem tambem nacer e crecer, e juntamente [3r] fenecer como as plantas; tem tambem os cinco sentidos como os animais; tem tambem a sustancia do emtendimento, que hé así como os Anjos, de maneira que criando Deos o homem manifestou
45 nelle o titulo do livro que hé este mundo.

Ho modo como foi criado este homem hé (como se escreve no Genesis, que hé hum livro onde se declara a criação das couzas) que, em o regno de Mesopotamia, em hum lugar chamado Damaceno⁴, formando Deos dos 4 elementos huma sustancia de homem, e criando do nada huma

26 os animais *sobrep.*, antes estas criaturas

⁴ Sobre a criação do homem cf. Gen. 1, 27, onde porém o lugar de Damasco em Mesopotâmia não vem indicado.

Apêndice 1 — Fragmentos dum catecismo

sustancia que se chama alma, que era feita à sua semelhana, e esta lhe meteo no corpo, e asi foi o homem criado. 50

Asi que o homem, emquanto ha parte do corpo tinha sangue, carne, ossos, juntas, nervos, veas, pelle, cabelos, e de dentro as emtranhas, os tutanos e miolos: e posto que tinha todas estas couzas, emquanto Deos lhe não dava alma racional, não podia fazer nenhuma operasão nem mover-se, asi como huma alenterna que tem figuras dentro que andão hà roda, emquanto lhe não poem o fogo não pode amdar ⁵. 55

Capitulo 2.º, da alma

A alma do homem hé huma substancia spiritual apartada dos 4 elementos e dos ceos, sol, lua e estrelas, que tem vida e saber e que não tem mistura de cousa alguma; e esta substancia não hé Deos mas hé huma couza feita hà semelhana de Deos. Pera se provar isto hay muitas rezões. 60

A primeira, a cousa feita e o que a faz são diferentes e não podem ser a mesma couza; v. g. o telheiro não hé a terra nem a terra [3v] hé o telheiro, asi tambem como poderá a alma, que hé criatura, ser a sustancia de Deos que hé seu criador? 65

2.ª, Deus tem hum saber perfeitissimo e infinito com que sabe todas as couzas infinitamente, e como nos homens ahi muita ignorantia e pouço saber, estaa claro que a alma do homem não hé Deos.

3.ª, Deos hé fonte e principio de todos os bens e não há nelle cousa de mal nem tamanho como hum argueiro: pois sendo isto asi, como nos homens ahi muitos males e poucos bens, está claro não ser a alma a sustancia de Deos. 70

Averá alguem que diga que a alma dê si males, mas que levada do corpo tem suas perturbasões e ignorancias. A isto se responde que Deos hé immovel e por isso não pode ser movido nem mudado de qualquer cousa, porque, se Deos fosse levado de hum corpo tão peqeno como hé o do homem e asi perdese seus bens, virtudes e saber, não seria immovel, e com isto se prova que a alma do homem hé diferente da sustancia perfeita de Deos. 80

66 seu *sobrep.*

⁵ Esta comparação é deveras curiosa.

L. Frois, *Historia de Japan*

Pergunta-se tambem se a alma hé huma mesma cousa que os sentidos corporais ou não? A isto se responde que as couzas que têm os cinco sentidos corporais, que nós chamamos sensitivas, como são os animais, ainda que os vejamos mover, andar e trabalhar, porem corrompendo-se estes sentidos não lhe fica nada.

85 Comummente polos efeitos se conhecem as couzas e, não avendo [4r] efeitos, não ahi cauza que os aja de produzir (como comummente dizem), porque as cousas pezadas, como a terra, agoa, pedras e os metais têm por obra decerem pera baxo; e as species vegetativas, como as plantas, têm por natural obra crecerem e emgrossarem; e as cousas sensitivas, scilicet, 90 aquelas em que estão os cinco sentidos, fazem estas operasões de ver, ouvir, cheirar, gostar e palpar. Asi que finalmente não avendo efeito não ahi cauza, de maneira que os animais não podem fazer outras obras fora destas dos cinco sentidos, porque não podem emtender nem distinguir o bem e o mal, a rezão e a semrezão das couzas: pollo que acabando-se 95 nelles os cinco sentidos, tambem elles acabão. E sendo isto asi, diferenciando-se os homens destes animais, fechando os cinco sentidos e ainda esqecendo-se de si, porquanto o seu interior naturalmente estaa claro, sem se bulir de hum lugar corre e passa por muitos regnos, e por muitos milharres de legoas manda e governa: e tudo isto não são obras dos cinco sentidos, mas são obras do emtendimento apartado dos cinco sentidos. E pois que há este efeito deve de aver sua causa, que hé a sustancia racional.

Aqí poderá tambem alguém dizer: tudo o que estaa dito está bem, mas ahi outras couzas mais escuras que não posso emtender. Asi como 105 entre os animais se vê que o bojio tem os pés muito lijeiros e aprende muito depresa, sendo insinado, a fazer couzas [4v] rediquozas, vemos tambem que o cão conhece seu senhor e que, ainda que vá hum caminho muito lonje, sabe tornar por elle sem errar nada; e que o modo de fazer o unguisu⁶ seu ninho e as abelhas seus favos, e as formigas concertarem 110 muito bem seus celeiros e recolherem o mantimento que depois hão-de comer, vendo tudo isto hé dificultozo dizer que não têm saber. A isto se responde que em Japão não há esta sciencia, por isto se vos dirá aqí isto duas ou tres vezes.

Deos Nosso Senhor deu asi aas cousas sensitivas como aas insensíveis 115 huma certa virtude, que se chama inclinação com que se sustentão e crião. Aas sustantias pezadas deu inclinação de decerem pera baxo e aas leves de

⁶ Uguisu (Cettia diphone cantans), pássaro japonês, famoso pelo seu alegre som semelhante ao da flauta (cf. LEWIN 479).

Apêndice 1 — Fragmentos dum catecismo

subirem pera riba ou andarem em cima d'agoa; aos animais deu inclinação de uzarem dos sinço sentidos corporais e de sentirem a quentura, a comichão, frio e dor. Tambem lhe deu inclinação de conservarem suas species polo ajuntamento de macho e femea, e parindo seus filhos de os sustentarem, de se moverem e trabalharem, saltarem e voarem, correrem e dormirem quando estão cansados. E quando se emcontrão com as cousas que destruem sua natureza logo se espantão e temem, yrão-se. Tambem têm chorar e alegrar-se, e tudo isto são obras de huma potencia que se chama instinto [5r] natural, que não são obras que elles fação emtendendo que as fazem. A invensão que Deos deu a cada huma destas couzas não a podem por si intensar ou remeter, mas fazem asi como a frecha que daa na barreira. Em testemunho disso vemos que o fazer dos ninhos e o cantar dos pasaros hé hum mesmo em todos os regnos, mas os homens ainda no mesmo regno e em hum mesmo lugar fazem suas cazas diferentes, e aprendem as artes conforme a seus desejos e inclinações, ou se fazem religiosos ou seculares conforme a sua vontade. O modo de cantar e da solfa em cada regno ahí differença: tudo isto fazem elles e tambem julgão o bem e o mal e a rezão e semrezão, e têm por melhor qual elles qerem. Logo como os animais não têmão outra operasão mais que dos sinço sentidos, fica claro que depois de mortos não lhe pode fiçar nenhuma substantia que tenha saber.

Asi que ainda neste mundo se conhece a differença que há emtre as obras do corpo e da alma. Emtre as obras do corpo ahí desejar, comer e vestir até emfadar-se, e sumerjerem-se nas deleitasões e concupicencias carnaís; quanto ao andar, estar, asentar-se e dormir fazem nisso conforme a seu apetito. Emtre as obras da alma vemos que o homem distingue o mal e o bem, julga os cumprimentos e o bom e o mau, emtende a [5v] rezão e semrezão, e tem respeito hà vergonha, e uza de seus cumprimentos, guarda as leis. E pera guardarem bem tudo isto e os mais costumes, vemos tambem que, quando ho corpo quer dormir, emtão reprimindo o sono estaa desperto; ainda que o homem tenha fome, repremindo o corpo lhe prohibe o comer; ainda que sinta muito trabalho, todavia proqura de cumprir com seu officio e obrigações, e asi pera compri-las e perfeiçoa-las não tem conta com o frio, qentura nem ainda com a propria vida; e se o corpo quer estar qedo, andar, dormir ou fazer outras couzas, proqura por reprimir isto nelle. Vendo nós logo estas couzas não somente podemos dizer que hay duas sustentias no homem, mas ainda contrairas, e com isto se sabe que ainda que

132 solfá *ms.* 145 estão *ms.*

L. Frois, *Historia de Japam*

qualquer obra naça do desejo do corpo, todavia, porque a alma pode repre-
 155 mir ou alargar estas obras conforme a sua liberdade, dizemos que, ainda
 que as tais obras sejam dos pees e das mãos, a maldade ou a bondade dellas
 cai sobre a alma: v. g. isto hé asi como hum homem que, indo em riba
 de hum cavalo e o cavalo o leva pera aquela parte onde não avia de hir,
 esta falta não se diz ser do cavalo [6r] senão do que nelle vai subido. Por
 160 isso ainda que o corpo se torne em terra e em sinza, a alma que fiça
 recebe ou pena ou alegria conforme aos bens e males que fez nesta vida.
 Pera sabermos que couza [é] a sustancia da alma, dizemos que hé
 huma substancia spiritual que, ou esteja no corpo ou fora delle, ella por
 si tem ser e não tem de ver com os sentidos corporais, e tem em si 3
 165 potentias. A primeira hé huma potencia que se chama memoria, a quall hé
 com que se lenbra das couzas passadas, e conta e asoma as couzas, e ajunta
 em si as species e preposições de todas as artes e sciencias, e tem em si
 as concordancias e combinações de qualquer couza por mais dificultozas
 que sejam. A 2.^a hé o emtendimento. Com esta potencia emtende o bem e
 o mal e a rezão e semrezão, conjeitura o que estaa por vir, considera as
 170 rezões profundas do ceo e da terra e de todas as couzas; e estes são os
 olhos interiores da alma com os quais penetra e sabe muito bem até o
 termino de quaisquer parabulas e semelhanças. A 3.^a hé a vontade, com
 esta tem afeição e ama as couzas que deseja, ou tambem se afasta das cou-
 zas que avorrece, e consente com as couzas ou não; e esta vontade hé a
 175 principal [6v] potencia livre que tem mando sobre as obras do homem
 boas e más. E a sustancia que predomina todas estas tres potentias se
 chama alma e esta hé a principal sustancia que tem o homem.

Capitulo terceiro, da immortalidade da alma

180 Como Deos constituhio o homem por cabeça do mundo, tambem lhe
 deu a honrra da immortalidade diferentemente de todas as criaturas. Ahí
 muitas rezões com que se prova que a alma hé immortal. A primeira hé,
 que a alma hé simplex e não tem mistura de couza alguma. A cauza porque
 alguma couza se destrue, hé por se apartarem as couzas que estavam em
 185 alguma composição e as calidades contrairas pelejarem emtre si: v. g. por-
 quanto o corpo hé composto dos 4 elementos, quando estes se apartão e
 descomtem emtre si, emtão dizemos que se destrue, porque o frio peleja
 com a qentura, a humidade com a sequera. E asi corrompendo-se emtre si,
 tambem se destrue o homem; e como a alma não tem composição de algu-

Apêndice 1 — Fragmentos dum catecismo

mas couzas, não se pode corromper nem desfazer, nem menos tem contrai-
ros pera se destruir: [7r] e como logo não tenha nada disto, estaa claro 190
ser a alma immortal.

2.^a, todo o desejo que alguma couza tem, hé desejar aquilo que hé
mais conviniemte a sua natureza, v. g. o gado, os veados, os bois e os
cavalos desejão erva; os tigres e lobos desejão mantimento de carne; os
passaros ainda antes que sayão do ninho desejão voar etc., e nenhuma couza 195
deseja aquilo que lhe hé contraio: e se alguma couza desejase [o] que não
pertencesse a seu ser e substancia, seria falta de verdade em seu Criador,
e isto não hé couza que a aja no mundo. Todo o homem naturalmente
deseja salvar-se e, ainda que em alguns regnos tenham os homens as cazas,
e o vestir e comer, os costumes, palavras, comprimentos, compostura dos 200
cabelos e do corpo diferentes, todavia no desejar a outra vida e que lhe
fação exeçias, isto hé comum em todas as jentes, e com isto se vê que ahi
outra vida.

A 3.^a, todos os homens naturalmente desejão de perpetuar sua vida,
isto hé comum em todos os regnos e, o que hé comum e natural, não se 205
pode dizer que hé mentira. Isto hé como desejarem os cavalos e bois a
erva, os tigres e lobos a carne: asi que, como o homem não possa perpe-
tuar sua vida [7v] neste mundo, parece rezão que aja de aver alma que
viva pera sempre ainda depois de apartada do corpo.

A 4.^a, como dissemos arriba o homem naturalmente deseja de prolongar 210
a vida e vemos que, ainda que deixão este mundo mao, sempre tem
por costume qererem deixar seu nome. Isto vem de lhe fiçar ainda a alma
que dura pera sempre, porque, se não ouvesse substancia que ficase depois
de elle morto, não se curaria de mais nada.

A 5.^a, em todas as couzas ahi chegar-se à perfeição dellas, todavia 215
nós vemos que o emtendimento do homem por mais que aprenda nesta
vida não se pode perfeisoar, porque tem potencia pera saber tudo e muito
mais ainda. Vemos tambem que, quanto a seu desejo, nunqa se farta, por-
que desd'o menor até o mayor, não há nenhum homem que neste mundo
possa chegar à perfeição de seu desejo: e com isto estaa claro que o lugar 220
e tempo onde se possa a alma perfeisoar á-de ser em outro mundo e não
neste.

A 6.^a, Deos como hé principio de toda rectitude e justiça não pode
deixar de dar o premio ou o castigo que pertence asi ao bem como ao
mal, e nós vemos nesta vida que os bons são pobres e os maos florecem: 225
por isto estaa claro [8r] que depois desta vida á-de aver pera cada hum
destes premio e castigo.

L. Frois, Historia de Japam

A 7.^a hé, em que se prova como a alma apartada deste corpo pode receber pena e tormento asi como se vê nesta vida aos corações dos
 230 homens. V. g. quando hum homem que espera de ser grande capitão ouve
 humas novas, que seu exercito destrohió seus inimigos e que lhe tomarão
 o regno, e que os seus alcansarão huma grande vitoria, em ouvindo isto,
 ainda que não hé couza que ella prezencialmente veja com os olhos, toda-
 235 via vemos que hé mayor seu contentamento interior que qualquer alegria
 do corpo. Vemos tambem que, quando hum homem ouve dizer que seu
 pai ou filhos achando-se em algum perigo repentino morrerão, que hé
 grande sua tristeza. E alem disso quando diante de alguem alcansamos
 grande honrra e fama, o nosso corasão sem ter respeito ao corpo se alegra
 sumamente, e se ainda sobre isto, quando o servo recebe alguma boa pala-
 240 vra de seu senhor, pola muita alegria que recebe em seu coração deseja
 de pôr a sua vida por elle e chora lagrimas de alegria. Item, quando algum
 perde sua homrra logo morrem ou, se não morrem, sintem hum tormento
 [8v] grandissimo de yra e odio: pois se a alma estando ainda no corpo
 recebe tão diferentes tormentos e alegrias, claro estaa que muito mais os
 245 receberá depois que se apartar do corpo.

QUARTO DIA

Capitulo primeiro, da orijem da caza de Adão

Deos, porquanto criou o primeiro pai pera que logo jerasse e fizesse
 multiplicação, quanto ao que toca ao corpo o criou na flor da ydade, e
 250 quanto ao saber, como quer que avia de ser mestre de todos, lhe deu hum
 saber com que pudese exhaurir e emtender todas as artes e sciencias que
 os homens avião de saber. Alem disso como o constituhio por senhor de
 todas as couzas que estão debaxo do ceo, logo como o criou lhe mostrou
 todas as couzas e as species dellas, e logo soube as propriedades e as ope-
 255 rasões e proveitos de cada huma, e conforme a isso lhe pôs os nomes ⁷ e
 ainda ategora ficarão algumas reliqias, porque todas as couzas vemos que
 servem ao homem e o homem não serve a nenhuma dellas ⁸.

⁷ Cf. Gen. 2, 19-20.

⁸ Gen. 1, 26.

Apêndice 1 — Fragmentos dum catecismo

[9r] Ainda que Deos não quis dar a Adão o grao de o ver prezencialmente, todavia deu-lhe cousas com que o podese claramente entender e discernir. 260

A primeira, foi receber huma excelente sabedoria, v. g. se agora hum homem com seu saber tão fraco vendo o modo do governo do mundo conhece claramente que ahi Deos, quanto mais o poderia fazer Adão que não tinha outro ygual neste mundo?

A 2.^a cousa, foi receber elle hum saber penetrativo, v. g. se hos 265
homens que nesta vida têm os olhos do entendimento fechados e cujos com o pecado, fazendo penitencia e chegando-se a Deos, com a claridade que delle recebem sabem cousas que o entendimento do homem não pode compreender, quanto mais o poderia fazer aquelle que tinha saber limpo e sem maquila, o quall quando se punha a considerar em Deos conhecia-o 270
claramente como se vê huma figura em hum espelho claro, e juntamente com isto sabia cousas que os homens por si não podião alcançar.

A 3.^a cousa, hé falar muitas vezes com os Anjos e conversá-los e receber muitas vezes revelações dos ceos, porque tinha não somente saber 275
as cousas deste mundo, mas ainda sabia as cousas que estavam no ceo e as que continhão nas sustancias spirituais, e estas cousas se vierão deduzindo por seus filhos e netos.

[9v] Deu-lhe tambem outro dom que se chama justiça original, com a quall a alma tratava e comonicava com o corpo este dom. Era que a 280
alma obedecendo a Deos e o corpo à alma e todas as cousas ao homem, nenhuma delas perturbava sua ordem e por isto se chama justiça. E porque Deos lhe tinha detriminado que se elle guardase isto que tambem se iria continuando até os seus decen[den]tes, por isso se chama orijinal: original quer dizer principio dalguma couza. Así que quando Adão florecia 285
nesta dignidade, a alma não ofendia a Deos e claramente discernia a rezão, e o corpo tambem, sem ofender a alma nem a rezão, não tinha dificuldade no andar, morar, deitar-se, asentar-se ou alevantar-se, e todas as mais cousas não ofendião ao homem. Nem era necessario emtão cavar, lavrar a terra e semeá-la, mas os sinco ligumes por si se davão⁹; as cobras, 290
serpentes, tigres e liões obedecendo ao homem o servião, e os outros mais bichos pequeninos não somente não fazião dano ao homem, mas ainda lhe erão ajuda pera comprir suas necessidades. E alem disto tudo, a alma sem envelhecer nem morrer, se comonicava com o corpo e así juntamente ambos tinhão esta honrra de não envelhecer nem morrer.

⁹ Cf. Gen. 2, 5-6, onde falta a palavra «sinco».

L. Frois, *Historia de Japam*

295 [Capitulo 2.º, da criação dos anjos]

...[10r]¹⁰ e por isso foi necessario criar os Anjos.

Ho perfeito official não faz suas obras de-meas, quanto mais por-
que fará Deos suas obras imperfeitas? Asi que se criando somente as sus-
tancias corporais, não podese criar as espirituais, seria defeito em Deos, e
300 se com ho poder fazer, as não criase, seria sua obra de-meas.

Criar Deos os ceos e a terra, como quer que foi pera manifestar seu
saber e seu poder, criando os Anjos acabou de perfeioar isto. A grandeza
do numero dos Anjos hé tamanha que se não pode alcansar polla conta dos
homens, porque quanto as cousas são mais perfeitas, tanto as criou Deos
305 em mayor cantidade: e asi vemos que a agoa por ser mais pura que a terra
hé mayor que ella, e o ar por ser mais puro que a agoa hé maior que ella,
e asi os ceos quanto estão mais altos tanto são mais puros e mayores; e
como os Anjos não têmão cantidade de mayor e menor, quanto elles são
mais perfeitos tanto são mais em numero.

310 Quanto a criá-los Deos no ceo impirio, a rezão estaa clara, porque
quanto as couzas são de mais alto grao em nobreza, asi lhe comvem que
o seu lugar seja mais alto. E alem disso como elles tem por officio pre-
dominar todas estas cousas corporeas infiriores, era muito comviniente
que Deos os collocase em riba de todos os ceos.

315 Como os Anjos sejão antre todas as criaturas as mais perfeitas, tão-
bem os dões que Deos lhe deu naturais devem ser mais excellentes. Pri-
meiramente o saber dos Anjos não hé como o saber dos homens, que vai
sabendo as couzas por discurso pouço e pouço, mas antes hé tal que logo
[10v] em os Deos criando conhecerão de raiz as virtudes e propriedades
320 das plantas, dos animaes, dos metais, pedras etc. Todavia seu saber não
hé infinito como o de Deos, porque não sabem as couzas futuras nem as
que estão no coração do homem, mas vendo o modo de se alevantarem
as nuvens sabem que á-de ventar ou que á-de chover etc.; vendo o sen-
brante do homem por conjeituras emtendem o que tem no coração, e se
325 os homens têm saberem as couzas por conjeituras, quanto mais os Anjos.

A fortaleza dos Anjos hé tal que não ahí cousa neste mundo que se
lhe possa comparar. O homem faz suas couzas devagar e gasta nisso muitos

312-313 predominar *corr. de* dominar

¹⁰ Como no princípio assim também aqui faltam algumas páginas no manuscrito.

Apêndice 1 — Fragmentos dum catecismo

dias, mas o Anjo, porquanto Deos lhe comonicou forças intellectuais pera dominarem livremente as cousas corporeas, por isso se elles qizerem mudar hum reino pera outro lugar dali a mil legoas, e se qizerem de huma só vez 330 destruir muitos milhares de homens, tudo poderão fazer. Todavia não têm poder infinito como Deos, mas conforme aos graos e dignidades dos Anjos, asi lhe deu o poder limitado: porque huns têm predominação por espaço de 10 legoas, outros de 20, outros de 30 e nesta sphaera de sua actividade podem fazer o que qizerem, mas não há nenhum Anjo que domine todo 335 o mundo.

Têm tambem os Anjos dom de ligeireza e velocidade, porque podem muito facilmente em hum instante rodear todo este mundo e passar por todas as couzas. Isto estaa claro porque, se o pensamento do homem, [11r] que estaa impedido com o corpo, em hum instante vai e vem cem 340 mil contos de legoas sem ser impedido de nenhuma parede nem porta de ferro, muito mais o poderão fazer os Anjos que não têm nenhum impedimento de corpo.

Têm tambem os Anjos esta dignidade de não envelhecerem nem morrerem, porque o morrer vem de aver causas pera isso, porque as couzas 345 compostas se apartão e as que têm contrariedade se destruem logo; as que não têm composição não se disolvem, nem as que não têm contrariedades se destruem. Isto dizem os philosophos, e como quer que o corpo do homem hé composto dos 4 elementos, apartão-se; e porque as calidades contrairas, como de quente e frio, se contrarião humas aas outras, se destruem e corrompem, e a isto chamamos morte. E como hos Anjos, sendo sustancias simples sem alguma composiçã, não se podem dissolver nem corromper e como não têm calidades contrairas, não hay rezão pera que se destruão; e todos estes bens naturais lhes deu Deos sem respeitar seus meritos ou 355 demeritos.

Alem destes dões ahí outro que se chama dom de bem-aventuransa, a quall hé hum dom com que os Anjos vêm a Deos immediatamente, e com ella aqirem todos os bens e contentamentos que nunca in aeternum podem perder. E porque este dom era couza que se não avia de alcansar senão reverenciando e adorando a Deos de seu livre alvedrio, por isso os deixou 360 Deos em sua liberdade e vontade. E porque os mais delles o reconhecerão [11v] logo por Senhor, forão logo bem-aventurados e Deos os constituhio por officiais do governo deste mundo e por custodias dos homens. Este hé o princípio dos Anjos, e estas sustancias que não têm corpo e que têm saber e vida, se chamão por nome comum sustancias spirituais. 365

L. Frois, Historia de Japam

Capitulo 3.º, da caída dos Anjos

Emtre todos estes Anjos que atrás dissemos avia hum que se chamava
Lucifer, o quall tinha saber, poder, fermozura e outras perfeições, com as
quais excedia aos outros. Lucifer quer dizer o que resplandece, e esta cla-
370 ridade lhe foi dada de Deos. Asi que quando Deos criou os Anjos, posto
que lhe deu muitos bens naturais, todavia não lhe deu este da bem-aven-
turansa com que visem a Deos prezencialmente, porque este era hum grao
que Deos lhe avia de dar tomando as suas boas vontades com que o amas-
sem e reverenciasem por serviço, e tendo elles certa e clara sabedoria pera
375 emtenderem que era rezão e couza conviniente averem elles com amor de
reverenciar, adorar e dar graças ao Senhor polos muitos beneficios e dões
naturais que lhe tinha comonicados. Pera guardarem ou não guardarem a
ordem desta gratificação o deixou no querer e livre alvidrio delles, porque,
se lhes Deos fizesse ter esta reverencia, culto e venerasão constranjida, já
380 emtão não seria nelles obra meritória.

[12r] Sendo pois asi, levantando-se Lucifer em soberba e gloriando-se
na fermozura e bens naturais que Deos lhe tinha comonicados, não somente
deixou de considerar nestes beneficios mas, com dizordem e arrogancia,
desejou pera si a honrra do Senhor dos ceos seu criador. E ordindo elle
385 esta traisão de soberba, ho que mais hé persuadio a muitos dos outros
Anjos esta sua danada intensão: de maneira que, como elle era cabeça dos
outros Anjos polos dões naturais e beens que em si tinha, qeria fazer-se
senhor que desse aos Anjos a bem-aventuransa que Deos lhe avia de dar.
Mas como quer que o bem naturalmente contraria o mal e os Anjos natu-
390 ralmente são bons, forão poucos os que se fizerão hum com elle, e os mais
se não lançarão da sua parte. E asi por este grande pecado que fez Lucifer
condenou Deos tambem os mais Anjos que o seguirão, e logo os lançou
do ceo impirio e os fez cair debaxo da terra¹¹, aonde lhe daa tormentos
infinitos. E mudando o nome de anjos se chamão demonios, e estes são
395 os que em Japão se chamão tengu¹².

376 dar] das *ms.*

¹¹ Esta era então a comum convicção. Cf. *Documenta Indica* XI, 361 (Pasio, Goa 28 de Outubro de 1578).

¹² *Tengu*, diabrete (LEWIN 96 257).

Apêndice 1 — Fragmentos dum catecismo

Poraa alguém hum fuxin¹³ em que diga que, como os Anjos não têm corpo, não podem também ter mau coração e ruim pensamento. A isto se responde que os Anjos não somente tinham o entendimento claro para não cair em erro, mas ainda lhe deu Deos graça para que se guardassem de maneira que não caísem em pecado. E ainda que tinham esta força de bem 400
tão grande, todavia porém avia ali causa para elles poderem cair em pecado, e isto era não obedecerem elles à cabeça a quem avião de obedecer: e como os Anjos tinham liberdade em que Deos os pôs, podião se qizesem [12v] ou não reverenciar a este Senhor, porque, se elles não podião deixar de necessidade de obedecer, não serião livres e, não sendo livres, ainda 405
que o reverenciassem não seria nenhum merecimento seu.

Os demonios têm dous lugares: o primeiro hé hum lugar esquivo de fogo que estaa debaixo da terra, que se chama inferno; o segundo hé a região do ar onde Deos os largou, e estes deixou Deos para que contrariassem aos homens, e que fizessem alcançar merecimentos aos Santos e, 410
com elles ficarem vencidos, receberem mais tormentos.

Ainda que o diabo hé spiritu e não tem corpo, hay muitas causas por onde podem receber tormento. A 1.^a hé, porque tem grandissimo odio quando vêm os Anjos bons, Deos e os contentamentos que perderão, e quanto mais isto considerão tanto seu tormento hé mayor. Isto v. g. hé 415
asi como hum homem que, cada vez que vê hum inimigo, ao quall muito aborrece, florece, se atormenta com ira e odio. A 2.^a hé, receberem tormento de grande frio e grande qentura e mau cheiro pelo pecado que cometerão¹⁴. A 3.^a hé, considerarem elles a grandeza da honra e bens que perderão por seu pecado: v. g. asi como hum homem que foi senhor de 420
huma caça grande que tinha muito poder e varios contentamentos, o quall perdendo de repente tudo isto, vê depois outro que o posue, e hé tão grande sua paxão que se deseja matar por si mesmo.

Capitulo 4.^o, das ydolatrias

[13r] Porquanto o demonio naquilo em que se huma vez detrimina 425
não retrocede, nem refree no odio que tem contra Deos, nem menos perdeu a sabedoria, agilidade e outros dotes naturais que tinha antes, uza deles como instrumentos para suas maldades. E como elle também não

¹³ *Fuchin*, dúvida (PAGÈS 356), hoje *fushin*.

¹⁴ É difficil entender como estes seres incorpóreos possam sofrer frios, qenturas e maus cheiros.

L. Frois, Historia de Japam

430 possa fazer mal ao mesmo Deos, anda sempre invistigando modos como o
 possa fazer aos homens que diretamente obedecem ao Senhor. O que nisto
 lhes pode fazer hé persuadi-los ao mal e que, apartando-se de Deos polo
 pecado, os predomine e lhe fiçem sojeitos, metendo-os nesta vida em perí-
 435 gos e na outra dando-lhe tormentos. Porem isto não o pode fazer conforme
 a seu desejo, antes pelejando os homens com elle e contrariando suas ten-
 tasões, se lhes acrecenta o merecimento. Permite-lhe tambem Deos podê-
 -los tentar quanto basta pera se manifestar o interior dos corações dos
 justos e pecadores. As especias das cousas com que o diabo persuade aos
 homens são muitas, porem huma especialmente em que põem mais força,
 hé em os fazer ydolatrar, de maneira que, deixando o culto e venerasão
 440 de Deos, os faz adorar as criaturas por 4 rezões que acerca disto há.

A primeira hé, que asi Lucifer como os outros anjos que com elle
 cairão, a intensão que tinham no pecado que cometerão, foi desejar de
 alcançar a honrra e dignidade que se devia a só Deos, e não somente não
 poderão mas antes por isso, recebendo castigo e perdendo as forças, dese-
 445 jão e fazem por receber em si o culto e venerasão que os homens oferecem
 [13v] a só Deos.

A 2.^a, como hé mui profundo o odio que o demonio tem a Deos,
 com persuadir aos homens que adorem as criaturas, cuida que nisso faz
 desprezo ao mesmo Deos. Dizemos ter odio a Deos, porque, emtendendo
 450 o diabo e sabendo que o castigo que recebeo foi puramente por seu
 pecado, todavia não tem d'elle contrisão nem arrependimento, antes yra e
 indignasão.

A 3.^a, conforme ao custume do mundo huma pesoa consumada em
 pecados logo busca ajuntar e unir a si outros em a mesma specie de mal-
 455 dades; o demonio sem nisto discrepar nada, os males que elle tem inven-
 tado persuade-os aos homens fazendo que se apartem de Deos, asi como
 o mau servo que depois de ter maquinada treisão contra seu senhor, busca
 outros que no mesmo mal sejão com elle consortes.

A 4.^a rezão hé, pola emveja que o diabo tem de ver que, polos homens
 460 venerarem a Deos, alcansão a dignidade da bem-aventuransa nos ceos que
 os demonios todos perderão pollo pecado, asi como hum que tem perdida
 a renda que tinha, fiça inimigo daquele que de novo a posue: e pera fazer
 aos homens perder esta dignidade e honra, inventa muitas ceitas falsas e
 insina-as, trabalhando com elles pera que as estimem. Alem disto ahi alguns
 465 principios donde os homens vierão a adorar as criaturas.

O primeiro hé, que posto que todos os homens tenham distinto e juizo
 natural, todavia se carecem de doutrina e dedusão hé couza dificultoza

Apêndice 1 — Fragmentos dum catecismo

poderem entrar no caminho e conhecimento do Senhor dos ceos e da terra; e por esta causa emtre as especies das cousas visiveis, [14r] aquelas que vêm serem de mais singular aspecto e formosura, alucinando no conhecimento delas, así como no aspecto e resplendor do sol e da lua, parecendo-lhes ser cada huma daquelas o Senhor dos ceos e da terra, as adorão e venerão, da maneira que hum homem rudo e baxo, vendo a algum outro bem vestido e ornado, o tem por rei ou senhor daqela terra e o venera e o teme como a tal.

Ho 2.º, que apartando-se do pay ou mãy, molher ou filhos que muito amavão, desejando imitá-los ou, pera moderar a tristeza que têm de sua lenbransa, fazendo-lhe imajens tiradas polo natural e detendo nellas a complacencia do pensamento, oferecendo-lhe comer, perfumes e rozas, depois por discurso do tempo lhe veo a ficar em uzo de adorasão.

Ho 3.º, ouve homens extrenuos que pola arte militar e valeroso animo vierão a cobrar grande nome, e outros que com falsos milagres e leis dos demonios se fizerão crer e venerar; outros por fama, poder e força senho-rearão regnos. Depois de sua morte ou por gratificasão dos beneficios que os seus delles receberão, ou por quererem lisonjeiar a seus filhos, lhes fizerão imajens de vulto e outras pintadas, as quais adoravão. Outros que por serem insignes em artes ou scientias, e dotados dalgumas perfeisões naturais, alguns que nellas os desejavão imitar depois de suas mortes os adorarão com grande venerasão; e pasando-se algumas ydades, vinhão depois os decedentes a fazer-lhe honrra como a salvadores do genero humano, e a crer que lhe podião fazer invocasões pera as couzas desta vida e da outra.

[14v] Ho diabo pera mais e mais emganar os homens emtra em alguns intitulado-se com nome de homens antigos. E em Japão os bonzos, que são sacerdotes dos fotoques¹⁵ e os xanins¹⁶ dos camis, pera persuadirem o povo a lhes dar esmolos e fazerem ofertas a seus templos, sendo elles servos do demonio, emgrandecem e alevantão com falsa persuasão o poder e dignidade dos camis e fotoques, e por todas as vias trabalham por acreditarem suas leis com os homens.

Ho demonio com suas artes e perversa industria daa dores e infirmitades aaqueles que o venerão e lhe obedecem, e fazendo-lhe sacrificios e invocasões, se acertão naturalmente de sarar, persuade-lhes ser cousa e obra miraculoza sua pera o louvarem. Porem se lho Deos não permitir, não

¹⁵ Sacerdotes budistas.

¹⁶ Sacerdotes shintô; cf. a primeira parte, c. 60, 201v.

L. Frois, *Historia de Japam*

505 pode o diabo dar-lhe infirmitades nem sararem elles dellas: dis-se permiti-
tir-lho Deos, quando qebrantando os homens sua lei, os desempara em
castigo de seus graves pecados.

510 Alem disto os camis e fotoques que se adorão em Japão sem falta
nenhuma são demonios, mas porque se o diabo se nomease por quem elle
hé averia poucos que o adorasem, emcoabrindo falsamente o nome e seu
proprio ser, fas-se denunciar com titulo e aparentia de pesoas tidas por santas.
E se aqueles que o temem e venerão caem em algum discuido, dando-
lhes tribulações lhes faz parecer que hé castigo seu: e posto que isto em
todos os regnos de infieis hé comum, specialmente se vê com muita clareza
em Japão.

515 [15r] Outra couza há nestes regnos, que hé em todos os lugares
aonde há serras altas aver ali hum gonguen¹⁷, que hé diabo, e todas
as abitações dos camis são lugares dos demonios, asi como Fujunodaqe¹⁸,
que hé huma serra asi dita dedicada a Atangosan¹⁹. Em Fiyenoyama
habita outro por nome Yzunoficosan²⁰; em outra por nome Vomine;
520 no Cazuraqi²¹ habita outro por nome Yzufacone²², e todos estes gonguens
sabem os japões que são demonios. Na serra chamada Atago se adora Jizó-
gonguen fudô²³, e Taróbó²⁴ estaa ali posto em outro lugar sobre si; e
quanto a este Taróbó pera que hé falar nisso? Ho mesmo Jizógonguen hé
hum grandissimo demonio: uza o diabo deste nome Jizófudô somente pera
525 emganar os japões.

504 disse *ms.*

¹⁷ Gongen, nome de deuses, no Ryôbu-Shintô, do puro Shintô, declarados pelos bonzos como manifestações temporâneas de Buda (cf. PAPINOT 123; RAMMING 189). Eram especialmente os yamabushis que tinham nos montes os seus santuários (cf. *Cartas* 1575, 120r).

¹⁸ Fuji no dake. *Take*=monte. Cf. SCHURHAMMER, *Orientalia* II, 708-09: Fuji yama.

¹⁹ Atago, o deus que protege do fogo. *San*=monte. Sobre Atago-yama cf. SCHURHAMMER, *Orientalia* 671-674 (três léguas ao noroeste de Miyako).

²⁰ Izu no Hikosan. Hiko-san, monte de 1240 m de altura em Buzen (norte de Kyûshû). Cf. SCHURHAMMER, *Orientalia* 709.

²¹ Omine, em Yamato, em serra muito silvestre, centro principal dos yamabushis (SCHURHAMMER, *Orientalia* 709-714). Katsuragi-yama (Yamato): PAPINOT 266.

²² Na provincia de Izu, no lugar Hakone. Cf. Hakone-ji, o caminho através dos montes, entre as provincias Sagami e Izu.

²³ Jizô, deusa da misericórdia, protectora dos viajantes, etc. (RAMMING 263); gonguen, cf. nota 17; fudô, divindade budista, «o imóvel» (PAGÈS 359; PAPINOT 85; RAMMING 184; SCHURHAMMER, *Orientalia* 715-717).

²⁴ Taróbó, venerado no monte Atago.

Apêndice 1 — Fragmentos dum catecismo

Ahi outra ceita dos xingonjus, intitulada por este nome Fiofô, que quer dizer lei dos meus servos²⁵, e a estes claramente se manifesta, na qual se fazem qitôs²⁶ e invocações ao demonio immediatamente pedindo-lhe larga vida e prosperidade pera os regnos e familias; e as sirimonias que fazem com invocação de palavras e troçar dos dedos tudo hé huma mesma couza. O seu ydolo a que chamão Fudô²⁷ sem discrepar hé o mesmo demonio, e o segredo oculto que dizem aver nesta ceita do xingonjú, não hé mais que emcobrir o demonio seu nome. Este Fudô meóvô²⁸, fazendo impedimentos e males aos homens miseraveis, uza com elles de tal maneira que no exterior lhe mostra hum senbrante spantozo, dizendo que com o terror daquela figura faz fujir deles os demonios, [15v] mas que o mesmo Fudô no seu interior hé de grande misericordia e de grande piedade e com isto os emgana.

Sendo logo así que a intensão do demonio nas couzas que insina tem por principal e mais importante pera seu intento persuadir males, todavia sabendo que naturalmente os homens folgão com o bem, e que têm emtendimento pera discernirem emtre o bem e o mal, tomão na apparencia de fora a cor do bem emprestada, manifestando praticas de couzas que paresem santas e boas, mas no interior uza de mortifera peçonha com os homens fazendo-lhes venerar sua diabolica ceyta; e uza nisto com elles da maneira que os pescadores se hão com o peixe, que pera sem temor se chegarem perto do anzol lho cobrem com sua isca, e isto se manifesta claramente nas leis dos camis e fotoques.

Tem mais o demonio que todas as couzas boas que podem aproveitar aos homens, lhas faz avorrecer e todas as que lhe podem fazer mal os persuade a amá-las. E como ao mundo seja couza ordinaria terem por huma das principais alegrias a jerasão e propagasão de seus filhos, os camis o têm por couza inmundada e odiosa e avorrecivel, prohibindo que as tais pesoas não vão diante deles, mostrando que a transgressão deste preceito hé hum dos pecados que mais ofende seus corações.

Alem disto huma das necessarias couzas que ordinariamente os homens podem ter pera desejarem salvar-se na outra vida²⁹ e pera se [16r] exercitarem nas obras da virtude, hé a considerasão da brevidade da vida e da

²⁵ PAGÈS 325 explica a palavra Fiofô, arte de esgrimir. — Cf. *bókô*, serviço. Cf. PAGÈS 341: Fôcô.

²⁶ *Kitô*, invocações, orações.

²⁷ Fudô, nome dum fotoque (PAGÈS 359; RAMMING 184-185).

²⁸ Fudô-myôdô, o «imóvel» ou «imperturbável» (RAMMING 184).

²⁹ Na sociedade japonesa do século XVI havia um profundo interesse pela salvação na outra vida. Cf. MURDOCH II, 22 (justificação pela fé em Amida).

L. Frois, *Historia de Japam*

ligeireza com que tudo passa e se acaba. Porem como o diabo avorrece
560 isto profundamente pera fazer esquecer aos homens a pratica da morte, lhe
diz que nomearem somente a letra com que a morte se escreve, que hé
couza suja e por isso lho proibe e os aparta deste pensamento³⁰.

565 Como o demonio hé substancia spiritual e invisivel uza pera ser ado-
rado dos homens de tomar bestas e aves por cavalgaduras suas e defende
que se não matem os tais animais por ser couza com que os homens fição
sujos e contaminados: polo qual os cavalos são dedicados ao culto e vene-
rasão de Quannon³¹, as vacas a Dainichi³², os tigres e veados a Casuga-
daimeójin³³, os porcos montezez a Marixton³⁴, os minhotos a Atago, os
570 corvos a Qumano³⁵, os pombos a Fachiman³⁶, as rapozas a Ynari³⁷, os
bogios a Sannó³⁸. De maneira que cada hum tem suas partiquares aves e
animais em que se serve e adora o diabo, e poem temor aos homens que
matando algum destes animais não-de receber por isso castigo.

A boa dita ou fortuna do nacer e morrer dos homens não hé couza
inventada por sua propria industria, mas sendo somente ordenada por Deos,
575 qual hé a cauza porque se terão por polutas e inmundas estas couzas?
E quanto ao matar dos animais, sabemos que as couzas peqenas são pera
sustentação das grandes, [16v] por ser lei e distinto da natureza que humas
servão pera nutrimento das outras, e sem nisto aver discrepantia todos os
bichos servem de mantimento pera os pasaros peqenos, e os pasarinhos
580 servem de manjar pera os falcões e aves de rapina, e os liões e tigres se
mantém de outros animais peqenos, os gatos de ratos e asi os inferiores
servem de nutrimento pera os superiores. Logo sendo asi que os animais
têm esta precedentia huns aos outros, quanto mais o homem, a quem
Deos constituhio por senhor de todas as criaturas deste universo, poderaa
585 sem nenhuma contaminação nem inmundicia matar e servir-se das aves e
animais.

³⁰ A palavra *shi* (morte) deve ser evitada no tempo do novo ano. Cf. também *Cartas* 1575, 86v-87r.

³¹ Batô-Kannon, em sânscrito Hayagriva, com cabeça de cavalo (RAMMING 344; LEWIN 117).

³² Cf. *Cartas* 1575, 87 (o demónio em figura de vaca).

³³ Kasuga (Nara), lugar onde está um dos mais velhos e veneráveis templos shintô (RAMMING 287). *Dai*, grande; *myôjin*, divindade shintô ou budista (*ib.* 412). Sobre Kasuga e os veados ali, cf. LEWIN 475 e a primeira parte, cc. 60 e 77.

³⁴ Marishi-ten, bodhisattva, deusa dos comerciantes, em sânscrito Mārīchi. Cf. PAPINOT 353, RAMMING 371.

³⁵ Corvos para Kumano: LEWIN 475.

³⁶ Pombos para Hachiman: *ib.*

³⁷ *Ib.* e 159 475 (Inari=raposa, divindade do arroz).

³⁸ Sannô, ou Okuninushi, deus do shintoísmo (PAPINOT 541 485).

Apêndice 1 — Fragmentos dum catecismo

Porem isto, que por ornamento e aparentia exterior se prohibe na lei dos camis, hé erro claro com que trabalhão por enganar aos homens, porque se em tanta maneira se prohibe matar as aves e animais, qual hé a razão porque se uza e insina nas leis dos camis e fotoques de tanta maneira de qitós e diversidade de ynoris³⁹ pera matar homens? E porque se passa nas leis com tanta facilidade polos continuos aborsios que as molheres (mais inhumanas e crueis que os mesmos animais) uzão com seus proprios filhos? ⁵⁹⁰ Daquí fica claro que porem as leis dos camis este nome de contaminação e inmundicia aos que matão aves e animais, hé puramente por ser lei do demonio que somente pretende enganar e destruir aos homens, pondo-lhe terror e espanto [17r] e grandes prohibições naquilo em que não vai nada, e muita facilidade em homicid[i]os e pecados gravissimos. ⁵⁹⁵

Hum dos pecados e abominações mais graves que pode aver no mundo hé o libidinozo amor e nefanda obra da sodomia⁴¹, a quall em tanto cega os homens que não somente os priva da obediencia, respeito e acatamento que os filhos ão-de ter aos pais e os irmãos huns aos outros, e da policia e tratamento que á-de aver na republiqa, antes por este pecado se inabilitão em tanta maneira, que se fazem inferiores e de muito mais vil e baixa condisão que os brutos animais. E pera se conhecer a torpeza deste vicio, seus efeitos a manifestão: primeiramente perde-se a semente que Deos na natureza dos homens ordenou pera se propagar o genero humano, perde-se a vergonha dos homens e o temor de Deos; nacemento deste nefando amor ciumes de huns pera com os outros, avorrecimento e fastio ao vinquillo do matrimonio, guerras, porfias, arroidos, odios, mortos; perverterem os homens o uzo da natureza, afeminarem-se e, finalmente, destruirerem-se os regnos e as cidades, por aqi se emcerrarem todas as species dos 7 pecados mortais⁴². ⁶⁰⁰

E por essa cauza com riguroso e atrocissimo castigo punio Deos este pecado antiguamente em algumas cidades onde florescia fazendo chover sobre ellas fogo dos ceos, e depois de as ter asoladas e abrazadas as soverteo⁴³, polo que na christandade hé tão detestado e avorrecido este pecado que até a pratica [17v] delle hé prohibida. E se pola ventura algum cai neste delito, pera aplacar a Deos e conservar o regno que se não ⁶¹⁵

³⁹ *Inori*, oração, invocação, supplicação.

⁴⁰ Xavier repreendeu muito este pecado (cf. *Epistolae S. F. Xaverii* II, 189 268).

⁴¹ *Ib.*, 188 288.

⁴² Enumerados *ib.*, I, 111.

⁴³ Sodoma e Gomorra.

L. Frois, *Historia de Japam*

620 contamine com esta abominação, ho delinq[ue]nte hé morto e queimado em huma grande fogueira de fogo⁴⁴. E por ser este pecado de sua natureza tão grave e que Deos em tanta maneira avorrece, trabalha o demonio quanto pode em Japão polo persuadir e fazer nelle cair aos homens.

625 Chegou Japão a tanta infelicidade e cegueira, que não somente não detestão e avorrecem este pecado, antes os bonzos, que são os sacerdotes da lei e os mestres da vida, e doutrina e exemplo pera os siquales, o têm por ornamento de sua vida e uzão manifestamente delle com grandes e abominaveis dilicias, aprovando com inaudita temeridade seu uzo por licito e relegioso, em que bem mostram serem suas leis do demonio. E pera com
630 mais liberdade os homens se sumerjerem nesta pestifera maldade e lhe terem mais inclinação e apetito, inventou o diabo o ardil de terem as molheres por inmundas e os pecados delas serem graves, e por isso as avorrecem por causa do menstr[u]o, não emtendendo os ignorantes que, alem de não ser nelas couza voluntaria, foi asi ordenado por Deos pera
635 se ellas por ali purificarem⁴⁵, como pera nutrirem as crianças que trazem [18r] no ventre. E daqi vem tambem que o prohibirem em tanta maneira as molheres hé ardil pera por outra parte facilitar antre os homens esta abominação.

O termino do perigo ultimo aonde o diabo deseja e pretende levar e precipitar os homens hé a morte, e por isso se alegra de ver que huns matão aos outros e outros se matão a si mesmos; e em alguns lugares ou regnos de infieis, em que as ceitas do diabo florecem, faz que lhe ofereção o sangue fresco daqueles que matão e que matem meninos pera lhe oferecer; outros que llevão seus ydolos em grandes carros, persuadem o povo
645 que metendo-se debaxo das rodas, aonde são logo cortados polo meo, ficão salvos, e que agradão nisso ao beneplacito de seus ydolos⁴⁶; a outros persuade que tiradas as emtranhas as ofereção a seus falsos deoses. Todas estas couzas são crimes nefandos, porque se matar hum homem a outro hé pecado gravissimo, quanto mais profundo será matar-se hum a si mesmo?
650 Pera logo constar claramente serem as leis dos japões inventadas polo demonio, basta ver-se que pera persuadirem aos homens desejarem com mayor affecto a salvasão, os insinão e amoestão [18v] a huns que se deitem e afoguem na agoa, a outros que se metão e queimem no fogo, a outros que se emterrem vivos debaxo da terra.

⁴⁴ Cf. *Documenta Indica* IV, 285-286.

⁴⁵ Cf. Lc. 2, 22.

⁴⁶ Na Índia conhecem-se casos semelhantes. Cf. VALIGNANO, *Hist.* 37.

Apêndice 1 — Fragmentos dum catecismo

A maneira de os homens desejarem a salvação estaa em servirem e louvarem ao Senhor que hão-de louvar, e em se guardarem de se contaminar com inmundicias no coração e com pecados nas obras. Porem o diabo por emtender que com ouro e prata se uza no mundo de tratos e mercadorias, inventou este emgano de pôr nos corações dos bonzos dezordenado amor e afeição aas riquezas, de maneira que pera serem constituídos em dignidades os mesmos religiosos não se busqa neles virtude nem merecimentos mas tudo se compra por dinheiro. Alem disto o rezarem por seus livros, fazerem qitós, darem maburis⁴⁷ e couzas pera a salvação, tudo hé couza que se vende e compra. Asi que a lei que tem posta suas couzas em preço, argumento hé de quão baixa, vil e abominavel hé.

O principal testemunho que se pode ter pera prova de ser lei do diabo, são os erros que contem em si, como vemos nos livros de Xaca, em que manda a seus [19r] dicipulos, e elle tambem uzou da mesma arte, que pregassem conforme aos corações dos ouvintes, de maneira que os não desagradassem. E os que isto imitarão fazendo diversas leis, trabalharão cada hum por emgrandecer e amplificar as suas, e com terem emtre si continuas discordias, porfias e contensões, se manifesta claro não somente os erros das suas ceitas mas serem todas inventadas polo diabo.

Aqueles que põem aver sustancias de cousas visiveis persuadem que ahi inferno e gloria, e outros que têm estas couzas como emprestadas, uzão de emganos: põem o consumado fim em satorar⁴⁸, porem os que satorão conforme ao que lhes insinão, emtre cento raramente hum acaba de satorar, e andão errados nesta confuzão até que morrem. Aqueles se chamão homens que têm satorado e dizem que não há diferenca antre o bem e o mal, e que os bens e os males são de hum mesmo quilate na dignidade; e os que vêm com obras de penitencia, temerem os vicios e seguirem as virtudes, ten-nos por ignorantes e rin-se delles, e desprezão a todos os outros homens como se os tivessem debaxo dos pees com grande [19v] soberba e arrogancia, em que bem se paresem com o diabo que hé o mestre a quem imitão, finalmente que os seos letrados andão por instigação do diabo metidos nestes erros e confusão em todo caminho de maldades.

Polo qual emquanto as tais ceitas florecem, sem duvida que isto hé o principio das discordias e guerras dos regnos e das terras. Na China tan-

⁴⁷ *Mamori*, amuleto, talismã (cf. RAMMING 28). Fróis escreve também na História *maburis*.

⁴⁸ *Satori*, em sânscrito *bodhi*, iluminação, palavra da seita Zen (cf. LEWIN 385-386). O verbo é *satoru*. *Satorar*, *satorado* são palavras com desinências portuguesas.

L. Frois, Historia de Japam

690 bem se estimarão as leis de Xaca por algum espaço de tempo ⁴⁹, porem
como virão os males que se alevantavão e as perturbações que avia no
regno, com grande diligencia as lançarão de si, e tomarão os livros de
Xaca e huns deles qeimarão e outros lançarão no mar. Emquanto não ouve
em Japão ⁵⁰ estas tão odiosas e prejudiciais ceitas, el-rey era venerado, os
regnos se governavão pacificamente, o povo vivia em abastansa e qietasão,
695 porem, como qa pasarão, com se fazer mais cazo da homrra e venerasão
dos camis e fotoques que d'el-rey e do governo da terra, [20r] pouco e
pouco se foi tudo empiorando e, sendo as perturbações grandes, todas as
couzas tambem se perturbarão. Tudo isto foi cauzado destas más leis.

⁴⁹ O budismo entrou na China no primeiro século da era cristã, se já não antes.

⁵⁰ O ano de 552 é considerado como começo do budismo em Japão.