



Universidades Lusíada

Rocha, Helena Maria dos Santos de Resende da,
1967-

O Oriente no Ocidente : o Japão na cultura portuguesa do século XVI - a visão de Luís Fróis nas Cartas de Évora

<http://hdl.handle.net/11067/904>

Metadados

Data de Publicação	2014-06-24
Resumo	No século XVI a Europa Ocidental começa a conhecer, através da epistolografia jesuíta, um Japão, longínquo e exótico, povoado por homens com uma conduta social e moral muito própria, em resultado sobretudo da descrição (e criação) de Luís Fróis, um jesuíta que leva para o Japão a cultura de uma Europa nascida da Contra – Reforma e da Reforma Católica, e que é elemento de uma nova ordem religiosa: nova no tempo e nova nas formas de pensar e de actuar, possibilitando um intercâmbio cultural. É at...
Palavras Chave	Missionários - Correspondência - Japão - Século 16, Jesuítas - Missões - História - Japão - Século 16, Fróis, Luís, Padre, 1532-1597 - Crítica e interpretação, Fróis, Luís, Padre, 1532-1597 - Correspondência
Tipo	doctoralThesis
Revisão de Pares	Não
Coleções	[ULL-FCHS] Teses

Esta página foi gerada automaticamente em 2024-04-30T15:06:25Z com informação proveniente do Repositório



UNIVERSIDADE LUSÍADA DE LISBOA
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais
Doutoramento em História

**O Oriente no Ocidente: o Japão na cultura portuguesa do
século XVI - a visão de Luís Fróis nas Cartas de Évora**

Realizado por:

Helena Maria dos Santos de Resende

Orientado por:

Prof. Doutor João Paulo Oliveira e Costa

Co-orientado por:

Prof. Doutor Carlos César Lima da Silva Motta

Constituição do Júri:

Presidente:	Prof. Doutor Eng. Diamantino Freitas Gomes Durão
Orientador:	Prof. Doutor João Paulo Oliveira e Costa
Co-orientador:	Prof. Doutor Carlos César Lima da Silva Motta
Arguente:	Prof. Doutor Artur Teodoro de Matos
Arguente:	Prof. Doutor Rui Manuel Taveira da Sousa Loureiro
Vogal:	Prof. Doutor Francisco Contente Domingues
Vogal:	Prof. Doutor Miguel Beirão de Almeida Seixas

Tese aprovada em: 23 de Junho de 2014

Lisboa

2014



UNIVERSIDADE LUSÍADA DE LISBOA

Faculdade de Ciências Humanas e Sociais

Doutoramento em História

O Oriente no Ocidente:
o Japão na cultura portuguesa do século XVI -
a visão de Luís Fróis nas *Cartas de Évora*

Helena Maria dos Santos de Resende

Lisboa

Setembro 2013



U N I V E R S I D A D E L U S Í A D A D E L I S B O A

Faculdade de Ciências Humanas e Sociais

Doutoramento em História

O Oriente no Ocidente:
o Japão na cultura portuguesa do século XVI -
a visão de Luís Fróis nas *Cartas de Évora*

Helena Maria dos Santos de Resende

Lisboa

Setembro 2013

Helena Maria dos Santos de Resende

O Oriente no Ocidente:
o Japão na cultura portuguesa do século XVI -
a visão de Luís Fróis nas *Cartas de Évora*

Tese apresentada à Faculdade de Ciências
Humanas e Sociais da Universidade Lusíada
de Lisboa para a obtenção do grau de
Doutor em História.

Orientador: Prof. Doutor João Paulo Azevedo
de Oliveira e Costa

Co-orientador: Prof. Doutor Carlos César
Lima da Silva Motta

Lisboa

Setembro 2013

Ficha Técnica

Autora Helena Maria dos Santos de Resende

Orientador Prof. Doutor João Paulo Azevedo de Oliveira e Costa

Co-orientador Prof. Doutor Carlos César Lima da Silva Motta

Título O Oriente no Ocidente: o Japão na cultura portuguesa do século XVI - a visão de Luís Fróis nas *Cartas de Évora*

Local Lisboa

Ano 2013

Mediateca da Universidade Lusíada de Lisboa - Catalogação na Publicação

RESENDE, Helena Maria dos Santos de, 1967-

O Oriente no Ocidente : o Japão na cultura portuguesa do século XVI - a visão de Luís Fróis nas "Cartas de Évora" / Helena Maria dos Santos de Resende ; orientado por João Paulo Azevedo de Oliveira e Costa, Carlos César Lima da Silva Motta. - Lisboa : [s.n.], 2013. - Tese de doutoramento em História, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Lusíada de Lisboa.

I - COSTA, João Paulo Oliveira e, 1962-

II - MOTA, Carlos César Lima da Silva, 1948-

LCSH

1. Missionários - Correspondência - Japão - Século 16
2. Jesuítas - Missões - História - Japão - Século 16
3. Fróis, Luís, Padre, 1532-1597 - Crítica e interpretação
4. Fróis, Luís, Padre, 1532-1597 - Correspondência
5. Universidade Lusíada de Lisboa. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais - Teses
6. Teses - Portugal - Lisboa

1. Missionaries - Correspondence - Japan - 16th century
2. Jesuits - Missions - History - Japan - 16th century
3. Fróis, Luís, Padre, 1532-1597 - Criticism and interpretation
4. Fróis, Luís, Padre, 1532-1597 - Correspondence
5. Universidade Lusíada de Lisboa. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais - Dissertations
6. Dissertations, Academic - Portugal - Lisbon

LCC

1. BV3445.R47 2013

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado aos meus pais - pelo apoio constante e incondicional - e aos meus filhos – pela motivação.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, os meus agradecimentos ao Professor Doutor João Paulo Oliveira e Costa, que aceitou ser o Orientador deste trabalho e que sempre se mostrou disponível e interessado na concretização deste projeto.

Ao Professor Doutor Carlos Motta, Co - Orientador, igualmente pela pronta disponibilidade e incentivo.

À equipa do Centro de História D'Além-Mar e aos funcionários do Centro de Documentação do Museu do Oriente, pela ajuda prestada na parte da pesquisa bibliográfica.

À colega de curso e amiga, Dr.^a Sandra Almendra, pelo acompanhamento, pelo incentivo e sobretudo pela preciosa ajuda na parte formal (formatação) da tese.

RESUMO

No século XVI a Europa Ocidental começa a conhecer, através da epistolografia jesuíta, um Japão, longínquo e exótico, povoado por homens com uma conduta social e moral muito própria, em resultado sobretudo da descrição (e criação) de Luís Fróis, um jesuíta que leva para o Japão a cultura de uma Europa nascida da Contra – Reforma e da Reforma Católica, e que é elemento de uma nova ordem religiosa: nova no tempo e nova nas formas de pensar e de actuar, possibilitando um intercâmbio cultural.

É através dos olhos (e da pena) dos jesuítas, e neste caso de Fróis, que a Europa, ávida de esperança num aumento da Cristandade fiel a Roma, se rende às potencialidades de um território que nasce agora para a modernidade e que acolhe afavelmente o estrangeiro, portador de uma outra cultura, de uma outra religião, de um outro pensamento, de uma diferente mentalidade.

Através de uma extensa correspondência, publicada numa volumosa edição – as *Cartas de Évora*- destaca-se a visão de Fróis sobre as várias realidades nipónicas: a sociedade, a política, os conflitos militares, a economia e a religião.

O olhar de Fróis sobre o *Outro* civilizacional é o olhar de um europeu, de um português, de um religioso, de um jesuíta mas sobretudo de um *homem* que vê, descreve e interpreta, sempre condicionado, um *Outro homem*.

Palavras-Chave: Japão – Intercâmbio Cultural – Epistolografia – Jesuítas – Mentalidades

ABSTRACT

In the XVI century, through the Jesuit epistolography, western Europeans learned about a distant and exotic Japan populated by men with a particular social behaviour and morals. One of the major sources of information was the description (and creation) written by Luís Fróis, a Jesuit who disclosed the European culture emerging from the Counter-Reformation and from the Catholic Reformation to the Japanese. He belonged to a new religious order, new in time and in the way of thinking and acting, thus, enabled the cultural exchanging.

It was through the eyes and writing of the Jesuits, and particularly of Luís Fróis, that the Europeans, eager to foster the expansion of Christianity and faith to Rome, accepted the potential of a territory open to modernity and which welcomed the foreigner who brought another culture, religious creed and way of thinking.

Through a long correspondence, published as *Cartas de Évora*, Fróis's way of seeing the various Japanese aspects of life stand out, including those aspects on society, politics, military conflicts, economy and religion.

Fróis eyes on the civilizational *Otherness* are the eyes of an European, of a Portuguese, a religious person, a Jesuit, and particularly of a man who sees, describes and understands another man, always constrained by his own values.

Keywords: Japan-Cultural Exchange- Epistolography- Jesuits – Ways of Thinking

ÍNDICE

DEDICATÓRIA.....	i
AGRADECIMENTOS	iii
Resumo	v
Abstract.....	vii
Índice.....	ix
Lista de Abreviaturas e Siglas	1
Introdução	3
1. Enquadramento e importância do tema	3
2. Objecto de estudo e questões de investigação	10
3. Estrutura e metodologia.....	12
4. Estado da questão	15
Capítulo 1 – O Japão à chegada dos portugueses.....	21
1.1. A situação político-militar	25
1.2. O contexto religioso	30
1.3. A economia e o comércio	35
1.4. Aspectos sociais e culturais	36
Capítulo 2 – O Autor: Luís Fróis (1532-1597).....	41
2.1. O missionário - escritor visto pelo seu tempo	41
2.2. As interpretações actuais	51
Capítulo 3 – A obra: <i>as Cartas de Évora</i>	57

3.1.	A produção literária de Fróis.....	57
3.2.	As <i>Cartas de Évora</i>	69
3.2.1.	Anteriores edições de cartas jesuítas	69
3.2.2.	A edição de 1598.....	74
3.2.3.	A relação política/religião/comércio	85
3.2.3.1.	Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi	101
3.2.4.	O cenário religioso	131
3.2.4.1.	A presença da Europa Católica	132
3.2.4.2.	A relação com as religiões locais.....	143
3.2.4.3.	As conversões	153
3.2.5.	A visão da sociedade e da cultura	171
3.2.5.1.	O <i>modus vivendi</i> japonês.....	174
3.2.5.2.	A arquitectura.....	189
	Conclusão	193
	Bibliografia	199
	Glossário	227
	Apêndice A – Sínteses Biográficas	231
	Apêndice B – Períodos da História do Japão (Era cristã).....	239
	Apêndice C – Gerais e Chefes de Missão da Companhia de Jesus.....	240
	Apêndice D – As <i>Cartas de Évora</i> (quadro)	241
	Apêndice E – Cronologia Comparada	249
	Anexo A – Gravuras	259
	Anexo B – Mapas.....	263

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Ap. - Apêndice

art. cit. - artigo citado

cit. - citado

Cf. - Conforme

fl.(s.) - fólio (fólios)

Idem - mesmo autor

Ibidem - no mesmo local/obra

ob. cit.- obra citada

p/pp. - página /páginas

v. - verso

Vide – veja-se

vol/s. – volume/ volumes

ARSI - Archivum Romanum Societatis Iesu

CE – Cartas de Évora

CHAM – Centro de História de Além – Mar

DI – Documenta Indica

HJ – Historia de Japam

MHJ – Monumenta Historica Japonica

SJ – Superior Jesuíta

INTRODUÇÃO

1. ENQUADRAMENTO E IMPORTÂNCIA DO TEMA

O historiador-investigador depara-se, normalmente, com um problema difícil de contornar: a base do seu trabalho é, quase sempre, o passado e nem sempre a documentação lhe dá os meios de o apreender com exactidão. Tem, no entanto, uma vantagem: ao escrever no século XXI sobre o século XVI, sabe de antemão o desfecho dos acontecimentos, “conhece a última palavra”¹.

No século XVI o mundo ocidental começa a tomar consciência da existência de várias realidades culturais distintas da sua, e é através dos olhos dos muitos portugueses² que saem de um Portugal - “que se [vai assumir] superlativamente como nação da Fé e do Império”³ - e de uma Europa que se entende como referência de Civilização⁴, que se descobrem territórios, gentes e culturas muito diferentes.

Esta “pluralidade civilizacional”⁵ é a marca de um século e de uma Europa que se (re)descobre na relação com os novos mundos e “os portugueses actuaram

¹ Braudel, *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Edições Teorema, 1989, p.11.

² “Os portugueses do Renascimento são o corpo e o olhar do planeta, o instrumento e o sistema comunicativo que abre os horizontes da humanidade à humanidade europeia (e vice-versa).” Barreto, *Os Descobrimentos e a Ordem do Saber. Uma análise sociocultural*, Lisboa, Gradiva Publicações, 1987, p.11.

³ Lourenço, “Portugal e os Jesuítas” in *Oceanos*, 12, Novembro 1992, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, p.47.

⁴ Civilização e Cultura são conceitos difíceis de definir e, sobretudo, de distinguir, de tal modo nos surgem interligados. Uma definição possível e de sentido lato, *Civilização, “a série de modos de viver, de sentir e de pensar”*. Sendo um termo que nasce em França apenas no século XVIII, o sentido do «civilizado» e «civilizar» já nos aparece desde o século XVI, definindo-se por oposição à barbárie: de um lado os povos civilizados; do outro, os povos selvagens, primitivos ou bárbaros, assumindo mesmo uma duplicidade de valores: morais e materiais. Vide Braudel, ob.cit., p.17; Sousa, *Teoria da História e Conhecimento Histórico*, Livros Horizonte, Lisboa, 1982, p.11.

⁵ Barreto, “O significado dos descobrimentos portugueses” in *O Encontro Luso-Nipónico*, Macau, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994, p.22. “A universalidade cultural dos Descobrimentos portugueses produz uma cultura da pluralidade planetária que realiza uma imensa troca intercivilizacional, um diálogo – comunicação planetário”, p. 28.

concertadamente *com* e não isoladamente *contra* os povos com os quais entraram em contacto”⁶, desenvolvendo aquilo a que podemos designar de “interculturalidade” –um “convívio de troca e não apenas de conflito”, potenciador de interacção cultural⁷.

O Japão é uma dessas novidades culturais que, nesta altura, é palco de múltiplas mudanças que afectam várias áreas: da política à religião, passando pela economia e pela cultura.

O rosto do Japão altera-se e os portugueses ocupam um lugar de destaque nesta transformação, como espectadores e igualmente como intervenientes.

No resto do Império, o desenvolvimento inicial da presença portuguesa é marcado por um interesse directo do Estado português mas no Japão são os interesses privados, tradicionalmente marginais, a conduzir a política do Estado e a realidade é que o Japão “não foi jamais alvo de olhares imperialistas por parte de Portugal”⁸. Mas também é uma verdade que o interesse português pelo Japão foi sempre sujeito a exigências de ordem religiosa e comercial, o que condiciona e subordina a componente política⁹.

O mundo do Extremo Oriente que recebe os portugueses em meados do século XVI é um mundo estranho, que assusta e intimida mas é também um mundo que sabe ser tolerante e acolhe os *namban-jin* –“gente bárbara do sul”¹⁰-, “gente que passa o tempo errando daqui para além, sem morada certa, e trocam as coisas que possuem pelas que não têm, mas no fundo são gente que não faz mal”¹¹.

A tolerância e o compromisso nipónicos são visíveis na aceitação do mundo ocidental e os japoneses têm para com os portugueses que primeiro chegam ao território “a inteligência perfeita do humanismo universal da Idade chamada Moderna”, [e é através destes homens

⁶ “Existiu um verdadeiro intercâmbio num contexto intercultural e de fecundação entre povos europeus e não europeus e no qual os portugueses tiveram um papel pioneiro.” Russell-Wood in *Um mundo em movimento. Os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*, Lisboa, Difel Difusão Editorial, 1992, p.16.

⁷ O conceito de “interculturalidade” e a relação com a Expansão portuguesa são analisados por Costa e Lacerda in *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV- XVIII)*; Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007, pp.17-23.

⁸ Thomaz, *Nanban Jin – Os portugueses no Japão*, CTT, Lisboa, 1993, p.24.

⁹ Cf.Boxer, “Alguns aspectos da influência portuguesa no Japão – 1542-1640” in *Boletim do Centro de estudos Marítimos de Macau*, Fundação Oriente, 1989, p. 47.

¹⁰ Thomaz, *Nanban Jin (...)*, 60. Vide glossário.

¹¹ *Ibidem*, p.62. A descrição é do Livro das Espingarda (*Teppô-Ki*), crónica que relata a chegada dos portugueses a Tanegashima, em 1543, e a introdução das primeiras espingardas. Cf. Dairiují Bunji, “Teppô-Ki (1596-1614)”, in *Orientalia*, Georg Schurhammer (ed.), Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu – Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963, p. 536.

que o Japão é revelado à Europa] “oferecendo (...) as mil sugestões do seu engenho subtil, do seu espírito criador e do carácter conversável do seu grande povo”¹².

A *Societas Iesu*¹³ é o interlocutor, por excelência, dos contactos Ocidente / Oriente durante cerca de um século e o grande interesse da Companhia de Jesus pelo *Outro*¹⁴ leva a extensas e pormenorizadas descrições dos costumes dos povos com que contacta e é uma das mais significativas expressões (culturais) do Humanismo dos descobrimentos portugueses, sendo mesmo considerado o grande contributo português para a cultura europeia do século XVI¹⁵.

A razão, a inteligência, a experiência e o conhecimento devem estar presentes na relação da Igreja com os mundos onde se move e, sobretudo, esta - através pela Companhia de Jesus - deve procurar ser tolerante, ajustar-se às situações particulares onde está inserida de forma a também garantir a sua própria sobrevivência.

A verdade é que, mais do que uma conquista de um novo mundo,

*“o seu [da Companhia de Jesus] maior prodígio foi o de serem conquistados por ele. Não foram os únicos que em presença do «outro» se esforçaram por compreendê-lo, para melhor o evangelizar ou dialogar com ele (...) mas ninguém como eles [jesuítas] (...) se extraiu da matriz europeia e se fez «outro» para que (...) «Deus fosse todo em todos.»*¹⁶

¹² Norton, *Os Portugueses no Japão (1543-1640)*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1952, p. 37 e p.20.

¹³ A Companhia de Jesus surge no contexto da Contra-Reforma, como resposta à Reforma Protestante e ao avanço do Protestantismo. O nobre basco Íñigo López de Loyola, em Agosto de 1534, juntamente com seis estudantes da Universidade de Paris – o francês Pedro Fabro, os espanhóis Francisco Xavier, Alfonso Salmerón, Diego Laynez, e Nicolau de Bobadilla e o português Simão Rodrigues - fundam a Companhia de Jesus a fim de desenvolver um trabalho de acompanhamento hospitalar e missionário na Terra Santa e “para ir aonde o papa nos enviar, sem questionar”. A Companhia de Jesus foi reconhecida e aprovada, oficialmente, a 27 de Setembro de 1540, pela bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, do Papa Paulo III, tendo com objectivo primeiro a propagação da fé. Para a história geral da Companhia de Jesus no Japão, seguiu-se sobretudo Léon Bourdon, *La Compagnie de Jésus et le Japon 1547-1570*, Paris, Centre Culturel Portugais, 1993.

¹⁴ “O «Outro», quer dizer o índio, mas também o Japonês, o Chinês, e um pouco o mundo inteiro.” Lourenço, “Portugal e os Jesuítas”, p. 50. Leal, “Les lettres japonaises: réduction au même ou invention de l’altérité?” in *A Viagem na Literatura*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1997, p.129, refere o termo *altérité*, usando a definição francesa do século XVII: “le caractère de ce qui est autre et s’oppose à *identité*”.

¹⁵ A importância da produção epistolar é analisada, por exemplo, por Domingues e Guerreiro, “As Cartas dos Jesuítas do Japão, documento de um encontro de culturas” in *Humanismo Português na época dos Descobrimentos*, Instituto de Estudos Clássicos- Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra, pp.173-183. Vide ainda o que escreve Leal, “Les lettres japonaises: réduction au même ou invention de l’altérité?” in *A Viagem na Literatura*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1997, p.127: “Elles sont un document indispensable, si l’on veut étudier la rencontre entre portugais et japonais, et leur valeur documentaire est reconnue par tout historien.” Vide Garcia, “A epistolografia dos jesuítas impressa em Portugal no século XVI” in *Ao encontro dos Descobrimentos- Temas de História da Expansão*, Editorial Presença, Lisboa, 1994, pp.236-240. Os textos jesuítas impressos na Europa do século XVI são igualmente alvo de uma extensa e rigorosa análise por Costa in “O Japão e os japoneses nas obras impressas na Europa quinhentista” in *O Japão e o Cristianismo no século XVI*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999, pp.189-202, e especialmente a listagem das obras impressas, pp.226-290.

¹⁶ Lourenço, “Portugal e os Jesuítas” in ob. cit., p.50.

As missões que a congregação cria um pouco por todo o mundo¹⁷ constituem

“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”¹⁸.

Saliente-se que a obra missionária jesuíta reflecte mais do que o português explorador, é toda uma Europa que chega ao Extremo Oriente e, sendo alguns destes religiosos homens de grande formação intelectual, o pensamento científico e os valores da Europa (católica) chegam também a este mundo¹⁹.

As diversas nacionalidades dos religiosos dão um carácter europeu e não apenas luso à obra desenvolvida e, não obstante serem a Coroa e o *Padroado* portugueses a controlar a actuação, não se pode esquecer que a Companhia é um corpo multinacional.

Nas *Constituições*, texto resultante da primeira congregação geral da Companhia, em 1558, onde vêm explanados os objetivos, refere-se a necessidade de estabelecer uma ligação entre as várias missões da Companhia e, explicitamente, recomenda-se a redação regular de missivas:

“Concorrerá também de forma muito especial para esta união a correspondência epistolar entre súbditos e Superiores, com o intercâmbio frequente de informações entre uns e outros, e o conhecimento das notícias e comunicações vindas das diversas partes. Este encargo pertence aos superiores, em particular ao Geral e aos Provinciais. Eles providenciarão para que em cada sítio se possa saber o que se faz nas outras partes, para consolação e edificação mútuas em Nosso Senhor”²⁰.

A congregação, ainda muito recente, segue as orientações do fundador, Inácio de Loyola, no que respeita à emissão de correspondência²¹ e a escrita regular de missivas com

¹⁷As missões são estruturas religiosas destinadas a divulgar os princípios do Cristianismo entre os gentios.São instituídas em comunidades relativamente estáveis e procuram articular, com maior ou menor sucesso, os princípios cristãos com a realidade das sociedades onde se implantam. Na prática, ultrapassam a esfera religiosa e assumem uma dimensão social, económica, pedagógica,assistencial e ainda artística e cultural.Vide Gasbarro, “Missões: a civilização cristã em ação” in *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, Cap. IV, São Paulo, Globo, 2006,pp.67-109.

¹⁸*Ibidem*, p.75.

¹⁹ A importância da educação/formação intelectual dos jesuítas é referenciada por diversos autores que salientam que,sobretudo dadas as especificidades da sociedade japonesa, não seria qualquer religioso que aí conseguiria missionar de forma eficaz: “A evangelização nipónica houve de ter,na verdade,muito de cultura das letras e das ciências do tempo”. Pina, *Evangelização e medicina no Japão quinhentista*, Coimbra, 1950, separata da revista *Estudos*,p.12.

²⁰ *Constituições da Companhia de Jesus*, Lisboa, 1975, n.673, p.227. Enumeram-se ainda as regras que orientarão essas missivas, definindo, por exemplo, os destinos e a periodicidade. Vide *Ibidem*, nn.244,246,504,507,674 e 679. Vide ainda Ferro, *A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas*, separata da revista *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo V, Lisboa, 1993.

²¹ “ El fundador sabía que la correspondência epistolar era un medio imprescindible para salvar distancias y conservar unidos a todos sus miembros y la tomó como vehículo ordinário para ejercer su gobierno.” , Juan Ruiz de Medina, “ La sección Japsin del Archivo Romano de la Compañia de Jesús” in *Extremo Oriente*

informações detalhadas sobre os territórios onde a Companhia de Jesus está implantada vai ser prática usual (e mesmo um dever) dos missionários jesuítas²².

Elos de ligação entre as várias missões, as cartas promovem e incentivam o trabalho missionário (até pela comparação dos resultados alcançados), revelando igualmente um interesse cada vez maior sobre as novas realidades culturais com que os jesuítas se deparam.

É uma forma de manter a coesão entre as várias missões da Companhia, de recolher dados, de causar impacto junto dos poderes centrais dos reinos europeus e, no caso particular do Japão, um meio de favorecer a causa jesuíta.

“Por estes textos os jesuítas procuravam fortalecer e engrandecer a posição e imagem do Instituto e dos seus missionários no mundo católico; angariar meios materiais para a manutenção das missões; estimular o ingresso de jovens no instituto; justificar, perante a opinião pública europeia, a adopção de determinados comportamentos e posturas nas missões, por vezes tidos como pouco ortodoxos; fundamentar posições e opiniões na sequência das polémicas que surgiram com outras ordens religiosas. No que respeita aos objectivos de carácter didáctico estas obras funcionavam como um estímulo à oração e à devoção, um exemplo de vida passível de imitação pelos leitores, religiosos os leigos”²³.

Para determinadas épocas²⁴, não há ninguém mais bem informado sobre este território que os jesuítas e, para se entender o século *namban*²⁵, é imprescindível o recurso às fontes

Ibérico: investigaciones históricas: metodología y estado de la cuestión, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, 1989, pp.118.

²² Daí o extremo cuidado na interpretação das notícias veiculadas por este tipo de literatura uma vez que é uma realidade que “qualquer coisa que não fosse de edificação era omitida das cartas [sobretudo nas cópias].” Catz in *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros Documentos*, Lisboa, Editorial Presença/Biblioteca Nacional, 1983, p.8.

²³ Ribeiro, *Samurais cristãos. Os Jesuítas e a nobreza cristã do sul do Japão no século XVI*, Lisboa, Centro de História de Além – Mar, Universidade Nova de Lisboa, 2009, p.17. A pedagogia religiosa inerente aos textos jesuítas é visível em muitas das cartas de Luís Fróis.

²⁴ Cf. Jorissen, em “Alessandro Valignano e o Japão: duas visitas e três documentos” in *Revista de Cultura*, 2ª série, nº 17, Outubro/Dezembro 1993, Macau, Instituto Cultural de Macau, p.55, que refere que estes textos “representam hoje uma das fontes mais importantes para o estudo desta época”.

²⁵ As designações “século namban” e “século cristão” reportam-se, indistintamente, ao período entre 1543 (chegada oficial dos portugueses) e 1640 (data oficial da expulsão). Vários historiadores usam aquela, por exemplo, Paul Varley, *Japanese Culture: a Short History*, 1973, New York. Prager, utiliza-a - “época Namban” - na periodização que faz da História do Japão. Uma outra forma utilizada para referenciar este período é *século cristão*, termo vulgarizado por Boxer, in *The Christian Century in Japan, 1549 – 1650*, Berkeley, Califórnia: University of California Press, 1951, para indicar o período de cerca de cem anos de contactos institucionais entre o Ocidente (representado pelo Cristianismo) e o Extremo Oriente. Costa, *Portugal e o Japão- O Século Namban*, Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1993, p.86, considera talvez excessivo o termo “século cristão” porque, mais do que a religião, é uma interactividade cultural profunda que se pode observar.

portuguesas e jesuítas que retratam de forma exclusiva²⁶,magistral, e até criativa, as grandes personagens que dominaram esta época.

É a Companhia de Jesus que detém o exclusivo das informações respeitantes ao Japão quase até finais do século XVI e a informação que nos chega através deste tipo de fontes é crucial para entendermos o **Outro**, inserido na sua perspectiva cultural, por vezes tão díspar da cultura ocidental (católica) representada e assumida pelos missionários.

Assim é de toda a relevância analisar, estudar, observar e interrogar uma das mais importantes resenhas informativas que chegaram até nós.

A escolha da obra epistolar²⁷ de Fróis, contida no corpo documental editado em Évora, nos finais do século XVI²⁸, justifica-se na medida em que é necessária uma análise pormenorizada e consistente da mesma, cotejando-se, quando possível e justificável, com a restante produção literária do missionário²⁹.

A tese agora apresentada insere-se no âmbito científico da História Cultural, da História das Mentalidades³⁰, uma área da História que tem vindo nos últimos dois séculos a desenvolver-se e a influenciar numerosas análises do Social, do Mental a par da Política e da Economia.

²⁶ Até finais do século XVI, é a Companhia de Jesus que detém o exclusivo das informações veiculadas na Europa sobre o Japão; este carácter exclusivista perde-se no século XVII mas “o bloco luso-jesuítico continuou a desempenhar um papel extremamente importante na divulgação do Japão”. Costa, “O Japão e os japoneses nas obras impressas na Europa quinhentista” in *O Japão e o Cristianismo no século XVI – Ensaios de História Luso-Nipónica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999, p. 219.

²⁷ A edição que serve de base a este estudo contém uma parte significativa da obra epistolar de Fróis mas não a sua totalidade.

²⁸ *Jesus. Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa,des do anno de1549, até o de 1580. Primeiro Tomo. Nellas se conta o principio, socesso, & bondade da Christandade daquela partes, & varios costumes, & idolatrias da gentilidade [e] Segunda parte das cartas de Iapão que escreuerão os padres, & irmãos da companhia de Jesus.Impressas por mandado do Reverendissimo em Christo Padre Dom Theotónio de Bragança Arcebispo d’Evora ...Em Évora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII.*, 2 vols., Castoliva Editora Lda., Maia, 1997 [edição fac-smilada da edição de Évora de 1598]. Daqui por diante referida,no texto, como *Cartas de Évora* e nas notas, *CE*.

²⁹ Vide Capítulo 3 - A produção literária de Fróis, pp.57-68.

³⁰ A diversidade de conceitos, aparentemente semelhantes- História das Ideias, História Cultural, História Intelectual, História das Mentalidades – não ajuda à abordagem epistemológica que é fundamental neste trabalho. Cf. Chartier, *A História Cultural entre Práticas e Representações*, Editora Difel, Lisboa, 1998, p.29 e seguintes. Optou-se pelo termo História das Mentalidades (um ramo da Teoria da História) no sentido do domínio historiográfico definido pelos *Annales*, nos anos 30 do século XX, que preconiza uma análise aprofundada dos acontecimentos históricos, com recurso a diversas fontes, procurando compreender as grandes alterações nas formas de Pensar e de Agir do Homem no decurso dos tempos, enfatizando os colectivos (económicos, sociais, religiosos e culturais).

A História das Mentalidades é multidireccional, tendo diversos alvos de estudo: o homem, enquanto indivíduo, ser pensante e intelectual; as famílias, os grupos e as comunidades e, por fim, as nações. Mentalidades como fundo comum, como pensamento colectivo, comparativo e regressivo³¹, a vivência dos homens comuns, a micro-história³².

Esta vertente da História é essencial para identificar o modo como, em diferentes momentos e espaços, uma realidade social é pensada, construída e apresentada³³, e a historiografia mundial, nas últimas décadas, tem-se debatido com as questões da Representação e da Realidade das culturas descritas nas fontes do passado.

A História não se deve centrar apenas numa leitura e reconstrução do passado mas igualmente num repensar de questões do Passado colocadas pelo Presente e terá de ter sempre presentes duas dimensões: a História como **realidade** (os factos, os acontecimentos no seu curso temporal) e a História como **conhecimento** (o relato desses acontecimentos históricos).

A actualidade recolocou o debate acerca da História Cultural e das Mentalidades no centro das atenções do mundo académico mas, agora, o objecto do historiador das Mentalidades não é o *real* mas as várias formas como os homens o pensam e transpõem para a escrita, relacionado com a criação e sobretudo com a intencionalidade do que escrevem.

³¹ Partimos necessariamente do que sabemos sobre o comportamento do homem de hoje, para comparar os dados com o homem do passado e para construir um modelo (pretensamente) novo.

³² Vide Costa, “ La presencia de los portugueses en el Oriente durante el siglo XVI. Nuevas perspectivas” in *Extremo Oriente Ibérico. Investigaciones Históricas: metodología y estado de la cuestión*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, Madrid, 1989, pp.433-444.

³³ Chartier, ob. cit, p.16.

2. OBJECTO DE ESTUDO E QUESTÕES DE INVESTIGAÇÃO

“Toda a história é escolha.”

L. Febvre³⁴

A presente tese pretende analisar a imagem do Japão quinhentista que nos é transmitida pelas cartas redigidas por um missionário jesuíta, Luís Fróis, na segunda metade do século XVI, publicadas numa edição que reúne grande parte da epistolografia produzida pelos jesuítas residentes no Japão – as Cartas impressas em Évora em 1598 e, aqui, a contribuição de Fróis é significativa (54 cartas em 209, quase 26%)³⁵.

Recaindo o nosso interesse sobre o século XVI e sendo esta edição um *corpus* documental que apresenta uma parte significativa da produção epistolar de Luís Fróis referente a este período, justifica-se o nosso interesse em estudar estas missivas, tendo ainda em atenção que esta edição foi traduzida em várias línguas e divulgada na Europa quinhentista.

Outras obras de destaque do autor, o *Tratado*³⁶ e a *Historia de Japam*³⁷, não obstante terem sido redigidas no século XVI, apenas serão publicadas e conhecidas muito mais tarde.

Procuramos verificar se o conteúdo das Cartas corresponde à imagem real do Japão da segunda metade do século XVI, ou é uma representação, reflexo e condição (consciente ou não) do seu autor ou mesmo uma construção.

O objecto do estudo restringe-se à apreensão do modo como Luís Fróis entende e transmite a realidade nipónica, partindo-se das missivas compiladas na edição de Évora.

Interessa-nos saber como Fróis olha e “lê” a sociedade nipónica numa época histórica de transformações importantes.

Tendo presente que a cultura deriva da relação entre os modos de fazer e os modos de ver (práticas e representações³⁸), procura-se aferir da objectividade e imparcialidade do autor

³⁴ A primeira geração dos *Annales*, na primeira metade do século XX, marcada pelos fundadores Bloch e Febvre, vai repensar o papel do historiador abrindo-se caminho à interpretação e à análise: o historiador parte para o passado com uma intenção precisa, com uma dúvida para esclarecer, uma hipótese de trabalho a verificar. Vide Clark, “Os historiadores dos Annales” in *As Ciências Humanas e os seus grandes pensadores*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1992, p.224.

³⁵ Vide Apêndice D – As *Cartas de Évora*. Escritas no Japão, sobre o Japão, são 53. A primeira, de 7 de Janeiro de 1556, fls.37v-38v, é escrita em Malaca. Vide ainda Capítulo 3 – A edição de 1598, pp73-83.

³⁶ Fróis, *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*, notas de José Manuel Garcia, Lisboa, Instituto Português do Oriente, 2005. Referido como *Tratado*.

³⁷ Fróis, *Historia de Japam*, ed. de José Wicki, SJ, 5 vols., Lisboa, Biblioteca Nacional, 1976-1984. Referida como *HJ*.

na descrição que nos faz do cenário social, político, religioso e económico do império nipónico na segunda metade do século XVI.

Fróis é primeiramente um europeu e um religioso, representante da visão temporal e espiritual do Ocidente europeu, e é importante reflectir até que ponto a sua formação (e condição) condiciona a sua visão e interpretação, sobretudo de tudo o que tem a ver com o sagrado.

Interrogamo-nos se os cerca de trinta anos que viveu no território nipónico levaram, mais do que uma acomodação, a uma assimilação do viver e do sentir japoneses ou se manteve algo do “ser europeu”, apesar de ter saído muito novo de Portugal.

A aculturação foi consciente, forçada pelas circunstâncias próprias de um território distinto de todos os outros do império ultramarino português ou Fróis é, efectivamente, um digno representante dos novos tempos renascentistas?

Reflectimos ainda até que ponto estas Cartas estão conforme ao seu pensamento e mesmo à sua escrita, uma vez que se procedia, quase sempre, a cortes, acrescentos e mesmo omissões nas epístolas enviadas pelos jesuítas espalhados pelo mundo³⁹.

A escrita, não deixando de ser uma leitura individual de uma realidade, pode ser influenciada por inúmeras variáveis e importa perceber, nos relatos que faz, o peso e a influência da congregação a que pertence.

Na opinião de Juan Ruiz de Medina, as cartas de Fróis, e de todos os jesuítas que escreveram sobre o Japão, são dignas de crédito:

*“ Las annuas originales, autenticadas, son, in mi opinión, dignas de crédito, con las únicas limitaciones de una sana hermenêutica, que debe considerar las circunstancias de tiempo y lugar de los hechos referidos, la obligación moral de callar o disimular detalles lesivos a la fama de algunas personas cuando no lo exija el bien común, la evaluación de ciertos datos en los que no puede exigirse una exactitud matemática, etc ”*⁴⁰.

³⁸ As práticas – modos de fazer, estão associadas às fontes, à documentação; as representações-modos de ver, “realidades de múltiplos sentidos”, são “esquemas intelectuais que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado.” Cf. Chartier, ob. cit., p. 16.

³⁹ Esta situação, de cortes, ajustes e emendas, é reconhecida pelos próprios jesuítas em diversas edições. Vide Garcia, “Apresentação” in CE, vol. I, p.18. Para além disso, a redacção e apresentação das cartas anuais têm de obedecer a uma série de regras, formalmente estabelecidas por imposição de Alexandre Valignano, valorizando-se os relatos de missionários residentes no arquipélago nipónico – garantia de experiência da realidade que descrevem – e posteriormente revistas pelos superiores da Companhia.

⁴⁰ Medina, “La sección Japsin del Archivo Romano de la Compañía de Jesús” in *El Extremo Oriente Ibérico. Investigaciones Históricas: Metodología y Estado de la Cuestión*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, p.123.

A importância das cartas dos missionários jesuítas só se compreende no contexto de uma Europa Católica: “edições deste tipo de textos, que constituíam simultaneamente um esforço propagandístico da Companhia, só tinham cabimento nos países católicos”⁴¹.

O discurso de quem escreve tem de ser contextualizado (e pode até ser instrumentalizado) e pode ter várias leituras, perante diferentes leitores⁴².

Procura-se igualmente tentar perceber de que modo é que é construída a imagem da sociedade japonesa para efeitos de consumo na sociedade europeia porque, quem lê, faz sempre uma apropriação⁴³ e uma interpretação do conteúdo.

O presente trabalho não privilegia uma abordagem que vise exclusivamente o estudo da actividade dos missionários no arquipélago e a evolução do Cristianismo e, não obstante apresentar uma reconstrução da história das relações luso-nipónicas, centra-se num esforço de compreensão da imagem apresentada por Luís Fróis sobre a realidade nipónica e numa tentativa de apresentar e compreender as motivações que influenciam essa imagem que nos é transmitida.

Pretende-se, analisando o que Fróis nos deixou nestas missivas, conhecer o Japão com o qual lidou durante mais de trinta anos e perceber o que está implícito na imagem que nos transmite.

3. ESTRUTURA E METODOLOGIA

O presente trabalho privilegia a leitura e análise da correspondência enviada por Luís Fróis para a Europa, compilada numa colectânea, na segunda metade do século XVI, designada por *Cartas de Évora*, por aí ter sido impressa.

O tema, a visão de um europeu, português, jesuíta, é acompanhado de uma necessária contextualização político- militar e ainda económica, religiosa e cultural.

⁴¹ Costa, “O Japão e os japoneses nas obras impressas (...)” in ob.cit., p. 197.

⁴² Todo o texto é produto de uma leitura, do seu autor, e da construção, das leituras individuais ou colectivas, dos leitores: decompor para recompor. Cf. Chartier, ob. cit., p.62.

⁴³ *Apropriações*, “invenção criadora no processo de recepção”.Chartier, ob. cit., p.16.

A restante produção literária de Fróis, sobretudo a *Historia de Japam* e o *Tratado*, é referenciada como complemento e de forma comparativa, tendo em atenção os muitos estudos que existem já sobre estas obras⁴⁴.

São igualmente referidos estudos recentes sobre a temática do Japão no século XVI e sobre o intercâmbio cultural gerado pelo contacto com os portugueses e os jesuítas, de forma oficial, durante cerca de um século.

A maior lacuna prende-se, sem dúvida, com os estudos publicados exclusivamente em japonês e em alemão, línguas que não dominamos, referenciando no entanto as obras, sempre e quando se justificar.

Estruturalmente o trabalho começa com uma Introdução, onde é feito o enquadramento e indicada a relevância do tema, sobretudo no campo da História das Mentalidades e da História Cultural.

Um primeiro capítulo é dedicado ao território japonês, referindo-se, de forma sintética, a história passada do Japão e a situação em que encontra à data da chegada dos portugueses, em meados do século XVI. Aqui são referenciadas obras de História geral do Japão de modo a fornecer uma ideia, sucinta, do ambiente que recebe os europeus.

Seguidamente aborda-se o autor, Luís Fróis, indicando dados biográficos, em especial os mais relevantes para o seu percurso como missionário e como escritor. Apresenta-se ainda nesta secção uma análise, a possível, da personalidade de Fróis, com base em testemunhos da época, seguida de interpretações várias, de estudiosos actuais, que versam sobretudo a capacidade literária e o conhecimento histórico do religioso. Tenta-se igualmente, através das cartas, inferir algo da sua personalidade e do seu temperamento.

Um terceiro capítulo debruça-se especificamente sobre a obra em estudo, as *Cartas de Évora*, fazendo-se uma “apresentação” da restante produção literária de Fróis, não só para se ter a dimensão real das suas capacidades mas também para verificarmos da sua empatia e extraordinário conhecimento da sociedade nipónica até em assuntos que ultrapassam a esfera do religioso.

⁴⁴ Vejam-se, a título de exemplo, a introdução de J. Wicki à edição da Biblioteca Nacional da *HJ* e o estudo de Garcia sobre o *Tratado*, “Apresentação” in *Europa Japão: Um diálogo civilizacional no século XVI*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993, pp.9-42.

As informações retiradas das Cartas respeitantes a questões políticas, militares, religiosas, comerciais, sociais e culturais, são apresentadas separadamente em subcapítulos ou alíneas.

Na Conclusão, tenta-se responder questões e dúvidas levantadas pela leitura e análise destas epístolas, tendo sempre presente o espaço e o tempo em que são produzidas.

O trabalho apresenta um glossário para um melhor entendimento dos termos japoneses mais utilizados no decurso do mesmo, não obstante em nota de rodapé vir igualmente uma explicação mais sucinta.

Foram incluídas algumas gravuras e mapas (em anexos) e listagens (em apêndices), bem como um quadro relativo a Cronologia Comparada e um outro, correspondente a uma síntese das *Cartas*, ordenada de forma cronológica - e nem sempre pela sua apresentação “oficial” na fonte, que falha por vezes este critério - e indicando a data, o local onde foi escrita, a quem se dirige, observações pertinentes e a sua localização na fonte (aqui também verificamos alguns erros de paginação).

As *Cartas* são referidas, nas notas de rodapé, pelo número de ordem pelo qual aparecem neste gráfico, pela data e sua localização (volume e fólio).

Consideramos igualmente importante incluir, em apêndice, sínteses biográficas das principais figuras mencionadas no trabalho, por forma a não sobrecarregar as notas de rodapé.

Uma das dificuldades surgida relaciona-se com o vocabulário, a língua e sobretudo a toponímia, tendo ainda em conta que, no século XIX, várias cidades japonesas mudaram de nome e aqui mantivemos o nome pela qual eram conhecidas no século em estudo, respeitando a designação antiga e informando, caso se justifique, o topónimo actual. Por exemplo, Miyako em vez de Kyôto (Quioto), Edo por Tôkyo e ainda Funai em lugar de Ôita e Firando ao invés de Hirado.

Optamos por apresentar os termos em japonês em itálico e, no que respeita à citação e tradução dos mesmos, seguimos o sistema de transcrição de *Hepburn*⁴⁵, hoje adoptado universalmente.

⁴⁵ O sistema de transcrição Hepburn foi desenvolvido pelo Reverendo James Curtis Hepburn para transcreever os sons da língua japonesa para o alfabeto romano para o seu dicionário japonês – inglês, publicado em 1867. Não é consensual, sobretudo no Japão, mas é o sistema a que se recorre com mais frequência.

No que respeita a citações e trechos em outras línguas que não o português, optamos pela sua tradução, à nossa responsabilidade, quando incluídos no corpo do trabalho, aparecendo, em rodapé, a versão original. Quando a citação vem directamente em rodapé, aí manteve-se na língua original. Uma excepção: citações (especialmente de fontes) em castelhano, mantiveram-se na língua de origem mesmo no corpo do trabalho.

Optamos ainda por manter, em termos de ortografia, a grafia anterior ao Acordo Ortográfico na medida em que actualmente é legítimo recorrer a qualquer uma das fórmulas, desde que indicada e seguida de forma coerente a opção tomada.

4. ESTADO DA QUESTÃO⁴⁶

O interesse da Europa, e especificamente de Portugal, por informação respeitante aos mundos mais a Oriente, descobertos e noticiados a partir do século XVI, não é de agora e, pelo menos desde o século XIX, com maior ou menor intensidade, a investigação histórica tem dado contributos importantes.

O objectivo, no entanto, e até à segunda metade do século passado, visa sobretudo a investigação, apresentação e reconstituição do acontecimento histórico com pouca atenção dada à componente socio-cultural deste intercâmbio civilizacional.

A descoberta e impressão de fontes quinhentistas possibilitam o acesso de muitos investigadores a um acervo documental importante que, muitas vezes, é reunido em colectâneas, antologias e catálogos, facilitando o seu acesso e consulta.

O século XX revela um entusiasmo crescente pela temática do Extremo Oriente e, quer em Portugal quer no estrangeiro, são vários os investigadores que se debruçam sobre a presença portuguesa no Japão e alguns especificamente sobre Luís Fróis e são especialmente esses que nos interessam para a elaboração deste trabalho.

Não esquecemos, no entanto, os primeiros autores e as obras mais emblemáticas, não obstante a sua antiguidade e mesmo desactualização em certas análises⁴⁷.

⁴⁶ Vide Cap. 2- O Autor - Interpretações actuais, pp.51-56.

⁴⁷ Por exemplo, as obras de Boxer, nomeadamente *O Império Colonial Português (1415-1825)*, dão-nos o enquadramento histórico-geográfico. Alguns artigos salientam a importância das fontes jesuítas para o conhecimento da realidade dos novos mundos. Cf. "Some remarks on the value of Portuguese sources for

No que concerne especificamente a Luís Fróis e à sua produção literária, Joseph Wicki continua a ser de consulta obrigatória, sobretudo pela Introdução que faz à *Historia de Japam*⁴⁸ sendo que a publicação desta obra marca uma viragem na abordagem europeia à história dos portugueses no Japão⁴⁹.

Nos últimos anos do século XX e já no nosso século, tem havido um interesse crescente, da parte da comunidade histórica, em abordar temas relacionados com o intercâmbio cultural, com o multiculturalismo da expansão portuguesa e com o quotidiano de povos e territórios com os quais Portugal contacta a partir do século XV.

A revista *Brotéria*, nos anos 80, dedicou alguns números e artigos ao Japão, com especial ênfase para as informações relacionadas com a evangelização deste território no século XVI, destacando – se os escritos de António da Silva⁵⁰.

Existem ainda outras publicações periódicas que abordam a problemática da Expansão, algumas especificamente dedicadas ao Oriente e Extremo Oriente: *Oceanos e Mare Liberum*, edições da Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, e a *Revista de Cultura*, do Instituto Cultural de Macau.

Alguns autores estrangeiros preocupam-se em ir mais além na busca de respostas a questões que se prendem com assuntos da vida cultural e quotidiana do povo nipónico e servem de apoio para o enquadramento do tema, ajudando a compor o cenário onde Fróis se movimenta durante cerca de trinta e tal anos ou fornecendo mesmo importantes informações sobre o jesuíta.

Alguns exemplos: Englebert Jorissen⁵¹, James Murdoch⁵², e ainda Yoshimoto Okamoto⁵³, Kiichi Matsuda⁵⁴ e Momota Kawasaki⁵⁵, estes últimos historiadores japoneses responsáveis pela tradução para japonês das obras de Fróis.

Asian History, Sixteenth to Eighteenth Centuries” in *Portuguese Studies*, London, King’s College, 1985, I, p.193. A temática religiosa é especificamente abordada em *The Christian Century in Japan, 1549 –1650*, Berkeley, Califórnia, University of California Press, 1951. Outras obras deste autor estão referenciadas na Bibliografia. Outro autor mais antigo é Armando Martins Janeira, que na obra *O Impacto Português sobre a Civilização japonesa*, 2ª ed., Lisboa, Publicações D. Quixote, 1988, apresenta uma perspectiva global do encontro de dois povos, de duas culturas, de dois mundos distintos. Outras obras de Janeira: *Figuras de Silêncio*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1981, pp.243-255; “Portugal, intérprete da Europa no Japão” in *Os Portugueses e o Mundo*, Conferência Internacional, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1988, II; “A obra portuguesa no Japão”, Separata da *Revista Ocidente*, vol. LXXVIII, Lisboa, 1970, pp.133-148.

⁴⁸ Vide J. Wicki, “Introdução”, *Historia de Japam*, pp.1-49.

⁴⁹ Para mais informações sobre a *Historia de Japam*, vide Cap. 3 - A produção literária de Fróis, pp.57-68.

⁵⁰ *Brotéria*, vol.117,nº 4 (Outubro 1983); vol.118 (Março 1984); vol.125,nº 1 (Julho 1987), nº2-3 (Agosto-Setembro 1987); vol.126,nº 2 (Fevereiro 1988).

No Japão, e com obras redigidas em japonês, junta-se a estes investigadores Akio Okada⁵⁶, comprovando um interesse elevado, por parte da comunidade académica japonesa, sobre a presença de Portugal no território, até porque há informações e pormenores nas obras de Fróis que não se encontram nos documentos de origem japonesa.

Os jesuítas Michael Cooper⁵⁷ e Joseph Franz Schütte⁵⁸ são ainda outros escritores a considerar, facultando a visão da Companhia de Jesus sobre o período em estudo e fornecendo ainda acesso às fontes da congregação.

Schütte é, inclusive, o primeiro erudito que edita documentação jesuíta dispersa relativa ao Japão, nos anos 70⁵⁹, e que tem tido continuidade através de Juan Ruiz-de-Medina, já nos

⁵¹ Alguns exemplos dos estudos de Engelbert Jorissen: “Luís Fróis (1532-1597) escritor do Japão do século XVI” in *Revista de Cultura*, 18, 1994, pp.39-46; “Exotic and “Strange” Images of Japan in european texts of the Early 17th Century. An Interpretation of their contexts of History of Thought and Literature” in *Bulletin of Portuguese /Japanese Studies*; “Alessandro Valignano e o Japão: duas visitas e três documentos” in *Revista de Cultura*; e uma extensa análise ao *Tratado in Das Japanbild im “Traktat” (1585) des Luís Fróis*. As referências bibliográficas completas podem ser consultadas na Bibliografia.

⁵² James Murdoch, *History of Japan*, a primeira História do Japão em inglês, vol. II, N. York, Frederick Ungar Publishing Co., 1964.

⁵³ Yoshimoto Okamoto participou na edição da II Parte da *Historia de Japan*, publicada em Tóquio, em 1938, em português, e na publicação de alguns capítulos da III Parte, também em português e na mesma cidade, em 1942. Publicou ainda, em japonês, *Toyotomi Hideyoshi*, Tokyo, Chuokorun-sha, 1963 e *Wabi to Ogon*, Tokyo, Gakken, 1969, sobre a história da cultura portuguesa. Escreveu ainda “Desenvolvimento cartográfico da parte Extrema Oriente da Ásia pelos jesuítas portugueses em fins do século XVI” in *Studia*, 13-14, Lisboa, Janeiro-Julho 1964, pp.7-29, onde refere a relevância da informação prestada por Fróis na obra *Apparatos para a historia eclesiástica do Bispado de Japam*, sobretudo no que respeita a aspectos de geografia do arquipélago nipónico. Vide ainda *Letters of the Society of Jesus*, Tokyo, 1949.

⁵⁴ Responsável, juntamente com Momota Kawasaki, pela tradução integral da *Historia de Japam*, em 12 volumes, entre 1977 e 1980, com o título *Nihonsi*. Com Englebert Jorissen, traduziu para japonês o *Tratado*, em 1983. Veja-se J. Wicki, “Introdução” in ob. cit., p.32.

⁵⁵ Por exemplo: “Em torno da *História do Japão* de Luís Fróis: notas sobre a génese e importância desta obra” in *Revista de Cultura*, 2ª série, nº 2, Julho/Agosto de 1987, Macau, Instituto Cultural de Macau, pp. 127-131.

⁵⁶ Na obra *Nichi-O Bunka Hikaku*, Tokyo, Iwanami-Shoten, 1965, faz uma comparação das culturas japonesa e europeia, precisamente com base nos escritos de Fróis; *Nippon 400 nen*, Tokyo, Nihon Hoso Shuppan Kyokai, 1965, aborda a visão estrangeira sobre o Japão; *Namban Shidan*, Tokyo, Jinbutsu-rai-sha, 1967, analisa a influência dos portugueses sobre a sociedade japonesa.

⁵⁷ Numa antologia de textos europeus, “Notes on Authors” in *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan (1543-1640)*, Berkeley, University of California Press, 1981, p.103, referencia Fróis; Rodrigues, *o Intérprete. Um Jesuíta no Japão e na China*, Lisboa, Quetzal Editores, 1994, e ainda “Japan described: the reports of the Europeans – Luis Frois (1532-97), the faithful scribe” in *The Southern barbarians. The first Europeans in Japan*, Kodansha International Lda, Tokyo, 1971, pp.102-113.

⁵⁸ O jesuíta Joseph Franz Schütte descobriu o manuscrito de Fróis – *Tratado* – na Biblioteca da Academia de la História de Madrid em 1946; escreveu ainda a *Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia, 1549-1650* (1968). Veja-se J. Dias, “Luís Fróis: Notas sobre a repercussão internacional da sua obra” in *Estudos Orientais*, II, p.212. Faz ainda uma extensa abordagem à actuação de Valignano in *Valignano’s Mission principles for Japan*, 2 volumes, St.Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1980.

⁵⁹ *Monumenta histórica Japonicae, I, Textus catalogorum Japoniae (1553-1654)*, Roma, 1975.

finais do século XX, com a publicação de dois volumes da série *Documentos del Japon*, com documentação de 1547 a 1566⁶⁰.

Em Portugal, João Paulo Oliveira e Costa tem nas últimas décadas dedicado parte da sua investigação ao estudo das relações luso-nipónicas, podendo afirmar-se que é um especialista nesta área e os seus estudos exploram várias facetas da realidade nipónica⁶¹.

José Manuel Garcia é igualmente um autor a referenciar nas várias obras que publicou e que abordam uma vertente mais cultural da História da aventura portuguesa por terras além-Portugal. Alguns dos seus artigos visam especificamente a presença portuguesa no Japão e é ele o responsável pela Apresentação da edição de 1997 das *Cartas de Évora*, a fonte que integra o objecto do nosso estudo, onde afirma que

“ A epistolografia jesuíta constitui um precioso legado histórico que reflecte uma mentalidade e o esforço evangelizador levado a cabo em todo o Mundo pelos europeus (...). Os dados contidos nas cartas podem estimular investigações para aprofundar e esclarecer factos históricos, ampliando assim o conhecimento sobre terras e gentes, mentalidades e costumes, naufrágios e itinerários, etc. ”⁶²

Mais recentemente, Madalena Ribeiro⁶³, Ana Fernandes Pinto⁶⁴, Rui Manuel Loureiro⁶⁵, Catarina Simões⁶⁶ e ainda Alexandra Curvelo⁶⁷ têm apresentado interessantes estudos

⁶⁰ *Monumenta histórica Japonicae*, II e III, *Documentos del Japon*, 1990 e 1995.

⁶¹ Alguns estudos significativos deste autor: *O Japão e o Cristianismo no século XVI. Ensaio de História Luso-Nipónica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999; *A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses*, Instituto Cultural de Macau - Instituto de História D'Além – Mar, Lisboa, 1995; *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*, 2 vols., Lisboa, Universidade Nova de Lisboa- Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1998; “Oda Nobunaga e a Expansão Portuguesa” in *Revista de Cultura*, nº 13/14, 2ª série, Macau, Instituto Cultural de Macau, Janeiro- Junho 1991, pp. 258-272; “The Contingent of Jesuits in Japan, 1549-1598: a Statiscal Analysis” in *Portuguese Voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period*» (Proceedings of the International Conference Sophia University-Set. 1993), Tokyo, Embaixada Portuguesa no Japão, s/d, pp.298-336.

⁶² Garcia, “Apresentação” in *Cartas de Évora*, I, p.18. Especificamente sobre esta temática das cartas jesuítas, Vide “A edição das Cartas dos Jesuítas do Japão feita em Évora em 1598” in *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Lisboa, Fundação Oriente- Brotéria, 2000, pp.409-422.

⁶³ *Samurais Cristãos. Os Jesuítas e a Nobreza Cristã do Sul do Japão no século XVI*, Lisboa, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, 2009.

⁶⁴ Socorremo-nos sobretudo de *Uma imagem do Japão. A aristocracia guerreira nipónica nas cartas jesuítas de Évora (1598)*, Lisboa, Instituto Português do Oriente-Fundação Oriente, 2004. Vide ainda “Oda Nobunaga nos escritos de Fróis: uma imagem política” in *Oceanos*, 32, Outubro-Dezembro 1997, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp.165-174; *Luís Fróis. Um cronista do Japão*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1997.

⁶⁵ Vide, entre outros, “A visão do *Outro* nos escritos de Luís Fróis, SJ” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp. 645-663.

⁶⁶ *Para uma análise do conceito de “exótico”. O Interesse Japonês na Cultura Europeia (1549-1598)*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2012.

⁶⁷ “Nagasaki an European Artistic City in Early Modern Japan” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Dez. 2001, vol.3, Lisboa, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, pp.23-35, e ainda *Nuens douradas e*

sobre o arquipélago nipónico nos séculos XVI e XVII, facultando uma perspectiva mais actual (e pormenorizada) sobre diversos assuntos, abordando temas artísticos, religiosos, políticos e económicos.

Saliente-se ainda o esforço meritório do Centro de História de Além – Mar, da Universidade Nova de Lisboa, que, através do *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, tem vindo, já há várias décadas, a promover estudos específicos sobre o Japão, através da publicação regular de artigos referentes a esta temática. Este centro tem ainda divulgado e publicado teses de mestrado e de doutoramento, orientadas e realizadas por investigadores da mesma instituição⁶⁸.

O Centro de Documentação do Museu do Oriente é outra instituição que tem, nos últimos tempos, trabalhado em prol da investigação e divulgação da cultura nipónica, quer através de publicações diversas quer por via de exposições que revelam o lado mais visual e exótico de um intercâmbio que vem desde o século XVI.

paisagens habitadas. A arte nanban e a sua difusão na China e Nova Espanha, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2008.

⁶⁸ Para além das teses já referidas de Madalena Ribeiro e de Ana Fernandes Pinto, podemos ainda consultar Sofia Diniz, *Arquitectura da Companhia de Jesus no Japão. A criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII*, 2007; Helena Rodrigues, *Nagasaki Nanban: das origens à expulsão dos portugueses*, 2006; José Miguel Pinto dos Santos, *A study in cross-cultural transmission of natural philosophy: the Kenkon Bensetsu*, 2011; Valdemar Coutinho, *O fim da presença portuguesa no Japão (1639)*, 1997; Raquel Prazeres, *Visões do Oriente. O Budismo no Japão aos olhos de João Rodrigues Tçuzzu*, 2012; todas da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

CAPÍTULO 1 – O JAPÃO À CHEGADA DOS PORTUGUESES

“O Japão fica no fim da terra dos homens.”⁶⁹

“É Japão onde nasce a prata fina,/que ilustrada será com a lei divina.”⁷⁰

Fisicamente pouco atractivo para os forasteiros, o arquipélago nipónico apresenta peculiaridades geográficas que explicam, em parte, o desinteresse de outras potências na sua ocupação e conquista: a quase inexistência de planícies, a origem vulcânica do solo, o clima adverso e de extremos, a própria insularidade regida pelas monções, criando um espaço “violento e isolado”⁷¹.

Características essas que os elementos da Companhia de Jesus, que aqui chegam em meados do século XVI⁷², vão sentir na pele: “[têm] estas ilhas grande contrariedade nas callidades, porque no verão sam quentíssimas, e no inuerno em extremo frias (...).As

⁶⁹Braudel, *Gramática (...)*, p.265. Território naturalmente isolado, "como arquipélago, o Japão é frequentemente comparado às ilhas Britânicas, mas estas estão literalmente soldadas ao continente próximo. O Japão está mais isolado do que elas, fechado, abandonado à sua sorte. Para romper esse isolamento, teve de querê-lo muito, querê-lo expressamente."

⁷⁰ Camões, *Os Lusíadas*, Canto X.

⁷¹ O Japão compreende quatro ilhas principais: Kyûshû, Shikoku, Honshu e Hokaido (de sul para norte), que compreendem cerca de 97% da área terrestre do território e cerca de 4000 ilhas mais pequenas. Cf. Costa, *A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses*, Instituto Cultural de Macau – Instituto de História de Além-Mar, 1995, p.31.

⁷² O ano de 1543 é normalmente aceite como a data oficial da chegada dos portugueses ao Japão mas, na realidade, levanta dúvidas a alguns investigadores. Vide Garcia, "Apresentação" in *Cartas de Évora*, pp.12-14 e ainda Schurhammer, "O descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1543" in *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2ª série, vol. I, 1946, pp. 7-112.

tormentas dos Tufões que sam hũs ventos, nunca taes se virão, treme mui a meude a terra (...)”⁷³.

Território de economia agrícola, basta-se praticamente a si próprio, não manifesta grande interesse em contactos com o exterior que o rodeava, não atraíra nunca as atenções do comércio muçulmano e apenas mantém contactos com dois territórios: a China e a Coreia, frequentes até ao século VII, através do reino de Yamato⁷⁴, mas que decrescem, a partir daqui, e o Japão cai num semi-isolamento até à chegada dos portugueses, em meados de Quinhentos.

Os horizontes e os conhecimentos geográficos dos japoneses, em meados do século XVI, são muito limitados: têm uma vaga ideia da Ásia do Sueste e sabem que existe algures a Índia, pátria do Buda.

Não obstante as condicionantes geográficas (ou provavelmente devido às mesmas), o Japão acaba por desempenhar um papel de relevo no contexto político-económico do Extremo Oriente, apresentando um curioso contraste entre a sua reduzida dimensão e o peso político que vai ter, conservando até aos dias de hoje uma só dinastia imperial⁷⁵.

O território nunca foi ocupado por uma potência estrangeira, até aos finais da Segunda Guerra Mundial, apesar de duas tentativas dos Mongóis⁷⁶ e o semi-isolamento em que vive grande parte da sua história irá ser quebrado pelo “fenómeno da descompartimentação do Globo”, iniciado pelos portugueses nos inícios do século XV⁷⁷, sendo um dos períodos de maior intercâmbio cultural no Japão⁷⁸.

É, aliás, surpreendente a aceitação dos portugueses num tempo de caos político e desordem social mas revelador da extraordinária capacidade do povo nipónico em se abrir ou fechar

⁷³ CE,I, 20 Fevereiro 1565,fl.172. Apêndice D – Carta 4.

⁷⁴ Situado na parte central do arquipélago, fundado no século III a. C., fora o responsável pela unificação gradual da zona nevrálgica do território, o Kinai (ou Go-Kinai),na ilha de Honshu, que englobava as províncias de Yamashiro, Yamato, Settsu, Kawachi e Izumi.

⁷⁵ Costa, *Portugal e o Japão- O Século Namban*, Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1993, p.11, explica que “esta continuidade dinástica não significa contudo que o império tenha vivido sempre sob a autoridade da mesma família (...) e a peculiaridade deste sistema político é os indivíduos ou clãs que aspiraram ao poder nunca procuraram assumir a chefia oficial do estado, mas apenas retirar o poder efectivo aos imperadores, governando em seu nome.”

⁷⁶ Em 1274 e em 1281, cf. Costa, *A descoberta (...)*,p. 56.

⁷⁷ *Ibidem*,p. 27.

⁷⁸ Atenção que esta *descompartimentação* e este intercâmbio cultural não evitam a especificidade da cultura japonesa: “Aparentemente tão maleável, o Japão fez das suas múltiplas aquisições uma civilização muito particularizada.”Braudel in ob.cit.,p.265.

ao exterior consoante o seu interesse, alternando aceitação e assimilação com recusa a afastamento⁷⁹.

No decurso da sua história⁸⁰, o território nipónico teve quatro grandes períodos de importação cultural: o primeiro, nos séculos VI e VII, com a cultura chinesa e a introdução do Budismo e do Confucionismo, com a importação do sistema político chinês e a escrita em caracteres sínicos, que se fundiram com crenças, hábitos e costumes locais, criando um sincretismo que se voltará a repetir num segundo período de intercâmbio cultural, nos séculos XVI e XVII, com os portugueses e o Cristianismo. Um terceiro contacto, será no século XIX, com a abertura ao exterior do Japão, por pressão dos Estados Unidos da América, país que contribuirá igualmente para um último período de importação da cultura ocidental, após a Segunda Guerra Mundial⁸¹.

As primeiras referências ao País do Sol Nascente no mundo ocidental aparecem, de forma fugaz e ambígua, nos relatos de um geógrafo persa do século IX, e posteriormente com Marco Polo, que fornece informação breve e algo errónea, quer em relação à localização quer no que respeita às características, de um território que designa de Cipango⁸².

As informações mais correctas chegam apenas a partir do século XVI, por intermédio dos portugueses. Primeiro, em 1515, Tomé Pires na *Suma Oriental*, na qual surge já a designação de *Japão* – *jampon* -, retirada do malaio *japun* ou *japung*, e que resulta, em

⁷⁹ “The japanese soul is affected by a surprising capacity of alternating from one attitude to another: at times open to exterior influences to better absorb them; and sometimes closed, as if to refuse itself or to try to better assimilate, in a closed circuit, the foreigner’ contributions.” Clément, *Claude Lévi-Strauss*, col. *Que Sais-Je?*, nº 3651, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p.4. Strauss considera mesmo este encontro a primeira experiência de globalização.

⁸⁰ Para a História do Japão, vide Henshall, *História do Japão*, Edições 70, Lisboa, 2004; Thomaz, *Nanban Jin – Os portugueses no Japão*, CTT, Lisboa, 1993; Sansom, *A History of Japan (1334-1615)*, 9ª ed., 3 vols. Tóquio, Tuttle Publishing, 2000, [edição original de 1963]; Richard Tames, *A descoberta do Japão*, Editorial Estampa, Lisboa, 1995; Michel Vié, *Histoire du Japon*, Paris, PUF, 1986; Papinot, *Historical and Geographical Dictionary of Japan*, 11ª ed., Tóquio, Charles E. Tuttle Company, 1990; Francine Hérail, *Histoire du Japon :des origines à la fin de Meiji*, Paris, Publications Orientalistes de France, 1986; Murdoch, *A History of Japan*, New York, Frederick Ungar Publishing Co., 1964 e ainda Souyri, *Nouvelle Histoire du Japon*, Paris, Perrin, 2010.

⁸¹ “As civilizações do Extremo-Oriente apresentam-se como conjuntos que tivessem atingido precocemente uma notável maturidade, mas num tal enquadramento, que algumas das suas estruturas essenciais se tornaram quase imutáveis. Colheram daí uma unidade, uma coesão espantosas, mas também uma imensa dificuldade em se transformarem, em quererem e poderem evoluir, como se se tivessem recusado sistematicamente à mudança e ao progresso.” Braudel, ob.cit., p.169.

⁸² Cipango – transcrição aproximada do chinês Jih-pên-kuó que se traduz sol-origem-país, o que dará País do Sol Nascente. Cf. Thomaz, *Nanban Jin (...)*, pp.12-13; o nome moderno Nippon ou Nihon começa a ser usado no fim do Período Yamato (século VIII), segundo Henshall, *História do Japão*, Edições 70, Lisboa, 2004, p. 33.

parte, dos primeiros encontros europeus/léquios⁸³ ocorridos em Malaca, após a conquista por Afonso de Albuquerque, em 1511⁸⁴:

“ A ilha de Japão, segundo todos os chins dizem é maior que a dos Léquios e o rei mais poderoso e maior, e não é dado à mercadoria nem seus naturais. É rei gentio vassalo do rei da China poucas vezes por ser longe e eles não terem juncos nem serem homens de mar”⁸⁵.

Posteriormente Jorge Álvares faz uma relação daquilo que presenciou aquando da sua ida ao Japão, em 1544, sendo este o primeiro registo directo de um europeu sobre o arquipélago, descrevendo a paisagem, o clima, os animais e os seus habitantes⁸⁶.

Quando os primeiros europeus - portugueses - desembarcam na ilha de Tanegashima⁸⁷, uma pequena ilha a sul, na ilha de Kyûshû, em Setembro de 1543⁸⁸, estão longe de alcançar o impacto a que esse “acaso” levará.

À data da chegada dos portugueses predomina a guerra civil - *sengoku jidai*⁸⁹ - pura anarquia feudal; quando os portugueses partem, em meados do século XVII, vivia-se a *taihei* - a grande paz. Da *chûsei* - época medieval - passara-se para a *kinsei* - época moderna mas rapidamente o Império do Sol Nascente voltará a isolar-se.

O Japão medieval, anárquico e guerreiro, transforma-se no Japão moderno, centralizado e pacificado e o “século *namban*, encravado entre a medievalidade e a modernidade

⁸³ Os habitantes das ilhas de Ryûkyû.

⁸⁴ Boxer, “Alguns aspectos da influência portuguesa no Japão, 1542-1640” in *Boletim do Centro de Estudos Marítimos de Macau*, Fundação Oriente, 1989, p.47. Veja-se a descrição de um povo que Albuquerque encontrou em Malaca, designado por Gores (p.48) e que corresponderia aos léquios e eventualmente com alguns japoneses na tripulação.

⁸⁵ Tomé Pires, cit. por Costa, *Portugal e o Japão (...)*, p.15.

⁸⁶ O documento original, em português, foi enviado para Roma, logo no ano seguinte, e em 1957, é publicado no *Livro que trata das Cousas da Índia e do Japão*, inserido no Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra (cap. XVIII), juntamente com as notícias de Francisco Xavier, e anotado por Adelino de Almeida Calado. A tradução espanhola do relato de Álvares pode ainda ser consultada na colectânea *Os Jesuítas na Ásia*, 49 – IV – 50, fls.28r-30v, Biblioteca da Ajuda, Lisboa. Veja-se a extensa transcrição que Janeira faz in *O Impacto (...)*, pp.34-37.

⁸⁷ Desde a década de 40 que os portugueses e os japoneses frequentavam as ilhas à entrada de Liampó, na China, defronte do território japonês (ignorando a proibição imperial chinesa de 1480 de comerciar com piratas japoneses). Tradicionalmente, refere-se o junco que ia de Sião para este porto e que devido a uma tempestade, desviou-se da rota normal e foi parar à ilha de Tanegashima.

⁸⁸ Ruiz-de-Medina, “Documentos del Japon” in *Monumenta Historica Societatis Iesus*, vol. 137, Roma, 1990, pp.21-22. Existem algumas dúvidas em relação à data de 1543, havendo quem defenda uma data anterior, possivelmente 1541. Vide Schurhammer, G., “O descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1543” in *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2ª série, vol. I, 1946, pp. 7-112 e ainda Garcia, “Apresentação” in *Cartas do Japão*, [edição fac-similada], vol. I, Maia, Castoliva Editora, 1997, pp.11-43.

⁸⁹ Período histórico que teve o seu início em 1467, quando eclodiu um conflito entre as linhagens dos Hosakawa e Yamana, relacionado com a sucessão do xôgun. Esta contenda (Guerra Ônin) alastrar-se-à a todo o arquipélago e durará até ao início da reunificação com Oda Nobunaga. Cf. Madalena Ribeiro, *Samurais Cristãos(...)*, p.26.

nipónicas, corresponde a uma fase de transição”⁹⁰, que marca, de forma indelével, a história local.

Neste “século *namban*”, Oliveira e Costa considera a existência de duas fases distintas:

*“a primeira marcada pela existência de um poder político local assaz fragmentado e um único interlocutor europeu [o português]; a segunda caracterizada pela reunificação do Império Nipónico sob um único governante, enquanto os Portugueses sofriam a concorrência religiosa e comercial dos Espanhóis e apenas comercial dos Holandeses e dos Ingleses”*⁹¹.

A segunda metade do século XVI assiste a dois processos paralelos e complexos dos quais os portugueses são observadores, e até participantes privilegiados: “abertura ao exterior e unificação, tendo contribuído decisivamente para a transformação do país medieval, anárquico e feudal, num estado moderno, pacificado e centralizado”⁹².

É o primeiro impacto da ocidentalização e mais que alterações políticas ou económicas, é uma revolução cultural que cria as condições para o surgimento do Japão moderno e é aí que encontramos “the beginnings of the beginnings of modern Japan”⁹³.

1.1.A SITUAÇÃO POLÍTICO-MILITAR

O cenário político nipónico apresenta um “estranho jogo de figurantes”⁹⁴ e é caracterizado por uma concepção de poder que é estranha ao mundo ocidental, partilhado entre a aristocracia guerreira, a corte imperial e as instituições religiosas, sobretudo até ao governo dos Ashikaga quando prevalece a aristocracia guerreira e a figura do xogum.

A Idade Média japonesa⁹⁵ é, tal como a sua congénere europeia, uma época turbulenta, de caos político e anarquia feudal (sobretudo entre 1467 e 1590)⁹⁶, com um poder central

⁹⁰ Costa, *Portugal e o Japão (...)*, p.7.

⁹¹ *Idem*, “Aspectos do Quotidiano dos Jesuítas no Japão na conjuntura de 1587-1593” in *O Japão e o Cristianismo no século XVI (...)*, p.159.

⁹² Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, 1998, p. 11.

⁹³ Mason e Caiger, *History of Japan*, Cassel Australia, Melbourne, 1972, pp.173-174.

⁹⁴ Reischauer, *Histoire du Japon et des japonais*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p.68.

⁹⁵ É mais do que “uma delimitação cronológica cómoda”. Michel Vié, *Histoire du Japon*, Paris, PUF, 1983, p.47 e seguintes. Compreende o período entre os séculos XII e XVI. Ver também Henshall, ob. cit., pp.53— 64. O Império forma-se muito lentamente e ainda no século VIII, quando aparecem as primeiras crónicas japonesas, o território não estava totalmente unido. Foi a necessidade de lutar contra um inimigo comum – os Ainus, bárbaros de “além da barreira de leste”, que uniu os vários clãs. Para informações

frágil, guerras internas, fragmentação do poder político central, predominância das relações de dependência pessoal e, conseqüentemente, preponderância dos guerreiros⁹⁷.

George Elison⁹⁸ considera mesmo que “o Japão era um estado estilhaçado [e] o país era uma arena onde o combate entre grandes senhores designados como dáimios, barões menores chamados *kokujin* e vários outros elementos intratáveis estava na ordem do dia.”⁹⁹

O poder passa a assentar no prestígio e na capacidade mobilizadora de um guerreiro, dependendo das alianças e das fidelidades conseguidas. Paralelamente assiste-se a uma reorganização estrutural, a nível local e regional, marcada pela complexidade e pelo oportunismo.

A Época Medieval assiste ao poder do xogum¹⁰⁰ - chefe de todos os exércitos – que governa sob o sistema *bakufu*¹⁰¹ e possibilita o surgimento de um personagem novo no cenário político-militar nipónico, o dáimio¹⁰², por norma um antigo governador militar de uma província que se tornara independente. Os oficiais provinciais passam a ser senhores guerreiros, criando laços de vassalagem nas regiões que dominam e promovendo a economia dos territórios bem como a reorganização social e administrativa.

referentes à História do Japão antes da Idade Média, *vide* F. Braudel, *ob.cit.*, pp.265-276. O povo Ainu é referido por Fróis numa das suas cartas. Cf. *CE*, I, 20 Fevereiro 1565, fl.174v. Ap.D – Carta 4.

⁹⁶ Costa, *A descoberta da civilização japonesa (...)*, p.56.

⁹⁷ Um exemplo de conflitualidade é a chamada *Guerra de Ōnin e de Bummei*, “um período de dez anos (1467-1477) durante o qual se viveu num claro clima de guerra civil e de luta constante pela unificação política do Japão, que envolveu quase todas as casas senhoriais do país” in *The Cambridge History of Japan*, vol.3, *Medieval Japan*, John Whitney Hall (ed.), Cambridge Histories Online/Cambridge University Press, 2008.

⁹⁸ Ou Jurgis Elisonas.

⁹⁹ Elison in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.vi.

¹⁰⁰ Desde a primeira metade do século XIV que o xogunato está na posse do clã Ashikaga e assim se manterá até 1573 mas, não obstante ser “reconhecido como *primus inter pares* entre os guerreiros” (*ibidem*, p.58), a verdade é que não consegue impor a sua autoridade a todo o território e a instabilidade política mantém-se até à ascensão de Nobunaga.

¹⁰¹ Tradução literal: *o governo da tenda*, por oposição ao *governo do palácio*. *Xogunato*: governo militar. Cf. Costa, *Portugal e o Japão – o século namban (...)*, p.11. *Vide* glossário. Na sua História, o Japão conhece três dinastias, associadas sucessivamente aos Minamoto-Hôjô, aos Ashikaga e aos Tokugawa, que são referidas pelo local onde sediaram o poder. Temos assim, respectivamente, o *bakufu* de Kamakura (1185-1333), o *bakufu* de Muromachi (1336-1573) e o *bakufu* de Edo (1603-1868).

¹⁰² Em japonês *daimyô*. Literalmente *grande nome*. *Vide* glossário. “Foi precisamente a ausência de uma autoridade central com efectivo poder de coacção extensível a todo o território que proporcionou a emergência dos chamados *sengoku daimyô*, na última centúria do *bakufu* Muromachi, mais precisamente após a guerra de Ōnin (1467-1477).” Pinto in *Uma Imagem do Japão (...)*, p.59. *Vide* ainda Sansom, *ob.cit.*, pp.593-602.

O Japão quinhentista é o Japão dos guerreiros, com um código de honra muito próprio – o *bushido*¹⁰³ – e onde todos lutam contra todos. Não há um verdadeiro sentimento nacional: pertencia-se a um senhor, a um grupo, a uma cidade, a uma aldeia¹⁰⁴.

O imperador não possui poder político efectivo, desempenha um papel meramente simbólico, não obstante os xoguns procurarem a sua aprovação mas por razões de prestígio¹⁰⁵, o que não deixa de ser peculiar uma vez que estes e os seus clãs nunca procuram assumir a “chefia oficial do estado, mas apenas retirar o poder efectivo aos imperadores, governando em seu nome”¹⁰⁶, dominando e não eliminando as instituições políticas.

A legitimação da linhagem imperial, através da criação de uma mitologia, permite, ao contrário do que acontece na China, que o imperador no Japão seja legitimado pela sua ascendência divina e não pelo juízo do povo¹⁰⁷. A continuidade dinástica existe mas não significa que o império viva sempre sob autoridade da mesma família.

Nesta época e neste território, convergem e convivem três elementos: “os antigos princípios da centralização imperial, as velhas tradições primitivas de organização semi-tribal e as redes de fidelidades pessoais”¹⁰⁸ e, a partir da segunda metade do século XV, uma segunda geração de dáimios facilita uma reorganização da administração, um desenvolvimento da agricultura e do comércio e surgem cortes por todo o território. Reorganizado local e regionalmente, falta agora um homem que tenha condições, capacidade e vocação para unificar o poder; é preciso um dáimio, do centro do país, que se imponha gradualmente a todos os outros e, na segunda metade do século XVI, vai surgir

¹⁰³ Tradução literal: *a via (do) do soldado (bushi)*. Vide glossário. Este código institucionaliza-se na época Togukawa. Fruto do sincretismo religioso próprio dos Japoneses, assentava no cultivo de sete virtudes: “a rectidão, a coragem, a bondade, a polidez, a veracidade, a honra e a fidelidade [...] complementadas por uma oitava qualidade moral que as torna possível, o domínio de si mesmo”. Costa, *A descoberta (...)*, p.303.

¹⁰⁴ L. Frédéric, “Pré – féodalité et féodalité en Japan: quatre siècles de transformations sociales et politiques (XIIe. – XVIIe. Siècles)” in *Cahiers d'histoire mondiale*, Paris, 1968, pp. 518-519.

¹⁰⁵ Reconhece-se que “the figure of the emperor to be the element of order in Japanese society – the “supreme” lord”. Pinto, “Japanese elites seen by jesuit missionaries: perceptions of social and political inequality among the elites” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.1, Dec. 2000, Lisboa, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, p.39.

¹⁰⁶ Costa, *Portugal e o Japão (...)*, p.11.

¹⁰⁷ A linhagem imperial japonesa é a mais antiga do mundo. A mitologia legitimadora do poder político data do século VIII, durante o Período Yamato. Cf. Henshall, ob. cit., pp.33 e 42.

¹⁰⁸ Reischauer, *Histoire du Japon (...)*, vol. I, p. 69.

Oda-Nobunaga¹⁰⁹, cujo objectivo último é revelado pela inscrição que escolhe para o seu selo: *Tenka Fubu* : “ um país unificado sob o poder militar”¹¹¹.

O processo de unificação do Japão é longo e conta com o contributo de três homens, três unificadores, três personalidades fortes e três métodos diferentes que convergem num mesmo objectivo: centralização e unidade sob um único poder, transformando o Japão “de país atormentado pela fragmentação política e pela convulsão social num país unido, seguro e em paz”¹¹².

A diferença de personalidades destes três homens é bem ilustrada por um antigo ditado japonês: “Se uma ave canora não cantasse, Nobunaga matá-la-ia, Hideyoshi persuadi-la-ia a cantar e Ieaysu simplesmente esperaria que cantasse”¹¹³.

No entanto, não obstante os feitios distintos há semelhanças na forma de lidar com aqueles que consideram ameaças ao poder unificado, nomeadamente os grupos religiosos e Elison é de opinião que “os três unificadores (...) desenvolveram campanhas contra adversários religiosos” - fossem eles os missionários ocidentais ou seitas budistas japonesas - [e] “reduzir à subserviência as instituições sectárias foi uma política comum a todos eles”, [demonstrando] “a determinação do regime moderno emergente em eliminar o poder secular das organizações religiosas – afectando não só a autonomia das seitas budistas mas também de qualquer outra instituição eclesiástica”¹¹⁴.

Oda-Nobunaga inicia o processo, por volta de 1560, subordinando o centro do Japão, destacando-se a batalha de Nagashino (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 xogum em 1603, e em 1615 a unificação está terminada, sob a égide da dinastia Tokugawa.

Para além do comércio e de uma nova religião, os estrangeiros (portugueses) que chegam nos meados do século XVI trazem uma nova arma – a espingarda - ou, como é designada

¹⁰⁹ Vide Apêndice A - Sínteses Biográficas.

¹¹⁰ O termo *tenka* é traduzido pelos jesuítas como “monarquia do Japão” porque não tinham uma palavra correspondente no vocabulário ocidental mas os padres não o usam no sentido do regime monárquico da Europa. Significa *debaixo do céu*. Vide glossário.

¹¹¹ Henshall, ob. cit., p. 66.

¹¹² Elison in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.vii.

¹¹³ Henshall, ob.cit., p.64.

¹¹⁴ Elison in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.xv.

no mundo nipónico, a *tanegashima*, tomando o nome da primeira terra que vê este “pau “oco por dentro e direito por fora”¹¹⁵.

Considerando que a unificação do território se faz pela guerra e pelas armas e que o poder efectivo é o poder militar, importa realçar a grande novidade que é a introdução das armas de fogo pelos portugueses que, entre outras consequências, alerta o Japão para a sua fraqueza em relação a outros territórios e alimenta sonhos expansionistas (face às vizinhas China e Coreia).

Manter-se-á o prestígio e a importância das armas brancas, tradicionais¹¹⁶, mas a introdução das armas de fogo no palco de guerra muda de forma radical o cenário militar nipónico: “ (...) 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”¹¹⁷ e “no *Teppô-Ki* (Livro das Espingardas), a espingarda é descrita como “um singular tesouro que não tem igual na terra”¹¹⁸.

Um aspecto que tem intrigado os estudiosos é o porquê de, até ao século XVI e até à chegada dos portugueses, o Japão não utilizar armas de fogo sabendo-se dos contactos que existem com a China, onde são produzidas e manuseadas já há alguns séculos. Os mongóis tinham canhões, embora primitivos, e a pólvora é uma invenção chinesa¹¹⁹.

Quando Fróis desembarca no Japão, em 1563, as armas de fogo ocidentais já são conhecidas e utilizadas de forma vulgar e regular o que leva o jesuíta a dar-lhes pouco destaque nas suas missivas¹²⁰.

¹¹⁵ *Os Portugueses e o Japão no século XVI – Primeiras informações*, Introdução e Notas de R. Loureiro, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1990, p. 58.

¹¹⁶ A espada continuará a ser a arma por excelência que identifica o *samurai*, que aliás, tem o privilégio de usar duas armas brancas. Vide in Anexo A, Gravura 2, o retrato de um dáimio cristão.

¹¹⁷ Loureiro, “Introdução” in *Tratado dos Embaixadores Japões*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1993, p. 6.

¹¹⁸ Schurhammer, “O descobrimento do Japão pelos portugueses no ano de 1543” in *Orientalia*, Roma-Lisboa, 1963, p. 537. O *Teppô-Ki* é uma crónica que relata os acontecimentos ocorridos aquando da chegada dos portugueses à ilha de Tanegashima, em 1543, colocando Cristovão Borralho como o introdutor da primeira espingarda na ilha, ao contrário da lenda que aponta para Fernão Mendes Pinto. Existe uma edição japonesa, Takeaya Hirayama, *Teppo Denrai-Ki*, Tokyo, Yaedake Shobo, 1969.

¹¹⁹ Henshall, ob. cit., pp.74-75, considera não existir referência ao uso de armas de fogo antes da chegada dos portugueses; G. Parker, *The Military Revolution – Military innovation and the rise of the West, 1500-1800*, Cambridge, 1989, p.211 observa que, a existirem espingardas antes de 1543, seriam muito poucas e de efeito limitado. Vide Costa, “A introdução das armas de fogo no Japão à luz da *Historia do Japão* de Luís Fróis” in *O Japão e o Cristianismo no século XVI*, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, Lisboa, 1999, pp.71-86.

¹²⁰ Vide o uso que Nobunaga faz desta arma no Cap. 3, pp.100 e seguintes.

A introdução, rápida difusão e posterior produção das armas de fogo¹²¹ revolucionou o modo de combater, permitindo uma mais rápida resolução dos conflitos, uma alteração radical da estratégia militar e o aumento da infantaria, em detrimento da cavalaria que, aliás, diferia muito da ocidental, combatendo os cavaleiros isoladamente e não em grupo, não existindo qualquer tática de cavalaria.

Curiosamente a artilharia japonesa não se vai desenvolver. O processo de fabrico é mais elaborado, exigia maior tecnologia e os ocidentais (portugueses e holandeses) não estavam interessados em transmitir a técnica do seu fabrico¹²².

1.2.O CONTEXTO RELIGIOSO¹²³

O divino no Japão tem uma relação muito estreita com a vida quotidiana e certos rituais significam mais do que manifestações de fervor religioso:

“Por uma contradição compreensível, este divino, misturado em todos os actos da vida, até nos mais triviais, dá frequentemente ao Ocidental, habituado a colocar a religião no topo do espiritual, a impressão de uma ausência de sentimento religioso que substitua um formalismo ritual. Torna-se portanto difícil para um Ocidental apreender a importância, o sentido real destes ritos”¹²⁴.

Braudel considera que neste país “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”¹²⁵.

¹²¹ As primeiras espingardas – *teppô* – são produzidas em Tanegashima, a ilha onde os portugueses primeiro desembarcaram, e passam a ser conhecidas precisamente pelo nome da ilha.

¹²² Costa, “A introdução das armas de fogo (...)” in ob.cit., p.86.

¹²³ Vide Capítulo 3 – A relação com as religiões locais, pp.142-151. Consultamos, entre outros, Carvalho, “Xintoísmo no Japão: reflexos culturais, políticos e diplomáticos” in *Daxiyanguo-Revista Portuguesa de Estudos Asiáticos*, nº 14, Lisboa, Instituto do Oriente – Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade Técnica de Lisboa, 2009, pp.75-101; Prazeres in *Visões do Oriente. O Budismo no Japão aos olhos de João Rodrigues Tçuzzu*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2012; Robert, “O Budismo. História e Fundamentos”, in *As Grandes Religiões do Mundo*, Jean Delumeau (coord.), Lisboa, Editorial Presença, 2002, pp. 429-503; “Les religiones en la India y en Extremo Oriente” in *Historia de las religiones*, dir. de Henri-Charles Puech, vol.4, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp.393-429 e ainda *A History of Japanese Religion*, (ed. de K. Kasahara), Tóquio, Kosei Publishing Co., 2001.

¹²⁴ Braudel, ob.cit. p.170.

¹²⁵ *Ibidem*, pp.169-170.

O Japão do século XVI é o Japão do Xintoísmo¹²⁶ e do Budismo, aliados a uma filosofia de vida, o confucionismo, que rege a vida social, política e administrativa, partilhando o cenário religioso com o Taoísmo¹²⁷.

Enquanto escola de pensamento, o confucionismo pode ser usado como utensílio do poder, consoante a vontade dos governantes, e no Império do Sol Nascente serve de justificação a um poder político ilimitado, que subordina totalmente o indivíduo¹²⁸.

No Japão não existe uma tendência religiosa única e vinculativa, não se podendo falar de uma única religião ou de uma religião nacional, não obstante muitas vezes o Xintoísmo - *caminho dos deuses*¹²⁹ - se apresentar como tal.

*“ O termo xintoísmo no seu sentido pleno, designa uma tradição cultural de espiritualidade de raízes xintoístas: identificação com a natureza, percepção do sagrado no quotidiano, com particular realce na pureza e na limpeza, transparência e simplicidade, sintonia com a corrente de vida e sentido da naturalidade e do natural, que se manifestam em expressões culturais populares (...) assim como em formas artísticas refinadas na tradição estética japonesa ”*¹³⁰.

Religião sem fundador, o Xintoísmo funciona através de um sistema de valores muito ligado à natureza - rituais agrícolas - e à vida quotidiana japonesa, defendendo uma afirmação da vida, uma confiança na bondade natural do ser humano, uma valorização deste mundo e ausência de toda e qualquer noção de transcendência.

O Xintoísmo tem uma concepção do ser humano positiva e optimista, centra-se nas questões da existência neste mundo, não tem um livro sagrado, nem desenvolveu qualquer

¹²⁶ Nos séculos II e III d. C., “instala-se um sistema político e religioso, [...] de que o Japão, intensamente conservador, não mais se separará e que muito mais tarde, no século XIX, virá a chamar-se *Xinto* (a voz dos Deuses). No Ocidente, dizemos muitas vezes *xintoísmo*” in Braudel, ob. cit. p.268. O termo *Shin-To*, adaptado do chinês *Xin-Tao* - carácter chinês para “seres celestiais” é XIN; TAO, para “via” -, começa a ser utilizado no século VI d.C. (posteriormente ao seu aparecimento), para distinguir a religiosidade nativa do Japão das religiões importadas, sobretudo o Budismo, mas também o Taoísmo e o Confucionismo. O termo original em japonês é *kami-no-michi*, o “Caminho dos *Kami*”. Cf. Carvalho, “Xintoísmo no Japão (...)” in ob.cit.,p.76. Prazeres in *Visões do Oriente (...)*,p.39,refere ainda que o termo “progressivamente passou a ser utilizado enquanto sinónimo de divindade e,mais tarde, para se referir ao conjunto de crenças em si, como meio de diferenciação do Budismo”.

¹²⁷ Religião politeísta,de origem chinesa e de base filosófica,defende que tudo tem uma origem (TAO-via,caminho) e faz a apologia da meditação,do desapego do mundo material e de uma vida harmoniosa,através sobretudo das duas forças opostas que regem o mundo,Ying (feminina) e Yang (masculina). Cf. Braudel, ob.cit.,pp.176-180.

¹²⁸ Na China, o Confucionismo é seguido por uma elite intelectual e defende que o imperador, que recebe o poder do Céu, apenas mantém o poder enquanto o exerça de acordo com os princípios celestiais de sabedoria, benevolência e justiça.

¹²⁹ O budismo significa o *caminho de iluminação*; o confucionismo, o *caminho de sabedoria prática e social*; e o taoísmo, a *mística do caminho*. Clavel, “Matriz cultural e religiosa japonesa: Xintoísmo?” in *Cristianismo no Japão. Universalismo cristão e Cultura nipónica (Actas do Colóquio, 2007)*, Lisboa, Fundação AIS, 2009, pp. 10-11.

¹³⁰ Clavel, art.cit. , p.9, cit. de John Keane.

doutrina metafísica ou moral, e “ como ideologia, foi usado para legitimar o poder político e utilizou como símbolo importantíssimo a casa imperial”¹³¹. Acredita-se – e defende-se – que o imperador Jimmu, o lendário primeiro soberano do Japão, é descendente de Amaterasu Ômikami (a deusa do sol)¹³².

Já o Budismo¹³³ é uma religião originária da Índia, com uma orgânica hierárquica e com autonomia local nas matérias espirituais e entra no Japão, via China, em meados do século VI (entre os anos 538 e 552) através de uma embaixada, enviada pelo rei coreano ao Estado de Yamato¹³⁴.

Os monges budistas que integram esta representação entregam ao senhor japonês os símbolos dos três tesouros do Budismo: imagens representativas de Shaka, o Buda histórico; escrituras, testemunho da lei de Buda e os próprios monges, símbolo da comunidade eclesiástica¹³⁵.

O Budismo chega ao mundo do Extremo Oriente já com algumas características próprias¹³⁶ e vai fazer um sincretismo com o Xintoísmo¹³⁷, o que também ajuda à sua manutenção no cenário religioso nipónico, fazendo inclusive uma ligação entre os *kami* e os budas¹³⁸.

¹³¹ Clavel, art.cit.,p.21. Vide ainda Pinto, “Implantação do budismo (...) in ob. cit., p.26. Prazeres,ob.cit.,p.41, considera mesmo que “o factor que garantiu a sua [xintoísmo] sobrevivência, obrigando à sua integração no Budismo, é a sua ligação à história da formação do Japão e da sua casa imperial.”

¹³² Jimmu Tennô (660? -582? a.C.). Os *Kami* principais são: Amaterasu Omikami (deusa do sol), Tsukuyomi no Mikoto (deus da lua), e Susano no Mikoto (deus das tempestades). Cf. Pinto, “Implantação do budismo (...)” in ob.cit.,p.26 e seguintes.

¹³³ O Budismo nasce no nordeste do subcontinente indiano, no século VI a.C., e a sua fundação é atribuída a Siddhartha Gautama (566?-486?). Sobre o Budismo vide Robert, “O Budismo (...)” in ob. cit.,pp. 429-503 e ainda “Les religiones en la India y en Extremo Oriente” in ob.cit.,pp.393-429.

¹³⁴ “Uma unidade política que exercia um poder hegemónico no arquipélago desde o século VII a.C, o qual abrangia a cidade de Nara, capital imperial à época”.Prazeres, ob. cit.,p.50.

¹³⁵ Pinto, “ Implantação do Budismo e processo de homogeneização cultural” in *Cristianismo no Japão. Universalismo Cristão e Cultura Nipónica*, Actas do Colóquio (2007), Lisboa, Fundação AIS; Fátima, Missionários do Verbo Divino, 2009, pp.25-26.

¹³⁶ Segundo a doutrina budista indiana, as boas e más ações exercem influência sobre o ciclo de renascimentos e “é sobretudo nesta questão da transmigração que o Budismo no Japão se demarcará fundamentalmente dos restantes ramos bem como ditará as especificidades das diversas seitas no seu seio”. Além disso, o budismo nipónico dá uma primazia às questões da fé, secundárias noutras zonas.Prazeres, ob.cit.,pp.52 e 59.

¹³⁷ “No caso japonês, essa teoria de coexistente com o xintoísmo recebeu a designação de *honji suijaku*”.*Ibidem*, p.51.

¹³⁸ O termo *Kami* ou Cami (como refere Fróis), é normalmente utilizado para referir os deuses tradicionais do Xintoísmo, não obstante por vezes assumir outros significados, mais abrangentes. Vide glossário.“A associação dos *kami* com a figura de Buda e dos *bodhisattva*, passou primeiro por uma concepção dos primeiros como protectores do segundos, para mais tarde serem encarados enquanto manifestações temporárias dos budas.” Esta associação não é pacífica e levou a contestações até à Época Contemporânea quando,oficialmente (mas não na prática) se desvinculam as divindades xintoístas das budistas. Cf.Prazeres, ob.cit.,pp.41-42.

A vertente budista aqui desenvolvida é a *Mahayana* (Grande Veículo ou Ensino)¹³⁹ cujo traço fundamental é o bem-estar geral, passando a salvação a ser um objectivo colectivo e não individualizado, e desenvolvendo-se o conceito de *bodhisattva* - ser de sabedoria-, indivíduos que procuram auxiliar a comunidade a atingir a salvação através das Seis Virtudes que os definem: generosidade, moralidade, paciência, coragem, meditação e sabedoria¹⁴⁰.

A sua introdução fez-se com alguma luta e oposição por parte das práticas religiosas nativas e das camadas mais populares da sociedade, mas com a grande vantagem, devido à sua adaptabilidade e tolerância, de ter admitido os deuses tradicionais xintoístas sem grandes dificuldades – vistos agora como encarnação de divindades budistas¹⁴¹ -, assumindo uma posição de compromisso para com as crenças e costumes nativos e sendo mais tolerante em relação às condicionantes políticas¹⁴².

A expansão do Budismo, embora com alguns problemas, não destrói as outras formas religiosas que já existiam no Japão, não obstante as transformações que implementa, sobretudo a nível social, e inicia-se o seu percurso no Japão ligando-se às elites governativas, chegando posterior e gradualmente à restante sociedade¹⁴³.

Há uma multiplicidade de seitas que se vão desenvolver no processo de afirmação desta nova religião e o culto de Amida depressa se torna preponderante no território¹⁴⁴, defendendo que a salvação advém da fé no Buda Amida¹⁴⁵ por oposição ao Buda histórico (Xaca) e ao budismo de meditação (Zen).

¹³⁹Existem duas correntes principais: Mahayana e Theravada. A primeira espalha-se sobretudo pelos territórios do norte do Extremo Oriente (Tibete, Coreia, China, Vietname e Japão). A corrente Theravada (O Pequeno Veículo ou Escola dos Anciãos), difunde-se pelo Sri-Lanka (ex-Ceilão), Mianmar (ex-Birmânia), Tailândia e outros países da Ásia do Sul. Cf. “Les religiones en la India y en Extremo Oriente” in ob.cit., vol.4, pp.393-429.

¹⁴⁰ Cf. *ibidem*, pp.46-47.

¹⁴¹ No século VIII, no Grande Festival dos Primeiros Frutos, de origem e natureza xintoísta, o poder político proclamava “primeiro servir os Três Tesouros (Budismo), depois adorar os deuses (xinto) e a seguir amar o seu povo”. Existem ainda templos com símbolos xintoístas (o Sol e a Lua) ao lado de imagens do Buda. Cf. Janeira, *O Impacto (...)*, p. 146. A devoção budista inicialmente é muito simplificada, girando em torno do Buda Salvador, Buda Amida, que garante ao crente o acesso ao céu. Os santuários xintoístas passam a ser controlados por esta nova seita: xintoísmo dualista. Cf. Braudel, ob.cit., p.271.

¹⁴² A partir de 645, o Budismo é religião de Estado e “os japoneses (...) vão transformar o budismo importado da China numa religião centrada nas questões deste mundo”. Pinto, “Implantação do Budismo (...)” in ob.cit., p.26.

¹⁴³ “O budismo conquista lentamente o Japão e aí acaba por se democratizar. Um clero de nova inspiração toma contacto com as «classes médias», os artesãos, os pequenos proprietários” in Braudel in ob.cit., p.271.

¹⁴⁴ Temos as denominadas “Seis Escolas de Nara”: Ritsu, Jojitsu, Kushi, Sanron, Hossô e Kegon, introduzidas nos primeiros tempos, a que se vão juntar as seitas do budismo esotérico: Shingon e Tendai, estas adoptadas pelas camadas mais aristocráticas da sociedade nipónica e destas derivam, a partir do

É a este Japão, que vive uma religiosidade pragmática, com uma abordagem prática das religiões, que chega o Cristianismo em meados do século XVI.

A flexibilidade, tolerância e tendência sincretista do Budismo - muito diferente da rigidez do Cristianismo, contra os deuses tradicionais do panteão religioso nipónico - ajuda à inicial boa aceitação dos cristãos no Império do Sol Nascente, facilitando a divulgação de uma religião que é, nos primeiros tempos, encarada como mais uma manifestação religiosa que se vem juntar ao Budismo e ao Xinto e que até tem aproximações ao Confucionismo¹⁴⁶.

A tolerância inicial permite uma rápida aceitação e difusão da nova religião mas também, desde logo, é previsível que a convivência, a partilha e a aceitação não vão durar para sempre. A ligação política/religião é aqui muito forte e as religiões só são toleradas enquanto não ameaçam o poder político centralizado e a ordem social estabelecida.

Nos finais do século XVI é já visível que o Cristianismo se vai tornar “num desafio ao *modus vivendi* japonês”¹⁴⁷ e, “conquistando vastos sectores da população japonesa, viria a provocar importantes alterações na geografia política, cultural e religiosa do Japão”¹⁴⁸.

A verdade é que o grande problema, o motivo último da oposição entre o confucionismo oficial e o Cristianismo é o mesmo que opõe aquele ao Budismo mas este está já implantado há muitos séculos no território, tem uma outra dimensão, sabe ser mais flexível e sobrevive.

A ética igualitária (defendida pelas duas religiões) é incompatível com o princípio básico de ordem e subordinação total ao Estado, sempre com vista a estabelecer a perfeita harmonia social e a lealdade e solidariedade para com uma potência estrangeira, com grande potencial bélico, também é algo que preocupa, naturalmente o poder central.

século XII d.C., seitas de cariz amidista – as mais referenciadas por Fróis. Cf. Souyri, *Nouvelle Histoire du Japon*, pp.152-153 e ainda Prazeres, ob.cit.,p.56 e pp.58-60.

¹⁴⁵ O Buda Amida é frequentemente representado com inúmeros braços, simbolizando o auxílio espiritual que oferta a toda a humanidade. Cf. Prazeres, ob.cit.,p. 47.

¹⁴⁶ Inicialmente os japoneses pensam que o Cristianismo é uma corrente do Budismo mas há dois aspectos essenciais divergentes: a ausência da ideia da criação do mundo e a inexistência da alma (no Budismo).

¹⁴⁷ Costa, “Os jesuítas no Japão (...)” in ob.cit.,p.43.

¹⁴⁸ Loureiro, “Introdução” in *Tratado dos Embaixadores Japões*, p.6.

1.3.A ECONOMIA E O COMÉRCIO

A base da riqueza do Japão é a terra e é dela que os japoneses dependem para a sua subsistência mas os tempos conflituosos não ajudam ao trabalho dos campos e as próprias condicionantes físicas do arquipélago dificultam a exploração do solo.

A agricultura não deixa de ser a actividade primordial de obtenção de riqueza mas, no decurso dos séculos XVI e XVII, incrementa-se o comércio de produtos não agrícolas.

Paralela e paradoxalmente ao caos político que se vive no século XVI, a vida económica é muito activa e positiva: surtos urbanísticos, desenvolvimento do comércio e do artesanato e a especialização de regiões em produtos. Apesar da desordem política, as capitais dos vários reinos do Japão são importantes pólos culturais, com uma vida comercial activa e gradualmente emerge uma “burguesia” que, com a posterior paz, consegue acumular riqueza e que irá ter um papel fundamental nas relações com os ocidentais.

O comércio interno desenvolve-se e ultrapassa o plano dos mercados regionais ou locais devido a uma maior facilidade na deslocação e transportes e à maior circulação monetária, que vai gradualmente substituindo a troca directa.

O grande produto japonês é a prata e com ela importa seda, ouro, salitre, porcelanas e veludo (da China), especiarias (da Índia e do Sueste Asiático) e vinho (de Portugal).

O comércio externo é desenvolvido pelos portugueses e posteriormente pelos holandeses até meados do século XVII, quando o país se encerra aos estrangeiros, e o Império do Sol Nascente envia barcos a Macau, à Formosa, ao Bornéu, às Celebes, a Java, ao Sião, às Filipinas e à Indochina.

A China Ming, xenófoba e fechada ao exterior, nesta altura não mantém relações com o Japão e Portugal beneficia da inexistência de contactos entre os dois territórios e o estabelecimento português em Macau é, em certa medida, também consequência do descobrimento e fixação dos portugueses no Japão¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Vide Arimizu, “ Os primórdios das relações históricas luso-japonesas” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional – 1993, Instituto de História de Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1994, pp.259-266.

Aqui é sobretudo na ilha de Kyûshû que os *namban-jin* concentram as suas actividades económicas até à escolha, por intermédio dos jesuítas, do porto de Nagasaki que se desenvolve de forma extraordinária, revelando-se um grande sucesso comercial, não obstante se localizar numa zona periférica.

1.4. ASPECTOS SOCIAIS E CULTURAIS

No Extremo Oriente os portugueses encontram uma região com características culturais especiais e que teve quase sempre como pólo dinamizador a China, o Império do Meio, influenciando directa e indirectamente o Japão, a Coreia e o Vietname.

É um palco que apresenta cenários muito diversificados, do ponto de vista cultural, e se na China a liberdade de circulação dos estrangeiros é sempre muito condicionada, o mesmo já não acontece no Japão, território no qual os europeus, e especialmente os portugueses, gozam, momentaneamente, de maior tolerância¹⁵⁰.

Os japoneses são o povo que, globalmente considerado, merece a maior admiração dos portugueses dos séculos XVI e XVII¹⁵¹ e no País do Sol Nascente, o maior contacto permite recolher informação valiosa respeitante aos usos, costumes e hábitos de uma cultura que, à primeira vista parece tão díspar da ocidental, e que, no entanto, por vezes, tem pontos de convergência, nomeadamente uma sociedade senhorial dominada por uma aristocracia guerreira.

Factor de admiração é ser (ainda) uma sociedade com sentido de honra e com elevadas qualidades morais, sendo de realçar a austeridade e o autodomínio dos japoneses a par de uma inteligência que lhes é reconhecida como algo natural e uma “ insofrida curiosidade” em conhecer e aprender¹⁵², que em muito beneficia o intercâmbio cultural que se estabelece desde os primeiros tempos.

¹⁵⁰ A boa vontade e tolerância para com os portugueses, verificada durante cerca de um século, nunca se aplicou, da mesma forma, aos ingleses e aos holandeses, igualmente representantes da Europa no Japão.

¹⁵¹ Vide Thomaz, *Nanban Jin (...)*, p. 57.

¹⁵² Norton, ob.cit., p.11. Francisco Xavier escrevia que estavam “tão desejosos de saber que nunca acabavam de perguntar” cit. por Janeira, *O Impacto (...)*, p.44.

Com uma organização social rigidamente ordenada, baseada sobre o trabalho do camponês e o rendimento da terra, o Japão quinhentista é, primeiro que tudo, o Japão dos samurais¹⁵³, guerreiros que vivem sob um código de honra – o *bushido* - que, embora fruto do sincretismo religioso próprio dos japoneses, foi adaptado a uma vida centrada na luta armada. Este código defende o cultivo de sete virtudes: a rectidão, a coragem, a bondade, a polidez, a veracidade, a honra, a fidelidade e uma oitava qualidade moral, que torna possíveis estas virtudes, o domínio de si mesmo¹⁵⁴.

Na sociedade medieval japonesa, a classe é determinada (em teoria) pelo nascimento mas existe a possibilidade de ascensão¹⁵⁵: os bons soldados podiam ascender a samurais e sendo um território em guerra, foi também a forma de muitos enriquecerem e ascenderem socialmente.

No entanto, sobretudo a partir do século XVII, assiste-se a um “congelamento das classes sociais”¹⁵⁶ como forma de impôr a estabilidade e encontramos uma hierarquia social com os samurais ou guerreiros no topo, porque são os que governam; seguindo-se os camponeses e agricultores, os que produzem o alimento, o sustento; os artificies e artesãos, que fazem os utensílios e, na base, os mercadores, que não produzem mas têm prestígio e poder pelos empréstimos monetários que fazem a muitos dos guerreiros.

Os intelectuais e os estudiosos, os religiosos e os curandeiros situam-se no mesmo nível dos guerreiros porque normalmente provêm de famílias de samurais e têm instrução. As mulheres não são especialmente contempladas nesta hierarquia, devendo total obediência aos homens¹⁵⁷.

Alguns aspectos da sociedade nipónica surpreendem os ocidentais, nomeadamente a prática do *seppuku* ou *haraquiri*, na sua expressão mais conhecida¹⁵⁸ e que é um privilégio reservado aos samurais e nobres condenados. Este suicídio é muitas vezes

¹⁵³ É *samurai* todo o guerreiro de origem nobre que tinha o direito de usar dois sabres. A espada aliás, é a insígnia e privilégio da nobreza militar dos *bushi* ou *samurais*. Mais tarde, é também exigido que possuam uma determinada porção de terra. Vide Costa, *A descoberta (...)*, p. 72.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 62.

¹⁵⁵ Foi, aliás, o que aconteceu com duas grandes personagens da História do Japão, Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi. Vide Ap. A – Sínteses Biográficas.

¹⁵⁶ Henshall, ob.cit., p.80.

¹⁵⁷ Tames, ob. cit., p. 28. Existem ainda subclasses, os elementos marginais ou párias, que desenvolvem actividades entendidas como “impuras”, “suspeitas” ou desprezadas, como seja o abate de animais, os enterros, a venda ambulante e até o teatro. Cf. Henshall, ob. cit., p.81.

¹⁵⁸ Literalmente *corte no estômago*, como forma de mostrar a pureza da alma, que se supunha residir no estômago. Vide glossário.

ritualizado e faz parte de um código de honra que muito dificilmente é aceitável e muito menos entendível por uma cultura cristã.

A natural curiosidade e vontade de aprender japonesa vão facilitar a difusão de ideias ocidentais e a introdução de novidades no campo das ciências, levando a uma divulgação e assimilação da cultura ocidental no território nipónico, em diversas áreas: na matemática, no vocabulário e na escrita¹⁵⁹, na navegação e construção naval, na geografia e na cartografia, na arquitectura militar¹⁶⁰, na medicina ou na concepção do universo.

Murdoch refere mesmo uma “verdadeira mania portuguesa”¹⁶¹ que se espalha entre os japoneses, que procuram copiar aspectos culturais da Europa, desde a adopção de palavras portuguesas¹⁶² até ao uso de vestuário e adornos ocidentais, passando pela aquisição de diversos objectos ocidentais, entre eles, quadros a óleos de santos¹⁶³ e o desenvolvimento de uma arte específica – os biombos *namban*¹⁶⁴.

¹⁵⁹ Os portugueses são os primeiros ocidentais a elaborarem listas de vocabulário, gramáticas e dicionários para aprendizagem do japonês. São também os primeiros europeus a fazer a transliteração da língua japonesa para a escrita latina através de um método inovador (o *romanji*) mas o alfabeto latino não deixou marcas permanentes no Japão.

¹⁶⁰ A influência portuguesa é sobretudo sentida nos castelos, monumentos da arquitectura militar que ficaram até aos nossos dias. As escolas, igrejas e outros edifícios de carácter religioso foram quase todos destruídos no século seguinte. *Vide* Cap. 3- Arte e estética, pp.182-186.

¹⁶¹ Murdoch, *A History of Japan*, p.272. O período que vai de 1591 a 1614 é mesmo comparável, por alguns historiadores japoneses, à Era Meiji. Cf. Miki, “The influence of Western Culture on Japanese Art” in *Acceptances of Western Cultures in Japan from the Sixteenth to the Nineteenth Century*, Tokio, Center for East Asian Cultural Studies, 1964, pp. 149-150.

¹⁶² Na ilha de Kyūshū, o contributo linguístico alcançou quatro mil vocábulos, muitos actualmente em desuso, mas que revelam a forte influência portuguesa no vocabulário desta zona. Cf. Carneiro, “Notas sobre a iconografia dos portugueses no Japão” in *Relações entre Portugueses e Japoneses*, Boletim da Sociedade Luso-Japonesa, 1, Junho 1929, p.3. O maior contributo relaciona-se com a religião: Amen, bateren (padre), Esu (Jesus), iruman (irmão), missa (missa) mas encontramos ainda na área da geografia termos que passaram para o japonês: Afurika (África), Ajiya (Ásia), Porutogaru (Portugal), Yōroppa (Europa). Outras palavras que entraram para o léxico nipónico: bisukouto (biscoito), pan (pão), birōdo (veludo), botan (botão), kappa (capa), karuta (carta), koppo (copo), entre outras. O inverso também se verificou, embora em muito menor grau e como exemplo de termos japoneses que foram aportuguesados temos: biombo (byōbu), bonzo (bozu), catana (katana), chá (tchá), Japão (Nippon), haraquiri, judo, mikado, quimono, samurai, saqué, xogum. Cf. Fonseca, “A influência da língua portuguesa e o vocabulário japonês” in separata do *Boletim mensal da Sociedade de Língua Portuguesa*, Lisboa, 1968 e Dalgado, *Glossário Luso-asiático*, 2 vols., Coimbra, 1919-1921.

¹⁶³ A pintura é a área artística onde a influência europeia tem mais repercussão e o desejo dos senhores japoneses convertidos em possuírem quadros dos santos mencionados pelos jesuítas leva a que, no próprio Japão, comecem a aparecer reproduções feitas por pintores japoneses.

¹⁶⁴ Os biombos *namban* representam a combinação de técnicas e materiais ocidentais com o estilo e autoria nipónica. Os temas representados nos biombos do período mais importante (1600 -1630) e da principal escola (Kano) são, quase sempre, alusivos à chegada dos portugueses ao Japão, com a Nau do Trato sempre presente. *Vide* Curvelo, *Nuens douradas e paisagens habitadas. A arte nanban e a sua difusão na China e Nova Espanha*, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2008; Pinto, *Biombos Namban*, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, 1986.

A Companhia de Jesus incentiva este consumo de produtos europeus na medida em que é uma forma de divulgar a cultura e a religião cristãs e facilita a aproximação aos locais.

A ciência europeia está ainda pouco desenvolvida mas é uma realidade que este primeiro contacto do mundo japonês com a cultura científica e artística ocidental prepara a sociedade nipónica para o grande embate científico e técnico dos séculos XIX e XX, possibilitando uma adaptação e uma apreensão graduais do conhecimento ocidental.

A medicina nipónica à chegada dos portugueses é uma cópia da medicina chinesa – *kanpô igaku* -comportando uma miscelânea de exorcismos, de ritos místicos budistas, de massagens e de acupunctura, aliada à farmacopeia¹⁶⁵.

Com os portugueses desenvolvem-se as primeiras cirurgias, ainda muito rudimentares, e difundem-se novas plantas e novos remédios¹⁶⁶, paralelamente aos cuidados “médicos” tradicionais, nascendo a *namban igaku*¹⁶⁷ e é ainda com os portugueses que surge o primeiro hospital no Japão, em Funai, no reino de Bungo, por intermédio do padre Luís de Almeida¹⁶⁸.

Do ponto de vista da cosmologia, também os ocidentais são surpreendidos pelas ideias que circulam no Japão: “uma Terra quadrada e chata, um Céu, redondo, sobre ela e a China – de que o Japão era apêndice – era a projecção do Céu na Terra”¹⁶⁹ e o calendário seguido é de importação chinesa, comprovando a profunda influência que o império chinês tem sobre a cultura japonesa.

A teoria cosmológica que os portugueses introduzem é, obviamente, a geocêntrica de Ptolomeu, a doutrina oficial da igreja que se mantém em vigor ainda durante muito tempo¹⁷⁰ e o primeiro livro sobre astronomia ocidental, redigido precisamente por um jesuíta (o Vice-Provincial Pedro Gomes) nos finais do século XVI, é usado nas escolas japonesas.

¹⁶⁵ Vide Thomaz, *Nanban Jin (...)*, p. 88.

¹⁶⁶ Atente-se nos trabalhos de Tomé Pires, *Suma Oriental* (1516), e de Garcia de Orta, *Colóquios dos Simples e das Drogas* (1563).

¹⁶⁷ Medicina dos bárbaros do sul, que se desenvolve paralelamente à *namban-ryu*, cirurgia dos bárbaros do sul.

¹⁶⁸ Vide Ap.A – Sínteses Biográficas. Na actual Ôita, antiga Funai, existe um hospital com o seu nome.

¹⁶⁹ Thomaz, *Nanban Jin (...)*, p.85. A articulação entre os princípios cósmicos *Yang* (masculino) e *Yin* (feminino) governa a Terra combinando os seus cinco elementos: madeira, água, metal, fogo e terra. A ideia da esfericidade de Terra é aqui difundida pelos portugueses mas só em 1650 é que esta é exposta, pela primeira vez, no Japão, de forma oficial.

¹⁷⁰ A teoria heliocêntrica de Copérnico é divulgada precisamente no ano oficial da chegada dos portugueses ao Japão (1543) e só será oficialmente introduzida e aceite no Japão nos finais do século XVIII.

As viagens dos Descobrimentos levam a profundas alterações da imagem do Mundo, mental e figurativamente. Os conhecimentos geográficos ampliam-se e a cartografia é uma das expressões mais visíveis dos novos mundos descobertos e com a denominação - *Japan* – o território nipónico surge num planisfério de autor anónimo, de meados do século XVI, e é a primeira imagem que chega a Portugal do Japão¹⁷¹.

No entanto, “a primeira carta [ainda com imperfeições] dedicada exclusivamente ao arquipélago nipónico foi desenhada em 1568”¹⁷², pelas mãos de Fernão Vaz Dourado, inserida num atlas de cerca de 20 folhas. Esta representação segue-se a várias cartas que, indirecta e incorrectamente ou de forma incompleta, vão mostrando à Europa o mundo mais a oriente¹⁷³.

¹⁷¹ Guardado na Biblioteca Vallicelliana, em Roma. Costa, *A descoberta (...)*, pp.171-172, inclui uma cópia deste planisfério. Cf. Marques, “A cartografia portuguesa e o Japão” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, p.322. Vide Oliveira, *Representações no Japão. Conferências*, Macau, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p.32.

¹⁷² Costa, *A descoberta (...)*, p.179. O autor faz uma análise dos vários modelos de representação cartográfica do Japão na segunda metade do século XVI. Cf. Pp.169-182.

¹⁷³ Nomeadamente o globo de fusos de 1560, atribuído a Bartolomeu Velho, e uma carta de Lázaro Luís, inserida num atlas datado de 1563 e aqui o Japão “surge claramente individualizado”. Costa, *A descoberta (...)*, p.177.

CAPÍTULO 2 – O AUTOR: LUÍS FRÓIS (1532-1597)

“Aos 20 de Julho, com huma santa morte,poz a coroa a seos gloriosos trabalhos, em Nangazaqui, o P. Luiz Froes, natural de Lisboa, benemérito da christandade do Japão quanto se pode encarecer, assim pelo zelo apostólico com que a cultivou e promoveo a grandes augmentos por espacio de 34 annos, como pelas memorias dos sucessos daquela igreja que escrevia cada anno aos da Europa.”¹⁷⁴

2.1. O MISSIONÁRIO - ESCRITOR VISTO PELO SEU TEMPO

Quando desembarca em Goa, a 9 de Outubro de 1548, depois de uma prolongada viagem na nau *Galega*¹⁷⁵, tendo partido de Lisboa a 17 de Março desse ano, o jovem noviço Luís Fróis tem a noção que muito provavelmente não mais retornará à cidade que o viu nascer,em 1532¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Menolégio do P.L. Fróis na colecção dos Varoens Ilustres ARSJ *Bras.14 II*,12r-v (cópia dos. XVIII) in Fróis, *HJ*, I, Apêndice 15, p. 413.Chama-se a atenção para o facto do dia referenciado neste texto não corresponder à realidade: Fróis terá falecido a 8 e não a 20. Vide Wicki, “Introdução” in *HJ*, I, p.10, nota 52.

¹⁷⁵ Sobre a viagem e os primeiros tempos em Goa, vide *Documenta Indica*, vol. 1, pp.380-406 e pp.332-341. Os volumes II e III contêm igualmente documentação relevante para a presença de Fróis no Oriente.Consulte-se ainda Matos,“The voyage made by Luis Fróis and his companions from Lisbon to India in 1548” in *Proceedings of International Conference United Nations University, Tokyo, Macao- Tokyo*, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Embaixada de Portugal no Japão, [1998], pp.18-25.

¹⁷⁶ O destino da maioria dos jesuítas está traçado à partida e muito raramente voltam ao país de origem, e mesmo à Europa só retornam por exigência ou obrigação da missão.Para a biografia de Fróis foram consultadas várias obras,entre elas: Garcia, “Apresentação” in *Europa/Japão. Um diálogo civilizacional no século XVI*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993, pp.19-26;Wicki, “Introdução”, in Fróis, *Historia de Japam*, pp.3-10; Pinto, *Luís Fróis, um cronista do Japão*, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, Lisboa, 1997; Schurhammer, “O P. Luís Fróis S.J. e a sua «História do Japão»” in *Brotéria*, 9, 1929,pp.95-106.

A Companhia de Jesus é a sua escolha de vida, nos inícios de 1548, pela mão do Padre Simão Rodrigues, no Colégio de Santo Antão em Lisboa, então com dezasseis anos e encontramos-lo ainda na corte portuguesa, ao serviço da secretaria de D. João III, cargo conseguido provavelmente por influência de um dos seus parentes que aí era escrivão da fazenda¹⁷⁷.

O Oriente, a Índia, é o palco atribuído para exercer a sua ainda muito recente missão religiosa, que irá muito além da mera doutrinação do gentio¹⁷⁸ e durante cerca de dois anos permanece na metrópole portuguesa no Oriente, tendo oportunidade de conhecer pessoalmente o Padre Francisco Xavier, figura basilar da Companhia – “ (...) me criei no collegio de Goa com o leite de sua [Xavier] santa doutrina”¹⁷⁹ - e que o entusiasmo com um novo território a evangelizar: o Japão¹⁸⁰. Aliás, o futuro santo ainda antes de conhecer o território nipónico já adverte os companheiros:

“ Estai prestes todos, porque se achar disposição em Japão donde possais fazer mais fruto que na Índia logo vos escreverei a todos”¹⁸¹.

O norte da Índia é também um terreno por onde passa, visitando Baçaim, Chaul e Kanheri, regressando a Goa nos finais de 1551 e prosseguindo a sua formação.

Em 1552 é o responsável pela Carta Ânua¹⁸² da Índia, por indicação do reitor do Colégio jesuíta de Goa, o Padre Gaspar Barzeu, que vendo nele invulgar qualidade para a escrita, o encarrega de escrever as “novas de cá”¹⁸³ e, pela viva composição da sua escrita e pela riqueza do vocabulário que utiliza, passa a ser conhecido por *Policarpo* – “aquele que é abundante em frutos”¹⁸⁴.

No Colégio de São Paulo, em Goa, contacta com três japoneses, vindos de Malaca por intervenção do Padre Francisco Xavier e, mais tarde, nesta cidade, assiste, em Março de

¹⁷⁷ Bartolomeu Fróis, escrivão, seria seu parente. Cf. Wicki, “Introdução” in *HJ*, I, p.3.

¹⁷⁸ A obra missionária jesuíta ultrapassa a simples conversão dos locais: pressupõe uma integração e uma aceitação junto das comunidades gentias e o próprio exercício de tarefas mundanas, por via da estrutura da Companhia mas também pelas necessidades sentidas em territórios tão longínquos e marginais ao império.

¹⁷⁹ *HJ*, vol I, pp.399-400.

¹⁸⁰ Os primeiros jesuítas no Japão são Francisco Xavier, Cosme de Torres e João Fernandes que chegam a Kagoshima a 15 de Agosto de 1549, tendo Francisco Xavier regressado a Goa em Fevereiro de 1552.

¹⁸¹ *MHJ*, II, p.117.

¹⁸² Ânua ou *litterae annuae*, relatórios anuais oficiais da actividade missionária jesuíta nas várias missões da Companhia. Valignano torna-as obrigatórias e uniformiza a sua redacção em 1579 mas já anteriormente são prática comum.

¹⁸³ *DI*, vol. II, p.441.

¹⁸⁴ Baptista, “A obra invulgar de Luís Fróis” in *Macau*, 2ª série, nº 67, Nov.1997, p.178. Veja-se ainda Wicki, “Introdução” in ob.cit., p.4.

1554, à chegada do corpo do futuro santo acompanhado por outra figura marcante na sua vida, Fernão Mendes Pinto¹⁸⁵.

O Vice Provincial da Companhia, o padre Belchior Nunes Barreto¹⁸⁶, entusiasmado pelas boas perspectivas de evangelização do território nipónico, transmitidas pelo próprio Francisco Xavier¹⁸⁷ e por Fernão Mendes Pinto¹⁸⁸, resolve partir para o Japão, acompanhado de Fróis e do próprio Pinto, em Abril de 1554.

No entanto, não é ainda chegado o momento de Fróis desembarcar no Japão, sendo prática e estratégia desta congregação fazer passar primeiro pelo Oriente os membros destinados ao Extremo Oriente, de forma a haver um período de adaptação e mesmo treino (estágio).

Fica em Malaca alguns anos (entre 1555 e 1557), a “tomar conta da residência e da igreja da Companhia, ensinar a doutrina, fazer práticas espirituais e amizades, servir os presos, visitar os enfermos dos hospitais”¹⁸⁹.

Volta a Goa e a sua actividade como relator dos sucessos da Companhia no Oriente continua e redige várias cartas, ao mesmo tempo que coopera empenhadamente na conversão de várias aldeias da zona de Goa e acompanha ainda os condenados à morte¹⁹⁰.

¹⁸⁵ Pinto, entusiasmado com as notícias vindas do Extremo Oriente, teria acabado de ingressar na Companhia, como irmão leigo. Cf. Wicki, “Introdução”, in *Historia de Japam*, vol I, pp.4-5. Vide Almeida, *Fernão Mendes Pinto: Um Aventureiro Português no Extremo-Oriente – Contribuição para o estudo da sua vida e obra*, Almada, Câmara Municipal de Almada, 2006.

¹⁸⁶ Este padre aparece, por vezes, referenciado como “Melchior”; esteve cerca de 4 meses no Japão, em 1556, “durante os quais esteve sempre doente e queixando-se dos comeres e da vida dura do Japão”, in Catz, *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros Documentos*, Lisboa, Editorial Presença/Biblioteca Nacional, 1983, p.131. Veja-se ainda o que sobre ele escreve Costa in *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*, vol. II, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa- Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1998, p.761.

¹⁸⁷ “(...) it was him who identified the potential of a deep cultural relationship, finding in the Japanese attitude a fertile soil to seed the Christian European grain and yield good and long lasting cultural relations.”, Castel-Branco e Paes, “Fusion urban planning in the 16th.century.Japanese and Portuguese founding Nagasaki” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* , vol.18/19, Dec. 2009, Lisboa, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, p.72.

¹⁸⁸ A figura de Fernão Mendes Pinto terá tido, segundo Jorissen, uma maior influência sobre Fróis do que aquela que normalmente se pensa. Cf. “Exotic and “strange” images of Japan in European texts of the Early 17th Century” ,in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol. 4, June 2002, Lisboa, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, p. 41. Sobre Pinto, vide por exemplo, Almeida, *Fernão Mendes Pinto: Um Aventureiro Português no Extremo-Oriente – Contribuição para o estudo da sua vida e obra*, Almada, Câmara Municipal de Almada, 2006.

¹⁸⁹ Wicki, “Introdução” in ob. cit., p.5.

¹⁹⁰ Vejam-se as informações retiradas de diversa documentação da *Documenta Indica* indicada por Wicki, “Introdução” in ob.cit.,pp.6-7.

Não descarta os estudos e continua a sua formação, primeiro em filosofia escolástica e depois em teologia, recebendo a ordenação sacerdotal em 1561, numa cerimónia celebrada pelo Patriarca de Etiópia, D. João Nunes Barreto¹⁹¹.

Finalmente em 1562 parte para o Japão, com o companheiro italiano, o padre João Baptista De Monte. Chegam apenas no ano seguinte (6 de Julho de 1563), a Yokoseura (Ômura), na nau capitaneada por D. Pedro da Guerra, Capitão da Viagem do Japão, depois de uma espera em Macau de quase um ano da monção adequada e enfrentando mesmo assim perigos na viagem – “depois de nosso Senhor (...) nos aver liurado dos grandes perigos que na viagem da China pera o Iapão tiuemos”¹⁹².

São recebidos pelo padre Cosme de Torres – e Fróis descreve a

*“ grande consolação & alegria que teue o padre Cosme de Torres com nossa chegada, por certo que bem o mostrauão as lagrimas que de prazer lhe corrião, dizendo que não queria mais vida, pois lhe Deos fizera tamanha merce, que em tempo tão necessario lhe trazia companheiros pera ajudarem nesta tão grande vinha, por elle ser ja muito velho, & cansado, & auer poucos dias que deixara de andar em muletas ”*¹⁹³.

- e pelo irmão João Fernandes (residente habitualmente em Takoshima, Hirado) - “(...) tão consumido & gastado de trabalhos, que parecia como muitas se me afigurava quando o via que acabaua de arrancar a alma”¹⁹⁴ -, companheiros de missão de Francisco Xavier.

Nesta altura Torres e o padre Gaspar Vilela (este na capital, Miyako) - “com ser de corenta anos esta já todo branco, como se fosse de setenta, mui cortado dos frios, que sam grandíssimos. Fala a lingua desta corte (...) mui correntemente, prega, & confessa nella (...)”¹⁹⁵ -, são os responsáveis pela missão no Japão.

O momento em que entra no Japão não pode ser mais auspicioso uma vez que, cerca de um mês antes, fora o primeiro baptismo de um dáimio, Ômura Sumitada, senhor de Ômura, que tomara o nome cristão de Bartolomeu¹⁹⁶ e na primeira missiva que redige do Japão Fróis faz, inclusive, um resumo do processo que levara à conversão deste dáimio¹⁹⁷.

¹⁹¹ Entre 1557 e 1558, estuda retórica (latim), depois, até 1560, filosofia escolástica e finalmente, no ano seguinte, teologia, quando faz os seus votos como Padre. Cf. Wicki, “Introdução” in *Historia de Japam*, vol. I, pp.6-9.

¹⁹² CE, I, 14 Novembro 1563, fl.131. Ap. D – Carta 1. Vide HJ, I, p.325.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl.177. Ap.D – Carta 4.

¹⁹⁶ Ômura Sumitada (1533?-1587), baptizado em 1562. A ascensão deste dáimio é um bom exemplo de uma prática japonesa: “vsam muito perfilharem filhos alheos pera lhes deixarem as eranças.”, CE, 20 Fevereiro 1565, I, fl.172v. Ap. D – Carta 4. Ômura nascera em Arima mas sendo um filho segundo, foi adoptado pela casa de Ômura. Vide Ap. A – Sínteses Biográficas; e ainda Santos, “Omura Sumitada (1533±- 1587)” in

Inicia os seus trabalhos e a sua formação na ilha de Takoshima, perto de Hirado e aí começa a aprender a língua japonesa com o irmão João Fernandes.

Uma das suas primeiras funções, em Yokoseura, como ele próprio indica em Novembro de 1563, é “o cuidado dos bautismos”, tendo baptizado “setenta e tantos”¹⁹⁸ logo quatro dias depois de ter chegado, passando depois por Kochinotsu, na península de Shimabara, um dos portos mais importantes do reino de Arima.

Parte para a capital, Miyako, com Luís de Almeida¹⁹⁹, sendo recebidos pelo Padre Gaspar Vilela e pelo irmão Lourenço,²⁰⁰ e escreve a sua primeira carta da capital em 1565, relatando as festividades do Ano Novo japonês (celebrado a 1 de Fevereiro) com extrema minúcia.

Descreve o primeiro contacto com o xogum Ashikaga Yoshiteru e evidencia a importância do acto, num momento solene em que só recebia senhores ilustres:

*“A nenhum falava palavra, somente a alguns Bonzos de grande renda, e estado, inclina lhes hum abano (...) pola soberba da honra, e opinião que esta posto. De pessoas desta qualidade pera baixo não se deixa visitar, ainda que lhe offereção hũa casa douro”*²⁰¹.

Apesar de reconhecer o pouco ou nenhum poder efectivo deste cargo, Fróis tem noção de que “pera bem dos Christãos, & os gentios não desprezarem a lei de Deos” era essencial e “conuinha que o padre Gaspar Vilela fizesse esta visitação (...), & pera que fazendolha ficasse tambem o padre em algũa maneira debaixo de sua proteiçã”²⁰².

Desde esse ano (1565) até 1576, reside no *Gokinai*,²⁰³ na capital ou em Sakai – “a Veneza do Japão”²⁰⁴ - e no Miyako, apenas ele e outro padre irão permanecer; primeiro com

Encontro Portugal Japão, 4º fascículo, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, s.d., pp.1-7.

¹⁹⁷ CE, I, 14 Novembro 1563, fls.133-134v. Ap.D – Carta 1.

¹⁹⁸ *Ibidem*, fls.131-131v.

¹⁹⁹ Para informações referentes ao Padre Luís de Almeida, *vide* por exemplo, Carvalho, “Luís de Almeida, médico, mercador e missionário no Japão (1525-1583)” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp.105-122; Pacheco, “Luís de Almeida, 1525-1583, Médico, Caminante, Apostol” in *Studia*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, nº 26, 1969 e ainda Pina, *Evangelização e medicina no Japão quinhentista*, Coimbra, separata da revista *Estudos*, 1950. *Vide* Ap. A – Sínteses Biográficas.

²⁰⁰ Lourenço de Hizen, um dos primeiros japoneses convertidos, baptizado por Francisco Xavier e que se torna num importante amigo e companheiro de Fróis. *Vide* Ap.A- Sínteses Biográficas e Costa,

“Lourenço, um japonês evangelizador no Japão” in *O Japão e o Cristianismo no século XVI* (...), pp. 87-106.

²⁰¹ CE, I, 6 Março 1565, fls.177-181. Ap. D - Carta 5. As informações contidas nesta Carta foram também publicadas numa colectânea de Cartas, editadas em 1570, em Coimbra, por António Maris.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Vide* glossário.

²⁰⁴ *HJ*, I, p.234. A retirada para o Sakai resulta de um édito imperial, de 1565, proibindo o Cristianismo na capital, por instigação dos monges budistas.

Gaspar Vilela, depois sozinho e, mais tarde, de 1571 a 1576, com o Padre Organtino²⁰⁵, o que acentua o isolamento²⁰⁶.

Fróis vive entre 1565 e 1576 um dos períodos mais críticos da história do Japão²⁰⁷, marcado por grande agitação política e militar, assistindo posteriormente à emergência de Oda Nobunaga.

A ilha central, Honshû, é palco de contínuos e violentos recontros entre os vários poderes e os estrangeiros são vítimas, de forma indirecta, destas querelas e rivalidades, que se juntam à animosidade que os bonzos budistas mostram para com o Cristianismo.

Nos primeiros anos no Japão, Fróis é por vezes apanhado desprevenido em relação à realidade específica de alguns locais e, logo em 1565, vê-se em perigo de vida em Osaka. Desconhecedor da grande influência budista nesta cidade, talvez por ser ainda “fraco na lingua”, admite, algo ingenuamente, não saber ser o líder budista “tão capital immigo” dos missionários cristãos²⁰⁸ e congratula-se por ter conseguido sair são e salvo da cidade: “Digo a V.R.²⁰⁹ que nunca caminho me pareceo mais comprido, nem dei passos mais acelerados tam amiga he a natureza de conseruar seu ser”²¹⁰.

O sul do arquipélago, a ilha de Kyûshû, é a próxima paragem e aí assiste ao baptismo do dáimio Ôtomo Yoshishige – D. Francisco²¹¹ - e às guerras pelo domínio do território entre este e o poderoso senhor de Satsuma²¹².

Na mesma ilha, em 1577, é Superior durante quatro anos em Bungo, mas esta função não parece ter sido do seu agrado. Fróis é essencialmente um homem discreto, não gostando de protagonismo e não é um jesuíta interessado em ascender hierarquicamente dentro da Companhia e “dir-se-ia que Fróis era mais um homem de bastidores, que preferiria o

²⁰⁵ Padre Organtino Gneccchi-Soldo, italiano, (1530-1609) que permanece na região central até à morte de Nobunaga, e é superior da missão após o regresso de Fróis a Kyûshû, em 1576. Estes dois missionários são os jesuítas com quem Nobunaga mais privou. *Vide* Ap. A – Sínteses Biográficas.

²⁰⁶ A partir da década de 70 começam a chegar mais missionários e e com mais regularidade. Cf. Alden, *The Making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond (1540-1750)*, Stanford, California, Stanford University Press, 1986, considera a década de 1570/80 “the take-off period for the enterprise”.

²⁰⁷ O xogum Ashikaga é assassinado e, para fugir ao caos, os padres refugiam-se em Sakai.

²⁰⁸ CE, I, 6 Março 1565, fl. 177v. Ap. D – Carta 5.

²⁰⁹ Esta carta é dirigida ao Padre Francisco Peres (e mais irmãos da Companhia), na China.

²¹⁰ CE, I, 6 Março 1565, fl. 178. Ap. D – Carta 5.

²¹¹ Ôtomo Yoshishige (1530-1587), senhor de Bungo, aderiu ao cristianismo em 1578. *Vide* Ap. A – Sínteses Biográficas.

²¹² *Vide* as várias cartas redigidas em 1578 que referem estes acontecimentos in Ap. D – Cartas 31 a 34, inclusive.

tranquilo trabalho de scriptorium, do que um zeloso jesuíta da linha da frente, preferindo as tarefas diárias de proselitismo”²¹³.

Entre 1579 e 1582, acompanha e serve de intérprete ao padre Visitador Alexandre Valignano²¹⁴ com quem convive de perto e que faz algumas críticas ao seu feitio e estilo de escrita: “es algún tanto falto de prudencia y engrandecedor de las cosas, algún tanto liviano, de pequeño corazón que luego se ahoga” ,sendo de opinião que Fróis gosta demasiado de conversar “com gente de sospecha”²¹⁵ e considera-o mesmo fraco relator afirmando que algumas das suas cartas são “ tão indigestas y escritas com tan poca orden” [que]causavan grande confusión y hastio”²¹⁶.

A ideia com que se fica da opinião de Valignano sobre o seu subordinado é que o acha “naturalmente copioso e amplificativo em descrever as coisas”²¹⁷ e daí que ,por exemplo ,a Carta Ânua referente aos anos de 1586 e 1587, redigida por Fróis, tenha passado pelas suas mãos e tenha sido reduzida e sujeita a cortes e adições de informações de outros padres²¹⁸.

O Visitador duvida ainda que Fróis inquirisse se tudo o que escreve era verdade e que se preocupasse em seleccionar o que coloca nas missivas. Este, por sua vez, não se coíbe de ironicamente comentar os pretensos conhecimentos de Valignano sobre o arquipélago, espantando-se de, em apenas dois anos, o Visitador ter conseguido saber mais sobre o Japão do que ele próprio, que já lá estava há 23 anos²¹⁹.

²¹³ Loureiro, “Tornar-se japonês: as experiências e os escritos de Luís Fróis” in *Nas Partes da China*, Centro Cultural e Científico de Macau, Lisboa, 2009, p.221.

²¹⁴ Alexandre Valignano (1539-1606). *Vide* Ap.A – Sínteses Biográficas. Para mais informação *vide* Correia, *A Concepção de Missionação na Apologia de Valignano. Estudo sobre a rivalidade entre jesuítas e franciscanos no Japão (1587-1597)*, dissertação de Mestrado em História Moderna, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2000; Moran, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in the sixteenth-century Japan*, Routledge, London and New York, 1996; Canaveira, “ Alessandro Valignano, Visitador da Companhia de Jesus no Império do Sol Nascente” in *Oceanos*, nº 15, Setembro 1993, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp.127-128.

²¹⁵ Em 1584. Cf. *DI*, vol. XIII, p.671.

²¹⁶ Provavelmente em 1588. *HJ*, vol. I, p. 402. Aliás, a *HJ* é deixada de lado, em parte porque Valignano a considera precisamente muito extensa e prolixa (*opus immensum*) quando se pretendia uma visão mais analítica e sintética. Cf. Moran, in ob. cit., p.39-40.

²¹⁷ Wicki, “Introdução” in ob. cit., p.12.

²¹⁸ Note-se que esta situação não afecta exclusivamente a epistolografia de Fróis pois “antes de serem publicadas, as cartas [dos missionários] eram sujeitas à censura ou «editadas» para a edificação dos leitores, para o seu interesse literário e também para o seu valor propagandístico.”, Catz, *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros Documentos*, Lisboa, Editorial Presença/Biblioteca Nacional, 1983, p.8.

²¹⁹ *Vide HJ*, vol. I, p.399.

As fontes comprovam que, na realidade, Valignano aproveita muitas das ideias de Fróis o que é, aliás, um factor que contribue para a existência de um certo amargor e constrangimento da parte do missionário.

O Visitador apropria-se de algumas ideias e informações de Fróis sobre a forma como a Companhia deve actuar no Japão, fazendo passar por suas, junto dos órgãos centrais da congregação em Roma, muitas das “sugestões” do seu subordinado.

O missionário trabalha ainda de perto com o Vice-Provincial, Padre Gaspar Coelho, com quem é recebido pelo novo líder do Japão, Toyotomi Hideyoshi, e em 1587, posteriormente ao édito de expulsão dos padres (25 de Julho), fixa-se em Takushima, tendo ainda sido secretário das duas Congregações da Vice-Província do Japão²²⁰.

Macau é local de permanência durante três anos, entre Outubro de 1592 e Julho de 1595, novamente ao serviço de Alexandre Valignano²²¹, tendo terminado a *Historia de Japam*²²², e encontrando-se já muito doente, revela, talvez pelo estado debilitado em que se encontra, não gostar da cidade²²³.

Regressado ao Japão, falece a 8 de Julho de 1597, no Colégio de São Paulo, em Nagasaki, “após doença molesta e prolongada”²²⁴, escassos meses após a ocorrência do primeiro martírio de cristãos, o qual é ainda alvo de um relatório seu²²⁵.

*

Os testemunhos coevos sobre Luís Fróis encontrados nos registos jesuítas são quase sempre muito lacónicos e mesmo ambíguos no que respeita à sua personalidade.

Logo em 1559, em resposta ao pedido dos órgãos centrais da Companhia, em Roma, de informações respeitantes aos Padres e Irmãos da Companhia residentes no Oriente, encontramos nas opiniões dos religiosos responsáveis por esta tarefa indicações

²²⁰ Em Fevereiro e Julho de 1592.

²²¹ Esta permanência em Macau, durante cerca de três anos, junto de Valignano, vem comprovar o interesse do superior em trabalhar com Fróis e beneficiar do seu vasto conhecimento e experiência relativamente ao império nipónico.

²²² Vide *HJ*, I, p.405.

²²³ *Ibidem*, p.399. Vide Loureiro, “Tornar-se japonês (...)” in ob.cit., p. 231.

²²⁴ Wicki, “Introdução” in ob. cit., p.10.

²²⁵ O último escrito de Fróis foi a *Relación del Martírio de los 26 Cristianos crucificados em Nagasaki el 5 de Febrero de 1597*. Vide Cap.3- A produção literária de Fróis, p.67.

importantes para perceber um pouco do homem que missionava há mais de dez anos por aquelas bandas²²⁶.

O padre Francisco Cabral, seu professor e mais tarde Provincial da missão do Japão, considera-o um homem de “ bom engenho, parece firme na Companhia e duma virtude comum é habil para dar bom expediente a quaisquer negócios de papeis, de muito arzeoado juizo, e que ao que parece virá a ser bom pregador porque naturalmente tem copia de palavras”²²⁷.

O Provincial da Companhia, entre 1556 e 1559, o padre Gonçalo da Silveira, dá-nos mais algumas informações, descrevendo-o como um homem “delicado en el cuerpo, humano en el espíritu, de buena intentión, y discretión natural”²²⁸.

Seria homem de algum bom humor na medida em que um outro Provincial, o padre António de Quadros o considera “homem rijo e bem desposto (...), bom homem mas não [parecia] religioso” uma vez que “graceja muito”, [...] “parece que terá graça no pregar, é muito hábil para todo o género de negócio temporal, parece estar firme na vocação”²²⁹.

O reitor do colégio de São Paulo de Goa, o padre Francisco Rodrigues, classificou-o, entre os sete irmãos que aí se encontravam a estudar, em primeiro lugar²³⁰ e curiosamente, alguns testemunhos conseguem fazer, num mesmo trecho, elogios e críticas ao religioso. O Padre Belchior Nunes Barreto, já em 1560 informa o Padre Geral da Companhia que Fróis

“ tem muita viveza em rethorica natural, tem grande expediente para os negoceos; foi sempre mui provado e experimentado polos Superiores, sempre firme em sua vocação, [mas] algum tanto decretista e particular nas conversações, porém obediente; tem persuasiva pera declarar e persuadir seus conceitos, tem boa prudentia natural e conversação affavel, algumas vezes queixoso dos trabalhos que a obediencia lhe põe [e] muito remeixidor, algumas vezes as cousas que escreve ou sabe dos superiores, sendo cousas de segredo, as comunicava (...) aos Irmãos seus amigos”²³¹.

²²⁶ Vide Wicki, “Introdução” in ob.cit.,pp.7-9. Estas opiniões podem ser consultadas in *Documenta Indica*, vol. IV, em diversas pp. referenciadas nas notas seguintes.

²²⁷ Wicki, in ob. cit, p.8 e *DI*, vol. IV,p.458.

²²⁸ *Ibidem*,p.8.

²²⁹ *DI*,vol.IV,p.403.

²³⁰ *Ibidem*, pp. 383-384.

²³¹ Poderíamos aqui aventar que seria, talvez, curioso em demasia, no entender de alguns colegas e pouco amigo de guardar confidências e segredos. Saliente-se que todas estas informações se reportam ao período antecedente à sua ida para o Japão. *DI*, vol. IV, p.507 e ainda Wicki, ob. cit., p.8.

A sua (curta) experiência palaciana, em Lisboa, é recordada pelo Bispo e companheiro do Patriarca da Etiópia, Belchior Carneiro, quando menciona que é “humano en la conversación, porque ha sido hombre de palacio”²³².

No que concerne às suas capacidades, aqui existe mais consenso e menos críticas. O seu talento literário é reconhecido por quase todos os que sobre ele opinam. O mesmo se verifica em relação ao conhecimento profundo sobre a realidade japonesa e, quase meio século depois da sua morte, o seu nome e a sua escrita são ainda recordados e elogiados. Em 1645, o padre Baltazar Teles, referindo a ainda não impressão da *Historia de Japam*, escreve:

*“A historia ecclesiastica do Iapam nos dizem, que deixou composta, mas nam acabou de chegar à impressam do prelo, por elle primeiro chegar ao prêmio do céu, que foy muy bem merecido depois de largos e contínuos trabalhos, que padeceo em o Iapam, nam menos escrevendo como bom historiador, que obrando como melhor pregador”*²³³.

O próprio Fróis deixa entrever nas cartas algumas características da sua personalidade que, por vezes, nos parecem contraditórias: se por um lado, se considera pouco brando de coração – “eu não tenho muita brandura de coração”²³⁴-, por outro, confessa em diversas ocasiões a emoção que sente perante o fervor religioso dos japoneses : “Acabada a missa [no Sakai] commungarão obra de oitenta pessoas; certificolhe que foi com tanta deuoção, lagrimas, & soluços que atè meu coração que he bem duro não pode deixar de ter algũ mouimento interior”²³⁵.

Nas saudações finais das suas cartas, recorre por vezes a expressões usuais na epistolografia jesuíta (o respeito e a obediência devidas à Companhia nunca são esquecidos) - “ inutil & indino seruo em o Senhor”²³⁶ -.Curiosamente, esta forma de terminar as missivas verifica-se nos primeiros anos, desaparecendo posteriormente das cartas, preferindo as “encomendações” ao Geral da Companhia e a Deus²³⁷.

²³² *DI*, vol.IV, p.424.

²³³ Wicki, ob.cit., p.15.

²³⁴ *CE*, I, 30 Setembro 1578, fl.404. Ap. D – Carta 31.

²³⁵ *CE*, I, 8 Julho 1567, fl.239. Ap.D – Carta 14.

²³⁶ *CE*, I, 14 Novembro 1563, fl.136v. Ap.D – Carta 1.

²³⁷ A despedida mais subserviente verifica-se até à carta nº 16 inclusive, em meados de 1569.

2.2.AS INTERPRETAÇÕES ACTUAIS²³⁸

“O escritor exímio dos jesuítas”²³⁹

Testemunha ocular e interveniente, que relata tudo o que vê, observador participante, que não descarta nenhum pormenor, co-fundador da igreja de Roma num longínquo Japão que vive uma mutação sociopolítica e cultural intensa e rápida, historiador da mudança radical que vive e para a qual contribui como interveniente²⁴⁰.

Os seus escritos revelam uma evidente vocação literária, uma invulgar - para a época - capacidade analítica e uma curiosidade para captar e transmitir o que é diferente, indo verdadeiramente ao encontro do Humanismo europeu.

Paralelamente ao seu trabalho missionário, Fróis “revela-se profundamente interessado nos mais variados aspectos da civilização japonesa e procurou compreender as práticas sociais, culturais e religiosas do povo japonês”²⁴¹.

A mobilidade e a itinerância que caracterizam o seu percurso missionário, mesmo antes de entrar no Japão, forçam-no a uma integração no mundo que o recebe e a sua actuação é sempre adaptada à diversidade humana que o acolhe.

A sua obra espelha a evolução política do Japão, desde uma situação administrativa feudal até à unificação centralizada e à vontade de expansão para a Coreia e para a China, antes de se fechar ao contacto com o mundo exterior.

²³⁸ Vide Introdução- Estado da questão, pp.15-21.

²³⁹ Elison in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.xvi.

²⁴⁰ Exemplo dos muitos elogios na análise que faz António da Silva em “O grande encontro cultural luso-japonês ou a História de Japam de Luís Fróis” in *Brotéria*, vol.125, nº 1, Julho 1987, pp.65-80.

²⁴¹ “Father Fróis was deeply interested in the most varied aspects of Japanese civilization, and sought to gain an understanding of the social, cultural and religious practices of the Japanese people(…)” in Loureiro, “Jesuit textual strategies in Japan between 1549 and 1582” *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.8, June 2008, Lisboa, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, p.47.

“Encontramos em Fróis especialmente a descrição de uma diversidade de culturas (...); encontramos a caracterização e conhecimento pormenorizado dos monarcas locais mais importantes [...]; encontramos o eclodir da perseguição (...); encontramos os processos para-institucionais de evangelização (...); encontramos a preparação de decisões largamente participativas em momentos-chave da história do cristianismo japonês nas duas consultas gerais de Valignano (...)”²⁴².

Armando Martins Janeira é um dos primeiros autores portugueses a dedicar-se ao estudo da presença portuguesa no Japão e a chamar a atenção para Fróis e para a sua contribuição para o conhecimento do Japão quinhentista²⁴³, sobretudo pela “ (...) profundidade com que vê na trama dos acontecimentos, traça o retrato dos actores, procura desvendar o drama dos destinos dos homens” [revela uma] “concepção (...) verdadeiramente grandiosa”²⁴⁴.

A exposição dos factos revela uma vivacidade, uma clareza e uma invulgar riqueza de vocabulário, algo que mesmo para os parâmetros de exigência da Companhia não era fácil de alcançar.

O jesuíta Schurhammer considera-o um “historiador nato, [que] tem uma verdadeira paixão por nomes, números e factos, sem faltar com uma brilhante descrição, quando há lugar para ela”²⁴⁵ e aqui, revela algum “pendor para a ficção, com que impregna a narrativa histórica, [não obstante ser] mais dotado de visão que seus congéneres japoneses”²⁴⁶.

O conhecimento que tem da língua local, e sobretudo da toponímia japonesa, permite-lhe estar à vontade na descrição que faz dos diversos lugares por onde passou e residiu no Japão. Recorrendo uma vez mais a Janeira, este autor considera que

“Fróis conheceu a fundo o Japão do seu tempo e tinha uma visão larga e realista dos acontecimentos do seu tempo e da transcendência do momento histórico em que vivia [e], num século português de grandes prosadores, pode sem receio ombrear com os maiores [pela] rara agudeza e brilho da inteligência, a observação justa, a imaginação rica, a descrição complexa, a riqueza, o lustro e o número da frase”²⁴⁷.

A rigorosa capacidade analítica que revela possuir permite-lhe ser “um pensador céptico desconfiando das grandes visões de cunho ideológico”²⁴⁸ e “Fróis coloca em evidência a

²⁴² Silva, “O Japão quinhentista redescoberto no IV Centenário da grande perseguição” in *Brotéria*, vol. 125, nº 2-3 (Agosto-Setembro 1987), p.180.

²⁴³ Vide *O Impacto (...)* e os estudos “A obra portuguesa no Japão”, Separata da Revista *Ocidente*, vol. LXXVIII, Lisboa, 1970, pp.133-148; *Figuras de Silêncio*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1981; e “Portugal, intérprete da Europa no Japão” in *Os Portugueses e o Mundo*, Conferência Internacional, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1988, II.

²⁴⁴ Janeira in *Figuras de Silêncio*, p.247.

²⁴⁵ *Ibidem*, p.245.

²⁴⁶ Elison in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.ix.

²⁴⁷ Janeira in *O Impacto português (...)*, p.118 e p. 16.

²⁴⁸ Feldmann, “As disputas de São Francisco Xavier com bonzos da doutrina Zen relatadas por Luís Fróis, SJ e João Rodrigues, SJ” in *O Século Cristão do Japão*, p.78.

capacidade de comunicar com os japoneses e de descrever os seus costumes e seitas sem omitir os aspectos que eventualmente pudessem prejudicar a edificação dos cristãos, fim último de todos os seus escritos”²⁴⁹.

Recordamos os tempos conturbados de uma Europa pós Trento e há mesmo historiadores, como Feldmann, que consideram

*“indubitável que Fróis tenha sentido e vivido intensamente o problema da relatividade dos valores culturais e talvez mesmo religiosos. A ambiguidade dos seus textos parece-me resultar de vivências conflituosas oriundas do choque de culturas e religiões que talvez tenham modificado algumas das suas convicções de missionário europeu do tempo da Contra-Reforma”*²⁵⁰.

Assim, a questão da relatividade dos valores culturais e talvez religiosos, é algo que alguns historiadores acreditam poder inferir-se dos escritos de Fróis, nomeadamente do *Tratado das Contradições*²⁵¹.

A verdade é que as suas observações são quase sempre neutrais, com poucos juízos de valor²⁵². A exceção, como não podia deixar de ser e apesar de toda a admiração que mostra pela sociedade japonesa no seu todo, tem a ver com o cenário religioso japonês, onde não consegue ser imparcial e disfarçar a sua faceta de cristão e missionário, chegando mesmo a ser discriminatório.

Fróis possui um domínio invulgar da arte da escrita o que lhe permite, “servindo-se de estratégias narrativas requintadas e complexas, [conseguir] transmitir ao leitor atento parte de seu pensamento pessoal, altamente crítico”²⁵³.

²⁴⁹ Leal, “Les lettres japonaises: réduction au meme ou invention de l’altérité?” in *A Viagem na Literatura*, p.136. No original : “Fróis met en évidence la capacité de communiquer avec les japonais et de décrire leurs mœurs et leurs sectes sans omettre des aspects qui pourraient peut-être nuire à l’édification des chrétiens, fin ultime de tous ses écrits.”

²⁵⁰ Feldmann, “As disputas (...)” in ob.cit., p.78.

²⁵¹ Vide *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*, notas de José Manuel Garcia, Lisboa, Instituto Português do Oriente, 2005. A opinião de Feldmann é partilhada por vários japonologistas e aparece sintetizada por Loureiro, “Tornar-se japonês: as experiências e os escritos de Luís Fróis” in ob.cit.,p.232

²⁵² “As grandes obras antropológicas operam com as categorias essenciais de analogia (aproximação de um algo desconhecido com um algo conhecido ao quadro europeu de vida) e de hierarquia. Os juízos de valor hierárquico, que acompanham toda e qualquer descritiva dos séculos XVI e XVII, centram-se na ideia de religião como classificativa civilizacional (cristão, mouro, e gentio) e afirmam-se através de uma oposição dual de níveis de desenvolvimento” in Barreto, “O significado dos descobrimentos portugueses”, *O Encontro Luso-Nipónico*, Macau, Comissão Territorial para as Comemorações dos Descobrimientos portugueses,1994, p.27.

²⁵³ Feldmann, “As disputas (...)” in ob.cit., p.72.

“Só alguns missionários tiveram a capacidade de discernimento para perceber que um diálogo cuidadoso, inteligente, capaz de acomodar a religião cristã, quanto possível, às engrenagens, mentais e aos hábitos daqueles povos (...) poderia ser a única via de penetrar numa sociedade cimentada numa altiva e bem ciente noção da grandeza da sua cultura (...)”²⁵⁴.

“Um observador atento e um anotador metuculoso, [que] juntou e enviou para a Europa relatórios anuais detalhados sobre a actividade missionária”²⁵⁵ e “os seus escritos fornecem uma visão da personalidade dos líderes japoneses de então(...) Fróis foi para o Japão não só com o zelo religioso de um missionário mas também como um estudioso que aprendeu ,absorveu e transmitiu”²⁵⁶.

Os elogios, por parte da comunidade científica actual, são inúmeros e apenas citamos os mais significativos ou que primam pela originalidade, como seja a opinião do Prof. Kiichi Matsuda, que fala da “ pena brilhante” que Fróis foi e da “majestade da sua obra” ²⁵⁷ ou do jesuíta Michael Cooper , que o considera um “escritor que combinava com felicidade a quantidade e a qualidade, e é evidente que cuidava muito em cultivar o seu estilo literário e elaborar o material de que se serve”, produzindo assim “elegantes escritos”²⁵⁸.

O padre Georg Schurhammer foi dos primeiros estrangeiros a investigar a fundo a presença dos portugueses no Oriente, sendo de opinião que Fróis “para tudo tinha os olhos abertos, aguda compreensão, feliz memória, e uma maravilhosa e viva maneira de descrever”, apesar de lhe reconhecer uma certa tendência para a verbosidade²⁵⁹.

Outro estudioso do Oriente Português é o alemão Dorotheus Schilling, que considera que Fróis “estava qualificado como ninguém para este extenso trabalho [*Historia de Japam*] ”

²⁵⁴ Cf. a opinião de Franco na “Introdução” a Padre V. Carvalho, SJ, *Apologia do Japão*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2007, p.8.

²⁵⁵ Cooper cit. por Dias, “Luís Fróis, notas sobre a repercussão internacional da sua obra” in *Estudos Orientais*, II, p.214.No original, “A keen observer and a meticulous recorder,he assembled and sent back to Europe detailed annual reports of missionary activity.”

²⁵⁶ Hal God cit. por Dias, art.cit., in ob.cit.,p.215.No original: “ His writings provide insight into the personalities of the leading Japanese of this day (...) Fróis went to Japan not only with the religious zeal of a missionary but also as scholar who learned, absorbed and transmitted.”

²⁵⁷ Janeira , *Figuras de Silêncio*, p.248.

²⁵⁸ Cooper, *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1965,p.103.Veja-se ainda, *Idem* , “ Japan described:the reports of the Europeans – Luis Frois (1532-97),the faithful scribe” in *The Southern barbarians. The first Europeans in Japan*, Kodansha International Lda, Tokyo, 1971, p.102.

²⁵⁹ Foi Schurhammer quem encontrou e traduziu, em 1923, a I Parte da *Historia de Japam* (referente aos anos de 1549 a 1578) na Biblioteca da Ajuda, publicada em Leipzig em 1926. Wicki, “Introdução” in ob.cit.,p.29 e Schurhammer, “O P. Luís Fróis S.J. e a sua *História do Japão*” in *Brotéria*, vol. IX, 1929,pp. 95-106.

uma vez que possuía “rico conhecimento das realidades japonesas e uma aguda visão dos acontecimentos políticos e religiosos.”²⁶⁰.

Ainda James Murdoch, que refere Fróis no episódio da invasão da Coreia pelas forças de Hideyoshi e elogia as suas capacidades de escrita, considerando que “escreve com a penetração e a largueza de vistas de um homem de Estado.”²⁶¹.

Uma análise mais profunda e filosófica do trabalho literário de Fróis e da sua extraordinária capacidade para captar, descrever e até absorver a diferença do **Outro**, é feita por Lévi-Strauss, no prefácio da edição francesa do *Tratado*²⁶².

Alguns estudiosos, como Engelbert Jorissen, defendem que Fróis tem plena consciência da necessidade de descrever o “pano de fundo” onde actua a Companhia de Jesus e aí apresenta a civilização japonesa e os acontecimentos políticos e militares para um melhor entendimento da evolução da presença jesuíta no território. Nesta óptica, Jorissen considera que Fróis desenvolve na escrita um estilo mais horizontal do que vertical²⁶³, na linha de pensamento de Donald Lach que apresenta a “crónica narrativa” – onde insere a escrita de Fróis – como uma das marcas da literatura portuguesa dos descobrimentos, privilegiando uma descrição geográfica, política e cultural dos novos lugares que agora se desvendam porque, para entender os acontecimentos, precisamos de os contextualizar²⁶⁴.

João Paulo Oliveira e Costa, revelando um interesse particular e um entusiasmo pelos protagonistas e intervenientes de um intercâmbio cultural, eleva Luís Fróis à categoria de um verdadeiro japonólogo²⁶⁵ e Rui Loureiro considera que Fróis, pela sua obra e vida, revela um “conhecimento enciclopédico de todas as coisas japonesas”²⁶⁶.

Ana Fernandes Pinto refere a “rara capacidade que Fróis revela no apreender dos costumes do **Outro** e a sua escrita prolixa”, considerando ainda que “a estas aptidões naturais [se]

²⁶⁰ Schilling, O.F.M., na edição da *Segunda Parte da Historia de Japam*, publicada em Tóquio em 1938, faz rasgados elogios a Fróis.

²⁶¹ Murdoch, *History of Japan*, p.343.

²⁶² “ (...) ele arranja maneira de absorver a estranheza e de a tornar familiar”. Cit. por Castel- Branco e Paes, “Fusion Urban planning in the 16th century ...”, p.101.

²⁶³ Cf. Jorissen, “Luís Fróis (1532-1597) escritor do Japão do século XVI” in *Revista de Cultura*, Macau, Instituto Cultural de Macau, nº 18, 1994, pp.39-46.

²⁶⁴ Cf. Lach, “The Chronicle Narrative” in *Asia in the Making of Europa*, vol.II, Chicago and London, 1977, pp.138-149.

²⁶⁵ Costa, *O Cristianismo no Japão (...)*, p.13: “Luís Fróis, o grande cronista jesuíta do Japão, agora também reconhecido como um verdadeiro japonólogo”.

²⁶⁶ “his encyclopaedic knowledge of all things Japanese”. Loureiro, “Jesuit textual (...)”, p.47.

aliou a força das circunstâncias”²⁶⁷, acontecimentos decisivos da histórica política japonesa, sobretudo a ascensão e afirmação de Oda Nobunaga. Para o esclarecimento destes e outros momentos políticos do Japão, “a organização e clareza narrativa de Fróis²⁶⁸ são determinantes”

Garcia, responsável pela Apresentação do *Tratado das Contradições*, termina a apreciação de Fróis escrevendo que:

*“é uma figura eminente do Renascimento Universalista Português (e europeu) (...) sobretudo por alimentar e cultivar uma curiosidade que o levava a escrutinar os comportamentos humanos em duas civilizações tão diversas como a portuguesa/europeia e a japonesa, que a meio do século XVI se encontraram.”*²⁶⁹

George Elison considera os retratos que Fróis faz dos protagonistas da História do Japão os mais completos e úteis dos textos da época quinhentista, não obstante reflectirem a interpretação de um religioso que pretende a conversão do território²⁷⁰ e é ainda de opinião que “Fróis mereceria um reconhecimento como escritor criativo bem maior do que o que goza. Ele é inquestionavelmente uma figura maior no mundo português das letras do século XVI”²⁷¹.

²⁶⁷ Pinto in *Uma imagem do Japão (...)*, p.53. Vide ainda “Oda Nobunaga nos escritos de Fróis (...)”; *Luís Fróis. Um cronista do Japão*.

²⁶⁸ *Uma imagem do Japão (...)*, p.66.

²⁶⁹ Garcia, “Apresentação” in *Europa/Japão (...)*, p.37.

²⁷⁰ Cf. Elison, “The cross and the sword: patterns of Momoyama history” in *Warlords, artists and commoners, Japan in the sixteenth century*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1981, pp.55-86.

²⁷¹ Elison in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.ix.

CAPÍTULO 3 – A OBRA: AS CARTAS DE ÉVORA

3.1.A PRODUÇÃO LITERÁRIA DE FRÓIS

“ Ele escreveu a história do encontro entre Portugal e o Japão. ”²⁷²

“O ânimo, as ciências e as virtudes eram determinantes na entrada na Ordem e particularmente na ida para o império”²⁷³, seguidos da necessária formação, quase sempre já no território para onde são enviados.

Luís Fróis revela desde muito cedo que tem tudo para ser um digno representante de uma congregação religiosa que “ por regra, exigia que os seus membros se submetessem a um processo elaborado de preparação intelectual²⁷⁴, o que fazia deles observadores

²⁷² Gravação no monumento a ele erigido no Parque dos Mártires em Nagasaki. Cf. <http://aespeciaria.blogspot.pt/2012/03/nagasaki-portuguesa.html>. José Wicki, na “Introdução” à *Historia de Japam*, pp. 3-10, faz um esboço biográfico de Fróis e indica o interesse que muitos bibliófilos e missionólogos têm pelo jesuíta. O valor universal da sua obra é igualmente analisado por Jorge Dias, “Luís Fróis: notas sobre a repercussão internacional da sua obra” in *Estudos Orientais*, III, Lisboa, Instituto Oriental, 1992, pp.203-217. Vide Martim de Albuquerque, “Primeiro Ensaio sobre a História da «ideia de Europa» no pensamento português” in *Estudos de Cultura Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1983, I, pp.283-286. Vide Anexo A - Gravura 1.

²⁷³ Rego in *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente (Índia)*, vol. IV, p.156.

²⁷⁴ A formação de um jesuíta passa por várias etapas: noviciado, magistério, estudos filosóficos e teológicos, podendo levar cerca de quinze anos até conseguir a ordenação sacerdotal. Vide Bourdon in ob.cit. e Miranda in ob.cit.

privilegiados, dotados de um apurado espírito curioso e uma extraordinária capacidade de assimilar novidades”²⁷⁵.

Essas novidades surgem nos escritos deste jesuíta e sabemos que, logo a partir de 1557, começam a aparecer na Europa diversas traduções das missivas de Fróis, quase sempre em castelhano e em italiano, não esquecendo o latim e também em outras línguas europeias (francês e alemão) contabilizando-se, ainda em vida do autor, mais de 60 edições²⁷⁶.

E se é normal encontrar cartas impressas em Madrid, Nápoles ou Antuérpia, sê-lo-á menos numa Dilinga (Alemanha), em Duaco (na Bélgica) ou em Mogúncia²⁷⁷.

As cartas de Fróis²⁷⁸ são, segundo o entendimento do Padre Baltazar Teles, “lidas e esperadas com alvoroço em toda a Europa aonde se desejavam e se tornaram célebres”²⁷⁹ e “porque testemunho de uma civilização tão distinta e de uma missão tão bem sucedida, figuram desde logo entre as primeiras compilações de cartas impressas na Europa do século XVI”²⁸⁰.

Uma das cartas mais célebres, de 1565²⁸¹, é mesmo a primeira notícia desenvolvida sobre o Japão publicada em Londres em inglês²⁸².

²⁷⁵ No original: “(...) The Society of Jesus, as a norm, required its members to have undergone an elaborate process of intellectual preparation, which made them privilege observers, endowed with a keen inquiring spirit and an extraordinary capacity to assimilate novelties” in Loureiro, “Jesuit textual (...)”, p.39.

²⁷⁶ Wicki, “Introdução” in ob. cit, p.42 e Garcia, “Apresentação” in *CE*, vol. I, p.19. Outras edições: 1590 e 1598 (as de Évora, objecto deste estudo). Wicki apresenta ainda uma lista das principais cidades onde foram impressas. Os originais encontram-se, quase todos, no Arquivo Romano da Companhia de Jesus, sobretudo no códice conhecido como JapSin. Vide Costa, *O Japão e o Cristianismo (...)*, pp.189-290.

²⁷⁷ *Ibidem*, pp.195-196.

²⁷⁸ O número de epístolas redigidas por Fróis não reúne consenso junto da comunidade científica. O padre G. Schurhammer refere 138; mais tarde, Matsuda contabiliza 137 e José Wicki, 130. A diferença poderá advir de algumas serem repetidas (duplicadas) ou mesmo de outro autor. Wicki, “Introdução” in ob.cit., pp.34-42, apresenta a lista, ordenada cronologicamente, sendo a primeira de 1552, de Goa, e a última de 1597, relatando o martírio de Nagasaki (esta última não faz parte das *Cartas de Évora*). De salientar que Fróis ainda emitiu pareceres, elaborou listas e provavelmente compôs um manual catequético.

²⁷⁹ Redigiu a *Chronica da Companhia de Iesu na Província de Portugal (...)*, editada em Lisboa em 1645. Cf. Janeira in *Figuras de Silêncio*, p. 252 e igualmente Garcia, “A edição das cartas dos jesuítas do Japão feita em Évora em 1598” in *A Companhia de Jesus e a Missionaçãõ no Oriente (Abril 1997)*, Fundação Oriente- Revista Brotéria, Lisboa, 2000, pp.409-422. Vide ainda *idem*, “Introdução” da edição fac-similada de *Cartas do Japão*, vol. I, Maia, Castoliva Editora, 1997, pp.11-43.

²⁸⁰ Pinto, “Oda Nobunaga nos escritos de Fróis: uma imagem política” in *Oceanos*, 12, Novembro 1992, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, p.166.

²⁸¹ *CE*, I, 6 Março 1565, fls177-181. Ap. D – Carta 5.

²⁸² “A translation of one of his letters written in 1565 may be found in *The History of Travayle*, which was published in London in 1577 and contains the earliest account of Japan to be printed in English.” Cooper, “Japan described: the reports of the Europeans- Luis Frois (1532-97), the faithful scribe” in *The Southern barbarians. The first Europeans in Japan*, Kodansha International Lda., Tokyo, 1971, p.102.

As missivas jesuítas interessam, obviamente, aos elementos da Igreja católica, e muito em concreto à Companhia de Jesus²⁸³ - pela divulgação do trabalho e êxito alcançados-, mas igualmente “a outro público leitor mais vasto que também apreciava os temas edificantes das cartas e as informações curiosas (...)”²⁸⁴.

Aprecia-se então o exotismo das terras e das “gentes”, sobretudo dos mundos mais a oriente, como é o caso do Japão, juntando-se assim a este interesse pelo que é novo e diferente, o desejo de propagandear os êxitos da evangelização e servir os objectivos da Companhia²⁸⁵.

As diversas cartas que redige e restante obra literária permitem à Europa ser plateia de acontecimentos que se desenrolam num palco exótico (porque diferente) e longínquo e Janeira considera-as “ obras-primas de estilo, cheias de valiosas informações e vivíssimas descrições (...) cada uma delas é verdadeiramente uma jóia de grande valor não só pela riqueza da informação, mas também pelo estilo que lhe mereceria um lugar entre os primeiros clássicos do seu tempo”²⁸⁶.

Lach, comentando a epistolografia jesuíta respeitante ao Japão, considera que “a qualidade superior das cartas do Japão deriva provavelmente do facto de a maioria ter sido escrita por Luís Fróis, um dos mais capacitados observadores e cronistas alguma vez associados à Companhia”²⁸⁷.

Assiste-se assim ao pôr - do - sol da Idade Média japonesa, à constante rivalidade entre os vários senhores feudais, à figura simbólica de um imperador vazio de qualquer poder prático, à grandiosidade dos generais, às particularidades das diversas seitas budistas e xintoístas, à alegria contagiante da sociedade nipónica e à sua natural curiosidade. Obviamente que o evoluir da cristandade nipónica, com os fracassos (minimizadas) e

²⁸³ “(...) this Jesuit missionary also wrote other important works, in which the diverse textual strategies developed by the Society of Jesus in Japan are amply documented”. Loureiro, “Jesuit textual strategies (...)”, p.47.

²⁸⁴ Garcia, “Apresentação” in *CE*, I, p.17.

²⁸⁵ A intenção propagandística é comprovada em anteriores edições de cartas. *Ibidem*, pp.17-18.

²⁸⁶ Janeira, *Figuras de Silêncio*, pp.252-253. Vide Dias, “Luís Fróis: notas sobre a repercussão internacional da sua obra” in *Estudos Orientais*, III, Lisboa, Instituto Oriental, 1992, p.209, nota 20 apresenta uma lista de cartas de Fróis, do século XVI, que se encontram actualmente na Biblioteca da Ásia da Universidade de Estudos Estrangeiros de Quioto.

²⁸⁷ Lach in *Asia in the Making of Europe*, vol. I, p. 321. No original: “The superior quality of the letters from Japan can probably be attributed to the fact that most of them were written by Luís Frois, one of the ablest observers and chroniclers ever to be associated with the Society”.

sobretudo com os sucessos (engrandecidos) é o assunto central do seu discurso mas sempre relacionado com o cenário no qual se desenrola.

*

A divulgação da escrita de Fróis leva a que, no final da década de 70, o padre Pietro Maffei pesquisando, em Portugal, material para uma História da Índia Oriental, se lembre do seu nome para redator de um “comentário” respeitante ao progresso da fé cristã no território nipónico²⁸⁸.

Uma obra de envergadura que poderia beneficiar da sua “experiência, ciência e habilidade”, aliada ao “bom talento para escrever” e sobretudo pelo profundo conhecimento da realidade física e humana do Japão, descrevendo os lugares “como testemunha de vista”²⁸⁹.

Envolvido na feitura desta obra, mantendo os seus relatórios anuais e missivas várias e ainda continuando o seu trabalho de missionário - este de forma muito mais atenuada -, Fróis visita os lugares principais da missão do Japão recolhendo informações junto de outros padres e irmãos e contactando com “cristãos antigos”²⁹⁰.

É curioso notar a sua preocupação com aquilo que vai escrever considerando que “ nos primeiros anos se escreverão algumas couzas das quais depois se entendeu melhor a sua realidade, (...) e faz alguma opozissão às informações mais modernas.”²⁹¹

Até chegar às mãos dos estudiosos e do público em geral, a *Historia de Japam*, “uma obra épica, uma emocionante peça de teatro jesuíta, cheia de peripécias”²⁹², passa por várias vicissitudes²⁹³.

²⁸⁸ Carta de Pietro Maffei ao Geral Everardo Mercuriano in *HJ*, I,6 de Novembro de 1579, p. 397. O nome de Fróis é assim sugerido ao padre Geral Mercuriano que, no entanto, falece no ano seguinte, em 1580, e é o seu sucessor Cláudio Acquaviva que escreve a Valignano com esta sugestão. Provavelmente, só em meados de 1584, é que o pedido chegou a Nagasaki. Everardo Mercuriano, jesuíta flamengo, foi Geral da Companhia entre 1573 e 1580.

²⁸⁹ Wicki in ob. cit., p.11 e p. 26.

²⁹⁰ Exemplos: Arima, Amakusa, Nagasaki, Omura, Yamaguchi, Bungo, Nara, Sakai, Hirado, Miyako, Osaka, entre outros. Cf. Wicki, “Introdução” in ob.cit., p.26.

²⁹¹ *Idem*, “Prólogo”, *HJ*, I.

²⁹² Elison in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.ix.

²⁹³ A I Parte (1549-1578) da *Historia de Japam* foi publicada, em Leipzig em 1926, traduzida para alemão pelos padres Schurhammer e Voretsch. Desta, foram feitas duas traduções japonesas, em 1932 e em 1963. A II Parte (1578-1582) foi publicada em português em Tóquio, em 1938, numa edição de apenas 180 exemplares, da responsabilidade de João Abranches Pinto e Oshitomo Okamoto. Da III Parte (que compreende os anos de 1582 a 1592) foram publicados, em português, apenas 24 capítulos, em Tóquio, em

Fróis, apesar de aceitar o encargo (em meados de 1584), receia não ter meios e forças para o levar a bom termo porque logo no ano seguinte se queixa, ao Geral Acquaviva, de dores contínuas nos braços e nas mãos, de tal modo que nem conseguira escrever a missiva para o seu superior²⁹⁴.

Outro desaire relaciona-se com a perda da primeira parte da obra, a *Introdução*, que teria cerca de 37 capítulos com matéria respeitante ao “clima, às qualidades e costumes do Japão, da origem de seus ídolos, culto e adoração, do numero que tem das seitas e opinioens que tem²⁹⁵.

A modéstia de Fróis leva-o a referir, por diversas vezes, a sua insuficiência para realizar um tal trabalho mas, para cumprir com a obediência²⁹⁶ que deve à Companhia, fará enquanto puder, não obstante lhe faltar por vezes a precisão necessária.

É ele próprio que o confessa: escreve porque a isso se sente impelido pela regra da obediência a que todos os jesuítas estavam sujeitos ao ingressar na Companhia²⁹⁷, confirmando não ser pelo pedido do Provincial nem pela sua experiência que vai escrever a *Historia de Japam*, “mas nem ainda concorrendo todas estas occaziões, me dava por habilitado se nao interviera o baculo em todos os mais estribamos, que he, como temos dito, a ordenação de santa obediência”²⁹⁸.

Aliás, a questão da obediência às regras da congregação é sempre algo que Fróis nunca esquece e, logo nos primeiros tempos da sua vida de missionário no Oriente, refere-o

1942, com o título *Apparatos para a História do Bispado de Macau*, e seria uma primeira redação para a *Historia*, que Fróis não chegaria a rever. A edição é dos mesmos da II parte juntamente com Henri Bernard. A edição integral da obra, em Portugal, é da responsabilidade de José Wicki, impressa pela Biblioteca Nacional em 5 volumes entre 1976 e 1984. O percurso do manuscrito é minuciosamente tratado por este historiador na “Introdução” à *Historia de Japam*, pp.13-24, sendo esta a obra de referência das informações aqui apresentadas respeitantes a esta questão.

²⁹⁴ Fróis in *HJ*, I, Apêndice, Doc. 3.

²⁹⁵ Wicki in ob. cit, vol. I, p.20. Veja-se também Janeira, *Figuras de Silêncio*, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, Lisboa, 1981, pp.246-247.

²⁹⁶ “A tremenda invenção de Inácio de Loyola, aquela que lhe pôs o mundo nas mãos para «maior glória de Deus», foi a da Obediência [ao Papa e à hierarquia da Ordem] como religião.” Loyola afirmava mesmo que “Acredito que o branco que eu vejo é negro, se a hierarquia da igreja assim o tiver determinado”. Lourenço, “Portugal e os Jesuítas” in *Oceanos*, 12, Novembro 1992, p.53.

²⁹⁷ Para além dos três votos habituais das ordens religiosas (castidade, pobreza e obediência), os que ingressam na Companhia de Jesus fazem um quarto, um voto especial a Deus, de total obediência ao Papa.

²⁹⁸ Wicki in ob.cit, I, p.4. Vide ainda a Carta de P. Maffei ao padre geral Mercuriano (1579) in *Ibidem*, I, p.397.

explicitamente numa carta de 1555, para os Padres e Irmãos de Goa, mencionando “cumprir com o que a santa obediência me manda”²⁹⁹.

As razões, segundo Fróis, para a realização de uma obra de tão grande envergadura, são para “exortar seos filhos que andão na obra da conversão para, com o retrato e o exemplo dos que lhe precederão no tempo, trabalharem por lhes não ser inferiores no zelo das almas (...)”³⁰⁰.

Acrescenta ainda que “a obra devia ser impressa na Europa para fazer conhecer a implantação e o progresso da fé católica no mais distante país da terra”³⁰¹.

Valignano é o principal responsável pela não divulgação e publicação da obra, pouco satisfeito com questões estilístico-formais e sobretudo com a dimensão da mesma – necessário encurtar e clarificar - criticando Fróis por “no tiene tanto miramiento em escoger lo que es bien que escriba”³⁰².

O próprio Fróis é de opinião que há páginas a rever mas não necessariamente a cortar ou abreviar e o seu desejo é que siga para o padre Geral exactamente como está mas a obra não chega a ser enviada para Lisboa nem para a sede em Roma³⁰³.

Esta situação pode ainda ter relação com a publicação das *Cartas de Évora*, nos finais do século XVI, que de certa forma vem colmatar a falta de uma descrição sequencial da presença jesuíta no Japão e de uma história sobre o arquipélago e que são de mais fácil consumo e divulgação que a grandiosa *Historia de Japam*.

Aqueles que, no decurso do tempo em que é redigida a obra até à sua divulgação, tiveram a oportunidade de a consultar, apontam a invulgar capacidade de análise de Fróis, no que

²⁹⁹ *DI*, vol. III, p. 321.

³⁰⁰ *HJ*, vol. I, Prólogo.

³⁰¹ Wicki, “Introdução” in ob.cit., p. 25. Vide *HJ*, vol I, Apêndice, docs. 1 e 5.

³⁰² Vide Cap. 2 – O Autor (...), pp. 41-51. Feldmann, “As disputas de São Francisco Xavier com bonzos da doutrina *Zen* relatadas por Luís Fróis, SJ e João Rodrigues, SJ” in *O Século Cristão do Japão*, p.72.

³⁰³ Actualmente os manuscritos originais da *Historia de Japam* encontram-se dispersos: a *Primeira Parte da Historia de Japam* está na Biblioteca da Ajuda, bem como os *Apparatos para a Historia Eclesiástica do Bispado de Japam*; a *Segunda Parte da Historia de Japam*, está no Arquivo Histórico Ultramarino e os *Apparatos para a Historia Eclesiástica do Bispado de Macau*, na Biblioteca Nacional de Lisboa. Vide Wicki, “Introdução” in ob.cit., pp.24.

respeita à realidade social, política e religiosa com que se depara no arquipélago nipónico, e o valor histórico e humano que revela³⁰⁴.

A *Historia de Japam* segue uma linha cronológica, uma estrutura de crónica, e centra-se sobretudo na história do Japão - a política, a sociedade, a religião -, obviamente sempre acompanhada da história dos missionários jesuítas no arquipélago³⁰⁵.

*

O *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 (...)*³⁰⁶ é escrito em 1585, numa altura em que Fróis iniciara já a *Historia de Japam*³⁰⁷, e aborda, em mais de seiscentos comentários, as diferenças culturais entre os mundos ocidental e japonês e revela-se “(...) uma tentativa séria de assumir uma posição adequada em relação ao mundo japonês”³⁰⁸ e resultando num trabalho de antropologia cultural comparada.

No *Tratado*, Fróis recorre a “um sistema rigorosamente binário em que a cada segmento da realidade japonesa é contraposto (por diferenciação ou por assimilação) um outro segmento correspondente à mesma situação ou a uma situação equivalente da realidade europeia e mais precisamente ibérica”³⁰⁹.

³⁰⁴ No século XIX, em 1869, Agostinho de Backer escreve : “ Ce livre qui coûta au P. Frois six ans d’un travail assidu, est aussi recommandable par le style que par les notices curieuses et exactes qu’il contient. Il paraît que ce grand ouvrage est reste manuscrite.”, in Wicki, ob. cit., p.17. Vide HJ, vol. I, Apêndice, Doc.10.

³⁰⁵ Fróis reproduz na HJ muitos dos textos das cartas, por vezes recorrendo à cópia integral das missivas. Uma outra obra de vulto, a *Historia da Igreja do Japão*, do companheiro João Rodrigues – vide Ap. A - Sínteses Biográficas - redigida já no século XVII, vai seguir a estrutura da obra de Fróis e irá sofrer, igualmente, alguns atrasos na sua divulgação.

³⁰⁶ O manuscrito, datado de 14 de Junho de 1585, é descoberto em 1946 pelo padre Josef Franz Schütte, na Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid. Em 1955, sai uma edição em alemão, editada em Tóquio, pelo mesmo padre. A edição japonesa é realizada apenas em 1983, por Kiichi Matsuda e Engelbert Jorissen. O título completo é *Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta Província de Japão. E ainda que se achem nestas partes do Ximo algumas cousas em que parece convirem os Japões conosco, não é por serem comuas e universais neles, mas adquiridas polo comércio que têm com os portugueses, que cá vêm tratar com eles em seus navios – e são muitos de seus costumes tão remotos, peregrinos e alongados dos nossos que quasi parece incrível poder haver tão opósita contradição em gente de tanta polícia, viveza de engenho e saber natural como têm. E pera se não confundirem umas cousas com outras, dividimos isto com a graça do Senhor em Capítulos – feito em Canzusa aos 14 de Junho de 1585.* Editado com o título *Europa/Japão. Um diálogo civilizacional no século XVI*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1993.

³⁰⁷ O *Tratado* serviria mesmo de Parte Introdutória à *Historia do Japam*, que desenvolveria de forma mais elaborada e precisa as matérias naquele indicadas abreviadamente. Veja-se o que escreve Garcia, na Apresentação do texto, in *Europa/Japão (...)*, p.27.

³⁰⁸ Jorissen, “ Exotic and “strange” images of Japan in European texts of the Early 17th Century” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.4, June 2002, Lisboa, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, p.37.

³⁰⁹ Radulet, “O «Cerimonial» do P.º Alessandro Valignano” in *O Século Cristão do Japão*, p.57.

Garcia refere que “nesta leitura amena e agradável de registos simples e pitorescos, quase anedóticos, vamos sendo informados das realidades de dois mundos, vistos como entidades assumidas, que se procuram descobrir/conhecer”³¹⁰ mas, sendo uma obra de leitura mais ligeira e mais sintética, nem por isso deixa de ser menos observadora uma vez que fornece informações para satisfazer a curiosidade da Europa e

“também poderia ter um carácter utilitário na formação dos missionários que fossem para o Japão, pois quem o lesse ficaria logo à partida apetrechado com os conhecimentos práticos essenciais para enfrentar o impacto de uma civilização tão diversa da europeia e assim se preparar para o choque cultural com que se iria deparar”³¹¹.

A leitura do *Tratado* revela-nos o homem, mais do que o religioso (não obstante a vertente missionária estar sempre presente), atento às peculiaridades de uma sociedade tão distinta daquela que o gerou e, com cerca de vinte anos já de permanência no Japão,

“aqui, vemos o jesuíta a trabalhar quase como um estudante moderno de Antropologia Cultural abordar um problema de cultura comparativa. As diferenças são apresentadas de forma sucinta (...) nenhum esforço é feito para dar uma explicação histórica para o comportamento dos japoneses”³¹².

*

Fróis redige ainda um outro documento, o *Tratado dos Embaixadores Japões*³¹³, onde relata o extenso périplo e as aventuras dos enviados japoneses às cortes europeias numa viagem realizada entre 1582 e 1590³¹⁴. Aqui, socorreu-se dos apontamentos que os jovens escreveram durante as visitas a Portugal e a cidades do sul da Europa, seguindo de perto um programa cuidadosamente preparado pela Companhia de Jesus.

No decurso da sua primeira visita ao arquipélago nipónico (entre 1579 e 1582), o Visitador Alexandre Valignano promove o envio de uma representação diplomática de cristãos nobres japoneses à Europa.

³¹⁰ Garcia, “Apresentação” in *Europa/Japão*, p.37.

³¹¹ *Ibidem*, p.29.

³¹² “Here we see the Jesuit working almost as a modern student of cultural anthropology might approach a problem in comparative culture. The differences are stated succinctly ... no effort is made to give a historical explanation of why the Japanese behave as they do.” Tradução livre da nossa responsabilidade. Jorissen, “Exotic and “strange” images of Japan in European texts of the Early 17th Century” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.4, June 2002, Lisboa, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, p.39.

³¹³ Utilizamos a edição de Luís Fróis, *Tratado dos Embaixadores Japões*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1993. A primeira e única edição integral desta obra foi publicada em francês, *La première ambassade du Japon en Europe, 1582-1592*, da responsabilidade de Henry Bernard, João do Amaral Abranches Pinto & Y. Okamoto, Tóquio, Sophia University, 1942.

³¹⁴ O missionário elabora este *Tratado* após o regresso ao Japão da comitiva, em 1590. Tendo em conta que a última missiva inserida nas *Cartas de Évora*, objecto de estudo deste trabalho, data de 1589, não temos nenhuma informação retirada desta fonte. Daí nos termos socorrido apenas do próprio *Tratado* para apresentar alguns dados.

As motivações e os objectivos desta embaixada são diversos: passam pela propaganda, exibindo perante toda a Europa o êxito da evangelização jesuíta, procurando assim apoios políticos e financeiros para a Companhia de Jesus; denotam uma tentativa de sensibilização e captação de jovens para as fileiras da congregação, buscando recrutar sangue fresco; e, não menos importante, revela-se em primeira mão aos jovens japoneses – representantes de dáimios cristãos - o mundo ocidental e a importância da Companhia de Jesus e da Igreja de Roma na Europa de então.

O Visitador, numa carta a D. Teotónio, Arcebispo de Évora³¹⁵, refere estes propósitos:

*“pareceo nos isto bem, assi pera que os Iapões fossem conhecidos em Europa, como tambem por que elles conheção a grandeza de nossa lei Christã, & a gloria, & magestade de sua Sanctidade, & mais principes de Europa, vendo essa corte, & a corte Romana, pera que depois tornando a Iapão possam dar testemunho do que virão, & entendão os seus naturaes o que em Iapão pretendemos, & qual he a lei que lhe prégamos, polo que importa muito que sejam fauorecidos, & tratados de tal maneira que tornem contentes, & satisfeitos a Iapão (...)”*³¹⁶.

A composição da embaixada é cuidadosamente preparada: “na opinião de Valignano, a escolha dos enviados japoneses deveria recair obrigatoriamente sobre cristãos jovens e robustos, que mais facilmente poderiam suportar as enormes dificuldades e perigos da interminável viagem entre o Japão e Lisboa”³¹⁷.

Os quatro jovens cristãos escolhidos representam dáimios e senhores importantes de Kyûshû: Mancio Ito, sobrinho do dáimio de Bungo (D. Francisco Ôtomo Yoshihige); Miguel Chijiwa, sobrinho de D. Protasio Arima Harunobu (reino de Arima) e de D. Bartolomeu Ômura Sumitada, (dáimio de Ômura); Martinho Hara³¹⁸ e Julião Nakaura³¹⁹, filhos de vassallos de Ômura³²⁰.

A totalidade da comitiva, que sai do porto de Nagasaki em Fevereiro de 1582, inclui o próprio Valignano (que acaba por ter de ficar na Índia, segundo indicações de Roma), o

³¹⁵ D. Teotónio de Bragança (1530-1602), filho do Duque de Bragança, D. Jaime. Vide Cap. 3 - A edição de 1598, pp. 73-83.

³¹⁶ CE, II, Goa, 17 Dezembro 1583, fl. 89. Carta de Alexandre Valignano, Provincial da Índia.

³¹⁷ Loureiro, “Introdução” in *Tratado dos Embaixadores Japões*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993, p. 7. Estes requisitos entendem-se na medida em que a viagem, de ida e volta, dura cerca de oito anos.

³¹⁸ Filho do senhor de uma fortaleza na zona de Hirado e Omura, morre mártir em data desconhecida.

³¹⁹ Nascido cerca de 1570, também morre mártir na sequência de uma grande perseguição (1633).

³²⁰ Para as informações referentes ao destino dos participantes nesta embaixada, seguimos os estudos de Figueiredo, *Primeira Embaixada do Japão à Europa*, 2ª ed., Macau, 1961 e Diogo Yuuki, *Os quatro legados dos dáimios de Quiuxu após regressarem ao Japão*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1990, com algumas gravuras representativas dos fidalgos. Vide ainda Duarte de Sande, SJ, *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores japoneses à Cúria Romana*, (prefácio, transcrição e notas de A. Ramalho), Macau, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Fundação Oriente, 1997.

padre Diogo Mesquita (que domina a língua japonesa), um irmão japonês, Jorge de Loyola, e dois criados japoneses convertidos, Agostinho e Constantino.

É de salientar que não encontramos nesta embaixada nenhum elemento representativo do Senhor da *Tenka*, Oda Nobunaga – nem representantes da cristandade do centro do Japão, nomeadamente dos Takayama - mas, nas vésperas da partida, quando o Arcebispo visita os nobres japoneses no colégio de Évora, o guerreiro é mencionado: “ Viu [D.Teotónio] também alguns livros da letra de Japão, que lá folgavam estranhamente de os ver, e uma carta de Nobunaga, que escreveu ao padre Organtino, de três regras, sentenciosa, grave e sucinta (...)”³²¹.

Supostamente Valignano terá desejado levar alguns jovens nobres do Miyako mas parece que não terão chegado atempadamente a Nagasaki para embarcarem na nau. No entanto, é de salientar que, oficialmente, a Coroa portuguesa mantém, até quase à década de 90, uma relação institucional privilegiada apenas com alguns senhores cristãos da ilha de Kyûshû.

O grupo viaja até Macau seguindo para Malaca, Goa e, finalmente Lisboa onde chega em Agosto de 1584. Daqui vai conhecer ainda grande parte das principais cidades católicas da Europa do Sul com a omnipresente figura do padre Diogo de Mesquita junto dos jovens japoneses, quer para as funções de intérprete quer para orientar e seleccionar aquilo que viam e ouviam:

*“ os jovens nipónicos apenas observaram aquilo que lhes foi permitido e somente trocaram impressões com pessoas cuidadosamente escolhidas, sempre sob a supervisão dos padres da Companhia de Jesus (...). Os jovens não podiam inteirar-se dos conflitos que então dividiam a Cristandade ”*³²².

Em Portugal é visível o interesse da Casa de Bragança pelos assuntos do Japão e pela actuação da Companhia de Jesus neste território:

*“ Poucos dias depois de chegados a Lisboa [Agosto 1584], os mandou visitar o Arcebispo Dom Teotónio, irmão que foi do Duque de Bragança, por um capelão, a dar-lhes os parabéns de sua boa vinda, com muitas mostras de amor e oferecimentos para o que lhes fosse necessário ”*³²³.

³²¹ Fróis in *Tratado dos Embaixadores Japões*, p.41. Sublinhado nosso.

³²² Loureiro, “Introdução” in *Tratado dos Embaixadores Japões*, p.11. Este controle e selecção do que viam e ouviam é coerente com a actuação da Companhia no próprio território nipónico pois Valignano, no seu *Sumario*, p.171, recomenda que, nos livros de ciências a usar nos seminários japoneses, “se ensine simplesmente lo substancial de las cosas y las verdades puras bien fundadas con sus pruebas sin referir otras opiniones diversas y peligrosas, ni heregias que contra ellas hubo, porque para ellos no es necessário que ninguna de estas cosas pues que el saberlo les puede hacer mucho daño y ningun provecho(...)”.

³²³ Fróis in *Tratado dos Embaixadores Japões*, p.35.

A embaixada irá ainda visitar Vila Viçosa, onde é recebida por D. Catarina e D. Teodósio II, Duque de Bragança, e Évora (entre 8 e 15 de setembro de 1584) recebendo logo no dia da chegada, no colégio jesuíta, a visita de D. Teotónio, que acompanha de perto a estada dos japoneses na sua terra e

“mostrou haver recebido grande consolação com eles, por ser em grande maneira afeiçãoado a Japão [e] tão afeiçãoado está às coisas de Japão, que falando muito de propósito com o padre Diogo de Mesquita lhe disse que desejava muito fundar um colégio ou seminário em Japão, e que meio teria para mandar lá o dinheiro para este efeito. Prometendo mais (...) que havia de mandar alguns irmãos a Japão à sua custa³²⁴, e algumas pessoas que soubessem de agricultura, para que houvesse lá vinhas e não tivesse a Companhia tanto trabalho em lhes mandar cada ano da Índia vinho para as missas”³²⁵.

Será este eclesiástico, Arcebispo de Évora desde 1578, que irá patrocinar a edição de grande parte da epistolografia jesuíta referente ao Japão produzida na segunda metade do século XVI dando origem à colectânea designada por *Cartas de Évora*.

Em Roma assistem ainda à morte de Gregório XIII e à eleição de um novo Papa, Sixto V, participando na cerimónia de entronização.

No regresso a Nagasaki, em 1591, encontram um Japão diferente daquele que tinha assistido à sua partida. Oda Nobunaga, o chefe todo-poderoso no poder em 1582 ainda, tinha desaparecido e o seu sucessor, Toyotomi Hideyoshi tinha decretado, em 1587, um édito contra os jesuítas proibindo a prática do Cristianismo no arquipélago.

Nas *Cartas de Évora* encontramos uma referência, na Ânuia de 1588, à saída desta embaixada, quando refere as mortes das

“duas principaes columnas da Christandade de Iapão [- D. Bartolomeu de Ômura e D. Francisco de Bungo -], os quaes ambos juntamente com elrei de Arima forão os primeiros senhores que enuiarão a dom Mancio & dom Miguel com seus companheiros a visitar & dar em seu nome a obediencia a sua Santidade & ver a grandeza da corte Romana, & de sua majestade & posto que os não poderão tornar a ver (por não serem ainda chegados a Iapão) todavia ouuirão as nouas do grande recebimento & gasalhado que lhe fezerão sua Santidade, & sua Magestade, com os mais Principes & Senhores de Europa, com que em estremo se consolarão & alegrarão, & estauão com grande desejo esperando de os tornar a ver”³²⁶.

*

Já na última etapa da sua vida, com 62 anos, Fróis escreve talvez uma das suas melhores obras: a Relação da morte dos 26 Mártires de Nagasaki (5 de Fevereiro), redigida a 15 de

³²⁴ Consegue-se aqui perceber um dos objectivos desta embaixada: cativar “mecenas” para apoiar financeiramente a evangelização do Japão.

³²⁵ Fróis in *Tratado dos Embaixadores Japões*, p.41.

³²⁶ CE, II, 20 Fevereiro 1588, fl.203. Ap. D – Carta 52. Sublinhado nosso.

Março de 1597³²⁷. Este episódio resulta de uma já longa animosidade de Hideyoshi contra a missão cristã em território nipónico e vitima 26 cristãos (entre eles 6 franciscanos e 3 irmãos jesuítas japoneses).

*

Curiosamente, a muito prolixa obra de Fróis mereceu mais destaque no estrangeiro até há relativamente pouco tempo, o que causa estranheza aos estudiosos mais atentos e os seus escritos, essenciais para o entendimento da história do Japão e para a história da presença da Companhia de Jesus neste território, tardaram em ser publicados em Portugal, e sobretudo tendo em conta que, segundo escreve Garcia, “Luís Fróis foi o mais importante de todos os autores europeus que escreveu sobre o Japão no seu «século cristão». Embora algumas obras de jesuítas (...) sejam notáveis, nenhuma se compara, quer na extensão quer no rigor da descrição, ao conjunto dos textos de Fróis”³²⁸.

³²⁷ Publicada, em Roma, apenas em 1935. Esse texto serviu para esclarecer certos aspectos discutidos entre os historiadores japoneses sobre a identificação do local exacto do martírio, e foi só no ano de 1956 que o local, (colina de Nishizaka) foi declarado como sítio histórico na cidade de Nagasaki e aí erigido um monumento representando os 26 mártires na exacta ordem que Fróis a descreveu.

³²⁸ Garcia, “Apresentação” in *Europa/Japão. Um diálogo civilizacional no século XVI*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993, p.21.

3.2.AS CARTAS DE ÉVORA

3.2.1. ANTERIORES EDIÇÕES DE CARTAS JESUÍTAS³²⁹

O padre Francisco Xavier é o responsável pela divulgação das primeiras informações da Companhia de Jesus sobre os habitantes do território nipónico:

“ La gente con que emos conversado es la mejor que hasta agora esta descubierta: y me parece que entre gente infiel no sa hallaua outra que a los Iapones naga ventaja. Es gente de muy buena conuersacion, generalmente buena y no maliciosa, gente de honrra mucho a marauilla y estima mas la honrra, que ninguna outra cosa”³³⁰.

e logo a partir de 1550³³¹ as cartas jesuítas começam a espalhar-se pela Europa, em diversas línguas. As notícias chegavam a Portugal, através da Carreira da Índia, e daí seguiam para os vários colégios da Companhia (Lisboa, Coimbra, Évora) e para Roma e outros pontos do continente europeu³³².

A curiosidade europeia não se limita à comunidade religiosa cristã porque Garcia considera que:

“havia um público leitor mais vasto que também se interessou pelos assuntos das cartas, tanto mais que geralmente transmitiam informações curiosas sobre regiões de que havia poucas informações, com destaque para o Japão, que até meados do século XVI, era praticamente desconhecido da Europa”³³³.

Inicialmente apenas alguns exemplares são publicados avulso, e nunca em português, com edições que rondam entre 15 e 30 fólios, entre 1550 e 1555³³⁴, mas em 1562 publica-se

³²⁹ Nas informações sem referência específica em nota de rodapé seguimos o estudo de Costa in “O Japão e os japoneses nas obras impressas na Europa quinhentista” in *O Japão e o Cristianismo no século XVI (...)*, pp.226-290.

³³⁰ Loureiro, “Jesuit textual strategies in Japan between 1549 and 1582” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.8, June 2008, Lisboa, Centro de História D’Além – Mar, Universidade Nova de Lisboa, p.41. Vide ainda *Cartas dos Jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551*, ed. fac-similada de Garcia, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1993, fls. iij-v.

³³¹ A 1ª edição de uma carta jesuíta, em Portugal, foi em 1550: *Copia de una carta, que escriuiu de la India el padre. M. Gaspar de la companhia de jesus a los hermanos del collegio de Iesus de Coymbra: recebida el año de. M.D.L. trasladado de Portuguese en Castellano*. Os responsáveis foram João de Barreira e João Álvares. Existe um exemplar na Biblioteca do Paço Ducal de Vila Viçosa. Cf. Garcia, “Apresentação” in *Cartas de Évora*, vol. I, p.18. Costa, no estudo acima referenciado, “O Japão e os japoneses (...)”.

³³² Em Goa, as cartas eram muitas vezes copiadas e depois enviadas para Portugal, com a indicação de 1ª ou 2ª via, consoante o caso. Também em Portugal, os colégios faziam cópias. Vide Catz, *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros Documentos*, Lisboa, Editorial Presença/Biblioteca Nacional, 1983, p.8. Os originais são normalmente guardados em Roma, nos Arquivos da Companhia de Jesus. Podemos encontrar cópias em diversas instituições portuguesas: Biblioteca Nacional, Palácio da Ajuda ou na Academia de Ciências, por exemplo.

³³³ Garcia, “A epistolografia dos jesuítas impressa em Portugal no século XVI” in *Ao encontro dos Descobrimientos- Temas de História da Expansão*, Editorial Presença, Lisboa, 1994, pp.123-124.

³³⁴ Em 1551, são publicadas três missivas, pelos mesmos tipógrafos da de 1550, e também em Coimbra, com cerca de uma dezena de fólios cada uma. Em 1555, numa edição de João Álvares apenas, na mesma cidade,

uma colectânea, em castelhano, ultrapassando-se os 100 fólhos e no seu Prólogo, da responsabilidade do padre Manuel Álvares, está claramente justificada esta compilação e os objectivos da mesma –“propósitos moralizantes e estímulo edificante”³³⁵ -, algo igualmente subjacente a todas as edições posteriores:

*“ Como desta provincia de Portugal se têm de enviar para todos os colégios e casas da nossa Companhia as cartas que da Índia, Japão, China e outros povos orientais nos escreverem cada ano nossos padres e irmãos que lá andam ocupados na conversão da gentildade: e não se possa satisfazer aos desejos de todos, se houvessem de trasladar à mão, por o número ser grande (...) pareceu nele, senhor, ser conveniente imprimir algumas delas, muitas que vieram depois da última impressão, para que nós, com os trabalhos e fruto dos nossos, nos consolemos e animemos para semelhante empresa e os favoreçamos com sacrificios e orações e os demais que os lerem participando deste universal consolo, lhes dêem este mesmo favor, com rogar ao Autor de todo o bem que queira levar a cabo esta obra da manifestação de nossa santa fé, por seu serviço e em seu nome começada e o lembrem e glorifiquem, pois tem por bem nestes tempos trazer tantas almas ao grémio de sua santa igreja ”*³³⁶.

O interesse da Companhia na edição de colectâneas de cartas prende-se também com o tentar evitar alguma desordem na impressão das cartas, recomendando-se ainda uma redacção de fácil consulta pelo público em geral – objectividade no discurso, informação seleccionada e sintética - reservando para outro tipo de epístolas informações mais pertinentes ou duvidosas³³⁷.

A uniformização na redacção, sobretudo das Cartas Ânuaes, é algo que se institucionaliza com Valignano mas nem sempre as orientações são integralmente cumpridas³³⁸.

O interesse da Europa pelas notícias vindas de mundos tão diferentes aumenta e o tamanho das edições também, sendo divididas por áreas geográficas distintas e, em 1565, é impressa em Coimbra (mais uma vez em castelhano) uma *Copia de las cartas que los padres y*

sai uma carta, com 33 fólhos, referente a notícias da Índia, do Japão e do Brasil. Vide Costa, “O Japão e os japoneses (...)” in ob. cit., pp.226-228.

³³⁵ Garcia, “A epistolografia dos jesuítas (...)” in ob.cit.,p.131.

³³⁶ Composta por 25 cartas, igualmente impressa em Coimbra, pelos já referidos João de Barreira e João Álvares, acabou de se imprimir a 29 de Abril de 1562.Cf. Garcia, “Apresentação” in *CE*, vol. I,p.19 e ainda *Idem*, “A epistolografia dos jesuítas (...)” in ob.cit.,pp130-131 e Costa, “O Japão e os japoneses (...)” in ob.cit.,p.231. Sublinhado nosso.

³³⁷ Vejam-se as recomendações do próprio Loyola que “determinara logo em 1542 que as considerações de carácter mais privado,ou indiscretas,embora necessárias para as autoridades do Instituto em Roma avaliarem o trabalho realizado nas missões, deviam ser enviadas em separado,nas chamadas *hijuelas*”. O secretário, Juan Polanco de Bruges, redige as regras a seguir pelos padres“de forma a conferir uniformidade aos seus escritos”. Pinto,*Uma imagem do Japão (...)*,p.30.

³³⁸ Em 1588, Valignano reitera que “ não somente se proíbe que não se possam escrever cartas sem licença, mas nenhuma outra sorte de chints [bilhete, aviso], lembranças,etc;e isto não somente com os forasteiros mas também entre sy os nossos”in *DI*,vol.XIV,p.877.

*hermanos de la Compañia de la India, y Europa, desde el año de MDLVII que començaron, hasta el passado de LXIII*³³⁹, específica e exclusivamente sobre o Japão.

Portugal, berço dos muitos homens que na época quinhentista revelam à Europa, pela escrita, os novos mundos é, curiosamente, o país com o menor volume de obras impressas referentes ao Japão e a primeira edição de cartas dos jesuítas em português - *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India e Europa desde o anno de 1549 ate o de 66 (...)*³⁴⁰ - data apenas de 1570³⁴¹ e as obras de Fróis seguem esta tendência, provavelmente por motivos propagandísticos, de serem primeiro editadas em outras línguas que não o português.

José Manuel Garcia avança com uma explicação para esta situação, que lhe parece paradoxal, sendo o país “o que servia de porta por onde as notícias chegavam ao Velho Continente”: a produção tipográfica em Portugal visava, normalmente, um objectivo imediato, uma aplicação utilitária e procurava alcançar um público o mais vasto possível; daí a opção por edições em castelhano, por exemplo³⁴².

Em 1575 uma nova compilação de cartas é publicada, em Espanha³⁴³, aumentando o interesse da Europa em saber o que se passava no Extremo – Oriente, aumentado nos anos 80, derivado sobretudo da ocorrência da delegação diplomática japonesa³⁴⁴.

Em França são editadas, em 1584, as *Lettres nouvelles du Iappon touchant l'aduancement de la Chretiené en ces pays la de l'an 1579 à l'an 1581*, com uma reedição em

³³⁹ Nova edição de João de Barreira e de João Álvares. Cf. o que escreve Costa, “O Japão e os japoneses (...) in ob.cit., p.232.

³⁴⁰ (...) *Nellas se cõta o principio, socesso, e bõdade da Christandade daquellas partes, evarios costumes, e idolatrias da gentildade. Impressas pelo mandado do illustrissimo e Reuerendissimo Senhor Dõ Ioão Soarez, Bispo de Coimbra, Conde de Arganil.* Cf. Garcia, “Apresentação” in *CE*, vol. I, p. 19.

³⁴¹ Edição de António de Maris, em Coimbra. Cf. Costa, in “O Japão e os japoneses (...) in ob.cit., p.233. Foram duas edições, das mesmas cartas, cada uma com mil exemplares e mais de 600 fólhos. Cf. Garcia, “Apresentação” in *CE*, vol. I, p.19.

³⁴² Garcia, “Apresentação” in *CE*, vol. I, pp.189-290. Cf. p. 197.

³⁴³ *Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Iesus, que andam en los reynos de Iapon escriuieron a los dela misma compñia, desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueue, hasta el de mil y quinientos y setenta y uno. En las quales se da noticia de las varias costumbres y idolatrias de aquella gentildade; y se cuenta el principio y sucesso y bondade de los christianos de aquellas partes,* Alcalá, Juan Iñiguez de Lequerica, 1575. Cf. Costa, “O Japão e os japoneses (...)” in ob.cit., p.237.

³⁴⁴ A embaixada deixa o arquipélago nipónico em 1582, chega a Lisboa dois anos depois, tendo passado por Itália (Roma) e Espanha. Em 1591, regressa ao Japão. Vide Cap. 3 – A relação Política/Religião/Comércio, pp. 84-100.

italiano³⁴⁵ e nos anos seguintes circulam pela Europa, em várias línguas,diversas notícias referentes ao Japão, inclusive descrições da embaixada nipónica³⁴⁶

São publicados, impressos em Lisboa, em 1588,*Alguns capítulos tirados das cartas que vieram este anno da 1588.dos Padres da Companhia de Iesu que andam nas partes da India, China, Iapão, & Reino de Angola, impressos pera se poderem com mais facilidade comunicar a muitas pessoas que os pedem (...)*³⁴⁷, comprovando o interesse português em se manter actualizado, sobretudo sobre a situação no Japão dado o édito de expulsão dos jesuítas em 1587,decretado por Hideyoshi.

É ainda neste contexto que, em 1589³⁴⁸ em Lisboa, sai uma edição, exclusiva sobre o Japão, de uma carta de Fróis que teve nova edição no ano seguinte, em Coimbra³⁴⁹ e foi, finalmente, reeditada em Évora, em 1598. Esta carta é escrita numa altura crucial, relatando os acontecimentos relacionados com o édito proibindo o cristianismo, decretado por Hideyoshi a 25 de Julho de 1587, e descreve as “grandes alterações & mudanças (...),e [a] cruel perseguição que o Rey de todo o Iapão leuantou contra a Christandade”³⁵⁰.

O regresso da embaixada ao território nipónico e a animosidade sentida pela Companhia para com o agora “Senhor do Japão”, Hideyoshi, é claramente sentida no título da edição que sai em 1593:

Cartas do Iapam nas quaes se trata da chegada à quellas partes dos fidalgos Iapões que ca vierão, da muita Christandade que se fez no tempo da perseguição do tyrano, das

³⁴⁵ Impressas em Paris “chez Thomas Brumen au Cloz Bruneau à l’enseigne del ‘Oliuier”. São reimpressas em Roma,em italiano, por Francesco Zannetti. Costa, “O Japão e os japoneses (...)” in ob.cit.,p.243.

³⁴⁶ *Ibidem*,pp.244-259.

³⁴⁷ A selecção é do padre Amador Rebelo e edição é da responsabilidade de António Ribeiro e contém 64 fólios. Cf. Garcia, “Apresentação” in *CE*, vol. I, p.19.

³⁴⁸ A edição de 1589 é da autoria de António Álvares, com o título *CARTA DO PADRE LUIS FROES da Companhia de Iesus, Em a qual da relação das grandes guerras, alterações & mudanças que ouue nos Reynos de Iapão, & da cruel perseguição que o Rey vniuersal aleuantou contra os padres da Companhia, & contra a Christandade. Ajuntou-se também outra do Padre Organtino da mesma Companhia, que escreueo das partes do Miaco*. Tinha 97 fólios.Garcia, “ A edição das cartas dos jesuítas do Japão feita em Évora em 1598” in *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente (...)*,p.411 e ainda in *CE*, vol. I, p.19.*Vide* Costa, “O Japão e os japoneses (...)” in ob.cit.,pp.261-262.

³⁴⁹ A edição de 1590, de Coimbra, é da responsabilidade de António Barreira, e substitui o termo “carta” por “relação”: *Relação das grandes alterações & mudanças que ouue em os Reynos de Iapão nos anos de 87. & 88. E da perseguição que o Rey de todo o Iapão leuantou contra a Christandade.E da grande Fé, & constância dos Christãos. Enuiada ao muito Reuerendo Padre Géral da Companhia de Iesus pelo Padre Luis Froes. Ajuntouse outra Carta do Padre Organtino da mesma Companhia”* e passa para 126 fólios. Cf. Garcia, “ A edição das cartas dos jesuítas (...)” in ob.cit.,p. 412 e ainda in *CE*, I, p.19.*Vide* Costa, “O Japão e os japoneses (...)” in ob.cit.,p.266.

³⁵⁰ *CE*,II,20 Fevereiro 1588,fls. 187v-225v.Ap.D – Carta 52.

*guerras que ouue, & de como Quambacudono se acabou de fazer senhor absoluto dos 66. Reynos que ha no Iapão (...)*³⁵¹.

O século XVI assiste ainda, em 1598, a duas edições importantes de epístolas, uma delas organizadas pelo padre Amador Rebelo, impressa em Lisboa³⁵² e a outra, a maior colectânea³⁵³ de todas até agora efectuada e que reúne “as cartas relativas ao Japão que foi possível encontrar”³⁵⁴, a de Évora, onde encontramos uma quantidade significativa da produção epistolar de Luís Fróis, objecto deste estudo.

Verifica-se assim que a edição epistolar jesuíta do século XVI referente ao Japão é abundante e propicia várias traduções e adaptações, sendo por vezes difícil descortinar as partes originais das cartas, sabendo-se ainda que algumas se perderam irremediavelmente³⁵⁵.

Os séculos seguintes vão reduzir a edição de cartas jesuítas sobre o Oriente e Extremo Oriente e só a partir de finais do século XIX voltamos a encontrar impressões de documentação jesuíta de forma mais regular e algumas em colecções³⁵⁶.

³⁵¹ Editada por Simão Lopes, em Lisboa. Cf. Garcia, “Apresentação” in *CE*, I, p. 20.

³⁵² *Compendio de algũas cartas que este anno de 97 vierão dos Padres da Companhia de Iesu, que residem na India, & corte do Grão Mogor, & nos Reinos da China, & Iapão, & no Brasil, em que se contem varias cousas. Collegidas por o padre Amador Rebello da mesma companhia.* Este padre já tinha procedido à selecção das cartas publicadas em 1588. O responsável pela impressão foi Alexandre de Siqueira e tem 240 fólhos. *Ibidem*, p.20. Cf. Costa, “O Japão e os japoneses (...)” in *ob.cit.*, p.280.

³⁵³ Normalmente as edições mais volumosas são patrocinadas por particulares; a edição de Évora é um exemplo, através do patrocínio do Arcebispo de Évora, D. Teotónio de Bragança.

³⁵⁴ Garcia, “Apresentação” in *CE*, I, p. 20.

³⁵⁵ Leal in “Les lettres japonaises (...)”, p.128, considera que “le dernier des recueils – et le plus cité – malgré ses nombreuses infidélités à l’original – est celui de Manuel de Lyra, Évora, 1598”.

³⁵⁶ Em 1894, Jerónimo Manoel edita *Missões dos Jesuítas no Oriente*. Nos inícios do século XX, Cristovão Aires recupera muita documentação para o estudo de Fernão Mendes Pinto. Em meados deste século, pela mão de Silva Rego e Artur Basílio de Sá, encontramos a *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente: Índia e Insulíndia*. Fora de Portugal, a Companhia de Jesus edita a colecção *Monumenta histórica Societatis Iesu*, com séries específicas destinadas ao oriente.

3.2.2. A EDIÇÃO DE 1598

Nos finais do século XVI (1598)³⁵⁷, é editada em Évora a maior colectânea até então de missivas jesuítas e curiosamente a menos estudada, não obstante ser um dos mais importantes conjuntos de textos impressos dos missionários relativos ao Japão quinhentista. Elison considera mesmo que “as *Cartas* constituem uma importante peça de teatros impressos [e que] registam aquele grandioso drama jesuíta redigido pelos próprios actores”³⁵⁸.

A importância desta colecção é tão grande que José Manuel Garcia, que faz a Apresentação da edição fac-similada de 1997, é de opinião de que “estamos perante um dos mais notáveis e comoventes monumentos à comunicação entre os povos e à força da fé, que moveu tantos homens e acções”³⁵⁹.

Num primeiro tomo, encontramos as *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549*³⁶⁰, até o de 1580. O segundo tomo intitula-se *Segunda Parte das cartas de Iapão que escreuerão os padres, & irmãos da companhia de Jesus*, contendo missivas datadas de entre 1581 e 1589. Para esta edição, aproveitam-se - através de uma selecção criteriosa - missivas da compilação de 1570 e algumas inéditas, bem como todas as redigidas antes da impressão de 1593, data da última grande recolha e edição³⁶¹.

³⁵⁷ O nome completo da colectânea: [1º tomo] *Iesus. Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549, até o de 1580. Nellas se conta o principio, socesso, & bondade da Christandade daquela partes, & varios costumes, & idolatrias da gentilidade.* [2º tomo] *Segunda parte das cartas de Iapão que escreuerão os padres, & irmãos da companhia de Jesus. Impressas por mandado do Reverendissimo em Christo Padre Dom Theotónio de Bragança Arcebispo d'Evora ... Em Evora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII.*, 2 vols., Castoliva editora Lda., Maia, 1997 [edição fac-similada da edição de Évora de 1598]. O editor desta obra é um reputado profissional cuja oficina imprime, na segunda metade do século XVI, mais de 50 obras, incluindo algumas edições de *Os Lusíadas*. Vide Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926, pp. 209-224 e ainda Costa, “O Japão e os japoneses nas obras impressas” in ob.cit., pp. 189-290.

³⁵⁸ Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, pp. xi-xii.

³⁵⁹ Garcia, “Apresentação” in *CE*, I, p.12.

³⁶⁰ Na realidade, a primeira carta data de 29 de Novembro de 1548, escrita de Goa por Paulo de Santa Fé. *CE*, I, fls. 2v-3v.

³⁶¹ Uma análise de Pinto in *Uma imagem do Japão (...)*, pp.44-45, conclui que, do total de cartas referentes ao Japão impressas no século XVI – 252 – a edição de Évora deixa de fora apenas 39, provavelmente porque se reportariam exclusivamente à organização interna da Ordem.

*

O financiamento da grandiosa edição é de uma entidade eclesiástica, D. Teotónio de Bragança³⁶², Arcebispo de Évora, claramente um admirador, um protector e um apoiante da actuação da Companhia de Jesus e à data de publicação não são alheias duas situações: a crescente animosidade das autoridades políticas do Japão para com o Cristianismo e a concorrência religiosa de outras ordens que desejam participar na evangelização daquele território.

O interesse de D. Teotónio está provavelmente ligado ao facto de, na sua juventude, ter feito parte desta congregação mas por pouco tempo, face a pressões familiares, que projectavam para ele outro futuro³⁶³.

Não deixa, no entanto, de seguir atentamente a evolução das missões jesuítas, sobretudo no Extremo Oriente e pelo menos a partir de 1579, conseguimos atestar documentalmente este interesse pela evangelização do Japão através de correspondência vária trocada com amigos jesuítas³⁶⁴ e igualmente pelo envio de presentes para os missionários residentes no arquipélago³⁶⁵.

O Arcebispo revela-se um conhecedor profundo dos trabalhos de evangelização da Companhia de Jesus no arquipélago nipónico e na troca de correspondência é visível que tem ainda um papel activo na discussão de questões relacionadas com a missionação

³⁶² D. Teotónio de Bragança (1530-1602), nascido em Coimbra, 4º filho de D. Jaime, 4º Duque de Bragança e de D. Joana de Mendonça. Estuda em Coimbra e, em 1549, entra na Companhia de Jesus mas por pouco tempo. O seu irmão, D. Teodósio, o primogénito da Casa de Bragança, pressiona-o para que saia. Em 1578 é nomeado coadjutor do Cardeal D. Henrique, numa altura delicada da história de Portugal, a poucos meses do desaparecimento de D. Sebastião no Norte de África. Nesse mesmo ano, em Dezembro, é aclamado arcebispo de Évora, na sequência da subida de D. Henrique ao trono. Cf. Garcia, “Apresentação” in *CE*, I, p.21. Para mais informação sobre esta figura, veja-se a tese (policopiada) de Maria Antónia Sequeira Hespagnol, *Dom Theotónio de Bragança: o primeiro arcebispo de Évora no domínio filipino (1578-1602)*, 3 vols., Évora, 1993.

³⁶³ A sua passagem pela Companhia não foi pacífica, tendo mesmo protagonizado uma fuga e levado a alguns conflitos. Vide Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.35, nota 73.

³⁶⁴ Para além do contacto regular com os jesuítas do Colégio de Salamanca, troca correspondência com jesuítas no Japão, nomeadamente Valignano. Em 1580, por exemplo, recebe uma missiva do Visitador Valignano, escrita em Arima, na qual o jesuíta não recomenda a criação de um bispado no Japão, devido sobretudo aos elevados gastos que a Companhia tem neste território: “porque o modo de viver de Iapão não sofre outra cousa porque elle ha de sustentar as igrejas, & ha de dar infinitos presentes a senhores Christãos, & gentios, a huns pera que fauoreção, & aos outros pera que não contrariem a conuersão & o pouo de Iapão depende tanto de seus senhores que se não pode fazer nada sem o fauor delles” in *CE*, I, 15 Agosto 1580, fl.478.

³⁶⁵ Desde objectos ligados ao culto (relicários, livros religiosos ou contos) a relógios. As referências aos presentes podem ser encontradas nas cartas desta colectânea que lhe são dirigidas.

jesuíta, emitindo opiniões e intervindo em assuntos que, *a priori*, são do foro interno da congregação³⁶⁶.

Ana Fernandes Pinto, “considerando esta evidente ingerência de D. Teotónio nos assuntos internos da missão japonesa, [é de opinião que o arcebispo se revela] uma autoridade política que serve de elo de ligação entre a Companhia de Jesus e as instituições europeias”³⁶⁷.

A chegada da embaixada japonesa a Portugal e a calorosa recepção, seguindo as recomendações de Valignano - que “sejam favorecidos & tratados de tal maneira que tornem contentes, & satisfeitos a Iapão”³⁶⁸ - que D. Teotónio faz aos quatro enviados nipónicos, em Évora³⁶⁹, provavelmente acentua o desejo do arcebispo em incentivar e patrocinar uma edição, de algum porte, das epístolas dos missionários jesuítas que obram no Japão. O eclesiástico demonstra ainda o seu grande apreço pelo colecionismo de peças literárias, cartográficas e artísticas relacionadas com a Expansão portuguesa.

A obra está pronta para impressão em 1596³⁷⁰, como se verifica pelo parecer do Arcebispo a 26 de Março de 1596, e que testemunha o interesse da Europa, de Portugal e dele em particular em estar ao corrente do progresso da evangelização jesuíta no Japão, numa clara intenção política de conseguir contrapartidas – prestígio, apoio, financiamento - para a Companhia de Jesus³⁷¹.

³⁶⁶ Nos contactos que mantém com Valignano comprova-se esta atitude, nomeadamente acerca da viabilidade e da relevância da criação de uma diocese no Japão, referida em nota anterior. Vide Costa, “Em torno da criação do bispado do Japão”, in *Relações entre a Índia portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Lisboa, CNCDP- Fundação Oriente, 1993, pp.141-171.

³⁶⁷ *Uma imagem do Japão (...)*, p.41.

³⁶⁸ Vide CE, II, 17 Dezembro 1583, fl.89, onde se recomenda ainda que se evite o luxo e a extravagância, indicação a que o prelado não obedece.

³⁶⁹ Sobre a presença específica em Évora desta embaixada, vide Ramalho, “Notícias da visita feita a algumas terras do Alentejo pela primeira embaixada japonesa à Europa (1584-1585)”, in *A Cidade de Évora*, Évora, n.º 51-52, anos XXV-XXVI, 1968-1969, pp.13-44.

³⁷⁰ Desde finais de 1587 (ano do édito de expulsão dos jesuítas) que alguns elementos da Companhia tentam, junto do Geral Claudio Acquaviva, uma licença para uma reimpressão de cartas do Japão, insistindo-se em 1593, por parte do provincial de Portugal, João Álvares: “Hace muchos años que se dessea beneplácito de V.P. para se poer imprimir las [cartas] de Japón assi antigas como modernas, porque por esso se an emendado y puesto en orden (...); y es cosa que causa edificación, y conserva y aumenta la devoción y opinión de la Compañia en muchos.” Vide DI, vol. XIV, 1979, p.622 e vol. XVI, 1984, p.126.

³⁷¹ Cf. Elisa in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.xii, que afirma poder-se “inclusive questionar a natureza dos escritos jesuítas no geral. Tendo em conta esta evidência [intenção política] nas *Cartas*, dificilmente se escapa à conclusão de que no mínimo lhes subjaz uma motivação interesseira – o que significa, em última análise, uma auto-impostura.”

Os intuitos pragmáticos estão bem patentes na opinião de D. Teotónio, expressa na licença de impressão, considerando que estas missivas seriam um bom testemunho de como chegam

“à sua igreja naquelas partes tão remotas, gentilidades e nações tão políticas e esforçadas por meio de religiosos de tanta perfeição, que pelo zelo das almas se desterram de suas pátrias tantas mil léguas, [e]tendo por certo que da lição delas resultará glória de Deus e muito fruto pera as almas, e reformation da vida de nossos súbditos”³⁷².

Numa das suas cartas, redigida da capital em 1569, Fróis menciona escrever para se

“saber os prósperos & adversos casos que nestas remotíssimas partes continuamente sobreuem, pera com os prósperos ter mais matéria de glorificar a Deos (...), & com os adversos motiuo pera com maior instancia oferecer seus santos sacrificios & orações, por nossas vrgentes necessidades”³⁷³.

Os propósitos da Companhia passam ainda pela tentativa de captar jovens para as suas fileiras e muito especialmente para a missão do Japão, local onde o clero de origem europeia não predomina³⁷⁴.

Exactamente dois anos depois, a 26 de Março de 1598, o Arcebispo dedica a edição³⁷⁵ a duas figuras destacadas da Companhia em Portugal, Francisco Xavier e Simão Rodrigues, não esquecendo o padre Alexandre Valignano.

D. Teotónio lamenta ainda, com alguma melancolia – “e já que não fui tão ditoso como eles” -, não se poder juntar àqueles que, no meio de tantas dificuldades, conseguem tamanhos êxitos e, “como compensação desse seu afastamento físico e em homenagem a esse esforço, mandou então fazer aquela edição que imortalizava a história vivida por essa missão”³⁷⁶.

A impressão das cartas é feita na própria cidade de Évora, beneficiando da existência de uma tradição tipográfica³⁷⁷ - não obstante a sua localização pouco atractiva no interior do

³⁷² Garcia, “Apresentação” in *CE*, I, p.21.

³⁷³ *CE*, I, 1 Junho 1569, fl.256v. Ap.D – Carta 16.

³⁷⁴ “De facto, em regra, a Igreja quinhentista não chamou as populações ultramarinas à vocação religiosa ou sacerdotal. Coincidindo, grosso modo, com o Concílio de Trento, o surto de missão militante foi levado a cabo por um corpo eclesiástico traumatizado pelo cisma protestante e fechado sobre os seus próprios valores culturais”. Costa, “Os jesuítas no Japão (1549-1598) – Uma análise estatística” in *O Japão e o Cristianismo no século XVI (...)*, p.38. Vide ainda Cap. 3 – As conversões, pp.153-169.

³⁷⁵ Este *corpus* documental não inclui nenhuma epístola sua mas contém seis cartas que lhe são dirigidas: quatro de Valignano (1580 -redigida em Arima-, 1583, 1585 e 1587 – de Goa); a primeira, em 1579, de Francisco Carreón e uma de Pedro Gomes, ambas do Japão.

³⁷⁶ Garcia, “Apresentação” in *CE*, I, p.22.

³⁷⁷ Alimentada pela actividade intelectual ligada à universidade – desde 1559 - e pelo facto de a cidade ser, frequentemente, sede do poder régio com a Corte aí instalada.

reino -,e pressupõe uma venda a preço simbólico,situação muito comum para promover a maior distribuição possível³⁷⁸.

*

A obra contém 209 cartas de autoria diversa³⁷⁹, 481 fólhos no primeiro volume e 267, no segundo (sem paginação)³⁸⁰.

Para além de Luís Fróis encontramos como redactores vários outros missionários conhecedores do cenário japonês - Alexandre Valignano³⁸¹, Cosme de Torres³⁸², Francisco Cabral³⁸³, Francisco Xavier³⁸⁴, Gaspar Vilela³⁸⁵,João Fernandes³⁸⁶, Luís de Almeida³⁸⁷ entre outros, - cartas em nome de figuras importantes da história de Portugal - D.Sebastião³⁸⁸ -, de dáimios japoneses - os “reis” de Bungo³⁸⁹, Cangoshima³⁹⁰ e Firando³⁹¹ – e ainda de Paulo de Santa Fé, nome de baptismo do japonês Anjiro³⁹².

Quem procedeu à selecção das epístolas a inserir neste *corpus* documental privilegiou claramente os assuntos abordados nas cartas,secundarizando-se quase sempre os destinatários, que variam ao longo da obra.

No caso dos textos de Fróis referem-se genericamente os Padres e Irmãos da Companhia, na Europa, na Índia ou na China mas algumas missivas têm destinatários específicos, nomeadamente os seus superiores,o Geral da Companhia,os Vice Provinciais ou o

³⁷⁸ Não existindo leitores em número considerável,as obras têm de ter um carácter prático e utilitário de forma a atrair público/compradores.Vide Macedo, “Livros Impressos em Portugal no século XVI” in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. IX, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975,p.200.

³⁷⁹ Duas cartas não têm identificado o seu autor,referindo apenas *o padre da companhia*,por exemplo (1577 e 1578).Existem ainda duas cartas anónimas (1564 e 1569). A maioria dos missionários redactores reside no arquipélago.

³⁸⁰ A edição original, de 1598, não tem qualquer índice.A edição consultada,de 1997, tem um índice elaborado por Garcia.

³⁸¹ Autor de 4 cartas mas apenas uma é redigida no Japão, em Arima, em Agosto de 1580. *CE*,I,fls.477v-479.

³⁸² Autor de 6 missivas,5 do Japão.

³⁸³ Escreve 6 cartas entre 1571 e 1581, o período em que é Superior do Japão.

³⁸⁴ Autor de 5 epístolas, 3 do Japão (duas de 1549, uma de 1552).

³⁸⁵ É o terceiro jesuíta com mais produção epistolar nesta colectânea:14 cartas.

³⁸⁶ Nascido Juan Fernández de Oviedo e um dos grandes conhecedores da língua japonesa.Autor de 7 cartas.

³⁸⁷ O jesuíta-médico e aquele que, a seguir a Fróis,mais cartas redigiu:16.

³⁸⁸ Cinco cartas redigidas em nome de D. Sebastião, em Lisboa (3) e em Almeirim (2),entre 1558 e 1565.

³⁸⁹ Ôtomo Yoshishige, de nome cristão D. Francisco, envia duas cartas, em 1567 e 1568.

³⁹⁰ Shimazu Takahisa, dáimio de Satsuma, contra a presença jesuíta mas tenta uma reaproximação aos mercadores portugueses – depois da recusa em ajudar Francisco Xavier na sua ida à capital- e escreve duas cartas, em 1562,ao Vice-rei e ao Provincial da Índia.

³⁹¹ Matsuura Takanobu, dáimio de Hirado e um dos primeiros senhores a comerciar com os mercadores portugueses, envia em 1555, uma carta.Posteriormente age contra os jesuítas.

³⁹² Nascido por volta de 1521, em virtude de um crime,foge em 1547 de Cangoshima na nau de Jorge Álvares para Malaca onde encontra Francisco Xavier.Quando regressa ao Japão, em 1549, como guia deste missionário, já vem baptizado. Aprende português e é o primeiro japonês a escrever cartas para a Europa sobre o seu país. Dele são duas cartas desta colectânea: a primeira desta edição,em 1548 (de Goa) e a outra de 1549,já no Japão. Não é conhecida a data da sua morte.

Visitador – Belchior Figueiredo, António Quadros, Francisco Cabral e Alexandre Valignano.

Para jesuítas identificados como residentes no Japão, encontramos quatro missivas: uma para o padre Cosme de Torres, “no mesmo Iapão”, a 15 de Novembro de 1564, descrevendo o porto de Ximabara, onde está apenas dois dias e meio, acompanhado pelo irmão Luís de Almeida³⁹³; outra enviada da capital para os padres e irmãos de Bungo, em Junho do ano seguinte, onde descreve pormenorizadamente os acontecimentos que levaram à morte do xogum - Ashikaga Yoshiteru -, da sua família próxima e de grande parte dos seus apoiantes³⁹⁴; e duas, em Abril e Maio de 1581, “pera outro padre no Iapão”, sendo provavelmente dirigidas ao Superior no Japão, dado que refere “vossa reuerencia” e relata, na primeira, a viagem até ao Miyako, acompanhado o Visitador³⁹⁵. Na segunda, faz já referências a Oda Nobunaga, o guerreiro que mais se evidencia nas cartas de Fróis³⁹⁶.

Este tipo de correspondência – entre pares de uma mesma missão -, para além de cumprir com as determinações da Companhia, que defende uma comunicação constante entre os religiosos, indicia uma preocupação na actualização dos acontecimentos e uma necessidade de trocar experiências e informações que possam ajudar à actividade missionária.

É também importante verificar que um texto que, *a priori*, se deve manter apenas no espaço interno da Companhia, acaba por aparecer numa colectânea destinada a um público europeu leigo.

Podemo-nos interrogar se Fróis, quando escreve estas cartas mais “privadas”, tem noção de que esta correspondência pode ser divulgada junto de leitores externos – religiosos e não religiosos - à Companhia, até que, por vezes, refere cartas “particulares” onde abordaria com mais detalhe determinados assuntos.

Com excepção da primeira carta escrita em Malaca, todas as restantes missivas de Fróis são redigidas no Japão³⁹⁷ mas isso não se verifica com a totalidade dos documentos desta colectânea: alguns têm origem precisamente em Malaca, em Macau, na Índia ou mesmo em Portugal.

³⁹³ CE, I, 15 Novembro 1564, fl. 157 – 159. Ap.D – Carta 3.

³⁹⁴ CE, I, 19 Junho 1565, fls. 185-189. Ap.D – Carta 7.

³⁹⁵ CE, II, 14 Abril 1581, fls. 1-5v. Ap.D – Carta 35.

³⁹⁶ CE, II, 19 de Maio 1581, fls. 9-13. Ap.D – Carta 36.

³⁹⁷ Fróis redige apenas uma carta nos seguintes locais: Yokoseura, Firando (Hirado), Ximabara, Ximonoxequi, Sanga, Arima e Catsusa; 3 em Quitanoxo e Cochinoçu (Kuchinotsu); 6 no Sakai; 8 em Usuqui; 9 em Nagasaki e 17 do Miyako. Optou-se por manter a grafia utilizada pelo missionário.

A colectânea é valorizada pela inclusão das versões integrais da maioria das missivas, não obstante noutras se verificar trechos, cópias, versões resumidas ou truncadas³⁹⁸, aditamentos e até montagens³⁹⁹, encontrando informação de diversas mãos numa mesma carta.

Nas cartas atribuídas a Fróis a inclusão de trechos redigidos por outros jesuítas é, quase sempre indicada. Alguns exemplos: em Agosto de 1585, indica “Apontarei agora algũs capitulos de hũa carta que o padre Pero guomez [superior de Bungo] escreueo ao padre Viceprouincial este mês de Agosto, de mil & quinhentos & oitenta & cinco, em a qual diz assi”⁴⁰⁰; no mesmo ano mas em Novembro, de Nagasaki, para o Geral da Companhia, refere que “ (...) entre as quaes [cartas] vinha hũa do padre pero Guomez (...), cujo treslado he o seguinte”⁴⁰¹.

Informações deste padre, Superior em Bungo, aparecem novamente inseridas numa carta de 1588, oficialmente intitulada “do Padre Luis Fróis pera o Padre Alexandre Valegnano Prouincial da India, de Ximonoxèqui, aos dezassete de Outubro de mil & quinhentos & oitenta & seis”⁴⁰². Aliás, nesta missiva encontramos informação de várias “fontes”: directamente da pena de Fróis e, segundo o subtítulo, “Algvmas covsas tiradas de hũa carta que o padre Luis Froes escreueo das partes do Iapão (...), & de outra do padre Pero Gomez superior em Bungo”⁴⁰³, e ainda com a indicação, a meio da missiva: “Atequi escreueo o padre que foi á ilha de Xodoxima, & torna a continuar o padre Luis Froes”⁴⁰⁴.

Por vezes, temos ainda a indicação que vamos ler uma cópia e que apenas parte de uma missiva de Fróis nos é apresentada: “OVTROS AVISOS das mesmas partes do Iapão tirados de hũa carta do padre Luis Frois pera o padre Viceprouincial”⁴⁰⁵.

³⁹⁸ Vide a primeira carta que Fróis redige, no Japão, in *CE*, I, 14 Novembro 1563, fls. 131-136. Ap. D – Carta 1. O jesuíta refere as guerras entre o primeiro dáimio convertido, Omura Sumitada (D. Bartolomeu) e Gotô Takaakira (Gotodono, como é chamado) e, inexplicavelmente passa para a descrição da celebração da profissão de fé do padre Cosme de Torres, pressupondo-se uma truncagem do documento.

³⁹⁹ Incluindo textos de quem nunca esteve no Japão e isto verifica-se com uma carta, com uma nota explicativa a antecedê-la (“necessária ao entendimento do que se segue”), de Aires de Brandão. Esta epístola, com trechos de outras cartas, datada de 1554, redigida em Goa, reporta-se, na sua quase totalidade, a Francisco Xavier, à chegada do seu corpo a Goa (dois anos antes) e à incorruptibilidade dos seus restos mortais, algo que na visão da Companhia era prova da santidade de Xavier. *CE*, I, 23 Dezembro 1554, fls. 28-30. Não é também invulgar que, na altura da impressão, haja da parte dos editores, cortes e mesmo exagero de detalhes, o que altera logo o significado do manuscrito. Cf. Pinto in *Uma imagem do Japão (...)*, p. 32.

⁴⁰⁰ *CE*, II, 20 Agosto 1585, fl. 138. Ap. D – Carta 46.

⁴⁰¹ *CE*, II, 13 Novembro 1585, fl. 146. Ap. D – Carta 50.

⁴⁰² *CE*, II, 17 Outubro 1588, fls. 172-186. Ap. D – Carta 51.

⁴⁰³ *Ibidem*, fl. 172v.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, fl. 181.

⁴⁰⁵ *CE*, II, 22 Julho 1589, fl. 262. Ap. D – Carta 53.

Outra situação detectada prende-se com cartas deslocadas em relação à data de redacção⁴⁰⁶ o que não é uma situação incomum, tendo já acontecido em anteriores edições: “ Algumas partes se puseram fora da era em que foram escritas, por assim dizerem melhor com o processo da história que se vai contando”⁴⁰⁷.

Esta opção é particularmente visível no ano de 1585, com as cinco missivas de Fróis a aparecerem fora de uma ordem cronológica. A edição apresenta-nos primeiramente a *Ânua*, redigida em Outubro, “dividida” em duas partes, com três cartas pelo meio – duas de Agosto e uma de Novembro⁴⁰⁸. As informações da segunda parte da *Ânua* são particularmente interessantes - e daí talvez o vir no fim da lista das cartas de 1585- porque relatam os sucessos do novo “Senhor do Japão”, Hideyoshi e o destaque dado à cidade de Osaka⁴⁰⁹.

Assim, não tendo sempre presente uma ordem cronológica de apresentação, e considerando as “colagens” referidas, pensamos ser indício claro de um propósito de apresentar uma “História” sequencial⁴¹⁰, uma crónica com um sentido narrativo próprio e consistente e não apenas uma mera apresentação de cartas soltas e sem ligação entre si até porque “as *Cartas* são uma obra colectiva que vale pelo seu todo”⁴¹¹ e são os acontecimentos que determinam a sua inclusão, ou não, neste conjunto.

No entanto, nem sempre é evidente a relação directa entre um acontecimento e o número de cartas aqui publicadas mas esta ligação é, por vezes, perceptível. Encontramos anos com elevado número de missivas - 1565, com 15 cartas (6 de Fróis) ou 1577 e 1578, com 14 cada – e anos sem nenhuns textos – 1550, 1553, 1574.

⁴⁰⁶ No Apêndice D, referente às Cartas, indicamo-las pela ordem cronológica certa, não obstante nas Observações do quadro vir referenciada essa situação. Chama-se também a atenção para erros e paginação na impressão.

⁴⁰⁷ Assim o refere o Bispo de Coimbra, D. João Soares, na edição de 1570. Cf. Garcia, “Apresentação” in *CE*, p.18 e ainda *Idem*, “A epistolografia dos jesuítas (...)” in ob.cit., p.132.

⁴⁰⁸ A ordem pela qual aparecem publicadas é a seguinte: 1 Outubro (parte da *Ânua*); 20 Agosto; 13 Novembro; 27 Agosto e novamente 1 Outubro (final da *Ânua*). Correspondem no nosso quadro – Ap. D – aos números 48, 46, 50, 47 e 49.

⁴⁰⁹ *CE*, II, 1 Outubro 1585, fls.160v-166v. Ap. D – Carta 49.

⁴¹⁰ Pinto in *Uma imagem do Japão (...)*, pp.28-29, chama a atenção para o facto que esta edição podia também ajudar a “colmatar a inexistência de uma história que relatasse a presença dos missionários no Japão” e acrescenta que a edição tem uma intenção histórica e apresenta a estrutura de um relato: “organiza-se em função do curso dos acontecimentos, apresenta os seus protagonistas, traça o cenário em que os jesuítas se movimentavam e descreve as dificuldades da tarefa evangelizadora que se propunham empreender.” *Ibidem*, p.41.

⁴¹¹ Garcia, “Apresentação” in *CE*, p.24.

O ano de 1565 corresponde a uma altura crítica na história política do Japão: o assassinato do xogum Ashikaga Yoshiteru e a expulsão dos missionários da capital. No entanto, em 1582, uma outra morte, a de Oda Nobunaga, não tem repercussão visível no número de cartas emitidas (apenas 4), tal como em 1587 e 1588, com apenas uma carta, de Valignano, escrita de Goa no primeiro ano, e duas no segundo.

Recordamos ser uma época de grandes alterações no que respeita à presença portuguesa no arquipélago (édito de expulsão de Hideyoshi) mas, existindo alguma cautela na actividade missionária, paradoxalmente não afecta negativamente o número de baptismos⁴¹².

Podemos equacionar ainda o desaparecimento ou extravio de algumas cartas considerando que em 1588, por exemplo, se indica que “as anuas de Iapão a que o padre Luis Froes remete a relação de outras cousas não são chegadas, por não ser vindo o galeão de Malaca”⁴¹³. Este atraso não é invulgar, dada a distância entre os locais de residência dos jesuítas e as circunstâncias próprias da cena política e militar.

Informação importante é também aquela que deriva do local de redacção das missivas, sendo a maioria na ilha de Kyûshû, zona privilegiada de actuação da Companhia, o que comprova que a mobilidade dos padres, na prática, está condicionada pelos apoios que recebem nos diferentes locais. No entanto, no caso de Fróis é interessante verificar que as cartas redigidas na capital, são também significativas: 17 em 53.

Fróis tem nesta colectânea apenas quatro Ânuas (curiosamente todas da década de 80: 1582, 1583, 1584 e 1585), que seguindo as determinações da Companhia⁴¹⁴ têm uma determinada estrutura.

Sendo textos de maiores dimensões, começam quase sempre pela apresentação do território nipónico - repetindo informação, independentemente do ano em que são redigidas -, seguindo-se posteriormente a descrição dos vários “reinos”, prevalecendo a informação de teor religioso, com a actividade dos missionários nos mesmos feudos com destaque para as celebrações da Semana Santa, sempre descritas de forma pormenorizada.

⁴¹² “O número de baptizados continuou a subir após a lei de 1587, assim como o número de japoneses dispostos a abraçar a vida religiosa”. Costa in *O Japão e o Cristianismo no século XVI (...)*, p.296 e ainda p.293.

⁴¹³ *CE*, II, 17 Outubro 1588, fl.186. Ap.D – Carta 51.

⁴¹⁴ Definidas por Valignano ainda em 1579 e reiteradas em anos posteriores, indicam a obrigatoriedade das cartas serem claras e objectivas, expondo os acontecimentos – sempre datados - de forma estruturada, partindo do geral para o particular, de forma a facilitar a compreensão de quem lê. Cf. Garcia, “Apresentação” in *CE*, pp.17-20.

Para além de dar uniformidade à produção epistolar e servir para informar os irmãos e padres na Europa, a esta estrutura não é alheio decerto o intento de divulgar junto do diverso público europeu estas notícias e daí a necessidade de uma introdução ao território.

Nas cartas “normais”, os assuntos são mais diversos e generalistas, misturando relatos da actividade missionária com descrições de movimentações militares – sobretudo dos dáimios cristãos – e muito esporadicamente informações de carácter social, cultural e artístico.

Encontramos em Fróis introduções mais elaboradas e outras mais sintéticas, muitas vezes impellido pelos prazos de envio das missivas, pelas regras da congregação e pelas contingências naturais.

Ele próprio reconhece que, em certos assuntos, “ouuera mester hũa carta particular por se esta não ir tanto dilatando”⁴¹⁵ e neste caso, a “apresentação” é bastante sintética :

“Pera se entender melhor o que a diante se dirá, & o estado prezente de Iapão, he hũa região toda de ilhas, & está diuidida em tres partes ou ilhas principais, & todas juntas contêm em si sesenta & seis reinos pequenos: a primeira chamão Ximo (que quer dizer as partes mais baixas) aonde vão os nauios dos Portugueses, com suas mercadorias: a segunda Xicoqu, que quer dizer quatro reinos: a terceira, & maior tem em si cincoenta & tres Reinos, no meo dos quaes está a cidade mais principal daquela terra que se chama Miàco”⁴¹⁶.

Sabemos que se esforça por ser o mais exacto possível nas notícias que apresenta e tem uma grande preocupação em não “discrepar do fio da rectitude da verdade”⁴¹⁷ e escreve muitas vezes na 3ª pessoa tal a sua preocupação em ser imparcial, informando sempre quando a informação lhe chega através dos companheiros ou de outra fonte:

“ Por outras cartas, que (...) vierão de outros padres entendemos (...)”⁴¹⁸ e, sobretudo no que respeita a dados específicos das seitas religiosas japonesas, indica sempre a origem da informação: “soubemos estas, & todas as mais particularidades (...) de hum Bonzo per nome Nixu que se fez Christão que estaua em Arima tido em grande veneração, & estima”⁴¹⁹.

Em diversas cartas constatamos igualmente que Fróis considera que as notícias que vão para a Europa nem sempre são as mais correctas e procura apurar e escrever a “verdade”. Assim, logo no início de uma carta “geral” – comum – refere que “mas como

⁴¹⁵ CE, II, 17 Outubro 1588, fl.183. Ap.D – Carta 51.

⁴¹⁶ *Ibidem*, fl.172v.

⁴¹⁷ Wicki, “Introdução” in ob.cit., p.25. É o próprio Fróis que o afirma no Prólogo da *HJ*, vol.I, pp.1-10.

⁴¹⁸ CE, II, 13 Novembro 1585, fl.147. Ap.D – Carta 50.

⁴¹⁹ CE, II, Fevereiro 1583, fl.86. Ap. D – Carta 41.

atègora se não teue dellas tam perfeita noticia, que se soubessem assi como na verdade passauão”⁴²⁰.

Registamos ainda que a primeira carta nesta colectânea onde Fróis utiliza o termo “dáimio” é apenas de 1585, data muito tardia para um termo que é já de uso comum e diário da Companhia, preferindo Fróis usar, até então os termos “senhor”, “rei”, “duque” e ainda, de origem japonesa, “Tono”⁴²¹.

*

A edição inicia-se com uma carta de Francisco Xavier, de 1549, ano da chegada dos jesuítas ao arquipélago mas redigida ainda antes deste acontecimento⁴²². No entanto, cronologicamente, a primeira missiva é ainda de 1548, curiosamente do primeiro japonês convertido, Anjirô (Paulo de Santa Fé) dirigida precisamente ao fundador da Companhia, Loyola⁴²³.

As cartas seguintes “contam” a história (sobretudo política e militar) do próprio Japão do século XVI, entrelaçada com a actuação dos jesuítas e dos mercadores portugueses, até ao ano de 1589⁴²⁴, podendo o leitor acompanhar os acontecimentos mais marcantes de cerca de 40 anos dos tempos modernos nipónicos, de uma forma lógica e estruturada⁴²⁵.

Tendo analisado em pormenor apenas as cartas de Fróis não deixamos de verificar que existe efectivamente um fio condutor no ordenamento e na apresentação de todo este conjunto e o objectivo desta ordenação é, provavelmente, uma melhor inteligibilidade na leitura dos acontecimentos narrados.

As missivas de Fróis seguem de perto as determinações da Companhia no que respeita à redacção e apresentação dos assuntos mas a abordagem deste jesuíta beneficia da sua capacidade como redactor, fornecendo-nos uma narrativa muito mais inteligível e viva que as dos seus colegas, o que possibilita acompanhar de perto as alterações políticas e sociais.

⁴²⁰ *Ibidem*, fl.85v.

⁴²¹ *CE*, II, 27 Agosto 1585, fl.153. Ap. D – Carta 47.

⁴²² *CE*, I, Goa, 20 Janeiro 1549, fls.1-2v.

⁴²³ *Ibidem*, I, Goa, 29 Novembro 1548, fls2v-3v.

⁴²⁴ Até à publicação da colectânea (1596) são impressas mais cartas e, desde a data da última carta da edição de Évora (1589) até aos finais do século XVI, são publicadas mais 19 missivas referentes ao Japão.

⁴²⁵ No caso de Fróis, as missivas começam em 1563 e vão até 1589, 26 anos de notícias.

3.2.3. A RELAÇÃO POLÍTICA/RELIGIÃO/COMÉRCIO ⁴²⁶

“Se não houvesse mercadores que fossem procurar os tesouros das terras do Oriente e nas Índias Ocidentais, quem transporia para lá os pregadores que levam os tesouros celestes?”⁴²⁷

Padre António Vieira

O Império português forma-se e desenvolve-se nos novos mundos que vai descobrindo mantendo uma relação muito estreita entre a Espada, a Bolsa e a Cruz, o que sujeita os seus intervenientes aos sucessos e às vicissitudes da acção dos militares, dos mercadores e dos religiosos.

A Cruz de Cristo que acompanha as embarcações portuguesas é mais do que um símbolo de uma ordem religiosa que coloca na diáspora portuguesa a esperança de um mundo cristão maior. É difícil “separar eficazmente interesses temporais e valores místicos, componentes básicos da penetração ocidental”⁴²⁸, não sendo possível analisar isoladamente qualquer uma destas vertentes e a ligação da Companhia de Jesus com o império que se vai formando, à escala planetária, é inegável e mesmo desejável, para seu prestígio e sobrevivência.

A expansão do Cristianismo no Japão, desde o início nas mãos desta congregação, - moderna -, e a própria presença lusa neste território, têm de ser vistas sob uma múltipla perspectiva: a da osmose conquista-comércio-religião, assumida e praticada pelos portugueses no espaço do Império, e a evolução político-económica e religiosa do território nipónico.

Se é verdade que a interdependência já existia e era prática comum em diversos pontos do espaço ultramarino português, aqui no arquipélago nipónico, acentua-se pelas características próprias do cenário japonês e as cartas de Fróis reflectem essas peculiaridades.

⁴²⁶ Para localização dos locais referidos no texto, veja-se o Anexo B – Mapas.

⁴²⁷ P^o António Vieira, *História do Futuro*, Obras Escolhidas, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1953.

⁴²⁸ Pinto in *Biombos Namban*, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, 1986, s.p.

O Japão quinhentista é um território onde reina a indefinição política e o caos militar e Fróis chega aqui no apogeu das guerras civis, na altura dos confrontos entre os vários dáimios e a realidade política fragmentada condiciona a actuação dos jesuítas⁴²⁹.

A instabilidade política e as guerras afectam de forma directa a actividade missionária, forçando os jesuítas a interrupções na missão evangelizadora e a constantes – e sempre urgentes – deslocações em busca de territórios mais seguros, perturbando rotinas de trabalho.

Nos primeiros anos no Japão, em 1565, Fróis refere que:

*“as guerras são muito continuas fundadas na cobiça, que hũs senhores tem de senhorearem a outros & de lhes tomarem as terras. Este he hũ dos maiores empedimentos que Iapão tem pera se plantar nelle a paz da lei euangelica”*⁴³⁰.

Exactamente 23 anos depois, o jesuíta reconhece que a situação não se alterara e

*“nem em parte que se saiba ha tão grandes voltas, & revoltas como em Iapão, porque a cada passo se vem grandes mudanças, & o que oje he rei de hum reino dahi a poucos dias não tem nada, & se faz em breue tempo grande senhor”*⁴³¹.

Curiosa e até paradoxalmente, as rivalidades entre os vários senhores japoneses podem trazer algumas vantagens à actividade missionária dos jesuítas, - jogando com o interesse em participar no comércio com Macau, aumentando o seu poder perante os rivais – e o próprio Fróis está consciente dessa circunstância:

*“Hũa cousa ha en Iapão diferente quasi de todos os outros reinos (...), & he que para se melhor poder dilatar a lei de Deos, & ter melhor entrada nos reinos em que no tempo da paz não he possiuel, quando sobreuem as guerras então se começa a negocear melhor esta pescaria espiritual”*⁴³².

Sabemos que, pelo menos até ao estabelecimento definitivo e oficial dos mercadores em Nagasaki, os missionários tiram partido da sua ligação aos comerciantes para conseguirem, a troco da presença comercial em determinados locais, autorização para evangelizar nesses mesmos territórios. Os próprios dáimios têm noção que os mercadores

⁴²⁹ Uma análise a esta situação é feita por Pedro Correia, “Entre o desafio e as soluções: o percurso histórico do Cristianismo no Japão (1549-1638)” in *Cristianismo no Japão. Universalismo cristão e Cultura nipónica*, pp. 71-82.

⁴³⁰ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl. 173. Ap. D – Carta 4.

⁴³¹ CE, II, 20 Fevereiro 1588, fl. 188v. Ap. D – Carta 52.

⁴³² CE, II, 17 Outubro 1586, fl. 184v. Ap. D – Carta 51.

preferem levar as suas naus a locais onde é permitida a presença jesuíta e, para beneficiarem de uns, têm de tolerar e aceitar os outros⁴³³.

As cartas dos jesuítas espelham bem o ambiente caótico e de total anarquia político-militar, derivando os conflitos da “sede de poder dos dáimios, pois cada um procurava alargar sistematicamente a sua autoridade à custa dos vizinhos”⁴³⁴.

Não existindo uma autoridade única, centralizada e eficaz, estes dáimios legitimam as suas acções pela garantia de paz e de ordem social que dão aos territórios que vão subjungando e é do interesse da Companhia manter boas relações com os chefes, convertidos ou não.

Costa salienta que os missionários enfrentam “uma realidade muito peculiar: estavam num país assaz distante das zonas controladas ou pelo menos visitadas pelas armadas portuguesas, pelo que a sua permanência e sobrevivência dependiam apenas da vontade do poder político local”⁴³⁵ e Fróis constata essa realidade quando, precisamente na capital, em 1565, informa que “costuma o padre [Gaspar Vilela] aqui todos os anos convidar hũa vez algũs Senhores de casa do Cubòcama [xogum] pera os ter beneuelos pera algũa necessidade, por comumente serem todos imigos nossos”⁴³⁶.

A especificidade da estrutura tradicional governativa japonesa, com um sistema político dual: a instituição imperial e a instituição militar - *bakufu* -, apenas é totalmente percebida pelos jesuítas quando entram na capital, já no final da década de 50⁴³⁷, numa fase de declínio de poder efectivo que acaba por cair nas mãos de alguns guerreiros que, controlando áreas mais ou menos extensas, vão criando laços de vassalagem com outros senhores, menos poderosos, mas necessários a um equilíbrio do poder⁴³⁸:

⁴³³ Vide Leitão, *Do Trato português no Japão: presenças que se cruzam (1543-1639)*, Lisboa, Universidade Clássica de Lisboa, 1994, pp.124-159; *idem*, “Os jesuítas e o comércio do Japão” in *Revista de Cultura*, nº 17, 2ª série, Macau, Instituto Cultural de Macau, Out.-Dez. 1993, pp.23-34.

⁴³⁴ Costa, *Portugal e o Japão (...)*, p.14.

⁴³⁵ Costa, “Os jesuítas no Japão (...)” in *ob.cit.*, p.38.

⁴³⁶ CE, I, 19 Junho 1565, fl.185v. Ap. D – Carta 7. Sublinhado nosso.

⁴³⁷ “ (...) the figure of the emperor and of the shogun appear in Jesuit writings as characters in a political scenario where they are no longer dominant, but in which they still play a significant, if unequal, role. In fact, in the Jesuit reports one clearly sees the disdain of Oda Nobunaga and Toyotomi Hideyoshi towards the *bakufu*, as distinct from the attention that both warriors demonstrate towards the imperial institutions.” Pinto, “Japanese elites (...)”, p.36.

⁴³⁸ “The decline of the traditional structures of power – the shogunate/*bakufu* and the imperial institution – promoted the social-political emergence of minor warriors – the *sengoku daimyô* – whose capacity to emerge as an unchallenged authority in their territories legitimized their proeminence.” Pinto, “Japanese elites (...)” in *ob.cit.*, pp.31-32.

“Em Iapão auera obra de quatrocentos anos (conforme a suas escrituras) que obedeciam todos a hum supremo Senhor, que residia no Miàco, que he a cabeça de todo Iapão, que se chama Cubòcama [xogum]. Vierão se pouco a pouco alevantar os senhores, que lhe erão sogeitos, de maneira que se veo a dividirem sesenta & seis reinos, & ficou o Cubòcama somente com o titulo de sua dinidade, mas com muito fraco poder posto que não deixam os outros reis de conhecer nelle algũa superioridade, & de o estimarem muito”⁴³⁹.

O Japão medieval fora até ao século XIV um território dividido entre duas cortes e duas famílias guerreiras - Minamoto (xogunato Kamakura) e Ashikaga (xogunato Muromanchi) - e esta última, desde então sediada no Miyako, provoca uma guerra devido a disputas pelo título de xogum, devastando grande parte da capital, o que acaba por levar também a uma perda significativa do poder efectivo do sistema xogunal:

“Era Iapão todo primeiro de hum senhor uniuersal que chamão Dairi⁴⁴⁰ [imperador], mas de quinhentos anos a esta parte se trauarão as guerras de tal maneira entre dous seus principais governadores, que tinham repartida toda a administração do gouerno de Iapão, & o Dairi ficou de todo desapossado, não lhe ficando mais que a sombra & o nome (...)”⁴⁴¹.

O xogunato sofre um duro golpe em 1565 com o assassinato de Ashikaga Yoshiteru, representante do clã Ashikaga, e os acontecimentos que levam até este desfecho são descritos por Fróis numa carta dirigida aos companheiros de Bungo.

Recém-chegado à capital, no início desse ano, tem consciência do clima tenso que aí se vive e descreve as movimentações - de “hũ regedor do reino (...) Mioxindono [e de] Dajondono [seu regedor] muito mais poderoso que elle, o mais cruelíssimo tyranno que nunca ouue em Iapão” [que chegam ao Miyako] com doze mil homens, gente em estremo lustrosa, & bem apercebida de armas”⁴⁴² -, que acabam por levar à morte do xogum e da sua família:

“Feruendo cada vez mais a maldade destes tyrannos, & não podendo soffrerlhe o coração dilatarse por mais tempo seu peruersissimo desejo, mandarão por fogo aos paços (...) constringido do fogo, & da necessidade [o xogum] sahio com os seus, e começando apelejar, derãolhe hũa lançada pola barriga, e hũa frechada pola testa, & duas cutiladas polo rosto, e ali cahio morto”⁴⁴³.

Esta situação coloca os jesuítas em perigo - “mandamos fechar as portas & cada vez que nos batião a ellas, esperauamos polo cutelo”⁴⁴⁴ - e os tempos seguintes são de aflição e de indefinição pois “cada dia temos rebates que oje nos matão, amanhã nos deitão fora, &

⁴³⁹ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl. 173. Ap. D – Carta 4.

⁴⁴⁰ Fróis utiliza ainda outro termo para designar o imperador: *Vò*. Vide um exemplo in CE, I, 3 Agosto 1565, fl. 191. Ap. D – Carta 9: “ (...) *Vò*, que he Sñor de todo Iapão (...) [está] metido, como hum pagode, donde nunca sae em hũa casa sem nenhũa força”.

⁴⁴¹ CE, II, 20 Fevereiro 1588, fl. 188.

⁴⁴² CE, I, 19 Junho 1565, fls. 186-186v. Ap. D – Carta 7.

⁴⁴³ *Ibidem*, fl. 187.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, fl. 187v.

agora nos querem por fogo”⁴⁴⁵ e, pouco tempo depois um édito imperial ordena a expulsão dos jesuítas do Miyako⁴⁴⁶, desterrando o padre Gaspar Vilela para Imori e “eu [Fróis] fico degradado em hũa ilha mui pequena que se chama Iacuxima [Sanga], metido em hũa ermida, a onde não ha mais que aroz, & limas”⁴⁴⁷.

O afastamento da capital complica a vida aos missionários e Fróis, em jeito de aviso, chama a atenção para a necessidade de concentrar esforços numa tentativa de voltar atrás nesta decisão “porque se de todo se arruinar o que se tem começado da lei de Deos neste Reino de Miãco, toda a outra Christandade de Iapão padecera natural detrimento”⁴⁴⁸, tendo perfeita noção da importância da Companhia ser bem aceite na capital.

Aquando no Miyako os religiosos europeus têm consciência do elevado *status* social dos cortesãos - *kuge*⁴⁴⁹ -, um grupo que rodeia e alimenta a instituição imperial, mas que, no entanto, poucas contrapartidas tem do ponto de vista político com muito pouca influência efectiva. Conselheiros do Imperador, são, por vezes, usados pelos xoguns como seus representantes diplomáticos e mediadores em contenda:

“ [o imperador] tem hũs rapados que o seruem, pessoas mui estimadas por todos os reinos de Iapão, que se chamão Cũges. Estes quando há diuizões entre os reis os manda o Cubócama [xogum] como seus delegados a tratar pazes”⁴⁵⁰.

A pouca força efectiva dos *kuge* e o facto de viverem confinados à corte imperial reduz a possibilidade de contactos mais constantes com os missionários, que nunca conseguiram atrair o interesse desta nobreza cortesã para o Cristianismo, nem sequer com o engodo de vantagens económicas.

Assim, assistimos em diversas ocasiões a intervenções (infrutíferas), por parte de senhores apoiantes do Cristianismo, junto da nobreza *kuge* e junto do imperador⁴⁵¹.

Este não é mais do que uma figura simbólica de um poder central há muito esvaziado de qualquer capacidade efectiva de intervenção nos problemas do império:

⁴⁴⁵ CE, I, 22 Julho 1565, fl. 189v. Ap. D – Carta 8.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, fl. 190 e 3 Agosto 1565, fl. 191v. Ap. D – Carta 9.

⁴⁴⁷ CE, I, 22 Julho 1565, fl. 190. Ap. D – Carta 8.

⁴⁴⁸ CE, I, 3 Agosto 1565, fl. 193. Ap. D – Carta 9.

⁴⁴⁹ Poder representativo dos *kuge* versus o poder efectivo dos *buke*- elite militar. Vide Pinto, “Japanese elites (...)” in *ob.cit.*, pp. 29-43.

⁴⁵⁰ CE, I, 20 de Fevereiro de 1565, fl. 173. Ap. D – Carta 4.

⁴⁵¹ CE, I, 8 Julho 1567, fl. 241v. Ap. D – Carta 14.

“o Rei que em outros tempos era hũ só, & vniuersal Rei de todo Iapão, & tinha nos (...) Reinos seus governadores: agora não tem de todo Iapão reino algum, porque se aleuantarão os governadores, & cada hum tomou pera si o que pode, & somente lhe ficou sobre todos a dignidade, idade & preminencia, posto que he mais imaginaria que real”⁴⁵².

O poder imperial não tem qualquer contrapartida efectiva e prática: não deixando de ser referido como o “senhor absoluto” do Japão, a verdade é que o jesuíta também aponta que “[o Dayrî] que he Rei e senhor absoluto de todo o Iapão, mas de ninguém obedecido, antes está em seus paços como pagode donde nunca sae”⁴⁵³.

Os missionários rapidamente se apercebem das vantagens numa aproximação, formal e informal, a alguns dos dáimios mais activos, sobretudo da ilha de Kyûshû, e as ligações com o próprio reino de Portugal passam, num estágio inicial, não pela capital mas precisamente por contactos institucionais com estes poderes, os únicos que, num contexto de vazio de poder central, lhes podem garantir segurança e protecção⁴⁵⁴.

A precariedade resulta tanto da instabilidade política japonesa como do facto de não existir neste território uma presença portuguesa institucional e oficial (como em Macau) que possa assegurar alguma protecção aos missionários.

Os jesuítas compreendem que, sem a conversão ou mesmo anuência dos senhores, é impossível a cristianização do Japão e Fróis reconhece claramente vantagens na aproximação e conversão das elites - referindo-se à importância de uma possível conversão do dáimio de Arima, irmão do já convertido senhor de Ômura, adianta: “porque por ahi se abria a porta pera todo Iapão, por ser elrei de Arima hum dos tres reis de titulo de Iapão, & grande senhor”⁴⁵⁵ - mas, numa época de grande instabilidade, a incerteza é uma constante e, se num momento a presença jesuíta é aceite e tolerada, noutro a situação inverte-se.

⁴⁵² CE, II, 17 Outubro 1586, fls. 172v-173. Ap.D – Carta 51. O lugar dos imperadores no Japão, na hierarquia do poder, é meramente simbólico. “Durante o Período Antigo, a autoridade da corte foi legitimada pela convivência (tácita ou forçada) da figura imperial. O «poder atrás do trono», personificado pelos cortesãos, era de facto quem comandava o país.” Posteriormente, o *xogum* e os vários senhores irão agir de igual forma, mantendo-se a figura do imperador como representação simbólica. Cf. Castelo, “A influência dos portugueses na história do Japão” in *Encontro Portugal Japão*, 1º fascículo, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, s.d., p.3.

⁴⁵³ CE, I, 30 Junho 1566, fl. 208. Ap.D – Carta 11. O prestígio do imperador advém do poder que tem para conferir honras e distinções e, no fundo, é ele que legitima o poder do *xogum* e de outros senhores. Daí a necessidade da sua manutenção como garantia da legitimidade de poderes que, teoricamente e na hierarquia política e social do Japão, lhe são subordinados mas, que na prática, controlam efectivamente o território.

⁴⁵⁴ As ligações ao dáimio de Bungo, Ôtomo Yoshishige, são um dos melhores exemplos. D. Catarina, em 1558, e em nome do neto, D. Sebastião, comunica-lhe a morte do esposo, D. João III, tendo o chefe japonês respondido em 1561. Vide *HJ*, vol. I, pp.182-183. Sobre as conversões das elites, vide Cap. 3 – As conversões, pp. 151-167.

⁴⁵⁵ CE, 14 Novembro 1563, I, fl.136. Ap. D - Carta 1. Será depois o filho, Arima Harunobu, a baptizar-se com o nome de Protásio.

Se é uma realidade que os jesuítas praticam uma aproximação às elites para facilitar as conversões, estas também se servem dos religiosos para obter vantagens sobretudo comerciais e os próprios mercadores portugueses vão beneficiar destas ligações.

É visível aliás “uma simbiose entre os mercadores portugueses, os missionários jesuítas e os magnatas japoneses – uma união tripartida de interesses mútuos”⁴⁵⁶ e os próprios religiosos participam activamente no comércio.

O interesse em agradar aos jesuítas, por via da atracção do comércio com os portugueses, é visível em contactos que são feitos por senhores não convertidos, como refere Fróis, por exemplo, em relação ao Vice-Provincial Gaspar Coelho que, no domínio de Kuchinotsu em 1585, “acodia aos Christãos em suas necessidades, & respondia aos senhores gentios, que de hũa, & outra parte lhe escreuião, tratando com elle seus negocios”⁴⁵⁷.

As despesas da evangelização são grandes e as rendas atribuídas pela Coroa portuguesa ou são insuficientes ou tardam em chegar. Os gastos com a missão no Japão vão muito além das despesas normais para assegurar o funcionamento das estruturas que gerem (colégios, seminários, igrejas) e para garantir a sobrevivência dos religiosos no terreno.

Na Ânua referente a 1583, Fróis avança com o número de cerca de quinhentas pessoas, elementos e dependentes directos da Companhia, entre

*“os meninos Iapões ,que se crião em dous seminários & outros que se chamão Dogicos (...) & são cento & dous, & ajuntando a estes a gente que serue em todas as casas da companhia (...), serão por todos perto de quinhentas pessoas, cujo gasto he mui grande, & excessivo”*⁴⁵⁸.

Há que ter dinheiro para fazer frente a custos, por exemplo, das deslocações no território – as peagens -, uma imposição fiscal de que o padre Gaspar Vilela procura isentar os jesuítas aquando da sua visita à capital – “ (...) que não pagasse direitos polo caminho, que são mui custosos”⁴⁵⁹ - privilégio de que gozam os religiosos das seitas budistas.

A força das circunstâncias leva assim a uma participação directa e activa dos jesuítas no comércio – sobretudo da seda – com Macau⁴⁶⁰ tendo igualmente em atenção que alguns dos

⁴⁵⁶ Elison in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.vii.

⁴⁵⁷ CE, II, 1 Outubro 1585, fl.132v. Ap. D – Carta 48.

⁴⁵⁸ CE, II, 2 Janeiro 1584, fl.89v. Ap.D – Carta 42. Sublinhado nosso.

⁴⁵⁹ CE, I, 3 Agosto 1565, fl.191v. Ap.D – Carta 9.

⁴⁶⁰ De acordo com um alvará régio de 1584 que confirma o acordo de Valignano com Macau. Posteriormente a Coroa portuguesa, em 1610, proíbe, sem grande efeitos práticos a participação dos jesuítas neste comércio. Finalmente, em 1633, o papa Urbano VIII decide-se definitivamente pela proibição. Cf. Seabra Manso, “Ensino e Missão Jesuíta no Oriente” in *Culturas e Sociabilidades Atlânticas*, Recife, UFPR, UFRPE e Universidade de Pernambuco, p.96.

comerciantes prestam ainda um importante apoio financeiro às iniciativas da Companhia. Neste século, “a distinção entre a presença dos mercadores e a presença dos missionários era impossível, uma implicava sempre a outra”⁴⁶¹ e os jesuítas “serviram-se da barca portuguesa e objectivamente serviam o que era então os interesses de Portugal, como nação conquistadora e missionária, e como povo cristão”⁴⁶².

Esta ligação entre a Companhia e os mercadores é muito evidente, por exemplo, na oferta de um presente ao senhor de Ômura, D. Bartolomeu, no porto de Yokoseura, logo no ano em que Fróis desembarca no Japão:

“Hum mês pouco mais ou menos depois de estarmos neste porto chegou a elle dom Bertolameu, que vinha ver o padre e os Portugueses. Fomos logo com o capitão visitalo: demoslhe hũas contas de caualo marinho, que eu trouxe da India, com hũa conta benta encastoadada em ouro (...). Deunos dom Pedro dAlmeida⁴⁶³ hũ presente que lhe leuamos, por ser antre eles cousa noua (...) e era hũ catre dourado, e hũ colchão de seda, & hũa colcha rica, e hũa almofada de veludo, com outras pequenas, hũa esteira de Bórneo fina, & outras quatro ou cinco peças boas, que depois o mesmo dom Pedro lhe deu”⁴⁶⁴.

Os mercadores lusos revelam-se ainda um importante apoio à actividade missionária, quer pela possibilidade de ligação com o exterior – é o “Navio Negro” (*Kurofune*) que leva a correspondência – quer pelo interesse dos senhores locais em participar no comércio lucrativo, evidenciado pela pressão exercida, por vezes, junto dos missionários com vista à obtenção de vantagens junto dos comerciantes portugueses.

Esta situação é criticada por Valignano⁴⁶⁵ mas plenamente assumida e até incentivada pelos próprios jesuítas, não obstante colocar a missão refém da evolução política e militar do Japão.

A destruição do porto de Yokoseura, em 1563, por exemplo, tem reflexos negativos nas actividades dos religiosos e dos mercadores lusos:

⁴⁶¹ Leal in ob.cit, p. 132.No original: “ La distinction entre présence des marchands et présence des missionaries était impossible, au XVIIe. Siècle, l’une impliquant toujours l’autre”.

⁴⁶² Lourenço, “Portugal e os Jesuítas” in *Oceanos*, 12, Novembro 1992,p.50.

⁴⁶³ D. Pedro da Guerra, Capitão da Viagem do Japão, que o trouxera até este território em Julho desse ano.

⁴⁶⁴ CE,I, 14 Novembro 1563, fls.131v-132. Ap. D – Carta 1. Sublinhado nosso.

⁴⁶⁵ Vide Pinto, “Japanese elites (...)” in ob.cit.,p.34. Valignano proíbe ainda os padres de se imiscuirem na política japonesa e de se envolverem nas disputas entre os senhores locais.

“De maneira que quarta feira oito de Agosto, às sete ou oito horas vimos todo este porto reuolto, & os mercadores Iapões embarcarem-se, & irem-se pera Firándo, & outros lugares. Vierão os Christãos, & pedirão ao padre Cosme de Torres se recolhesse pera a nao, ou pera o junco de Gonçalo Vaz, que aqui estaua, porque arreceauão que viessem os gentios dar na igreja e pouoação, dando algũas rezões pera isso, dizendo que pois se aleuantara o pouo contra elrei por ser Christão”⁴⁶⁶.

No ano seguinte, depois deste incidente Fróis acrescenta que:

“chegarão aqui [Firando-Hirado] dous nauios de Portugueses da China & porque não quizerão entrar (mandandolho elrei pedir) sem licença do padre, forçado & por mais não poder me mandou o rei então oprimeiro recado a ilha por hum fidalgo seu desculpandose, que por causa das guerras me não tinha mandado visitar, & que me rogaua muito desse licença aos nauios, que estauão duas legoas de Firándo que entrassem dentro, & que elle trataria logo com os capitães da minha entrada em Firándo .[E insiste] apertarão por muitas vezes os capitães dos nauios com el rei, que desse licença ao padre pera entrar em Firándo”⁴⁶⁷.

Nota-se algum ressentimento da parte do jesuíta em relação ao afastamento dos religiosos deste porto, e também algum desejo e satisfação em retornar “em grande”, quando refere que “pareceo aos Portugueses, e juntamente aos Christãos da terra⁴⁶⁸, que assi como o padre Gaspar Vilela daqui fora lançado com grande estrondo, & vitupério, que não entrássemos senão com muito alvoroço, e honra dos mesmos Christãos”⁴⁶⁹.

Comprova-se assim que o caos político e militar em que o Japão vive leva a alterações conjunturais e a rivalidades entre regiões, e numa altura em que a presença jesuíta não é bem-vinda em Hirado, Luís Fróis expõe de forma muito clara as vantagens em associar a aceitação cristã e a presença comercial, quando refere a opção do padre Cosme de Torres que

“mandou o irmão Luís de Almeida com dois japões, já que não podiam entrar em Firando [Hirado] por serem os nossos dali excluídos, que se fosse pôr secretamente ma ilha de Tacuxima, que era de D. António, que está de Firando duas léguas; e que se visse se havia maneira para se fazer alguns dos senhores de Ximo cristão, dando – lhes esperanças que a nau da carreira iria a seus portos, se os tivessem acomodados (...)”⁴⁷⁰.

A situação instável e as restrições em Hirado são um bom exemplo de como a actividade comercial pode ser beneficiada ou prejudicada por um bom ou mau relacionamento dos poderes locais com os missionários.

⁴⁶⁶ CE, I,14 Novembro 1563, fl.136v. Ap. D - Carta 1.

⁴⁶⁷ CE, I,3 Outubro 1564, fl.149. Ap. D - Carta 2. Sublinhado nosso. Fróis destaca ainda que “como este porto de Firando he grande escala pera se gastar a fazenda que vem da China, folgão mais os Portugueses de virem a elle, que a outro algũ”.

⁴⁶⁸ Note-se o cuidado de não referir expressamente a Companhia de Jesus.

⁴⁶⁹ CE, I,3 Outubro 1564, fl.149v. Ap. D – Carta 2.

⁴⁷⁰ HJ, vol. II, p.270.

Um exemplo da interdependência entre o comércio e a religião verifica-se pela atitude do dáimio de Satsuma (em Kagoshima), Shimazu Takahisa⁴⁷¹, um dos primeiros senhores de Kyûshû a agir de forma a atrair os portugueses para o seu território que, mais tarde, numa carta para o Provincial da Companhia de Jesus na Índia em 1562, refere:

“ (...) e justamente por os portugueses serem bons homens, folgamos muito que eles venham a nossas terras, porque aqui não lhes farão nenhum agravo, antes em tudo serão favorecidos, porque depois que o mundo é mundo não vimos tal gente como são os portugueses”⁴⁷².

Sem grande sucesso na captação da atenção dos mercadores e sem continuidade, a reacção de Takahisa vem comprovar o interesse dos senhores em atrair o comércio e a ligação com o cenário religioso: despeitado, proibiu a religião cristã no seu território⁴⁷³.

Posteriormente, o seu filho Shimazu Yoshihisa alarga o território sob sua influência e revela sempre grande animosidade quer contra os jesuítas quer contra o processo de unificação empreendido por Nobunaga e Hideyoshi⁴⁷⁴.

*

Se é uma realidade que “a maioria dos dáimios do Sul inicia o seu movimento de aproximação ao cristianismo pensando no interesse das naus”⁴⁷⁵, esperando obter contrapartidas económicas pela concessão de facilidades de evangelização aos jesuítas, é também de salientar que, na primeira década de presença europeia no Japão (anos 50), não se verifica necessariamente uma coincidência entre os centros de comércio e os focos de evangelização - em 1558, os jesuítas são expulsos de Hirado por Matsuura Takanobu⁴⁷⁶

⁴⁷¹ Um exemplo de algo comum nas famílias nobres japonesas: a adopção de indivíduos por outros clãs. Shimazu Takahisa era filho de Isaku Tadayoshi e foi adoptado por Shimazu Katsuhisa e, para além da reunificação desta família, alarga o seu poder, iniciando a conquista de Hyûga. Cf. Costa, “A unificação política do império nipónico, segundo a História de Japão de Luís Fróis” in *O Japão e o Cristianismo (...)*, p.52. Abordamos a questão das adopções no Cap.3 – *O modus vivendi (...)*, pp.177-178.

⁴⁷² CE, I, 2º, 1562, fls.112-112v, escrita pelo “rei de Cangoshima Shimazui Takahiso”.

⁴⁷³ Aqui, a influência dos bonzos budistas é também fundamental: os protestos e as intrigas contra a presença jesuíta são tantos (a juntar à ausência, em alguns anos, dos mercadores portugueses) que o dáimio proíbe a actividade missionária e ameaça com a pena de morte os que se convertam ao Cristianismo. Vide Santos, “Omura Sumitada (1533± - 1587)” in *Encontro Portugal Japão*, p.2. É importante para a Companhia que os mercadores não se fixem ou frequentem portos/territórios hostis ao Cristianismo.

⁴⁷⁴ Vide Cap.3 – Oda Nobunaga (...), p.101 e seguintes. Grande inimigo dos Ôtomo, acaba por dominar quase toda a ilha de Kyûshû, em 1586, sendo depois travado por Hideyoshi.

⁴⁷⁵ López-Gay, “Métodos misioneros en el Japón del siglo XVI” in *A Companhia de Jesus e a Missionaço no Oriente (Abril 1997)*, Colóquio Internacional, p.105. No original, “la mayoría de los daimyos del Sur iniciaron su movimiento hacia el cristianismo pensando en los intereses de las naves”.

⁴⁷⁶ Inicialmente bem recebidos pelo dáimio, depressa se constata que este só está disposto a tolerar a presença jesuíta se e enquanto esta lhe traz benefícios económicos. Este clã tem ligações a uma outra família importante do Japão, os Koteda. Cf. Ribeiro, “Gaspar Vilela. Between Kyûshû and the Kinai” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.15, Dec.2007, Lisboa, CHAM, pp.16-17.

mas os comerciantes portugueses continuam, até 1561, os seus negócios naquela zona – mas isto é algo que muda a partir de 1560⁴⁷⁷.

O interesse mercantil dos portugueses prende-se sobretudo com o metal precioso abundante nas montanhas japonesas onde existem “ricas minas de prata, cuja fama e cobiça é a que de tantas mil léguas chama as nossas naus, que nenhuma outra mercadoria trazem de Japão”⁴⁷⁸.

Os portos de Kyûshû são dos primeiros a ser frequentados de forma regular pelos navegadores lusos, sendo a presença da Nau do Trato disputada pelos vários senhores da ilha e, mesmo depois da escolha de Nagasaki, a preponderância desta ilha, nos planos da missão jesuíta, não cessa⁴⁷⁹.

Em Kyûshû os missionários são bem aceites e tolerados, beneficiando da presença dos comerciantes, e o estarem na periferia das lutas internas pelo poder, concentradas na ilha de Honshû, garantia uma maior segurança às transações comerciais e às actividades missionárias.

Os portos de Hirado (Firando) e de Bungo são os mais visitados logo desde 1550, e se o primeiro apresenta melhores condições físicas, pela sua localização, o segundo beneficia do excelente acolhimento que o daimio dá aos jesuítas e aos mercadores.

Aí a principal base jesuíta é, a partir de 1556, o porto de Funai⁴⁸⁰ e outro porto, Yokoseura, era já frequentado desde Julho de 1562, quando chega a nau de D. Pedro Barreto Rolim com Luís de Almeida e se negociam as condições da cedência do porto: dois anos de isenção de impostos, para os mercadores, e metade da aldeia e liberdade religiosa para os missionários⁴⁸¹.

A presença missionária e comercial dos ocidentais é facilitada após a conversão de Ômura Sumitada, senhor do reino de Ômura, que - “pelas pregações que tinha ouvido, estaria

⁴⁷⁷ Posteriormente a 1560, afirma-se que “se até aqui os jesuítas não tinham interferido na escolha dos portos pelos mercadores, a partir da década de 60 mudam de atitude, e procuraram levar o comércio para um território geográfico e politicamente favorável”. Santos, “Omura Sumitada (1533± - 1587)” in *Encontro Portugal Japão*, pp. 2-3.

⁴⁷⁸ Segundo afirmação do jesuíta João de Lucena, cit. por Garcia, “Apresentação” in *CE*, I, p.15.

⁴⁷⁹ Em 1574 e 1580, respectivamente, os reinos de Ômura e de Arima são declarados reinos cristãos e em 1588, na província de Bungo, é criado o bispado de Funai. Vide Pinto, “Japanese elites (...)” in *ob.cit.*, pp.33-34.

⁴⁸⁰ Capital da província de Bungo, sede de missão a partir de 1556 e, em 1588, de bispado.

⁴⁸¹ Pequeno porto do reino de Bungo. Santos, “Omura Sumitada (1533± - 1587)” in *Encontro Portugal Japão*, p.3. O acordo aqui negociado servirá depois de base para as negociações referentes a Nagasaki.

bem instruído, e que já sabia bem a doutrina, e tinha muita luz e conhecimento da fé” - é baptizado em 1563 tomando o nome cristão de Bartolomeu⁴⁸².

Saliente-se, no entanto, o atractivo da participação no comércio com os portugueses, motivação que não pode ser desprezada e que é, pelas palavras de Francisco Cabral, perfeitamente assumida quando escreve que este dáimio se faz cristão (também) “ por se ver no aperto que teve por se aleuantarem os nauios a seus portos de que teve sempre tanto interesse”⁴⁸³.

Outro dáimio referido amiúde é Ôtomo Yoshishige, senhor de Bungo, nos anos 60 e 70, que controla várias províncias da ilha de Kyûshû e que é baptizado em 1578 com o nome cristão de Francisco⁴⁸⁴.

A conversão do dáimio de Bungo, naturalmente relacionada com o interesse em atrair a presença dos mercadores portugueses até aos seus domínios, parece também ser por convicção religiosa na medida em que se mantém cristão mesmo após ser derrotado pelos seus rivais e perder prestígio e poder. A protecção que dispensa aos missionários leva a que encontremos numerosas referências positivas à sua pessoa e às suas acções, exagerando-se talvez o seu poder efectivo no cenário político-militar japonês⁴⁸⁵.

O reino de Bungo é aliás assunto principal de diversas cartas, sobretudo entre 1576 e 1578⁴⁸⁶, o que é revelador da importância que tem para a Companhia de Jesus.

Os mercadores e os jesuítas estabelecem-se em vários portos (Hirado, Yokoseura, Fukada, Kuchinotsu) até encontrarem uma base mais segura e permanente para ambas as actividades: o comércio e a missionação.

Essa base é encontrada na Primavera de 1571 em Nagasaki⁴⁸⁷ - a Lisboa do Japão⁴⁸⁸ -, cuja escolha (cuidadosa e planeada⁴⁸⁹) e desenvolvimento parecem estar directamente

⁴⁸² CE, I, 14 Novembro 1563, fl. 134v. Ap. D – Carta 1. Vide Cap. 3 – As conversões, pp. 151-167, sobre as conversões deste e do dáimio de Bungo.

⁴⁸³ Carta para o Geral da Companhia, 20 Novembro 1583. Correia, “Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-1584): Two Different Perspectives of Evangelisation in Japan”, in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Dec. 2007, vol. 15, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, CHAM, p. 74..

⁴⁸⁴ Ribeiro, “Gaspar Vilela. Between Kyûshû and the Kinai” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Dec. 2007, vol. 15, p. 13. Vide Cap. 3 – As conversões, pp. 151-167.

⁴⁸⁵ “O apoio com que sempre distinguiu os missionários elevou-o, sem dúvida, à categoria de principal protector da cristandade no Japão.” Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p. 74. Os jesuítas são testemunha do seu auge e declínio político e militar, começando com uma imagem de invencibilidade das suas forças e finalizando com a contestação ao poder de Ôtomo Yoshishige – sobretudo por parte de Ryûzôji Takanobu – que leva à sua derrota. Vide CE, II, 20 Fevereiro 1588, fls. 189v-190. Ap. D – Carta 52.

⁴⁸⁶ Fróis escreve 8 cartas de Usuqui, Bungo. Vide Ap. D – Cartas 27 a 34 inclusive.

relacionadas com os jesuítas, nas palavras de Fróis, escritas precisamente neste porto, na Ânuia de 1585:

“Este pouo he sogeito à Companhia, porque nolo deu dom Bertolameu [senhor de Ômura] (...), & a Companhia o começou a pouoar, & ajuntar ali a gente [e] concorrem a este porto como à feira vniuersal, mercadores gentios de diversos reinos de Iapão, polo qual muitos que em outras partes não tem tam acomodado remedio de vida se vem com suas famílias a morar neste Nangasáqui”⁴⁹⁰.

Na *Historia de Japam* é mesmo mais incisivo no que respeita ao papel da Companhia de Jesus e descreve os antecedentes da escolha do porto:

“ Passados 4 ou 5 annos depois da conversão de Dom Bartholomeo [1563], mandou o P.^e Cosme de Torres ao P.^e Belchior de Figueiredo que fosse rezidir a hum porto chamado Fucunda [Fukuda] (...). E por este [porto] ser indecente e estar a nao nelle arriscada a diversos perigos, desejou o Padre para que a nao podesse perseverar nas terras de Dom Bartholomeo e a christandade ser com ella favorecida e ajudada, buscar-lhe porto seguro(...)de propozito andou o Padre correndo aquella costa e sondando as entradas para descobrir o que melhor parecesse. E achando para isto ser apto e conveniente o porto de Nangazaqui(...) começou o Padre e os christãos, que andavão com suas familias às costas morando à sombra da não, a ordenar-lhe alli povoação de assento e morada certa”⁴⁹¹.

O grupo de jesuítas responsáveis pela escolha de Nagasaki inclui os padres Gaspar Vilela, Cosme de Torres e Melchior Figueiredo, juntamente com Luís de Almeida e a opção por este porto serve vários interesses: o dos senhores locais, interessados numa participação mais activa no comércio com o exterior; o dos mercadores lusos, ansiosos por uma base permanente comercial que lhes ofereça uma garantia mais constante e eficaz de segurança;

⁴⁸⁷ Em 1571, a *Nau do Trato* comandada pelo capitão Tristão Vaz da Veiga entra na baía de Nagasaki que é, até 1639, o porto oficial de comércio entre o Japão e Macau. Posteriormente, desde 1640 até 1848 – *Sacoku* (“reino fechado”) – é o único porto aberto ao comércio holandês e chinês, ou seja, a única ligação oficial do Japão com o mundo exterior. As primeiras referências a Nagasaki são de 1568, do padre Miguel Vaz: “A few days before the China ship left last year Father Cosme de Torres sent Brother Luis de Almeida to a village where a few Christians lived; it is called Nagasaki and the lord of the place is a vassal of Don Bartholomew (Omura Sumitada) and was already a Christian; Brother Almeida stayed there until Christmas.” Pacheco, *The founding of Nagasaki*, Macau, Centro de Estudos Marítimos, 1969, p.15.

⁴⁸⁸ Vejam-se as várias imagens e gravuras, do passado e da actualidade, das duas cidades, em C.Castel-Branco e M. Paes, “Fusion urban planning in the 16th. Century. Japanese and portuguese founding Nagasaki” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.18/19, Dec. 2009, Lisboa, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, pp.93-98.

⁴⁸⁹ Provavelmente durante cerca de cinco anos, entre 1565 e 1570, o padre Cosme de Torres e Ômura Sumitada (D. Bartolomeu) prepararam cuidadosamente a futura base de operações comerciais e religiosas. Em 1569, o porto é aberto ao comércio externo. Vide Castel-Branco e Paes, art. cit., pp.89-90.

⁴⁹⁰ CE, II, 1 Outubro 1585, fl.129.Ap.D – Carta 48. As informações registadas pelas fontes japonesas são referenciadas por Castel-Branco e Paes, art. cit., p.88. O envolvimento directo do senhor de Ômura na questão de Nagasaki parece ser algo sem precedente: “the baron of Omura took the unprecedented step of ceding the port’s administration and part of its revenues to the Society”. Aurel in ob. cit., p.62.

⁴⁹¹ *HJ*, vol. II, pp. 376-377.

e o da Companhia de Jesus, que vê claros benefícios (religiosos e não só⁴⁹²) em se associar a este empreendimento.

São os jesuítas que vão actuar “como uma espécie de negociadores fundamentais entre os comerciantes aventureiros portugueses e os concessionários japoneses, com ambas as partes a confiar neles (...)”⁴⁹³ e “durante alguns anos Nagasaki foi virtualmente um feudo da missão jesuíta no Japão”⁴⁹⁴.

A viagem do Japão é atribuída anualmente a um capitão português – Capitão-Mor da Viagem do Japão -, normalmente em recompensa por serviços prestados, e a ele cabe organizar a viagem da *Nau do Trato* fazendo a ligação entre o Japão (Nagasaki) e a China (Macau), daqui para Malaca e desta para Goa, seguindo depois para Lisboa, escoando bens e informações.

O percurso normal inicia-se em Goa, com um carregamento de mercadoria de diversa origem da rede comercial do Índico (têxteis de algodão, pimenta) seguindo para Macau, de onde sai com “ (...) seda, damascos, almiscra, ouro, & outras ricas fazendas”⁴⁹⁵ – mercúrio, chumbo, estanho, madeiras, cerâmicas, açúcar amarelo, entre outros produtos.

Parte-se para Nagasaki por volta de Julho/Agosto e, depois de alguns meses ancorada na cidade japonesa, a “Nau da Prata” voltava no início do ano seguinte a Macau e “leua deste porto cada anno quinhentos mil cruzados em prata”⁴⁹⁶ e ainda algum mobiliário e cobre. No terminus da viagem, em Goa, os portugueses podiam assim contar com uma grande diversidade de produtos onde predominavam a prata japonesa e a seda chinesa mas igualmente damascos, tafetás, almíscar, mercúrio, cânfora e açúcar⁴⁹⁷.

A importância desta rota confere ao detentor do cargo de Capitão-Mor um prestígio que lhe garante privilégios fora da esfera do comercial: em Macau, durante muitos anos e durante o tempo em que a nau aí está parada, é ele a autoridade civil e militar máxima, assim como

⁴⁹² É uma forma de aumentar o seu prestígio e a sua aceitação no quotidiano japonês e sobretudo uma tentativa de se tornar indispensável nas relações entre o poder político local japonês e o comércio luso.

⁴⁹³ Castel-Branco, “Fusion urban planning in the 16th. Century. Japanese and portuguese founding Nagasaki” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.18/19, Dec. 2009, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, p. 69.

⁴⁹⁴ Boxer, “Notas sobre o comércio entre Macau, Manila e Nagasaki, 1580-1640” in *Boletim do Centro de Estudos Marítimos de Macau*, Macau, 1989, p.37. A presença jesuíta continua a ser muito forte mesmo depois de 1587.

⁴⁹⁵ CE, II, 1 Outubro 1585, fl.129. Ap. D – Carta 48.

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

⁴⁹⁷ Matos, “A Carreira do Japão, Macau e o comércio português do Oriente” in *Macau*, 2ª série, nº 83, Março 1999, p.87

no Japão (sobretudo em Nagasaki) sendo “reconhecido como chefe e magistrado máximo dos seus compatriotas e actuava como uma espécie de cônsul e embaixador relativamente às autoridades japonesas”⁴⁹⁸.

Os proventos económicos que advém desta posição também não são de desprezar o que torna este cargo muito cobiçado⁴⁹⁹.

O intenso comércio com o exterior e a actividade missionária levam a um desenvolvimento rápido do porto e da cidade de Nagasaki e a um aumento da população: em 1579, existiam cerca de 400 casas; na última década do século, a urbe teria cerca de 5.000 habitantes e já nos inícios do século XVII, atingirá os 15.000⁵⁰⁰.

*

A interligação Política-Economia é também especialmente sentida na pressão que os senhores japoneses convertidos fazem junto da elite cortesã para esta, por sua vez, interceder pelos jesuítas junto do Imperador e a (tentativa de) troca de favores é especialmente visível na descrição que Fróis faz do episódio:

“ Os Cuges que são senhores muito principaes (...) pediram a Vatadono muito que ouuesse por bem concederlhes hūs direitos (...).Vatadono respondeolhes que se eles querião que naquilo, & em qualquer outra cousa os favorecesse, que lhe auião elles de conceder hũa só que elle teria por inteira retribuição de tudo o que por eles fizesse; a qual era falarem por mim ao Dairy [imperador], & auer delle licença pera que eu o fosse visitar, & derrogar a patente que tinha dada (...) pera nos deitar fora do Miàco, & tomar a igreja, & porque nenhũ delles quis falar nisto ao Dairy nunca até o dia de sua morte quis condecender com eles no que lhe pedião”⁵⁰¹.

Pelo exposto, a oferta de vantagens económicas – restabelecimento de taxas perdidas pelos *kuges* – não é o suficiente para uma defesa da posição dos religiosos até porque este grupo social olha sempre para os missionários como causadores de todos os males que ocorrem no Japão:

⁴⁹⁸ Boxer, “As viagens de comércio dos portugueses ao Japão há 300 anos (1630-1639)” in *Boletim do Centro de Estudos Marítimos de Macau*, Macau, nº especial – Charles R.Boxer, Fundação Oriente – Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1989, p.5.

⁴⁹⁹ Em 1570, os lucros atingiam os 100.000 cruzados por viagem e em 1590 entre 150 e 200.000. Vide Boxer, “As viagens de comércio dos portugueses ao Japão há 300 anos (1630-1639)” in ob.cit., p.6.

⁵⁰⁰ “By 1590 it had become a town known all over Japan, with a population of 5.000. At the beginning of the 17th century the population had reached 15.000. We may therefore say that Nagasaki was discovered by the Portuguese and developed by Portugal and the Catholic Church.” Matsuda, *The Relations between Portugal and Japan*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar-Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965, p.36.

⁵⁰¹ CE, I, 28 Setembro 1571, fl.313v. Ap. D – Carta 22.

“ (...) respondeo hum dos Cunges principaes, que por nenhum caso do mundo auia de falar por mim ao Dairi, porque alem da lei que denunciavamos ser do demonio, & os padres comerem gente, que as aruores, & plantas onde tocavamos se secou logo, e os reinos se destruição, por onde não era licito falar em veneno tão pestifero (...)”⁵⁰².

A missão na capital, Miyako, é ainda mais complicada, uma vez que é o alvo preferencial das lutas entre os vários senhores, o que dá origem a uma maior instabilidade política mas é aí que se tem de concentrar o esforço jesuíta de aceitação da sua presença no Japão porque também aí se concentram as estruturas tradicionais do poder japonês – o *bakufu*/xogum e a instituição imperial.

A capital, para além de todo um protagonismo político – “fonte das leis de Iapão cabeça de todos os Reinos e corte”⁵⁰³-, é também um importante centro cultural e social e é aí que se concentra o esforço unificador.

Aqui não existem atractivos do ponto de vista comercial e daí as diferenças entre a cristianização nos reinos da ilha de Kyûshû, territórios com potencialidades comerciais, e a capital e zonas mais centrais, onde o chamariz do comércio ou não existe ou se faz sentir de forma mais ténue e aqui os missionários nada têm a oferecer aos seus interlocutores⁵⁰⁴. Madalena Ribeiro chama à Nau do Trato um “cartão-de-visita” dos jesuítas, atracção essa que não existe no centro do país e, salienta, aí os missionários apenas podem contar com a curiosidade natural que a sua presença e os seus conhecimentos acerca do mundo exterior possam despertar no japonês⁵⁰⁵.

“Não havendo comércio luso-nipónico em Honshû, o interesse dos senhores pelos religiosos não era estimulado por razões de ordem material, o que tornava os padres muito mais permeáveis aos ataques dos bonzos”⁵⁰⁶, cuja presença na capital é muito forte, até pelos inúmeros templos que aqui possuem e Fróis reconhece a importância do centro do território, referindo que “aquelles reinos são os principaes de Iapão onde florecem as seitas, & religiões dos Bonzos, o culto dos ídolos, a policia da corte, & a nobreza da gente”⁵⁰⁷.

⁵⁰² CE, I, 8 Julho 1567, fl. 241v. Ap. D – Carta 14.

⁵⁰³ *Ibidem*, fl. 241.

⁵⁰⁴ Cf. Ribeiro, “Gaspar Vilela. Between Kyûshû and the Kinai” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Dec. 2007, vol. 15, p. 19. Pinto in *Uma imagem do Japão (...)*, p. 63, chama ainda a atenção para a existência de duas realidades políticas distintas no Japão do século XVI: a instabilidade vivida na ilha de Kyûshû, com constantes lutas entre os vários senhores; e o processo de unificação centralizado na zona da capital.

⁵⁰⁵ Cf. Ribeiro, “Gaspar Vilela (...)” in *ob. cit.*, p. 19.

⁵⁰⁶ Costa, “Oda Nobunaga (...)” in *ob. cit.*, p. 109.

⁵⁰⁷ CE, II, 31 Outubro 1582, fl. 58. Ap. D – Carta 39.

Desde Francisco Xavier que o Miyako é demandado pelos jesuítas⁵⁰⁸ e nos finais da década de 50, o padre Gaspar Vilela e dois irmãos japoneses convertidos, Lourenço e Damião, entram na capital⁵⁰⁹, conseguindo uma audiência com o xogum Ashikaga Yoshiteru e uma autorização para pregar o Cristianismo na cidade⁵¹⁰.

Infelizmente estas boas vindas são afectadas pela instabilidade política e pelo estado de guerra vivido no Miyako, impedindo uma evolução positiva da cristianização da capital e levando à saída dos missionários do local.

É no ano em que Fróis chega ao Japão, em 1563, que os jesuítas podem regressar com mais segurança à capital e, a partir do momento em que Oda Nobunaga toma a capital, em 1568, o esforço missionário será concentrado numa só figura, num só guerreiro: “aquele cujo poder militar domine a capital e conseqüentemente consiga obter um poder governativo efectivo”⁵¹¹.

3.2.3.1. Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi

Estes dois guerreiros são o melhor exemplo do *gekokujō* – ascensão social derivada da actuação militar⁵¹² – e da concentração de esforços com vista à unificação do Império.

São eles que dominam efectivamente a cena política japonesa da segunda metade do século XVI e daí o grande interesse dos jesuítas, que se apercebem muito bem dos papéis (importantes mas não determinantes e muito desiguais) do imperador e do xogum no sistema político nipónico, dando realce às acções destes militares, que visam o reconhecimento como “Senhor do Japão”.

Oda Nobunaga é o herdeiro da família Oda, da baixa nobreza, que governava em Owari e que aumentara o seu poder durante o século XV⁵¹³, depressa se evidenciando o seu génio

⁵⁰⁸ Logo em 1551, tendo permanecido apenas cerca de 11 dias, devido ao estado de guerra em que a cidade vivia. *Ibidem*.

⁵⁰⁹ Em 1559, o padre Vilela faz uma segunda tentativa de cristianizar a capital, numa altura em que estão apenas seis padres no território e, com um breve interregno entre 1561 e 1562, permanece no Miyako alguns anos, até 1565. Cf. *HJ*, vol. I, pp. 137 e 382.

⁵¹⁰ Veja-se o que o padre Vilela escreve numa missiva para a Companhia, a 17 de Agosto de 1561, in *CEI*, fls. 89v.-94.

⁵¹¹ “(...) the one whose military power overwhelmed the capital and consequently obtained effective ruling power”. Pinto, “Japanese elites (...)” in *ob.cit.*, p.34.

⁵¹² Ascensão de baixo para cima: “projecção, pela força das armas, de indivíduos de baixo nível social”. Pinto in *Uma imagem do Japão (...)*, p.59.

militar sobretudo pela forma como usa, a seu favor, a nova arma introduzida no início da década de 50 no arquipélago.

Oliveira e Costa considera que o guerreiro se apercebe, “antes dos seus rivais das enormes potencialidades das armas de fogo, [e] desequilibrou a situação político-militar a seu favor, tornando-se no senhor mais poderoso do Japão”⁵¹⁴.

Seis anos após ter entrado o primeiro arcabuz em território nipónico, em 1549, Oda Nobunaga já tinha comprado quinhentas espingardas de mecha para as suas tropas mas a primeira utilização significativa só será nos anos 70, na batalha de Nagashino, contra os guerreiros de Takeda⁵¹⁵, batalha esta que “assinala historicamente o triunfo da arma de fogo e o fim da Cavalaria Medieval no Japão” na interpretação de Oliveira e Costa⁵¹⁶.

Fróis é apresentado a Oda, na capital no castelo de Nijô-jô, em Abril de 1569, por Wada Igano-Kami (Koremasa), um dos lugares-tenentes do guerreiro, e vai descrever o encontro de cerca de duas horas, onde está também presente o irmão Lourenço, numa das suas cartas datada de 1 de Junho desse mesmo ano, referindo que é “ por todos obedecido summamente como senhor absoluto”⁵¹⁷ e “como mostra roim sembrante não ha homem que lhe responda nem lhe leuante os olhos”⁵¹⁸.

O missionário, seguindo o protocolo nipónico, leva oferendas, características do mundo europeu, alimentando o gosto que muitos senhores japoneses mostram pela cultura material ocidental: um sombreiro de veludo e “hum espelho & huma cana de Bengala, & hum rabo

⁵¹³ “The Oda family were minor vassals of Shiba Yoshimasa, Constable of Echizen about 1400. Yoshimasa’s son was made Constable of Owari as well, but being qualified for high office in the Bakufu, he resided in Kyoto and (...) left deputies to act for him (...) Oda in Owari. Thus Nobunaga’s forbears belonged to that class of official gentry which figured prominently in the fluctuations of power so frequent in the fifteenth century.” Sansom, *A History of Japan 1334- 1615*, vol. I, p. 275.

⁵¹⁴ Costa, “Oda Nobunaga (...)”, pp.113-114, “...foi o primeiro a compreender que uma arma lenta devia desempenhar um papel defensivo.” Acentua-se igualmente que Oda terá sido o primeiro chefe militar “a dotar os seus exércitos com capacidade de tiro contínuo”, algo que na Europa só aconteceu vinte anos mais tarde.

⁵¹⁵ Henshall, ob. cit., p.66.Sansom, ob. cit.,p.287, entende que esta batalha marca uma nova era na história da arte militar.Lidin, *The Arrival of Europe in Japan*,Copenhagen, Nordic Institute of Asian Studies, 2002, cit. por Correia in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.8, 2004, CHAM, Lisboa, p.105, considera, no entanto, que já em 1570, em Anegawa, se pode constatar o peso significativo das armas de fogo no desenrolar da guerra. A primeira utilização da espingarda, em larga escala, num corpo de espingardeiros, parece ter ocorrido em 1555, na batalha de Shinano Asabiyamajô, sob a responsabilidade de um elemento do clã Takeda.Costa, “Oda Nobunaga (...)”, p.113.

⁵¹⁶ *Ibidem*.

⁵¹⁷ CE,I,1 Junho 1569, fls. 257v- 258. Ap.D – Carta 16. A carta de 1 de Junho de 1569, I, fls.256-268, uma das mais extensas de Fróis, contém ampla informação sobre Nobunaga, revelando as primeiras impressões do jesuíta sobre o guerreiro.

⁵¹⁸ *Ibidem*,fl.259.

de pauão, que era cousa de pouca importancia & preço pera o conceito que todos tinham de riquezas que lhe eu poderia levar: tomou somente o sombreiro, que das outras cousas não tinha necessidade”⁵¹⁹.

Revelador da curiosidade do guerreiro pelos objectos do mundo ocidental, Fróis diz que Oda pede que “ (...) leuasse o relógio do despertador, porque desejava Nobunanga de o ver (...) Vio o relógio, & pasmou, dizendo me que posto que o desejava, o não queria por ser em sua mão perdido: segundo era laboriosa a tempera, & concerto delle”⁵²⁰.

Na altura da despedida, outros presentes passam para as mãos de Nobunaga:

*“leuei lhe hũ presente por despedida, hũa camisa, & hũas ciroulas de cheila, & hũas chinelas vermelhas: (...) calçou logo Nobunãnga as ciroulas, & as chinelas, & nisto me mandou chamar: recebeo me com me dizer que pera o verão lhe parecia bom traço aquelle.”*⁵²¹

Fróis apresenta-nos um homem dono de uma perseverança e de uma personalidade bem vincadas, com um carácter forte e determinado e temido por todos:

*“Será este Rei de Voàri, de idade de trinta & sete anos, homem alto de corpo, delgado, de pouca barba, a voz muito entoada em extremo, dado ao exercício militar, fragueiro, inclinado a obras de justiça, & misericórdia, arrogante, summamente amigo de honra, mui secreto no que determina, sagacíssimo em ardis na guerra, pouco, ou quasi nada sogeito a disciplina, & conselho dos seus, em extremo grao temido, & venerado de todos, não bebe vinho, aspero em seu tratamento, atodos os Reis & Principes do Japão despreza, & lhe fala por cima do ombro como a seus inferiores, & he de todos obedecido summamente como senhor absoluto (...)”*⁵²².

O missionário aponta ainda outras características, menos visíveis, e algumas das quais provavelmente derivadas do desejo da Companhia ter do seu lado um senhor tão poderoso, que claramente (do ponto de vista jesuíta) despreza os budistas:

*“de bom entendimento, & claro juízo, desprezador dos Cãmis, & Fotoquès [divindades], & todo o mais genero de ídolos, & de todos os agouros gentílicos: no nome mostra ser Fotquèixo, mas manifestamente prega não haver Autor do vniuerso, nem imortalidade da alma, nem cousa algũa depois da morte: limpissimo & atilado no concerto & primor das suas obras, inimigo de dilações, & grandes preâmbulos com quem fala, nenhũa pessoa nem Principe, vai diante delle com espada, traz sempre dous mil pagens, ou passante deles de cauallo”*⁵²³.

A descrição do guerreiro abrange ainda a indumentária:

⁵¹⁹ *Ibidem*.

⁵²⁰ CE,I, 01 Junho 1569, fl.262. Ap.D – Carta 16.

⁵²¹ CE,I, 12 Julho 1569, fl.273v. Ap.D – Carta 17.

⁵²² CE,I, 1 Junho 1569, fl.257v. Ap.D – Carta 16.

⁵²³ *Ibidem*, fl.257v.

“Nobunaga andaua sempre com hũa pelle de Tigre atada detras na cinta pera se assentar, & vestidos muito fragueiros, & baixos, & todos à sua imitação com as mesmas pelles, sem auer quem parecesse diante delle com vestidos de corte”⁵²⁴.

O japonês tinha acabado de resolver uma querela dinástica entre pretendentes ao xogunato e restabelece-o na figura de Ashikaga Yoshiaki,⁵²⁵ trazendo até ao Miyako “ obra de cem mil homens” [e] determinou ali onde o matarão⁵²⁶, restituir na antiga honra a este seu irmão que era bonzo, polo outro não ter filho herdeiro, & ali lhe fez hũa fortaleza cousa nunca vista em Iapão ategora”⁵²⁷.

Dá ainda garantias à manutenção da estrutura imperial – “ depois que o Nubonanga veo ao Miáco pera restituir ao Cubòcama [xogum] & vendo o Dayri, que também se lhe ofereçia boa ocasião pera se alevantar de sua miseria & pobreza⁵²⁸ (...) & pera que o Dayri [imperador] fosse restituído em sua antiga honra, estado, poder, & riqueza”⁵²⁹ - de forma a restaurar o tradicional sistema político, mantendo um equilíbrio de poderes que lhe era claramente favorável.

Elison chama a atenção para o facto desta atitude de Nobunaga ser uma estratégia política para conseguir uma projeção para além daquela que tradicionalmente lhe caberia. A sua recusa em aceitar o cargo de vice-xogum e o facto de emitir documentação com selo próprio (*goshuin*) revelam essa sua relutância e mesmo negação em se integrar numa hierarquia político- militar convencional⁵³⁰.

O restabelecimento do governo militar na figura do xogum é importante para manter a estrutura tradicional do poder e para assegurar a paz uma vez que “ (...) fica o Miáco tão perturbado, & desinquietao com estas guerras, que de nenhũa maneira se pode agora estar nelle sem notauel perigo, por não ter cabeça, & senhor que o gouerne”⁵³¹.

⁵²⁴ *Ibidem*, fl.258.

⁵²⁵ Em 1565, Ashikaga Yoshihide sucedera a seu primo Ashikaga Yoshiteru como xogum mas acaba, em 1568, por ser afastado pelas forças de Nobunaga sendo colocado no xogunato Ashikaga Yoshiaki, seu primo e irmão mais novo de Yoshiteru. Cf. Costa, “A unificação política do império nipónico (...)” in ob.cit., p.54. Vide, neste capítulo, A Relação Política/Religião/Comércio, pp.85-99.

⁵²⁶ O ataque e morte do xogum Ashikaga Yoshiteru é relatado in *CE*, I, 19 Junho 1565, fls.186v-187v. Ap.D – carta 7.

⁵²⁷ *CE*, I, 1 Junho 1569, fl.257v. Ap.D – Carta 16.

⁵²⁸ *Ibidem*, fl.263.

⁵²⁹ *Ibidem*.

⁵³⁰ Cf. Elison e Hisashi, “The political posture of Oda Nobunaga” in *Japan before Tokugawa. Political consolidation and economic growth, 1500 to 1650*, dir.de John W. Hall, Nagahara Keiji e Kozo Yamamura, Princeton- New Jersey, Princeton University Press, 1981, pp.167-169.

⁵³¹ *CE*, I, 30 Junho 1566, fl.208v. Ap.D – Carta 11.

É agora Nobunaga o chefe político e militar a quem os jesuítas se têm de dirigir para obter permissão para a reentrada⁵³² dos missionários na capital e consequente autorização para, de forma livre, aí exercerem a sua actividade evangelizadora, para o que necessitam da licença de Nobunaga:

*“ Feitas estas visitasões que erão principio de nosso assento no Miãco, por ser mais principal, & mais solida cousa ser a patente a do sello vermelho que se chama Goxum, & em nossa lingoa, mandado de Nobunanga, & a patente ou Gogensi do Cubòcama[xogum], especialmente na de Nobunanga faziamos mais instancia ”*⁵³³.

A patente, para além de autorizar a pregação do Cristianismo no território, isenta os jesuítas de alguns deveres cívicos:

*“ Dou licença ao padre pera estar no Miãco, & não lhe sera tomada sua casa daposentadoria, nem menos terá os officios & obrigações da rua, porque de tudo o ei por isento, & desobrigado, & em qualquer de meus reinos que quizer estar não recebera ninhã molestia ”*⁵³⁴.

O jesuíta apercebe-se que não obstante a existência de um poder imperial – o Imperador- e de um poder político/militar – o xogum -, é efectivamente Nobunaga o chefe do governo e aquele que controla os destinos do Japão, sobrepondo-se e até impondo-se ao poder xogunal, sugerindo ao próprio xogum que também conceda uma patente aos jesuítas, seguindo o seu (Oda) exemplo.

Aqui, é claramente visível a preponderância do guerreiro: só depois da sua autorização é que os jesuítas procuram a aquiescência do xogum: “ e dahi a obra de dez ou onze dias negociou (...) a patente do Cubòcama, que quasi nada discrepa no sentido, & nas palavras da de Nobunanga, & ma mandou (...) ”⁵³⁵.

Esta situação, de concessão de dupla patente aos missionários jesuítas, provoca a ira e o desagrado dos monges budistas e o representante da seita Hokke, o bonzo Nichijô

⁵³² Fróis já tinha estado anteriormente na capital mas em 1565 vira – se obrigado a sair para o Sakai, depois do assassinato do xogum Ashikaga Yoshiteru e do caos político que se instalara no Miyako. *Vide CE, I, 19 Junho 1565, fls. 186v-187v. Ap.D – carta 7.*

⁵³³ *CE, I, 1 Junho 1569, fl. 261. Ap.D – Carta 16. Sublinhado nosso.*

⁵³⁴ *Ibidem, fl. 261v.*

⁵³⁵ O processo das negociações é minuciosamente descrito in *CE, 1 Junho 1569, I, fls. 256-268. Ap.D – Carta 16. Vide HJ, II, pp. 274-275.*

Shônin⁵³⁶, junto do imperador, tenta que se cumpra um anterior édito imperial de expulsão dos elementos da Companhia de Jesus⁵³⁷.

Nobunaga, muito habilmente, impõe a sua vontade e sossega Fróis: “ Não tenhais conta com o Dairi [Imperador] nem com o Cubòcama [xogum], porque tudo está debaixo de meo poder, somente fazei o que eu vos disser e estai onde quiserdes”⁵³⁸.

Esta afirmação confirma que Oda usurpa poderes, tradicional e institucionalmente nas mãos do xogum e do imperador, instaurando “uma ditadura pessoal”⁵³⁹, mas ,enfazizam Elison e Fujiki ,não avança nem com uma reforma das estruturas políticas e militares nem cria uma instituição que enquadre os direitos e deveres de que vai fazer uso⁵⁴⁰.

A arrogância e o poder de Nobunaga verificam-se igualmente em 1573,quando remete ao xogum vários decretos por si estipulados e não cumpridos, chamando a atenção, de forma contundente, para esse facto e criticando directamente a conduta do xogum: “ parece que desagradandolhe algũas cousas que se cá fazião, que discrepauão da razão,& ordem que elle [Nobunaga] lhe [xogum]tinha dado, mandou de Minno quinze capitulos ao Cubòcama, apontandolhe em rigor nestas desordens”⁵⁴¹.

Estes episódios revelam o jogo de forças entre os vários poderes do Japão: o Imperador, o xogum e Nobunaga e que vai, a breve prazo, culminar na destituição do xogum e na manutenção do imperador como figura simbólica⁵⁴².

⁵³⁶ Bonzo budista,de grande destaque e influência junto de Oda, do xogum e do próprio imperador,é um dos mais ferozes opositores à presença jesuíta no Japão,circunstância agravada a partir do momento em que cai em desgraça e é afastado da corte. *Vide CE*, I,1 Junho 1569,fls.262v-264. Ap. D – Carta 16 e 1 Dezembro 1570, fl.288v. Ap.D – Carta 18.

⁵³⁷ Aquando das disputas pelo xogunato,o xogum assassinado, Ashikaga Yosshteru, tinha favorecido os jesuítas,autorizando a sua presença na capital e,na altura por influência dos bonzos,conseguiu-se uma ordem de expulsão dos mesmos do Miyako.*CE*, 3 de Agosto de 1565,I,fls.191 - 191v.Ap.D – Carta 9. *Vide* o que escrevemos Capítulo 3 – A relação Política/Religião/Comércio, pp.85-100.

⁵³⁸ *CE*, I,12 Julho 1569,fl.273v. Ap.D – Carta 17.*Vide HJ*, I, p.310. Esta atitude, no entender de Ana Fernandes Pinto, “ilustra claramente a *praxis* política de Nobunaga: atender aos tradicionais centros de poder apenas quando as pretensões destes favorecem ou permitem cumprir os seus objectivos.”, “Oda Nobunaga nos escritos de Luís Fróis: uma imagem política” in *Oceanos*, 32, Outubro-Dezembro 1997, p.169.

⁵³⁹ Costa, “A unificação política do império nipónico,segundo a História de Japam de Luís Fróis” in *O Japão e o Cristianismo (...)*, p.58.

⁵⁴⁰ Cf. Elison e Fujiki Hisashi, “The political posture (...)”in ob.cit. , pp.149-193. Estes historiadores chamam ainda a atenção para um facto,que Fróis desconhece,e que se prende com uma decisão imperial, pouco antes da morte de Oda,de conceder a este guerreiro qualquer cargo que ele desejasse. O desaparecimento de Nobunaga impossibilita sabermos qual teria sido a sua resposta.Cf. p.181.

⁵⁴¹ *CE*, I, 20 Abril 1573, fl.340.Ap.D – Carta 25.

⁵⁴²Foi já aqui referido, no Capítulo 1- O Japão à chegada dos portugueses,pp.25-30,que a antiguidade e a continuidade da dinastia imperial japonesa não significam necessariamente uma autoridade efectiva de uma mesma família. Acrescente-se que “ a peculiaridade deste sistema político é os indivíduos ou clãs que

Na apreciação que faz do guerreiro, muitas vezes de forma indirecta, Fróis não disfarça a sua parcialidade e preferência por Nobunaga – algo óbvio e muito conveniente para o sucesso da Companhia na capital e no restante território -, até em detrimento de um xogum que nunca esteve próximo dos jesuítas.

A própria destituição de Ashikaga Yoshiaki por Oda é plenamente justificável, segundo Fróis, na medida em que aquele não aceita a supremacia de Nobunaga, ameaçando o bem-estar e a paz do povo japonês. Consideramos esta “explicação” algo pragmática na medida em que o jesuíta acaba por “culpar” o próprio xogum da situação e considera que o guerreiro não tem outra opção que não seja o afastamento de Ashikaga Yoshiaki:

“Quatro dias continuos não fez outra cousa Nobunanga senão tratar de pazes com o Cubocama [xogum], e mandarlhe por diuersas pessoas recados de grande moderação, & respeito (...), pois elle não pretendia mais que a conseruação de seu estado, em cuja restituição tantos trabalhos leuara, que parecia cousa mui justa auer mais de condescender com elle que tanta esperiencia tinha de guerra, e do gouerno de Iapão [e, ameaçando-o indirectamente], quando por estes respeitos se não mouesse, nem quisesse fazer entendimento do que lhe propunha que considerasse o grande aperto em que o podia por”⁵⁴³.

Fróis avança ainda com uma imagem de um Oda “açoute da justiça diuina” que castiga Yoshiaki e todos os que se opõem ao seu governo, escrevendo que:

“Eu por sem duuida tenho que tudo isto [ataque ao Miyako] he castigo de Deos, pola dureza & obstinação deste pouo ser tao grande (...), cegos nas treuas de seus vícios, e abominações (...) polo qual os Christãos chamão a Nobunanga açoute da justiça diuina; porque por elle aos que viuem castiga nos corpos, & bens temporaes, & aos que morrem com penas eternas em suas almas”⁵⁴⁴.

Já no que respeita à relação de Nobunaga com o imperador, poucos juízos de valor são emitidos por Fróis, considerando que a autoridade simbólica e a ineficácia prática do poder imperial evitaram confrontos directos com o guerreiro que procura sempre assegurar a manutenção do sistema imperial - instrumentalizando-o quando dele necessita -, acautelando igualmente o futuro do Imperador⁵⁴⁵.

Esta instrumentalização serve a Nobunaga em diversas ocasiões para exaltar, prestigiar e legitimar o seu poder e isto é visível, por exemplo, quando na sequência dos conflitos com o xogum em 1573, se dispõe a destruir a capital e oferece ao Imperador barras de ouro

aspiraram ao poder nunca procuraram assumir a chefia oficial do estado, mas apenas retirar o poder efectivo aos imperadores, governando em seu nome.” Costa, *Portugal e o Japão (...)*, p.11.

⁵⁴³ CE, I, 27 Maio 1573, fls.345-345v. Ap.D – Carta 26.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, fl.348v.

⁵⁴⁵ Concedendo-lhe uma renda e também um novo palácio. CE, I, 1 Junho 1569, fls.263-264. Ap.D – Carta 16. Vide HJ, III, p.330.

assegurando-lhe o seu apoio e garantindo – lhe “que estivesse sua alteza descansado que não aueria em seus paços alteração nem reuolta”⁵⁴⁶.

A associação que o guerreiro faz do território e da sua pessoa é visível no selo que apõe nos documentos - *Tenka Fubu*⁵⁴⁷ - e nas divisas que usa, a partir de 1570: *Tenka no tame* (pelo bem do reino) e *Nobunaga no tame* (pelo bem de Nobunaga), não dissociando as duas realidades⁵⁴⁸ e passando a ser conhecido como Senhor da *Tenka*⁵⁴⁹, um conceito de poder que integra agora o cenário político japonês e que Oda adopta para denominar o seu regime.

Ana Fernandes Pinto considera “que o verdadeiro alcance deste conceito [*Tenka*] é percepcionado por Fróis, que o identifica com o Japão, ainda que aplicando-o indiferentemente a Nobunaga, ao xogum ou ao imperador enquanto detentores da autoridade, e espelhando deste modo a indefinição política vivida no arquipélago”⁵⁵⁰.

As várias frentes de combate e as movimentações militares de Oda são amplamente descritas nas cartas dos anos 70, preparando o caminho para o controle total do território e o enfatizar as vitórias mostra também à Europa o poder deste guerreiro, o prestígio da própria Companhia de Jesus que se relaciona com ele e as dificuldades que enfrenta nesta missão.

Em 1570 assistimos a uma violenta ofensiva do senhor de Yechizen contra Nobunaga e à vitória deste e ainda à revolta do cunhado de Oda, Asai Nagamasa, dáimio de Odani⁵⁵¹; três anos depois Fróis dedica especial atenção ao confronto do guerreiro com seitas e mosteiros budistas⁵⁵² e em 1577, acompanhamos a conquista da província de Izumi⁵⁵³, seguida das zonas de Harima, Kai e Shinano, já nos anos 80⁵⁵⁴.

⁵⁴⁶ CE, I,27 de Maio de 1573, fl.346. Ap.D – Carta 26. Vide também a Carta 25, de 20 Abril do mesmo ano, fls.338-343.

⁵⁴⁷ Vide glossário. Unificação sob o poder militar. Henshall, ob. cit., p.66.

⁵⁴⁸ Elison, “The political (...)” in ob.cit., p.167.

⁵⁴⁹ O termo *tenka* é de origem chinesa e relaciona-se com a construção mental do império chinês enquanto centro do mundo. Vide glossário.

⁵⁵⁰ Pinto, “Oda Nobunaga nos escritos de Luís Fróis (...)”, p.172. Vide ainda *idem*, “Japanese elites (...)”, pp.37-38.

⁵⁵¹ CE, I,1 Dezembro 1570, fls. 287v.-290, Ap.D – Carta 18.

⁵⁵² CE, I,20 Abril 1573, fl.343. Ap. D – Carta 25. São as seitas *Ikkô-shû* (em Osaka, templo Ishiyama Honganji) e Tendai (Monte Hiei, templo Enryakuji).

⁵⁵³ CE, I,9 Setembro 1577, fls.387-393v. Ap.D – Carta 30.

⁵⁵⁴ CE, II, 31 Outubro 1582, fls.47v-61. Ap. D – Carta 39.

As ameaças à unificação pretendida por Oda são também encaradas como perigos para o sucesso da evangelização porque esta depende do sucesso daquela e o pessimismo com que Fróis encara alguns desaires sofridos pelo guerreiro é visível em algumas das missivas em períodos mais críticos.

Um exemplo: em 1573, como já referimos, quando Oda está envolvido em lutas contra seitas budistas e com problemas com o xogunato, o discurso do jesuíta é muito negativo porque, inclusive, acredita que Nobunaga só se salve com um milagre – perfeitamente justificável, na sua visão, escrevendo que “confio na diuina bondade, que ha ainda de tornar a sua antiga prosperidade, pera como açoute de justiça de Deos, nosso Sñor castigar a maldita superstição destas seitas (...)”⁵⁵⁵.

A estratégia de Oda para aumentar e consolidar o poder passa pela criação de fortes laços de vassalagem (logo dependência), quer através de uma política de casamentos, muito bem engendrada, entre os seus familiares e elementos das famílias dos guerreiros mais destacados⁵⁵⁶, quer entregando a elementos da sua confiança, territórios conquistados aos seus inimigos, de forma a minimizar riscos de retaliação, não hesitando em mandar matar os seus opositores, sem qualquer contemplação⁵⁵⁷.

Esta violência, severidade e implacabilidade⁵⁵⁸ são salientadas, e até um pouco desculpabilizadas, por Fróis na medida em que as entende como necessárias para manter o território e os seus inimigos controlados uma vez que, no contexto da guerra civil japonesa, “a ferocidade era um elemento inevitável [e] era uma característica alargada à maioria, senão à totalidade, dos grandes guerreiros nipónicos”⁵⁵⁹ e a razia que Oda faz em 1575, em Echizen, província controlada por uma das seitas budistas mais proeminentes no

⁵⁵⁵ CE, I, 20 Abril 1573, fl. 343. Ap. D – Carta 25.

⁵⁵⁶ Vide, por exemplo, a Carta de 19 de Maio de 1581, II, fls. 10v.-11, Ap. D – Carta 36, em que menciona o facto de Nobunaga ter dado uma sua filha em casamento ao herdeiro de *Xibatadono* (Shibata Katsue), um dos generais mais importantes de Oda e a quem é entregue o domínio de Echizen.

⁵⁵⁷ “ (...) mandou matar (...) todos os capitães de que ao diante podia ter suspeita de pouca fidelidade”. Em 1581, segundo carta de Fróis de 14 de Abril, foram executados a mando de Nobunaga 36 senhores do reino de Yxe (Ise). CE, II, fl. 5-5v. Ap. D – Carta 35.

⁵⁵⁸ Sansom, in *A History of Japan*, pp. 309-310, não obstante considerar não haver dúvidas quanto à sua coragem e “iron will”, apelida-o de impiedoso, afirmando mesmo que “he was a cruel and callous brute”. Elison in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p. xv, considera que por detrás da actuação violenta de Oda e dos seus seguidores, “subjacia uma racionalidade inflexível”.

⁵⁵⁹ Costa, “Oda Nobunaga (...)”, p. 115.

Japão – a Verdadeira Seita da Terra Pura, de Amida⁵⁶⁰ - é um bom exemplo da “táctica *encontra-e-extermina*”⁵⁶¹.

Paradoxalmente, nos contatos que tem com os senhores japoneses convertidos, Nobunaga aparece-nos como um senhor “piedoso, transmitindo [Fróis] a ideia de que, nestes momentos, Oda é alvo de inspiração divina”⁵⁶², referindo ainda “a magnanimidade de seu animo [e]a prudencia com que sabe moderar suas paixões a seu tempo”⁵⁶³.

Um dos melhores exemplos desta atitude de benevolência encontramos-lo na leitura que Fróis faz da decisão de Oda em mandar anular o desterro de um dos japoneses conversos, Dario Takayama⁵⁶⁴ ou da sua complacência para com os senhores protetores dos cristãos.

É o caso, por exemplo, de Wada Koremasa que, inicialmente votado ao ostracismo devido a intrigas palacianas, volta a cair nas boas graças de Nobunaga que, inclusive, o faz seu “vice-rei do Miyako”⁵⁶⁵.

Esta dualidade (e paradoxo) na adjectivação que o religioso faz da personalidade do guerreiro – “anjo” clemente versus tirano implacável⁵⁶⁶ - é importante porque interessa à Companhia que a Europa veja este personagem como simpatizante da causa cristã, sendo relevante que se tenha consciência da dimensão da protecção que ele, todo-poderoso –

“ cujo governo [dos reinos], & absoluto imperio depende d'elle somente”⁵⁶⁷ - dispensa aos missionários .

O desejo de ser conhecido, admirado e respeitado não só no seu território como no mundo exterior é visível nos contactos que mantém com os missionários e revelam igualmente

⁵⁶⁰ Igualmente chamada de Ikkôshû, Seita de um só objectivo.

⁵⁶¹ Cf. Elison in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.xv. Foram mortos mais de doze mil prisioneiros, não poupando mulheres, idosos ou crianças, para além do exílio de milhares de homens para outras províncias.

⁵⁶² “Assim, de acordo com o discurso do cronista, a Providencia agraciava os bons cristãos, benfeitores e cumpridores dos preceitos da Igreja, com a clemência de Nobunaga.” Pinto, “Oda Nobunaga (...)” in ob.cit., p.167.

⁵⁶³ CE, I, 27 Maio 1573, fl.347. Ap.D – Carta 26.

⁵⁶⁴ Dario recusara o seu apoio a Nobunaga numa investida militar contra a província de Settsu.

⁵⁶⁵ HJ, II, p.261. Recordamos que é este um dos principais guerreiros de Oda e aquele que recebe os jesuítas na capital levando-os ao seu chefe, em 1569. Vide CE, I, 1 Julho 1569, fls.257-257v. Ap. D – Carta 16.

⁵⁶⁶ Cf. Monteiro, “A morte de Oda Nobunaga: causas e consequências (um retrato de Luís Fróis)” in *O Século Cristão do Japão*, pp. 447-455.

⁵⁶⁷ CE, I, 4 Outubro 1571, fl.332v. Ap. D – Carta 23.

uma curiosidade e um gosto pelo conhecimento que, obviamente, é usado em seu proveito⁵⁶⁸.

O objectivo é o engrandecimento da sua figura e do seu poder, revelando aqui alguns traços dominantes da sua personalidade nomeadamente um “auto-convencimento [e] um espírito revolucionário”⁵⁶⁹.

Em 1581, numa festa oferecida aos principais senhores do Japão, na capital – “a qual he a mais nobre, & esplendida, & custoza [festa] de quantas tem feito em todo seu tempo, & nella pretende dilatar seu nome, & fama se poder por todas as partes do mundo”⁵⁷⁰ - coloca o imperador num lugar de destaque e desfila perante ele e restantes convidados, assumindo um evidente protagonismo - e revelando uma “concepção do espectáculo do poder”⁵⁷¹ – exibindo o seu poder de forma tão evidente que Fróis regista a sua admiração perante o luxo:

“Digo a vossa Reuerencia que tiradas as cousas de Europa em minha vida vi cousa semelhante [e] dizer a riqueza, & o lustro, & fermosura de seu concerto, & atauios seria não acabar, porque tirando nossos veludos, & borcados, quanto o mais eles a fizerão mui lustrosa, & ordenadamente”⁵⁷²,

realçando ainda o apreço (e a vaidade) que Nobunaga mostra pela indumentária e objectos ocidentais - “vestidos de Europa, capas de grã, gorras e sombreiros de veludo com suas plumas, e medalhas de ouro com a imagem de Nossa Senhora, peças de cordovão, relógios, pelicas riquíssimas, vidros de Veneza cristalinos mui ricos, damascos, cetins e outras diversas peças da Índia (...)”⁵⁷³ -, trajando um chapéu português de veludo negro⁵⁷⁴ e um quimono de brocado com flores de cerejeira.

Nessa mesma cerimónia faz questão de se posicionar destacado do imperador e sentado numa cadeira ofertada pelo Visitador Valignano⁵⁷⁵, o que muito agradou a Fróis que refere

⁵⁶⁸ Oda tinha, na óptica de alguns historiadores actuais, “um profundo sentido da História”, tendo uma consciência muito clara de dois processos históricos da maior importância, nos quais se assume como protagonista: “a reunificação política e a abertura do Japão ao mundo”. Costa, “Oda Nobunaga (...)” in ob.cit., pp.115-116.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p.115.

⁵⁷⁰ CE, II, 14 Abril 1581, fl.4, Ap.D – Carta 35.

⁵⁷¹ Costa, “Oda Nobunaga (...)”, p.115.

⁵⁷² CE, II, 14 Abril 1581, fl.5, Ap.D – Carta 35.

⁵⁷³ Fróis, *HJ*, II, p.274.

⁵⁷⁴ *Vide* Cap.3 – O modus vivendi (...), p.183.

⁵⁷⁵ “Valignano ofertou um relógio, uma cadeira de estado de seda recamada de ouro e um vaso de cristal decorado: “ (...) de presente se lhe leuou hũa cadeira dourada, & hum vidro christalino.” CE, 14 Abril 1581, II, fl.3v. Ap.D – Carta 35. Especificamente sobre a cadeira, que parece ter origem não na Europa mas na China, veja-se o que escreve Simões, ob.cit., pp.61-64.

a importância desta atitude e sobretudo o facto de Nobunaga ter destacado publicamente a oferta de um padre estrangeiro:

*“& pera que não ficasse a dignidade da cadeira sem se consumir nella seu efeito, com grande tempestade descendo-se Nobunanga pera mudar as deuissas que trazia na cabeça se assentou no terreiro nella, & quando se acabou a festa, o contamento, & alegria que todos os Christãos tiuerão deste fauor da cadeira por em tão occasionada conjunção: vossa Reuerencia entendera quão grande seria, porque como aqui concorreo gente de diversos reinos por todas as partes se há de deuulgar o muito que Nobunanga estima nossas cousas”*⁵⁷⁶.

A construção de um magnífico palácio em Azuchi serve igualmente para prestigiar e elevar o seu poder e demonstra, na visão de Fróis, a extrema ambição do guerreiro uma vez que esta cidade foi construída de raiz propositadamente para servir de centro político de Nobunaga, com o palácio- fortaleza no centro e no topo de uma colina, rodeado das casas dos principais senhores⁵⁷⁷. Aqui, Oda não vai autorizar a construção de nenhum templo budista mas condescende com o pedido do padre Organtino e aí se inicia a edificação de uma igreja e de uma casa para os jesuítas⁵⁷⁸.

Não obstante o Miyako continuar a ser a capital, é em Azuchi - “expressão da ideologia político- religiosa de Nobunaga”⁵⁷⁹ - que o Senhor da *Tenka* reside, sobretudo a partir de 1576, quando se inicia a sua construção e Oda faz questão de acompanhar de perto os trabalhos⁵⁸⁰.

A associação de Azuchi à figura de Nobunaga é tão evidente que o palácio-fortaleza é arrasado após a morte do militar e o próprio Fróis transmite a sua compreensão perante esta destruição, para ele inevitável, uma vez que era a expressão máxima do seu poder e “nela se materializava a aspiração de Nobunaga em ser adorado como um deus.”⁵⁸¹

O religioso, durante os vários anos de poder exercido por Nobunaga (até à sua morte, em 1582), tem ocasião de privar com aquela que é uma das principais figuras da História do Japão - “fes me entrar dentro na mesma sala, duas vezes me mandou dar o seu cha pola sua porçolana”⁵⁸²- e, nas várias cartas em que o menciona, deixa perceber a admiração que

⁵⁷⁶ *Ibidem*, fl.5.

⁵⁷⁷ Vide a descrição in *HJ*, vol. III, pp.256-257 e numa carta do padre Gaspar Coelho, de 15 de Fevereiro de 1582, in *CE*, II, fls.35v-36.

⁵⁷⁸ *HJ*, III, pp. 194-198.

⁵⁷⁹ Pinto, “Oda Nobunaga nos escritos (...)” in ob. cit., p.172.

⁵⁸⁰ O governo da capital ficara entregue a Murai Sadakatsu, vassalo de Nobunaga, uma vez que desde 1573 o xogunato de Ashikaga tinha sido suprimido. Cf. Elison, “The political (...)” in ob.cit., p.172.

⁵⁸¹ Cf. *HJ*, III, p.332 e ainda Pinto, “Oda Nobunaga nos escritos (...)” in ob.cit., p.172. Elison considera que esta construção deve ser vista como um culto à personalidade de Nobunaga, in *Warlords, artists and commoners*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1981, pp.64-66.

⁵⁸² *CE*, I, 01 Junho 1569, fl.262. Ap. D – Carta 16.

nutre por este guerreiro, não obstante criticar-lhe algumas atitudes, sobretudo nos anos finais da sua vida.

Atributos como “em extremo beleciozo (...),dado ao exercício militar (...) extremo e maravilhoso capitão (...) sagissimo em ardis de guerra”⁵⁸³ revelam o militar implacável, cuja actuação militar nos aparece descrita de forma muito mais precisa do que os relatos confusos das movimentações dos vários dáimios na ilha de Kyûshû⁵⁸⁴ e muito mais desenvolvida nas *Cartas de Évora* do que na *Historia de Japam*⁵⁸⁵.

Esta última circunstância estará, a nosso ver, relacionada com o fim último destas obras: o extenso texto da última obra é realizado para contar precisamente uma “História”, para ficar para a posteridade, para ser consultado e não consumido no imediato, pelo menos por um público generalista; as cartas são escritas para serem lidas num futuro muito próximo, quase num presente que acompanhe as lutas, as querelas e as batalhas, temas que a Europa aprecia, não sendo de desprezar o desejo da Companhia se destacar perante outras congregações europeias que procuram o seu lugar na evangelização do Extremo Oriente.

Oda nunca se converte ao cristianismo mas mostra sempre grande curiosidade em relação à doutrina cristã, tentando esclarecer muitas dúvidas que tem face a algumas questões, e procura ainda estar informado sobre o mundo de onde vêm os missionários: “estaria duas horas de relógio perguntando me por cousas de Europa, & da India”⁵⁸⁶, logo no primeiro encontro que teve com o missionário, em 1569, tendo indagado sobre a geografia da Índia, sobre os costumes dos países ocidentais e ainda sobre assuntos referentes à ciência (Sol, lua, estrelas):

*“ Perguntou se auia na India serra com fortaleza semelhante àquella [do reino de Mino], & dahi prolongou a pratica por espaço de duas oras & mea ou tres, perguntando polos elementos sol, lã, estrelas, pola calidade das terras frias & quentes, polos costumes do reino, com grande gosto & contentamento seu ”*⁵⁸⁷.

Noutra ocasião, mas com o padre Organtino, mostra curiosidade pelo globo terrestre que este lhe mostra e revela espanto pelo longo caminho percorrido pelas naus que trazem os religiosos e os portugueses até ao seu território⁵⁸⁸, situação que se repete em Março de 1581, quando recebe no seu castelo de Azuchi, Fróis e o mesmo padre Organtino a quem

⁵⁸³ *Ibidem*, fl. 257v. Ap.D – Carta 16.

⁵⁸⁴ Cf. Pinto in *Uma imagem do Japão*, p.94.

⁵⁸⁵ Na *Historia de Japam* indica normalmente as vitórias de Nobunaga, sem se deter nos detalhes; nas *Cartas de Évora*, a atenção ao pormenor é maior, encontrando-se verdadeiras descrições de campanhas militares.

⁵⁸⁶ CE, I, 01 Junho 1569, fl.262. Ap.D – Carta 16.

⁵⁸⁷ CE, I, 12 Julho 1569, fl.274. Ap. D – Carta 17.

⁵⁸⁸ CE, I, 1579, fls.450-451.

interroga sobre as causas que moviam os padres da Europa a demandar terra tão longínqua e “por que razão os padres se davam a tão grandes trabalhos” e afirma que:

*“não podião cometer tal viagem tão arriscada e cheia de perigos senão homens de muy grande animo e fortes corações [e] já que vosoutros vos moveis a cometer tantos perigos e passar tão distantes e compridos mares, ou sois ladrões que pretendeis algũa couza, ou o que pregais deve ser de muito momento”*⁵⁸⁹.

Fróis tem plena consciência que Oda Nobunaga aceita e apoia os jesuítas mais por oposição aos budistas do que propriamente por convicção espiritual e aqui, tal como na relação que mantém com o poder imperial, também instrumentaliza o cristianismo na sua ascensão política e militar.

Um dos melhores episódios que ilustra esta instrumentalização ocorreu em 1578, numa querela com um dáimio da província de Settsu - Araki Murashige -, que se junta a inimigos de Oda e consegue, por pressão e chantagem, que um dos seus vassallos, um nobre já convertido, fique do seu lado.

Nobunaga, por sua vez, pressiona o padre Organtino a “chamar à razão” o capitão cristão da fortaleza de Takatsuki - Takayama Ukon/D. Justo⁵⁹⁰ - pois “tenho sabido muito de certeza que os cristãos obedecem à risca aos Padres nas cousas lícitas e honestas”⁵⁹¹ e, implicitamente, de forma a continuar a apoiar os jesuítas, faz notar que essa protecção tem de ter contrapartidas.

O extremo ódio para com os monges budistas, que o religioso considera existir da parte do guerreiro, justifica-o porque aqueles são senhores de grandes riquezas e lhe faziam resistência – alguns têm inclusive elementos armados -, “de maneira que o puseram algumas vezes em grave aperto” [e] daqui se ferrou nelle um odio universal contra os bonzos como se vê pelos efeitos que parece determinado extinguillos de todo”⁵⁹².

Fróis considera ainda – porque lhe convém - que Oda mostra inclusive um grande desprezo pelas divindades religiosas japonesas quando os seus opositores (não convertidos) “dizem que esta tão apressada volta, & auessos de seu [Oda] triunfo não foi outra cousa senão castigo dos Càmis, & Fotoquês” por ter queimado e arrasado templos budistas – relação

⁵⁸⁹ Fróis, *HJ*, p.188.

⁵⁹⁰ Vide Ap. A – Sínteses Biográficas.

⁵⁹¹ *HJ*, III, p.209. Consulte-se ainda Costa, “A unificação política do império nipónico, segundo a Historia de Japam de Luís Fróis” in *O Japão e o Cristianismo (...)*, p.63; Murdoch, *A History of Japan*, caps.XVI e XX; Boxer, *The Christian Century in Japan*, caps. VII-VIII.

⁵⁹² *CE*, I, 20 Abril 1573, fls.342-342v. Ap.D – Carta 25. Saliente-se ainda que, na cultura japonesa, há uma interacção muito grande entre o mundo laico e o mundo religioso, com muitos bonzos a desempenharem cargos civis de prestígio e poder.

causa/efeito:quem age contra os deuses tradicionais do Japão tem um castigo - e Oda “bem se ri de tudo isto,& diz que em Iapão elle mesmo he o Càmi,& Fotoquè viuo,& não as pedras,& paos (...),totalmente zomba,& continuamente escarnece dos ídolos de Iapão (...)”⁵⁹³.

Logo, é por uma questão política e não religiosa que Nobunaga se opõe ao Budismo,não obstante Fróis resvalar por vezes para a motivação religiosa, no seu entender – vendo Oda como “um instrumento do plano divino”⁵⁹⁴ - e seguindo certamente as directrizes da Companhia.

Fróis adianta que há uma outra possível explicação para esta animosidade, mais pessoal e reveladora do carácter violento deste senhor:

“Estando seo pay no reino de Voari para morrer, pedio aos bonzos que rogassem pela vida do pay,perguntando-lhes se convaleceria daquella enfermidade. Certificarão-lhe que sy, mas elle morreo dahi a poucos dias. Nobunanga mandou meter os bonzos em hum templo e fechar-lhe as portas por fora, e que pois lhe mentião na saude de seo pay, que rogassem aos idolos com maior atenção por suas proprias vidas e, tendo-os cercados por fora, matou alguns delles às espingardadas”⁵⁹⁵.

A simpatia e complacência que revela para com os jesuítas enquadra-se numa estratégia de poder, sobretudo no respeito ao controle da ilha de Kyûshû, com vários dáimios cristãos - e que obedecem aos padres - mas não hesita, em determinadas ocasiões, em os tratar como qualquer outro grupo religioso⁵⁹⁶, uma vez que ao controlar os padres, acaba por controlar igualmente os cristãos que lhes obedeciam⁵⁹⁷.

Importa salientar que Nobunaga não considera propriamente que os missionários possam ser uma ameaça ou um limite à sua actuação na medida em que,sendo pouco numerosos e estrangeiros num território desconhecido, são também eles aproveitados pelo guerreiro para fazer valer as suas pretensões e como reforço da sua própria autoridade.

O Senhor da *Tenka* que aparece nas epístolas de Fróis é um político determinado e implacável, que nunca se afasta do seu objectivo – controlo absoluto dos destinos do Japão

⁵⁹³ *Ibidem*,fl.342v-343.

⁵⁹⁴ Monteiro, “A morte de Oda Nobunaga (...)”in ob.cit.,p.450.

⁵⁹⁵ *HJ*, II, p.240.

⁵⁹⁶ Lamers analisa que, enquanto os jesuítas eram de utilidade para Nobunaga este favorecia-os mas também, noutras ocasiões, “he misused his knowledge about Christian loyalty in a perverse yet psychologically brilliant manner.” *Japonius Tyrannus. The japanese warlord Oda Nobunaga reconsidered*, Japonica Neerlandica. Monographs of the Netherlands Association for Japanese Studies, vol. VIII, Leiden, Hotei Publishing, 2000, p. 176.

⁵⁹⁷ Cf. Costa, “Oda Nobunaga (...)”in ob.cit., pp.124-125.Aliás, a animosidade revelada para com os budistas e o travão que lhes é colocado,acaba mais tarde por se repetir com os cristãos.

- que afasta tudo e todos que se lhe possam opôr e alicia e aproveita-se dos poderes que o podem auxiliar na sua tarefa.

O jesuíta tem plena consciência do carácter de Oda e da violência a que por vezes chega mas, enquanto age conforme aos interesses da Companhia, o autoritarismo e arrogância do guerreiro são referidos nas cartas de uma forma positiva.

A 21 de Junho de 1582⁵⁹⁸, Nobunaga é traído pelo seu mais fiel amigo e servidor, Akechi Mitsuhide e morre, assassinado ou impelido ao *harakiri*⁵⁹⁹, episódio que não é assim tão inesperado ou invulgar num sistema político assente em jogos e equilíbrio de forças, e com alianças esporádicas entre os diversos dáimios.

A informação que Fróis recolhe indica que, cercado, Oda

*“ se recolheo dentro de sua camara, & ali fechando as portas, hũs dizem que cortou a barriga [seppuku] & outros que pondose fogo aos paços morreo, mas o que sabemos he que daquele que a todos fazia tremer, não somente com sua voz, mas com seu nome, não ficou nem um cabelinho que não fosse todo conuertido em pò, & em cinza ”*⁶⁰⁰.

Sabe-se da morte de Nobunaga em Malaca em 1583, referindo-se a sua “crecida soberba”, de tal modo que mandou fazer uma estátua sua “e se mandou adorar. Mas Nosso Senhor não lhe tardou com o castigo, porque se levantou contra elle hum seu capitão e o pôs de cerquo; e vendo-se Nabunangua em muito aperto, se cortou com huma catana: assi acabou”⁶⁰¹.

A leitura que Fróis faz do episódio da morte do guerreiro é também interessante: o jesuíta escreve a Carta Ânua, em Outubro de 1582⁶⁰², e não dedica uma única linha a este acontecimento, provavelmente porque já tem a ideia de o fazer num relato mais extenso e pormenorizado, que recua muito no tempo, o que acontece a 5 de Novembro do mesmo ano⁶⁰³.

Aqui, a imagem do tirano implacável acentua-se, procurando-se uma justificação para o fim da providência divina e a morte de um senhor tão poderoso, e Fróis acredita que nunca se

⁵⁹⁸ CE, II, 5 Novembro 1582, fls. 64v-65. Ap.D – Carta 40. Na *Historia de Japam*, este acontecimento é tratado no vol.III, pp.340-341 e José Wicki chama a atenção para o facto de, nas *Cartas de Évora*, a data vir errada, derivado provavelmente de uma gralha tipográfica, e indicar 21 de julho.

⁵⁹⁹ O mesmo que *seppoku*. Vide glossário.

⁶⁰⁰ CE, II, 5 Novembro 1582, fl.65. Ap.D – Carta 40.

⁶⁰¹ Informação do Padre Domingos Alvarez. Cf. Monteiro, art. cit., pp.447-448.

⁶⁰² CE, II, 31 Outubro 1582, fls. 47v-61. Ap. D-39.

⁶⁰³ CE, II, 5 Novembro 1582, fls.61-82. Ap. D – Carta 40. Verificamos que foi com base nesta Carta que Fróis redigiu os capítulos 40 a 43 da segunda parte da *Historia de Japam*. *HJ*, III, pp.329-364, com uma diferença: o aumento substancial de adjectivos com que caracteriza o guerreiro.

converteu ao Cristianismo porque “preualecia nelle tanto sua grande soberba & arrogância que de todo se inabilitou pera receber o influxo,& lume da graça”⁶⁰⁴.

O missionário indica que recebera a notícia do falecimento do “senhor absoluto do Japão”⁶⁰⁵ quando se encontrava ao sul da ilha de Kyûshû, em Kuchinotsu e menciona que o conhecia há perto de quinze anos, desde 1569, como que a atestar da sua autoridade no relato que faz do percurso político- militar de Oda Nobunaga e da sua relação com a Companhia de Jesus.

Fróis recorda a vitória de Nobunaga sobre o xogunato dos Ashikaga⁶⁰⁶, o caos gerado pela guerra civil e a progressiva centralização do poder que explica, em parte, a mudança na forma de ver o guerreiro: de “anjo”⁶⁰⁷ referido nos primeiros tempos passa a “tirano”, epíteto que resulta, na óptica do jesuíta, da sua soberba que o levou a querer ser divinizado.

O sucesso político- militar de Nobunaga fora tão grande que, considera Fróis, o transformou, desejando mesmo a divinização⁶⁰⁸ e aí a visão do jesuíta tem de ser necessariamente crítica:

*“não se contentando já de se intitular por senhor absoluto de todo o Iapão, (...)determinou finalmente pro romper na temeridade,& insolência de Nabucodonozor, pretendendo ser de todos adorado, não como homem terreno,& mortal, mas como se fora diuino, ou senhor da imortalidade”*⁶⁰⁹.

O templo de Soken-ji, que manda erguer em Azuchi, no palácio – fortaleza que constrói para sua residência, e onde – na leitura do jesuíta - pretende ser adorado⁶¹⁰, é a expressão máxima e visível do seu poder e teria de ter um castigo divino – a morte -, segundo a interpretação feita pelo missionário, aqui assumidamente cristão, católico do mundo ocidental.

⁶⁰⁴ CE,II,5 Novembro 1582, fl.62. Ap. D – Carta 40.

⁶⁰⁵ CE, II, 5 Novembro 1582,fl.62. Ap.D – Carta 40.

⁶⁰⁶ Processo iniciado em 1568 e terminado em 1573. CE, II, 5 Novembro 1582,fl.61v. Ap.D – Carta 40.

⁶⁰⁷ HJ,II,p.247.

⁶⁰⁸ Elison,entre outros autores, in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*,p.xvi, considera que esta auto-proclamação de divindade, por parte de Oda, é mesmo “ficção” e “invenção” do jesuíta.“Fróis é o autor da auto-apoteose de Nobunaga [e] constitui a única fonte desta lenda tão persistente quanto irreal.”

⁶⁰⁹ CE,II,5 Novembro 1582, fl.62.Ap.D – Carta 40.

⁶¹⁰ O “mito” de auto- deificação de Nobunaga que passa para a Europa é da responsabilidade de Fróis, segundo alguns historiadores, entre eles o já referido Elison, Lamers, ob.cit.,pp.217-224 e Jorissen no *Book Review* que faz desta obra de Lamers in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*,5, Dec. 2002, p.133 mas segundo Jorissen, a notícia da morte de Nobunaga, numa carta especial, também estaria relacionada com as regras e exigências da Companhia de Jesus.

Fróis “ [orquestra] o fim de Oda Nobunaga (“cum sonitu”!) como a queda de um anjo em desgraça, causada pelo pecado do orgulho”⁶¹¹ e Elison chama mesmo ao episódio “uma ópera funesta”⁶¹².

O nome de Nobunaga é conhecido no Oriente e na própria Europa, precisamente por via das informações (cartas) jesuítas que, por vezes, exageram nas descrições e o apresentam como “imperador do Japão”, designação que Fróis nunca utiliza⁶¹³.

O que a Europa quinhentista conhece deste guerreiro, uma das figuras basilares da unificação do Japão, sabe-o sobretudo através das informações veiculadas pelos missionários jesuítas que com ele contactaram: os portugueses Luís Fróis e Francisco Cabral - episodicamente⁶¹⁴ - e o italiano Organtino.

A imagem positiva que Fróis passa para o Ocidente⁶¹⁵, durante mais de uma década, precisa agora de ser corrigida e aquele que fora um dos instrumentos principais da missão jesuíta, através sobretudo da oposição e das perseguições aos monges budistas, nunca se convertera⁶¹⁶ e acaba por perder a vida quando deixa de colaborar “num projecto de salvação”⁶¹⁷.

Elison realça que o desaparecimento de Oda levanta dificuldades a Fróis e à própria Companhia uma vez que, “retratando-o em vida como um super-homem e uma força invencível, os jesuítas depararam-se com um problema quase insuperável quando tiveram de explicar a sua morte súbita. Como explicar a vulnerabilidade do super-homem à violência traidora?”⁶¹⁸

⁶¹¹ Elison in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.xvi.

⁶¹² *Ibidem*.

⁶¹³ É o caso do padre provincial Rui Vicente e do padre Mateus Ricci, em 1580, que escrevem da Índia. Cf. *DI*, XII, pp.93-114 e 149-152.

⁶¹⁴ Em 1571 e 1574, quando o jesuíta se deslocara à corte para visitar o Senhor da *Tenka*.

⁶¹⁵ “Fróis (...) was deeply attracted by this energetic and powerful figure [Nobunaga] and reported regularly about him in his letters from 1 June 1569 that is shortly after he had met with Nobunaga for the first time, until 5 November 1582”. Lamers in ob. cit., pp. 217-224.

⁶¹⁶ Oda seria provavelmente ateu e nunca nas cartas de Fróis se refere a possibilidade da sua conversão ao Cristianismo. O mesmo nas missivas do outro jesuíta com o qual privou, o padre Organtino.

⁶¹⁷ A proclamada divinização de Oda tem de ser entendida inserida no contexto mental e religioso japonês e não nos moldes cristãos porque não há equiparação possível. Nobunaga ambicionaria integrar o panteão xintoísta, tornando – se num *Kami* vivo e nunca no Deus concebido pelo Cristianismo. Cf. Monteiro, art. cit. in ob.cit., pp.451- 452.

⁶¹⁸ Elison in Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.xvi.

A morte de Nobunaga, até pela forma como ocorre, lança novamente o Japão num caos político e militar e o jesuíta lamenta que “depois da morte de Nobunanga (...),se reuolueu, & perturbou quasi todo Iapão & ouue tantas mudanças nos reinos, estados, & pessoas, que de repente parece se transformou em outro ser”⁶¹⁹.

*

É a vez de avançar Toyotomi Hideyoshi, de origens muito humildes mas um militar experiente - “homem prudente e versado na guerra”⁶²⁰ e que está determinado a acabar de vez com os conflitos locais e a contestação ao poder centralizado:

“(...) & quem ficou com o domínio ,& governo da Tenca, que quer dizer a monarquia dos reinos confins ao Miàco, o qual ao presente he hum fidalgo criado de Nobunanga, mui valeroso, & expedito na guerra, mas não de muita nobreza,& fidalguia, por nome Faxiba Chiquiendono”⁶²¹.

Fróis acrescenta ainda

“& assi com estas victorias,& bom successo que teue,se foi alevantando de maneira que de medriocre fidalgo ficou sendo senhor de mais de trinta reinos, com isto determinou ampliar seu estado,perpetuar seu nome,& auerse de maneira no gouerno dos reinos,& senhorio que tem que no estado,&em todas as mais cousas lhe ficasse Nobunanga sendo inferior em tudo”⁶²².

Os objectivos políticos de Hideyoshi são muito claros e, continuando o caminho encetado por Nobunaga⁶²³ com vista à unificação do Japão sob a sua égide, não restaura o poder do xogum, exilado da capital desde 1575 e revela pouco ou nenhum interesse nesta questão, não respondendo aos apelos daquele⁶²⁴:

“O Cubòcama [xogum], que he logo o immediato senhor de Iapão depois do Dayrî [imperador], morto Nobunanga, que o tinha desterrado, mandou pedir a Fáxiba [Hideyoshi], que se lembrasse de seu desterro, & o quisesse restituir por senhor da Tenca, como o era por direito. Mas bem se pode julgar, quão alegre resposta lhe daria, quem deseja de o ver destruído. Não lhe deu nenhũ vento, & ainda o embaixador não teue por pequena merce tornar com as orelhas pera casa”⁶²⁵.

⁶¹⁹ CE,II, 20 Janeiro 1584,fl.110v (sic).Ap.D – Carta 43.

⁶²⁰ CE,II,5 Novembro 1582,fl.63. Ap. D – Carta 40. A experiência militar é referida por Fróis pelo menos em duas missivas:de Novembro de 1582,fl.63v. e em Janeiro de 1584, fl.95. Cf.CE,II. Ap. D – Cartas 40 e 42, respectivamente.

⁶²¹ *Ibidem*,fl.92 (sic).

⁶²² CE,II,2 Janeiro 1584, fl.92.v. Ap.D – Carta 42.

⁶²³ À morte de Oda,estava controlado cerca de 1/3 do Japão (31 das 66 províncias).Cf. Elison “ The Cross and the Sword (...) ”in ob.cit.,p.46.

⁶²⁴ Hideyoshi vai mesmo abolir *in jure* a instituição xogunal, em 1588. A falta de referências a este acontecimento, nas cartas jesuítas, é reveladora da pouca ou nenhuma importância que o *xogum* tinha no cenário político dos finais do século XVI. Vide Pinto, “Japanese elites (...)”, p.37.

⁶²⁵ CE,II, 20 Janeiro 1584, fl.110v (sic).Ap.D – Carta 43.

Hideyoshi partilha com Nobunaga a tenacidade e a arrogância - “he tão temido, que quasi ninguém lhe fala, nem como Nobunaga se faz capaz de admitir o conselho dos outros, preferindo o seu todos os mais”⁶²⁶.

Tendo já vivido sob o governo do Senhor da *Tenka* e conhecedor da evolução da sua prepotência e o fim que teve, Fróis é agora mais cuidadoso nos epítetos que atribui ao militar que se prepara para ser o novo “Senhor do Japão”, referindo a “sua arrogante soberba” e comentando que “he muito resoluto, & fácil em cometer árduas, & difficultosas cousas de guerra, & depois que começou a reinar, quasi sempre ategora teue no campo vinte & trinta & quarenta mil soldados”⁶²⁷, acrescentando ainda que:

“hũa das cousas principaes que comumente a gente tem entendido na intenção com que se moue Faxibachiquindono a querer fazer hũa cousa tão rara, & tam insigne em Iapão, he querer deixar este nome, & memoria de si, & segundo he ja temido, & resoluto no que determina, não ha duuida senão que corre a cidade do Miàco, & de todos os mosteiros risco de se perderem, se lhe não obedecem, saluo se a fortuna lhe atalhar os paços, & se lhe acabar a vida, antes de o executar como se prezume, & a experiência lho mostrou em seu antecessor Nobunaga”⁶²⁸.

No entanto reconhece, no processo de engrandecimento do poder de Hideyoshi, que:

“tem tão prósperos socessos em todas suas cousas assi de guerra como de paz, que affirmão todos exceder suas grandezas, & sobrepojar a opulência de seu estado ao que teue seu antecessor Nobunaga [e] não ha hi em todos os reinos de Iapão quem possa resistir a tão grande & poderoso capitão como este, & assi parece que se vai fazendo absoluto senhor de tudo”⁶²⁹.

É também uma realidade que os missionários não vão ter com este guerreiro a mesma relação de proximidade que tiveram com Oda Nobunaga e olham desde o início para o novo líder japonês com alguma distância e mesmo de forma depreciativa.

Nos escritos jesuítas, e Fróis não é excepção, os dois “Senhores da Guerra” surgem como militares excelentes e homens de forte personalidade, apresentando algumas semelhanças, nos feitos - “quem lhe não obedecesse, logo mandaria sobrelle pera o destruir, & acabar”⁶³⁰ - e nas estratégias políticas e militares, coincidindo na forma como se relacionam com os

⁶²⁶ CE, II, 2 Janeiro 1584, fls.92v-93. Ap.D – Carta 42. Nesta carta e na seguinte, de 20 do mesmo mês, Fróis descreve pormenorizadamente os avanços militares de Hideyoshi.

⁶²⁷ CE, II, 20 Janeiro 1584, fl.96. Ap.D – Carta 43.

⁶²⁸ CE, 2 Janeiro 1584, II, fl.93. Ap. D – Carta 42. Sublinhado nosso. Numa carta de 17 de Outubro de 1596, volta a referir, quase pelas mesmas palavras, a personalidade de Hideyoshi : “ E pera mais arrogancia & ostentação de seu poder (porque como elle diz nenhũa outra cousa pretende mais que deixar grande nome de si). CE, II, fl.175. Ap. D – Carta 51.

⁶²⁹ CE, II, 1 Outubro 1585, fls.160v e 166. Ap.D – Carta 49.

⁶³⁰ CE, II, 17 Outubro 1586, fl.177. Ap.D – Carta 51.

tradicionais centros de poder (o imperador e o xogum) e como ajudam a perpetuar o sistema político dual japonês.

No entanto, na opinião de Ana Fernandes Pinto, “enquanto Nobunaga continua a ser apresentado como um *sengoku daimyô* que progressivamente conquista e congrega sob a sua autoridade várias províncias, Hideyoshi é percebido como um guerreiro que prometia unificar o arquipélago (...) segundo uma estratégia bem definida”⁶³¹.

Efectivamente, os dois guerreiros têm diferenças conceptuais na aplicação das suas ideias e na prossecução dos seus objectivos:

*“enquanto Oda Nobunaga aparece como um militar que impõe a sua autoridade sem sequer se insinuar no coração da hierarquia imperial, Toyotomi Hideyoshi, por outro lado, é descrito como alguém que tenta, durante todo o seu governo, conciliar os mundos cortesão e guerreiro”*⁶³².

Desta forma, Hideyoshi, recorrendo aos êxitos militares, vai-se aproximando da corte imperial – reside periodicamente no Miyako, capital, ao contrário de Oda⁶³³ - e utiliza essa aproximação para conseguir uma dignificação cortesã e adquirir títulos próprios da estrutura política imperial.

É reconhecido em 1585 como *Kanpaku*⁶³⁴, título cortesão antigo e para o qual Hideyoshi não tem dignidade⁶³⁵ - “(...) ainda que he fidalgo não he de mui alta linhagem, nem cabia nelle por rezão de seu sangue a monarquia de Iapão (...)”⁶³⁶ - e agora

*“he depois do Rey de Iapão logo a immediata & maior pessoa em riquezas, porque o grosso & a medula do ouro & prata de Iapão & das peças & cousas preciosas que nelle tem valia, todas estão em sua mão, & he em grande maneira temido e obedecido”*⁶³⁷.

⁶³¹ Pinto in *Uma imagem do Japão (...)*, p.109.

⁶³² No original : “ While Oda Nobunaga appears as a military man who wields his authority without ever insinuating himself in the heart of the imperial hierarchy, Toyotomi Hideyoshi, on the other hand, is depicted as someone who tries, throughout his government, to reconcile the worlds of the courtier and the warrior.” Pinto, “Japanese elites (...)” in ob.cit., p.40.

⁶³³ É em Gifu (província de Mino) e depois em Azuchi (província de Omi) que se concentra o poder de Nobunaga.

⁶³⁴ Vide glossário. Regente e conselheiro mor do imperador normalmente durante a sua menoridade.

⁶³⁵ “The principal dignitary in the heart of the imperial hierarchy.” Pinto, “Japanese elites (...)”, p.40. Reservado aos descendentes dos Fujiwara que, desde o século XII, tinham constituído cinco famílias directamente relacionadas com o poder imperial. Até à abolição deste cargo, no século XIX, apenas em duas ocasiões o título foi entregue a elementos fora destas famílias: a Hideyoshi e ao seu sobrinho e herdeiro Toyotomi Hidetsugu, filho de uma sua meia-irmã. Por circunstâncias várias, perde poder e prestígio e em 1595 é acusado de traição e forçado ao suicídio. Cf. Costa, “A unificação política do império nipónico (...)” in ob.cit., p.52.

⁶³⁶ CE, II, 1 Outubro 1585, fl.161. Ap.D – Carta 49.

⁶³⁷ CE, II, 17 Outubro 1586, fl.174v. Ap.D – Carta 51.

O poder de Hideyoshi é agora “absoluto” e fala por todo o Japão: “porque como eu sou Quambacudono [*Kanpaku*], não tenho necessidade de falar em meus reinos pois sou senhor de todo o Iapão (...)”⁶³⁸.

As conquistas evoluem rapidamente, sendo as movimentações e as ofensivas militares descritas por Fróis de forma sistemática, pormenorizada e encadeada entre os anos de 1583 e 1587, quando Hideyoshi avança sobre Kyûshû⁶³⁹.

Na análise que faz da aristocracia guerreira nipónica nas *Cartas de Évora*, Ana Fernandes Pinto salienta as missivas de Fróis considerando que o jesuíta “não só particulariza as diversas etapas da luta (...) como refere as alianças estabelecidas com outros guerreiros, enumera as fortalezas tomadas, estima o número de soldados envolvidos e, caso inédito nas epístolas do Japão, descreve as formas de assalto a fortalezas inimigas”⁶⁴⁰.

Destacam-se: a novidade de uma fortaleza minada – “ (...) & sendo cousa noua em Iapão lhe minarão a fortaleza, & o primeiro que fez a mina, & entrou por ella, & chegou a pós fogo dentro num baluarte foi Iusto [Takayama Ukon Justo] ”⁶⁴¹; e uma outra estratégia de combate e conquista – a inundação de uma fortaleza, episódio descrito numa carta de 1584:

*“ determina de os acabar afogados, & pera isto os cercou com hũas paredes, & valados mui altos, & largos (...) e por hũa parte tem metido hum rapidissimo rio ali dentro (...) cuja agoa vai ja alagando toda a terra ao redor, de maneira que entra ja a agoa dentro da fortaleza, & com este espantoso temor os cercados pedem ja com muitos partidos as vidas, mas Faxiba os não quer ouuir, nem está senão em acabar ali todos ”*⁶⁴².

É também visível nos escritos de Fróis a diplomacia político-militar implementada por Hideyoshi após as vitórias, privilegiando um relacionamento conciliatório com os generais vencidos através da manutenção de um *status quo* favorável às suas pretensões, com reforço dos laços de vassalagem e a reinvestidura em cargos e terras⁶⁴³.

A cidade de Miyako, capital do império, é frequentemente visitada pelo guerreiro, comprovativo da aproximação ao mundo da corte imperial, mas uma das grandes ambições de Hideyoshi é transferir o centro do poder imperial para a “sua” cidade, Osaka, onde verdadeiramente reside:

⁶³⁸ *Ibidem*, fl.179.

⁶³⁹ *CE*, II, 20 Fevereiro 1588, fls.191-198. Ap. D – Carta 52.

⁶⁴⁰ Pinto in *Uma imagem do Japão (...)*, pp.105-106.

⁶⁴¹ *CE*, II, 20 Janeiro 1584, fl.96. Ap. D – Carta 43.

⁶⁴² *CE*, II, 31 Agosto 1584, fl.122v. Ap. D – Carta 44.

⁶⁴³ Um bom exemplo é o tratamento que dá ao filho 3º de Oda Nobunaga, Oda Nobukatsu, que mantém a posse em cerca de metade dos seus domínios. Cf. *CE*, II, 1 Outubro 1585, fl.161. Ap. D – Carta 49.

“Faxiba (...) determinou pera gloria, & ostentação de seu nome edificar em Vozáca [Osaka] outra fortaleza, & cidade (...) [e] o que pretende alem da grandeza, & nobreza de seus próprios edificios (...) he fazer que a cidade que de nouo edifica se va dilatando (...). Determina mais Fáxiba se lhe for possiuel mudar pera ali a cidade do Miáco”⁶⁴⁴.

Na Ânua de 1584, volta a referir o interesse de Hideyoshi em Osaka:

“ Faxiba Chicujendono [Hideyoshi] depois que se fez senhor da terra determinou fazer em Vozáca hũa fortaleza, & cidade noua, que com muita ventagem excedesse em tudo a que Nobunanga primeiro fez em Anzuchiyama (...) & pera Iapão dizem (...) que nunca atégora se fez cousa de tanta admiração, & grandeza (...)”⁶⁴⁵.

Não tendo obtido êxito neste seu projecto, mantendo a preferência por Osaka, avança no entanto com a construção de um palácio no Miyako – o *Juraku* – muito perto das instalações imperiais⁶⁴⁶, admirado por Fróis que reconhece que “excede muitas vezes a toda a fabrica de Nobunanga que Vossa Reuerencia vio em Anzuquyâma [Azuchi] [e] nunca Nobunanga com quanta mais valia & poder teue pode chegar a estas dignidade de se fazer Quambacudono [*Kanpaku*]”⁶⁴⁷.

O jesuíta aponta diferenças na forma como estes dois senhores do Japão encaram as duas religiões que mais interferem com o poder político e provavelmente, como refere Nosco, por os budistas não serem já vistos como uma ameaça significativa do ponto de vista político, Hideyoshi preocupa-se mais com o Cristianismo, ao contrário do seu antecessor⁶⁴⁸.

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

No entanto não deixa de jogar habilmente com a situação e, quando necessita e lhe interessa, utiliza a seu favor a presença jesuíta.

⁶⁴⁴ CE, II, 20 Janeiro 1584, fl. 100. Ap. D – Carta 43.

⁶⁴⁵ CE, II, 3 Setembro 1584, fl. 108. Ap. D – Carta 45. Em 1586 as obras do palácio de Osaka continuam: “os fidalgos de Acaxi estalão em Vozaca com Vcondono nas obras de Quambacudono (...)”. CE, II, fl. 174. Ap. D – Carta 51.

⁶⁴⁶ CE, II, 17 Outubro 1586, fls. 175-175v. Ap. D – Carta 51.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, fl. 174.

⁶⁴⁸ “Perhaps because the Buddhists were no longer a meaningful political or military threat, and perhaps also because unlike Nobunanga, his ambitions included subjugation of the Christian stronghold of Kyûshû, Toyotomi Hideyoshi was more concerned with Christianity and less with Buddhism than Nobunanga had been.” Nosco, “Japanese Policy toward religions in the « Christian » Century” in *O Século Cristão do Japão*, p. 571.

Esta instrumentalização pode ser equacionada quando em 1584 dá permissão para a construção de uma igreja cristã em Osaka, oferecendo inclusive o terreno ao Padre Organtino – “junto da sua fortaleza [deu] á Companhia hum dos milhores sitios que ali ha”⁶⁴⁹.

Podemos questionar esta (aparente) boa vontade para com os jesuítas quando percebemos que estas atitudes coincidem com o momento em que deseja concretizar a expansão do Japão - “ & elle determinaua passar a conquistar o reino da Coreia,& os da China”⁶⁵⁰ -e é de todo o interesse (do guerreiro) em atrair as boas graças e a ajuda da Companhia de Jesus pois “pera sua pessoa não queria outra ajuda dos padres,que negocearemlhe duas naos grandes bem aparelhadas,as quaes tão pouco queria de graça senão pagalas,& todo o necessário pera ellas,& que fossem os officiaes bõs,aos quaes daria renda &prata (...)”⁶⁵¹.

Aqui a intervenção do Vice Provincial Gaspar Coelho não é das mais felizes e revela uma falta de cautela e de bom senso, algo já verificado em outras ocasiões⁶⁵².

Agora, na audiência no palácio de Hideyoshi em Osaka,a 4 de Maio de 1586, juntamente com Fróis - “que era o interprete”⁶⁵³ - e mais alguns padres e seminaristas, Gaspar Coelho aquiesce com os vários projectos expansionistas do guerreiro, assegurando-lhe ainda conseguir o apoio dos dáimios cristãos de Kyûshû para a sua causa, numa altura em que o *Kanpaku* enfrenta algumas resistências nesta ilha - hostilidades por parte dos Shimazu de Satsuma⁶⁵⁴ - “que são os maiores,& mais cruéis inimigos,que a lei de Deos tem agora em Iapão”⁶⁵⁵ - e de Ryûzôji Masaie⁶⁵⁶, igualmente inimigos dos cristãos.

⁶⁴⁹ CE,II,3 Setembro 1584, fl.108.Ap.D – Carta 45.

⁶⁵⁰ *Ibidem*,fl.176v.

⁶⁵¹ *Ibidem*. As naus portuguesas são as maiores e melhores embarcações nos mares do oriente nesta altura e o interesse e a cobiça dos senhores japoneses não é de agora. Desde muito cedo que os japoneses tentam copiar as técnicas de construção naval portuguesas, sempre resguardadas pelos ocidentais na medida em que isso poria em causa a própria frota portuguesa e a exclusividade que gozavam no comércio entre Macau e o Japão.

⁶⁵² Por exemplo, em 1584,perante conflitos entre dáimios convertidos e o dáimio gentio de Satsuma,na ilha de Kyûshû, o padre incentivara aqueles a pedirem apoio militar a Manila (Filipinas), imiscuindo-se directamente nas questões políticas internas do Japão.

⁶⁵³ CE,II,17 Outubro 1586, fl.179. Ap. D – Carta 51.

⁶⁵⁴ Em 1586 e 1587 há uma coincidência de interesses do unificador e dos missionários, quando o guerreiro resolve actuar em Kyûshû contra os Shimazu (gentios) – liderados por Shimazu Yoshihisa - e,pretensamente,para ajudar o dáimio cristão Ôtomo. Em troca da ajuda da Companhia, Hideyoshi autoriza os jesuítas a evangelizarem no Japão.Cf. Elison in Pinto,*Uma imagem do Japão (...)*,p.xviii e ainda Costa, “A unificação política do império nipónico (...)” in ob.cit.,p.55.

⁶⁵⁵ CE,II, 1 Outubro 1585, fl.131. Ap. D – Carta 48.

⁶⁵⁶ Filho de Ryûzôji Takanobu (1530-1584), dáimio gentio, com sede em Saga (Hizen). Este“rivalizava com as duas grandes casas senhoriais de Kyûshû, as de Bungo e de Satsuma.Adversário dos Ômura e dos Arimas,

Gaspar Coelho, não querendo indispor o *Kanpaku* contra os jesuítas, é atraído (e iludido) pelas promessas de Hideyoshi em promover a conversão da China se alcançasse a sua conquista:

“& se lhe socedesse bem & os Chinas lhe viessem dar a obediencia, não queria outra cousa, nem auia de ficar la, nem tomarlhes suas terras, mais que sogeitalos a seu imperio: & que então aleuantaria em todas as partes igrejas, & mandaria que todos se fizessem desta nossa lei [religião], & se tornaria pera Iapão”⁶⁵⁷.

Não é no entanto ainda neste ano que Hideyoshi muda de atitude em relação à presença dos missionários ocidentais no seu império. O famoso “volta – face” do “Senhor do Japão” verifica-se na noite de 24 para 25 de Julho de 1587, depois de um jantar, a bordo de uma fusta portuguesa no porto de Hakata, com o capitão da Nau da Prata, Domingos Monteiro, e com o Vice-Provincial Gaspar Coelho:

“ (...) aquella mesma noite de repente, se virou & mudou o coração de Quambacudono, mouendo contra os padres & contra a Christandade de Iapão a maior & mais vniuersal perseguição de quantas ategora padecerão em diuersos tempos (...), & se determinou de destruir de todo a Christandade de Iapão”⁶⁵⁸.

O édito de expulsão de 1587⁶⁵⁹ resulta de uma série de acontecimentos e, obviamente, de uma concepção de poder que não se coaduna com poderes concorrentes e daí alguns historiadores olharem para esta ordem como uma “medida política preventiva [perante] potenciais agitadores políticos”⁶⁶⁰.

O argumento que Hideyoshi usa é o da incompatibilidade do Cristianismo para com as religiões tradicionais do Japão - país do xinto e do budismo -, acusando os jesuítas de destruírem as bases sociais e religiosas nipónicas e dando-lhes vinte dias para abandonarem o arquipélago:

“ (...) esta lei era dos demónios, destruidora de todo bem, & que os padres erão mui grandes enganadores, & socapa de pregar a saluação, vinhão pera ajuntar gente & causar depois algũa grande reuolta em Iapão, & que como homens astutos & de muito saber, com suas

opunha-se também ao Cristianismo, pelo que os os jesuítas registaram com alívio a sua morte na batalha travada em 1584 numa praia da península de Shimabara.” Costa, “ A unificação política (...) ” in ob.cit,p.56. Fróis refere-se a Ryûzôji Takanobu, no ano da sua morte, como “o mayor inimigo que tem a Christandade em todo este reino de Figen (...) tyranno gentio”. CE, II, 2 Janeiro 1588, fl.92v. Ap.D – Carta 42.

⁶⁵⁷ CE, II, 17 Outubro 1586, fl.176v. Ap. D – Carta 51.

⁶⁵⁸ CE, II, 20 Fevereiro 1588, fl.204v. Ap. D – Carta 52. A embarcação portuguesa, entre duas a três toneladas, fora construída no Japão e apresenta-se equipada com artilharia. Cf. Costa, *O Cristianismo no Japão* (...), p.177.

⁶⁵⁹ “Ao decretar a expulsão dos jesuítas, Hideyoshi estaria, no fundo, a eliminar um dos obstáculos ideológicos que se poderiam opor à unificação do Império do Sol Nascente em curso.” Loureiro, “Introdução” in *Tratado dos Embaixadores Japões*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993, p.12. O texto do édito está publicado na íntegra na carta de 20 de Fevereiro de 1588, CE, II, fl.209v (sic). Ap. D – Carta 52.

⁶⁶⁰ Pinto, *Uma imagem do Japão* (...), p.24. Vide ainda Alison, “Christianity and the Daimyo” in *The Cambridge History of Japan*, vol. IV, pp. 362-363.

*palauras brandas & argumentos enganosos, facilmente leuauão tras si os corações dos Iapões, enganando muitos senhores e fidalgos (...)*⁶⁶¹.

No entanto, ressalva, a Nau do Trato continua a ser bem-vinda, separando muito claramente a vertente religiosa da vertente comercial, essa sim desejável, benéfica e vantajosa para os japoneses⁶⁶²:

*“ (...) porque a nao vem fazer sua fazenda, & he cousa muito diferente. fação embora suas fazendas. (...) daqui por diante, não somente mercadores, mas quaesquer outras pessoas que vierem da India, & não forem impedimento às leis dos Càmis & Fotoques, podem viu livremente a Iapão, & asi o saibão ”*⁶⁶³.

O receio de divisões políticas, a fidelidade dos dáimios cristãos aos jesuítas e o ascendente destes sobre os convertidos, com o aparecimento de novas lealdades e novos laços de subordinação, e mesmo a possibilidade de invasão de uma potência estrangeira⁶⁶⁴ fazem Hideyoshi repensar a presença de missionários estrangeiros no seu território.

A penetração do Cristianismo na corte do *Kanpaku*, com vários elementos convertidos à religião ocidental, também desagradava ao guerreiro pelo ascendente que os jesuítas acabam por ter sobre pessoas influentes e sobretudo porque muitos dos seus generais já são cristãos e atraem outros para esta religião. É o caso de Agostinho Yacuradono, capitão –mor de mar de Hideyoshi,

*“vassalo natural de Fachirondono Rei de Bigèn, que tem tres reinos, & está perfilhado de Quambacudono, os fidalgos, & senhores principaes de Fachirondono são todos amigos de Agostinho, & assi elle os vai sempre persuadindo oução as cousas de Deos, & se fação Christãos ”*⁶⁶⁵.

Igualmente D. Justo Takayama Ukon, outro dos seus generais e talvez mesmo o mais poderoso, acaba por ser afastado do círculo próximo do *Kanpaku* e é mesmo exilado, sendo

⁶⁶¹ CE, II, 20 Fevereiro 1588, fl. 209. Ap. D – Carta 52.

⁶⁶² Sobre este episódio, vide, por exemplo Boxer, *The Christian Century (...)*, pp. 144-152. Fróis redige uma extensa missiva sobre estes acontecimentos e o seu impacto no progresso de evangelização do território nipónico na Carta Anua referente a 1587 in CE, 20 Fevereiro 1588, II, fls. 187v-225v. Ap. D – Carta 52.

⁶⁶³ CE, II, 20 Fevereiro 1588, fl. 209v (sic). Ap. D – Carta 52. Sublinhado nosso.

⁶⁶⁴ O exemplo dos espanhóis nas Filipinas – conquista antecedida da actividade missionária - era conhecido e temia-se uma situação semelhante no Japão. O medo de uma contestação ao poder de Hideyoshi é consensualmente apontado como o principal - e mesmo único – argumento para a atitude do guerreiro e aparece muito claramente em várias documentação do século XVII e XVIII: em 1621, num manuscrito enviado pelo Provincial do Japão, padre Mateus de Couros, afirma-se que “la causa principal de la persecución contra la ley de Dios que hoy vemos en Japon se funda en la razón de Estado, temiendola el señor de la tenha por medio y traza com que los padres pretenden sujeitar y juntar este imperio al de España”; já numa carta de 1607, do bispo Luís de Cerqueira a Filipe II, se referia a “razão de Estado”, e igualmente na obra *Asia Sinica e Japonica*, redigida entre 1744-45, II, p. 53, quando se indica como principal motivo da perseguição aos cristãos o receio de que “as Profissões da Religião cristã o [Hideyoshi] despojassem do trono”.

⁶⁶⁵ CE, II, 17 Outubro 1586, fl. 180. Ap. D – Carta 51. Sublinhado nosso.

Oliveira e Costa de opinião que o édito de Hideyoshi é “essencialmente uma medida política contra os generais cristãos que o rodeavam”⁶⁶⁶.

Os valores da fidelidade, da obediência e da submissão do indivíduo ao todo, que norteiam todos os aspectos da vida nipónica, não podem conviver com uma religião que afronta estes valores e que ameaça criar divisões internas, afectando toda a sociedade e não apenas a prática religiosa.

Os princípios religiosos básicos do Cristianismo não vão contra as ideias tradicionais religiosas japonesas mas interferem com a estrutura socio-política da sociedade nipónica. É a “incompatibilidade entre o cristianismo e a moral japonesa de total dedicação ao clã e ao imperador” que leva à proibição e perseguição desta religião no Japão⁶⁶⁷.

Hideyoshi “queixa-se”, aquando da promulgação do édito, de que os japoneses cristãos “ficauão tendo aos padres tão grande obediencia & respeito, que lhe seria com o tempo muito fácil aleuantarse contra o senhor da Tenca & causar grandes gueras & trabalhos em Iapão [e] determino que os padres não estejam nas terras de Iapão”⁶⁶⁸.

O Cristianismo prega “o amor fraterno entre os crentes” – evitando, sempre que possível, a morte de guerreiros cristãos, mesmo de facções rivais - sobrepondo-se ao código de honra japonês “cuja regra de ouro era a fidelidade absoluta dos guerreiros ao seu senhor”⁶⁶⁹ e a morte em campo de batalha é uma honra para um samurai.

Oliveira e Costa encontra nos relatos de Fróis, das várias contendas militares, quer nas cartas quer na *Historia de Japam*, uma justificação para a hostilidade do poder central em relação ao Cristianismo, “uma religião que punha em xeque um sistema secular que havia assegurado o poder dos grandes chefes militares e que era fundamental para o sucesso do processo de reunificação política”⁶⁷⁰, processo esse que agora vem dificultar a missionação jesuíta na medida em que a propagação do Cristianismo tinha até agora beneficiado do ambiente caótico e anárquico⁶⁷¹.

⁶⁶⁶ Costa in *O Japão e o Cristianismo no século XVI (...)*, p.296.

⁶⁶⁷ Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, Honolulu, East-West Center Press, 1964, p. 432.

⁶⁶⁸ CE, II, 20 Fevereiro 1588, fls.209v (sic)- 209 (sic). Ap. D – Carta 52.

⁶⁶⁹ Costa, “A unificação política (...)” in ob.cit., p.61.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p.62.

⁶⁷¹ Cf. Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, pp.103-104.

A confusão de Fróis em relação ao que terá despoletado o édito é perceptível quando escreve que:

*“ a causa desta tão repentina & arrebatada mudança (...) ou fosse de muito tempo antes premeditada (como elle [Hideyoshi]dezia) ou fosse causada de súbito & repentino furor por cousas que aquella noite lhe disseram (o que parece mais prouauel) ou porque era chegado o tempo determinado por nosso Senhor, em que auia de meter esta sua noua igreja em batalha com inimigos infernaes (...)”*⁶⁷²,

associando,em último caso, o sucedido a um qualquer ainda desconhecido desígnio divino e inicialmente até considera que o “arrebatado mouimento” teve mais força e “(...) & sendo assi, parece que ha de afroxar”⁶⁷³.

No entanto,sete meses depois do decreto do édito, o *Kanpaku* não tinha ainda mudado de opinião, o que “poderà parecer que não foi repentino este furor”⁶⁷⁴ e, curiosamente, é interpretado por Fróis como revelador de traços característicos da personalidade de Hideyoshi (a sagacidade e a prudência) e é explicado da seguinte forma pelo jesuíta:

*“ como he [Hideyoshi] sagaz pode ser que irá desta maneira dissimulando pera que com tão grandes & arrebatadas mudanças não seja tido por homem de todo leue & furioso, porque sendo esta perseguição tão súbita,se fizesse logo outra mudança em contrario, não poderia em nenhũa maneira escusar sua liuiandade”*⁶⁷⁵.

Fróis considera o ano de 1587 nefasto para o Cristianismo no Japão, apontando uma sucessão de acontecimentos negativos cujo ponto alto é o édito de expulsão: a 24 de Maio morre D.Bartolomeu,de Ômura;a 11 de Junho,é a vez de D.Francisco, dáimio de Bungo, dois grandes apoios que a Companhia tem no território e ainda o já referido exílio de D.Justo⁶⁷⁶.

Isto leva o jesuíta a escrever que:

*“ & pera que em todas as tres partes delle [Japão] nos faltassem as principaes colunas em que parecia estar arrimada toda a Christandade,tendo já morto Dom Bertolameu nas partes do Ximo, & elrei Francisco em Bungo, procurou o diabo de derrubar tambem nas partes do Miãco a mais sorte & principal coluna que tínhamos naqueles reinos,conuem a saber Iusto Vcondono:& posto que quanto à fazenda & estado o derrubou de todo, todauia não sahio com o que pretendia,de derrubalo da fê”*⁶⁷⁷.

⁶⁷² CE, II,20 Fevereiro 1588,fl.205. Ap. D – Carta 52.

⁶⁷³ *Ibidem*,fl.223.

⁶⁷⁴ *Ibidem*.O feito tirânico e dominador de Hideyoshi é conhecido e os jesuítas fazem uma “análise racional que explicava o decreto (...) como fazendo parte de um comportamento tirânico generalizado que oprimia a totalidade da sociedade nipónica, e não apenas os cristãos.” Elison in Pinto,*Uma imagem do Japão* (...),p.xviii.

⁶⁷⁵ CE, II,20 Fevereiro 1588,fl.223. Ap. D – Carta 52.

⁶⁷⁶ Cf.*Ibidem*,fl.203.

⁶⁷⁷ *Ibidem*,fl.203.Ap. D – Carta 52.Sublinhado nosso.

O receio pelo futuro é grande e o jesuíta manifesta a inquietude sentida pelos missionários⁶⁷⁸, confessando-se algo desorientado pela sucessão de acontecimentos:

“forão neste tempo as cousas tão varias, & tão grandes as perturbações, & desinquietações, & tão conjunctas as adversidades com as prosperidades, & os gostos com as tribulações, que mal se pode ate agora julgar se estamos em pior ou melhor estado, pois por hũa parte parece que tudo està em grande perigo, & dependo de hum fio (por a grande perseguição que aleuantou Quambacudono senhor universal de Iapão de Iulho a esta parte contra a Christandade, & contra os padres.). E pola outra parte nunca esteue Iapão em tão boa desposição como agora pera se fazer mui grande conuersao nem nunca ouue tal aparelho, nem tanto poder entre os senhores, & Christãos Iapões”⁶⁷⁹.

De um modo algo contraditório, e não deixando de apontar o grande prejuízo para a missão do Japão, o jesuíta denota também nesta missiva alguma esperança em que os tempos conturbados acabem por ajudar à missionação, facilitando a aquisição de apoios, como forma de equilibrar os poderes entre os vários intervenientes nas contendas.

É notório o enfatizar dos defeitos de Hideyoshi no período pós-édito e, na extensa carta de Fevereiro de 1588, onde Fróis relata os acontecimentos próximos da promulgação da expulsão, critica abertamente o guerreiro: “Este Quambacudono [Kanpaku/Hideyoshi] depois que se vio feito senhor da monarchia de Iapão, & confirmado & seguro em seu estado (como outro Nero) descobriu muitos vícios que tinha até então dissimulados”⁶⁸⁰.

Os jesuítas adoptam agora uma postura mais discreta nas suas actuações junto dos japoneses, concentrando – se nos reinos cristãos – “determinarão os padres repartirse em diuersas terras de Senhores Christãos, que se offerecerão pera os ter nellas”⁶⁸¹ - longe da capital e privilegiando o contacto com as camadas mais baixas da sociedade nipónica.

O relacionamento da Coroa portuguesa, através de Goa, com o poder político central japonês sofre alterações significativas no final da década de 80, em virtude do édito de 1587 e também pelo reconhecimento, da parte de Portugal, da dimensão e amplitude do poder do “Senhor do Japão” (algo nunca assumido, oficialmente, na figura de Nobunaga).

⁶⁷⁸ A situação é de tal maneira considerada grave que os acontecimentos relacionados com ela são reportados numa carta à parte, especificamente destinada a informar a Europa das alterações verificadas no arquipélago nipónico. Esta missiva, escrita em Fevereiro de 1588 – vide nota seguinte – é alvo de várias edições um pouco por todo o ocidente: em 1589 e 1593 em Lisboa; em 1590 em Coimbra e Dilingue (Alemanha); em Madrid em 1591. Cf. Costa, “O Japão e os japoneses nas obras impressas (...)”, in ob.cit., pp.226-290.

⁶⁷⁹ CE, II, 20 Fevereiro 1588, fl.188. Ap.D – Carta 52. Sublinhado nosso.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, fl.205v. Ap. D – Carta 52. Aqui refere-se concretamente “ao vicio da sensualidade com mulheres” ou seja, à existência de numerosas concubinas no palácio de Osaka.

⁶⁸¹ CE, II, 20 Fevereiro 1588, fl.222. Ap.D – Carta 52

A informação através das missivas de Fróis na colectânea de Évora termina em 1589, não sendo assim possível acompanhar por esta fonte documental os acontecimentos subsequentes a este ano.

No entanto, consideramos importante acompanhar ainda os últimos anos de vida de Hideyoshi (falece em 1598), sobretudo pela invectiva violenta contra os cristãos em 1597 e que também ainda é alvo da pena de Fróis⁶⁸².

O Vice-Rei da Índia D. Duarte de Menezes em 1588, desconhecendo o édito de expulsão, redige uma carta dirigida a Toyotomi Hideyoshi, considerada a “primeira carta de Estado enviada ao senhor *de facto* do Japão unificado”, referindo estarem subjacentes à missão jesuíta a “paz, amizade, concórdia e comércio”⁶⁸³. A missiva apenas é entregue em 1591, numa cerimónia solene, por Valignano que aqui surge como representante/embaixador do Vice-Rei português⁶⁸⁴.

Não obstante a boa vontade manifestada pelos representantes do governo de Portugal e da Companhia de Jesus, Hideyoshi continua a não desejar a missionação cristã no seu território e a situação agrava-se com uma nova ordem de expulsão a 20 de Março⁶⁸⁵.

Muito claramente aponta-se o ataque, por parte da religião cristã, às leis e moral japonesas (baseadas no xintoísmo e no budismo) e acusam-se os padres de serem uma “guarda-avançada” dos portugueses e espanhóis que desejam conquistar o Japão: “Fui informado que nos vossos reinos a propagação da lei [cristianismo] é uma habilidade e engano por meio dos quais depois conquistais outros reinos”⁶⁸⁶.

Assume claramente a hostilidade para com os missionários ocidentais (jesuítas e ordens mendicantes) a partir de 1597, com o martírio a 5 de Fevereiro, em Nagasaki, de 26 cristãos

⁶⁸² Vide Cap.3 – A produção literária de Fróis, p.68.

⁶⁸³ L.de Pina, ob.cit.,p.1. À altura da redacção da carta desconhece-se na Índia, o édito de expulsão e a mudança de atitude de Hideyoshi para com os jesuítas. Fróis, *HJ*, V, pp.289-309. Vide *CE*, II, 20 Fevereiro 1588, fls.187v-225v. Ap. D – Carta 52.

⁶⁸⁴ Valignano e Hideyoshi partilham, inclusive, uma taça de *saké* como prova de amizade. Nesta recepção está presente João Rodrigues *Tçuzzu* que permanece na capital mesmo após a retirada da embaixada *HJ*, vol. V, pp.298-309. Vide *Jesuítas na Ásia*, Biblioteca da Ajuda, 49- IV-57, fls. 152v-153. As informações são de 1591, data que já não é abrangida pela edição de Évora.

⁶⁸⁵ A excepção é João Rodrigues “e alguns outros poucos indivíduos, considerados relevantes para a manutenção das actividades comerciais.” Prazeres, ob.cit.,p.21.

⁶⁸⁶ Carta de Hideyoshi, de 28 de Agosto de 1597, em resposta à embaixada de D. Luís de Navarrete Fajardo e D. Diogo de Sousa, português, enviada de Manila, para protestar contra o martírio de Nagasaki, reclamar os corpos dos cristãos europeus e esclarecer a situação do galeão *San Felipe* – encalhado, no ano anterior, na costa nipónica e à guarda das autoridades japonesas como prova de um plano ibérico para atacar o Japão. Cit. in Cooper, *Rodrigues, o intérprete (...)*, p.176. Vide Prazeres, ob.cit., pp.22-23 e ainda Arcos, “The Philippine Colonial Elite and the Evangelization of Japan” in *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*, 4, June 2002, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, p.80.

- entre eles três irmãos jesuítas japoneses e ainda os primeiros religiosos europeus, seis padres franciscanos - ⁶⁸⁷.

O “Senhor do Japão” falece no ano seguinte, em 1598, a 18 de Agosto, no palácio de Fushimi⁶⁸⁸.

3.2.4. O CENÁRIO RELIGIOSO

A presença jesuíta começa em 1549 quando desembarcam no Japão o primeiro grupo de religiosos: os padres Francisco Xavier e Cosme de Torres, e o irmão João Fernandes que dão início a uma grandiosa obra de evangelização que toca todos os níveis da sociedade nipónica. Quando Francisco Xavier se retira, em 1551, ficam no Japão os outros dois missionários, na cidade de Yamaguchi. Pouco tempo depois são enviados, de Goa, o Padre Baltasar Gago e os Irmãos Duarte da Silva e Pedro Alcáçova, que se fixam na mesma cidade e gradualmente, mas sempre poucos para as necessidades de missionação, vão chegando mais religiosos.

A partir de 1563 (e até 1589), podemos acompanhar a evolução da Companhia de Jesus neste território através dos escritos de Fróis na colectânea de Évora e, não obstante o foco do religioso ser a actividade missionária da sua congregação, paralelamente descreve o cenário religioso, político e militar do próprio arquipélago, até como forma de enfatizar os sucessos (e as dificuldades) alcançados pelos jesuítas e até porque deste contexto dependia a própria sobrevivência da Companhia no território.

É através dos textos de Fróis que assistimos aos batismos de importantes chefes locais, das conversões das suas famílias e vassallos, dos avanços e recuos da evangelização cristã. Pela escrita deste jesuíta passam ainda acontecimentos importantes, relacionados especificamente com a actividade missionária como a elevação do Japão a Vice Província,

⁶⁸⁷ Os mártires da Cristandade nipónica são na sua maioria, japoneses: entre 1614 e 1643 morrem entre dois a cinco mil cristãos e menos de setenta são europeus. O primeiro europeu, secular, a ser executado é o capitão português, Domingos Jorge, casado com uma japonesa, em 1619. A sua bravura impressionou todos os que assistiram e ia “tão alegremente que mais parecia que ia para um piquenique campestre do que para ser queimado vivo” in Boxer, *The Christian Century in Japan*, p.345. Foi beatificado no século XIX.

⁶⁸⁸ Berry in *Hideyoshi*, p.234.

em 1581 – com três áreas distintas: Miyako, Bungo e Shimo - e a criação da diocese em Funai (Bungo), em 1588⁶⁸⁹.

Subjacente àquilo que Fróis escreve nas cartas - e aí reflectido - há, no campo religioso, vários aspectos a considerar e que analisamos nas alíneas seguintes: uma Europa católica sempre omnipresente – no pensamento, nas regras e nas formas institucionais que aqui gere - e que faz, para sobreviver, adaptações; as religiões locais e as formas de relacionamento que o Cristianismo desenvolve com as mesmas, sobretudo os debates teológicos com os bonzos budistas; e obviamente as conversões - sobretudo pelo impacto que têm na própria Europa e no prestígio da Companhia de Jesus.

3.2.4.1. A presença da Europa Católica

O Concílio de Trento (1545-1563)⁶⁹⁰ marca uma viragem na história da Europa cristã, assumindo-se como uma reacção da Igreja de Roma à crise profunda - e definindo como primeiro objectivo a salvação das almas - e ao cisma que divide a Cristandade em duas: uma protestante, predominante sobretudo no norte do continente e outra, católica, centrada em Roma e nos territórios do sul.

Ferida pela Reforma Protestante, a Igreja de Roma procura-se renovar e fortalecer e a reunião conciliar estabelece regras rigorosas para formação do clero, exigindo-se um maior cuidado na preparação dos religiosos, estabelecendo a obrigatoriedade da existência de

⁶⁸⁹ Bula do Papa Sisto V, de 19 de Fevereiro. O primeiro bispo oficial, nomeado nesse mesmo ano, é o jesuíta Sebastião de Moraes, que não chega a pisar solo japonês porque falece no decorrer da viagem, em Moçambique. D. Pedro Martins, o jesuíta que se lhe segue, é efectivamente o primeiro bispo a entrar no Japão, em 1596. Natural de Coimbra, nasce em 1542 e entra na Companhia de Jesus em 1556, tendo ido para a Índia como provincial em 1587. Vide López-Gay, “Don Pedro Martins, SJ (1542-1598), primer obispo português que visitó el Japón”, in *O Século Cristão do Japão*, pp.79-94. Para conhecer o processo que levou à criação da diocese do Japão vide Costa, “Em torno da criação do bispado do Japão” in *O Japão e o Cristianismo no século XVI (...)*, pp.129-157 e ainda *idem*, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luis Cerqueira*.

⁶⁹⁰ O Concílio acaba por resultar numa série de reuniões que, por razões várias, se prolongam por vários anos e é uma das respostas da Igreja de Roma ao avanço do Protestantismo e à necessidade de uma reforma interna. As preocupações de Roma vão para a reconquista de territórios perdidos para o Protestantismo e para o travar a circulação das ideias reformistas. Sobre o Concílio de Trento, vide Fernandes, “Da reforma da igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade” in *História religiosa de Portugal* (dir. Carlos Moreira Azevedo), vol. 2, 2000, Centro de Estudos de História Religiosa/UCP, Lisboa, Círculo dos Leitores, pp. 15-47; Paiva, *Os bispos de Portugal e do império: 1495-1777*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

seminários nas dioceses e levando à criação de um Catecismo, de um Breviário e de um Missal romanos⁶⁹¹.

A nova geração de eclesiásticos que agora se prepara tem uma formação teológica mais consistente e rigorosa mas, mental e culturalmente, as transformações são mais lentas. Acentua-se a disciplina e a união da Igreja de Roma face ao perigo e ameaça do Protestantismo e podemos mesmo dizer que a Contra-Reforma, numa época que se adivinha de diferenças, paralela e paradoxalmente, leva ao enfatizar de um eurocentrismo que, em última instância, provoca críticas contundentes da própria Igreja à actuação da Companhia de Jesus nas missões do Extremo Oriente⁶⁹².

A Europa, através da Expansão portuguesa, descobre agora outras civilizações, outras culturas, outras religiões e a comparação das igualdades sociais e das diferenças culturais começa também a ser realizada segundo uma perspectiva religiosa e missionária mas mantêm-se interpretações e visões mais tradicionais e medievais, algo que podemos detectar em questões presentes nas missivas de Fróis, nomeadamente a existência de clero nativo e a acomodação cultural⁶⁹³.

O Cristianismo que agora se desenvolve vai-se tornar na “primeira religião com uma implantação territorial à escala planetária”⁶⁹⁴, numa globalização sem precedentes e com uma impressionante intensidade evangelizadora, não obstante as dificuldades e as diversidades culturais encontradas.

No Japão, a Companhia de Jesus⁶⁹⁵ surge como instrumento de uma Europa católica que é confrontada com mudanças no seu próprio terreno, com o confronto com novas estratégias evangelizadoras – revolucionárias e inovadoras - e com a diversidade dos novos mundos descobertos, abrindo-se “espaço para o reconhecimento da diferença e do diverso, algo fundamental para o primado do conceito de adaptação na evangelização jesuíta”⁶⁹⁶.

⁶⁹¹ Podem consultar-se todas as decisões (artigos, cânones, doutrinas e decretos) do Concílio in <http://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf>. Vide ainda Tüchle, "Reforma e Contra-reforma", in *Nova História da Igreja*, vol. 3.

⁶⁹² Vide o que escreve a este respeito Costa, *O Cristianismo no Japão(...)*, p.25-26.

⁶⁹³ Cf. Châtellier, *A religião dos pobres, as fontes do Cristianismo moderno séc. XVI-XIX*, Lisboa, 1995, pp.27-29.

⁶⁹⁴ Costa, *O Japão e o Cristianismo no século XVI*, p.14.

⁶⁹⁵ Sobre a fundação e funcionamento da Companhia de Jesus, vide, neste trabalho, Introdução, pp.5-7.

⁶⁹⁶ Correia, “Entre o desafio e as soluções (...)” in ob. cit., p.76. Para um melhor entendimento das alterações na forma da Igreja de Roma evangelizar vide Thomaz, “Descobrimientos e evangelização. Da Cruzada à missão pacífica”, in *Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas - Actas*, Braga, 1993, vol. 1, pp. 81-129.

A diferença é salientada logo pelos primeiros jesuítas no território e o padre Cosme de Torres, por exemplo, avisa em 1551, que “hão de ser os padres mui prudentes pera se saber acomodar com a gente da terra, a qual cousa he mui dificultosa”⁶⁹⁷.

Esta acomodação cultural revela-se essencial para a sobrevivência dos jesuítas, sempre em número insuficiente, dispersos por um território quase sempre em guerra e no seio de uma sociedade com características muito diferentes das restantes missões jesuítas.

A integração jesuíta na sociedade nipónica e a ligação desta com a Companhia – através sobretudo do clero nativo e dos auxiliares - acaba por servir uma dupla finalidade: um melhor conhecimento da cultura onde estão necessariamente inseridos, e uma mais fácil e rápida aceitação por parte dos locais, agradados e lisonjeados por verificarem esta adaptação e aceitação por parte dos estrangeiros.

Esta circunstância é salientada, por exemplo, no elogio que Fróis faz a Luis de Almeida aquando da sua morte em 1583, afirmando que “era muito aceito aos senhores de Iapão, assi Christãos como gentios, por estar bem instruido em seus costumes, & bom modo de os conversar”⁶⁹⁸.

Paradoxalmente, o isolamento face ao mundo ocidental a que estão aqui sujeitos acaba, na opinião de Oliveira e Costa, por ser uma vantagem na medida em que isso lhes permite “enfrentar ideias pre-concebidas - resultantes da experiência europeia noutras áreas do Globo, e puderam ensaiar aqui novos modelos de evangelização e de convivência com os indígenas, sem que os órgãos centrais se pudessem opor”⁶⁹⁹.

A aproximação ao mundo japonês, como estratégia de conversão, é defendida, de forma discreta em algumas passagens das cartas de Fróis, sendo muito evidente – quase que insistente - na *Historia de Japam* quando lemos que “ he necessário em os nossos huma total transmutação da natureza quanto ao comer e costumes e modo de viver, por ser tudo oppozito e mui diferente de como se procede em Europa”⁷⁰⁰.

⁶⁹⁷ Medina, *Documentos del Jápon (...)*, p.217. Carta de Cosme de Torres aos irmãos de Goa, 29 Setembro 1551.

⁶⁹⁸ CE, II, 2 Janeiro 1588, fl.90. Ap.D – Carta 42.

⁶⁹⁹ Costa, “Os Jesuítas no Japão (...)” in ob.cit., p.43.

⁷⁰⁰ HJ, III, p.130.

É evidente que as visitas de Valignano ao Japão têm impacto nas determinações quanto ao comportamento a adoptar perante a diversidade da comunidade nipónica⁷⁰¹ e Fróis deixa muito claro que o Visitador especifica

“o modo que havíamos de ter acerca dos costumes e cerimoniaes, e maneira de proceder da terra (...), pera sermos bemquistos e tidos em boa opinião entre eles (...) [e] ordenou que em todo se procedesse em nossas cazas conforme ao modo proprio e acostumado de Japão(...)”⁷⁰².

O jesuíta mostra-se satisfeito com estas orientações porque evitam-se assim mal entendidos, ofensas inconscientes e involuntárias aos japoneses e situações que podem fazer fracassar o esforço missionário:

“athé agora não tínhamos huma certa ordem que houvessemos de guardar acerca deles, alem de isto cauzar entre nós huma certa confusão, não sabendo como nos havíamos de haver nos costumes e modo de tratar com eles, se seguião outros inconvenientes mayores ficando muitas vezes os japões offendidos, e cauzando-se huma certa divisão de animos e perda de muito fructo pela contrariedade que havia dos nossos e dos seus costumes(...)”⁷⁰³.

A acomodação⁷⁰⁴ à vida japonesa é aceite e até defendida como forma de melhor conseguir alcançar a conversão das elites mas é uma posição que nem sempre reúne consenso, sobretudo pelas dificuldades em traçar os limites desta “cedência”, preocupando a Companhia e Roma.

As dúvidas são tantas que, logo nos primeiros anos, Cosme de Torres pede orientação superior a fim de se harmonizarem comportamentos. Numa carta de 1557, dirigida a Loyola e António Quadros, solicita que “nos mande algunas reglas de que manera nos avemos de aver entre esta jentilidad fuera de nuestra ley y costumbres”⁷⁰⁵ e ,no início da década de 70, surge um texto, elaborado pelo jesuíta Francisco Rodrigues, que procura dar “Resposta de alguns cazos que os padres de Japão mandaram perguntar” e onde se tenta dar uma

⁷⁰¹ “A primeira visita de Alessandro Valignano ao Japão, entre 1579 e 1582, foi essencial para a definição de uma política missionária mais adequada às realidades nipónicas. Depois da partida do Visitador, as práticas adaptacionistas (...) começam a tornar-se dominantes, e mesmo institucionais, entre os jesuítas que desenvolvem actividades no arquipélago.” Loureiro, “Jesuit textual strategies (...)”, p.63.

⁷⁰² Fróis, *HJ*, III, pp.177-178.

⁷⁰³ *Ibidem*.

⁷⁰⁴ “Designa-se por “acomodação cultural” ou por “inculturação”, o esforço levado a cabo por muitos missionários no sentido de valorizarem os elementos das culturas nativas que tentavam converter ao Cristianismo.” (Costa) cf. *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*, CHAM, consultada in <http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/>.

⁷⁰⁵ Medina, *Documentos del Japón (...)*, p. 739. Carta de Cosme de Torres a Inácio de Loyola e António Quadros, 7 Novembro 1557.

orientação e uniformidade aos comportamentos a ter no território nipónico por parte dos missionários e que vai muito além de questões meramente eclesiais⁷⁰⁶.

Este texto é exemplar da forma como a Companhia de Jesus (alguns elementos) tenta adequar as respostas a um meio diferente e uma das “soluções” para muitos dos problemas e incertezas é encarar determinadas práticas japonesas como manifestações civis e não como rituais religiosos.

A aceitação da diversidade⁷⁰⁷, a convicção que o geral se deve adaptar ao particular e às especificidades da sociedade japonesa e o uso da argúcia e da inteligência para alcançar resultados positivos na evangelização, são ideias já praticadas por Francisco Xavier⁷⁰⁸ e agora defendidas expressamente no *Ceremonial*, nos *Advertimentos* e na *Apologia* de Alexandre Valignano⁷⁰⁹.

Valignano comunga da mesma opinião de Fróis de que a *accommodatio*⁷¹⁰, pelo menos exteriormente, deve ser aceite e sobretudo praticada⁷¹¹ e entende que só tornando-se “japoneses”, na aparência exterior, os jesuítas podem ter hipótese de provocar

⁷⁰⁶ Cf. Pinto, “The Resposta que alguns padres de Japão mandaram perguntar: a clash of strategies?” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vols.10-11, June-December 2005, Lisboa, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, pp.9-59. As questões que este texto levanta são referenciadas no Cap. 3 – As conversões, p.151 e seguintes.

⁷⁰⁷ A inegável divergência entre japoneses e europeus, entre “gentios” e cristãos, é reconhecida por Valignano: “[...] por la diferencia tan grande que hay entre los unos e los otros, que no parece accidental sino intrínseca y natural por ser como fundada en la naturaleza[...]”. Valignano, *Sumario de las Cosas de Japon* (1583), ed. de Alvarez-Taladriz, Tóquio, 1954, p.198. Vide a já citada tese de mestrado de Pedro Correia, *A concepção de missão na Apologia de Valignano (...)*.

⁷⁰⁸ Na apresentação ao daimio de Suô, Ôuchi Yoshitaka, aparece “trajado com ricos paramentos que o dignificavam aos olhos do barão japonês, ao contrário do seu hábito humilde de jesuíta. Esse episódio de Abril de 1551 marca, sem dúvida, o início do método de acomodação cultural jesuíta no Japão.” Costa, “O Japão e os jesuítas (...)” in ob.cit, p.38.

⁷⁰⁹ Sobre Valignano, vide Ap. A – Sínteses Biográficas. Valignano escreve, em 1581, os *Advertimentos e Avisos acerca dos costumes e catangues de Japão*, “um prolixo manual de comportamento social”, com indicações como o jesuíta deve comer, vestir e mesmo conversar, uma vez que a etiqueta social tinha muita importância na sociedade japonesa. Loureiro, “Tornar-se japonês (...)”, p.226. Em 1587, Valignano faz uma revisão às recomendações e adopta um estilo mais comedido, por forma a satisfazer Roma, assustada com os abusos a que uma acomodação sem limites poderia levar. Esta obra só é publicada, na actualidade, em 1946 graças ao trabalho do jesuíta Josef Franz Schütte, que já em 1955, tinha editado o *Tratado*. Vide *Alexandro Valignano, SJ. Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*, Edizione critica, introduzione e note di Giuseppe Fr. Schütte, SJ, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1946. A *Apologia* é elaborada entre 1597 e 1598.

⁷¹⁰ Acomodação. Este método de evangelização é desenvolvido aqui no Japão e depois exportado para a missão da China (Mateus Ricci) e de Madurai (Índia). Defende um conhecimento aprofundado das culturas com que o Ocidente contacta, visando a introdução e difusão do Cristianismo através de “uma substituição ou redefinição dos costumes sociais existentes” recorrendo a Loyola que defendia “meios persuasivos e não coercivos”. Manso, “Ensino e Missão jesuíta no Oriente” in ob.cit., p.115.

⁷¹¹ No período anterior à visita de Valignano, a adaptação cultural já é praticada mas a sua presença no Japão leva a uma oficialização e a uma padronização dessas práticas, através de um manual com regras muito precisas – o *Ceremonial* – que procura uniformizar a política de conversão jesuíta no território nipónico.

modificações internas nos locais porque, afirma : “ (...) o modo de viuer dos Iapões he em tudo tam differente do modo de viuer, & das leis, & costumes de Europa (...) ”⁷¹².

Esta situação provoca, numa primeira fase (sobretudo entre 1565 e 1575) tensões internas e no terreno o Padre Francisco Cabral, Superior da missão entre 1570 e 1580, assume a sua relutância e mesmo oposição a esta “adaptação”⁷¹³ e é de opinião que os europeus são incapazes de aprender a língua japonesa, pensando mesmo na criação de um colégio no arquipélago que prepare os japoneses para serem intérpretes dos missionários⁷¹⁴.

Da Europa, em 1585, chega a perplexidade do Geral, o Padre Claudio Acquaviva, face a algumas questões relacionadas com uma “acomodação” que, na prática, iria no seu entender muito além dos hábitos sociais do dia-a-dia, podendo mesmo levar a uma “adaptação demasiado profunda.”⁷¹⁵.

*

A falta de elementos europeus é uma constante - visível até pela permanência dos Superiores nos cargos, muito superior à que se verifica noutras missões - e as dificuldades de comunicação entre os vários religiosos ,distantes entre si centenas de quilómetros - e longe igualmente da Índia e de Portugal - não ajudam a um desenvolvimento harmonioso da missão.

Fróis confirma que

*“não podemos ter aqui nouas da India senão de dous em dous anos,& da Europa de tres em tres (...) e ainda com as [cartas] da China,que com ser viagem de quinze ou vinte dias, não se faz mais que hũa vez no anno,& por esta nao da China somente nos vem as cartas de Europa,& da India”*⁷¹⁶.

Os jesuítas chegam a ficar vários anos sem companheiros europeus – mas sempre com auxiliares japoneses - em alguns pontos do império, o que dificulta o trabalho missionário “pola grande necessidade em que estamos de tais obreiros”⁷¹⁷.

⁷¹² CE, I, 25 Agosto 1580,fl.478.É uma das missivas enviadas para D. Teotónio, Arcebispo de Évora.

⁷¹³ A sua divergência face a estas ideias é visível em muitos dos seus escritos. Veja-se, a título de exemplo, a Carta que escreveu de Cochinoçu (Kuchinotsu), a 29 de Setembro de 1572, CE,I,Liv.4º, fl.338. Vide Boxer, *The Christian Century in Japan*, p.86. As diferenças na abordagem evangélica são analisadas por Correia, “Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-1584):two diferente perspectives of evangelisation in Japan” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Dec.2007,vol.15, pp.47-77.

⁷¹⁴ Vide duas cartas de Cabral para o Geral da Companhia,em 1571 e em 1583, escritas em alturas distintas e sobretudo a última, tendo já relação com as ideias, contrárias, de Valignano. Estão publicadas in Correia, “Francisco Cabral (...)” in ob.cit., pp.68-77.

⁷¹⁵ Carmen Radulet, “O «Cerimonial» do P.º Alessandro Valignano” in ob. cit., pp.64-65.

⁷¹⁶ CE,II, 1 Outubro 1585, fl.127.Ap.D – Carta 48.

⁷¹⁷ CE,II, 31 Outubro 1582,fl.55. Ap. D – Carta 39.

Fróis refere, por exemplo, a situação do Padre Gaspar Vilela, um dos primeiros religiosos a trabalhar no Japão, “que ha perto de seis annos que ca esta no Miáco, sem ver padre nem irmão da companhia ate agora [1565], mais que dous iapões, que tem em sua companhia”⁷¹⁸.

A idade avançada de muitos dos religiosos europeus é também uma contrariedade e o trabalho missionário é por esta circunstância dificultado, tal como pela falta de saúde, situação referida amiúde por Fróis nas cartas, quer em relação à sua pessoa – “ (...) se me renouarão as enfermidades passadas, sobreuierão mais outras de nouo que me tem muito debilitado”⁷¹⁹ - quer descrevendo as maleitas dos companheiros, mas sempre enfatizando o esforço que todos fazem em prosseguir com a missão, pois “quanto são maiores as necessidades corporaes que padecem [os missionários], tanto são maiores as consolações espirituaes que nosso Senhor costuma dar a seus seruos em semelhantes lugares”⁷²⁰.

Um exemplo do empenho missionário de um colega é a situação com a qual se depara quando chega ao Japão, em 1563, na pessoa do padre Cosme de Torres, velho, cansado e doente⁷²¹ mas que não deixa de cumprir com o seu dever:

*“por elle ser já muito velho, & cansado, & auer poucos dias que deixara de andar de muletas: & por não faltar aos Christãos com a consolação da missa, por causa de ter hum pê doente, lha dezia toda via com o pê posto sobre hũa banca, por doutra maneira se não poder ter”*⁷²².

Os rigores da terra⁷²³ são uma referência constante nas cartas e Fróis, numa viagem entre Firando e o Miyako, enfatiza “& por ser isto certão, & os frios intoleraveis, & tanta neue, que cobre as casas, & calmas grandissimas, trouões, coriscos, relampados, & tremores da terra muito espantosos” , acabando ,algo ironicamente, por até considerar normal visto ser terra onde o demónio é adorado e servido - “porem bem considerada a cousa, não pode

⁷¹⁸ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl. 177. Ap. D – Carta 4.

⁷¹⁹ CE, I, 22 Julho 1565, fl. 190. Ap. D – Carta 8. Logo no ano seguinte a desembarcar no arquipélago, refere a “prolongada enfermidade [de que padece, com] febres, & frios mui grandes, que me durarão quatro meses”. CE, I, 3 Outubro 1564, fl. 145v. Ap. D – Carta 2.

⁷²⁰ CE, II, 2 Janeiro 1588, fl. 92. Ap. D – Carta 42.

⁷²¹ Cosme de Torres falece em 1570. Não encontramos nas CE nenhuma missiva de Fróis que faça referência à morte de Torres mas na HJ, II, p. 330, escreve “em tanta estima e acatamento era tido de todos que, acabando de o enterrar, não ficou paninho, nem camisa, nem contas, nem outra cousa semelhante que não levassem e repartissem em grande número de partes, tendo cada cousa daquellas por relíquia, sem lho poderem defender, por mais que os padres e irmãos lho proibiam.”

⁷²² CE, I, 14 Novembro 1563, fl. 131. Ap. D – Carta 1.

⁷²³ No que respeita ao espaço - geografia - e ao clima, vide Costa, *A descoberta (...)*, pp. 23-32 e ainda o que escrevemos no Cap. 1 – O Japão (...), pp. 21- 22.

deixar de auer tudo em terra a onde o demonio he tão seruido,tão venerado,tão acatado,& onde os pecados,e maldades da gente he tanta”⁷²⁴.

A presença de religiosos ocidentais evolui ao longo da segunda metade do século XVI e, segundo um estudo de João Paulo Oliveira e Costa⁷²⁵,podemos verificar três fases distintas nesta evolução:de 1549 a 1576,com números abaixo da vintena, atingida precisamente no último ano;a década mais significativa – entre 1577 e 1586 – chegando a ter quase seis vezes mais missionários europeus em 1586 do que em 1576;e por último, até 1598,quando o total nunca é menos de uma centena.

O mesmo historiador conclue que “no último quartel quinhentista o Japão deixou de ser uma missão periférica para se tornar num centro missionário, elevado por isso, em 1581, à categoria de vice-província”⁷²⁶.

Os europeus que aqui chegam são originários de Portugal (sempre o grupo mais numeroso,não obstante a quantidade não se reflectir na qualidade,dado que muitos são apenas irmãos), de Espanha e de Itália⁷²⁷.

Um facto curioso e específico da missão do Japão: aqui a Companhia conta com um número elevado de irmãos a par de um mais reduzido número de padres,inversamente ao que sucede no resto das missões no Oriente⁷²⁸, algo que levanta outra questão: a da formação de clero nativo – predominante a partir de 1588,levando mesmo Costa a afirmar que,

*“no final de Quinhentos, em nenhuma outra parte do mundo ultramarino controlado por poderes autóctones, completamente desligados da influência político-militar europeia, existia uma cristandade tão numerosa e servida por uma equipa de religiosos com um “rosto” maioritariamente nativo”*⁷²⁹.

Da parte de Fróis, nas cartas que analisamos, esse clero nativo é claramente apreciado e elogiado,sobretudo pela vantagem que tem de conhecer a língua e os hábitos culturais e religiosos.No centro do território, na zona do Miyako, no ano seguinte à morte de Oda Nobunaga, o jesuíta menciona

⁷²⁴ CE,I, 22 Julho 1565,fl.190.Ap. D – Carta 8.

⁷²⁵ Costa, “Os jesuítas no Japão (1549-1598) -Uma análise estatística” in *O Japão e o Cristianismo (...)*,pp.17-47. Os dados estatísticos seguidamente referenciados são retirados deste estudo.

⁷²⁶ *Ibidem.*,p.31.

⁷²⁷ Um exemplo: em 1588,encontramos 41 portugueses (26 irmãos), 14 italianos e 13 espanhóis.*Ibidem*,p.35.

⁷²⁸ *Ibidem*,p.32.

⁷²⁹ “Notamos a hegemonia do clero europeu entre 1549 e 1588,a que se segue o predomínio do clero nativo,caso único em todas as missões católicas quinhentistas”. Costa, “Os jesuítas no Japão (...) ”,in ob.cit.,p.34 e p.43.

“hũ irmão Iapão de idade de 40. annos, o mais raro engenho de todos os que ca ha, chamase Vicente grande pregador,& insigne na fraze,& elegância da lingoa, muito instruído no conhecimento, & noticia das seitas de Iapão, cousa em estremo necessária aos nossos pregadores pera confutar nos argumentos os erros,& falsas opiniões dos Bonzos ,& mais gentios”⁷³⁰.

Tendo em conta o pouco interesse europeu em contribuir com elementos do seu mundo para a missionação ultramarina, e pelas razões atrás referidas por Fróis, a existência de clero originário do Japão é uma necessidade vital para a sobrevivência da missão nipónica e é também um assunto alvo de críticas e fonte de discórdia.

A posição do Visitador Alexandre Valignano é de condescender até onde não interferir com os princípios da congregação e, se não se opõe abertamente à entrada de cristãos japoneses na Companhia (como irmãos) - como o padre Francisco Cabral, que no entanto os aceita como “serventes” -, também não partilha do entusiasmo do padre Gaspar Coelho, sempre pronto a deixar entrar japoneses na missão.

A formação de clero indígena é assim uma questão que divide opiniões no seio da Companhia e aqui, Valignano é de opinião que os cristãos japoneses “son en verdade los que predicam y convierten los infieles”⁷³¹ e a convivência dos irmãos japoneses com os ocidentais não parece ser, no terreno, considerada estranha uma vez que, no noviciado de Usuqui em 1582, Fróis refere que “estão juntos (...) os irmãos Iapões, & os de Europa, & por naturalmente nos Iapões concorrerem muitas partes boas (...) ,vão aproveitando bem (...) & algũas vezes polas necessidades serem grandes acodem às pregações dos gentios”⁷³².

*

A divulgação na Europa do sucesso das conversões no Japão - “a Roma do Extremo Oriente”⁷³³ -, através da impressão das inúmeras cartas redigidas pelos jesuítas que aí se encontram, entusiasma o Velho continente e, entendendo a Companhia de Jesus ser a

⁷³⁰ CE,II, 2 Janeiro 1588, fls.91-91v. Ap.D – Carta 42.

⁷³¹ Cardim, *Batalhas da Companhia de Jesus na sua gloriosa Província do Japão*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1894, p.13.

⁷³² CE,II,31 Outubro 1582, fl.55v. Ap. D – Carta 39.

⁷³³ Boxer, *The Christian Century in Japan*, p.187.

missão do Japão um dos principais bastiões da congregação⁷³⁴, defende acerrimamente a sua exclusividade, através do Padroado Português do Oriente⁷³⁵.

O dividir as terras a missionar, destinando a ordens religiosas específicas determinados territórios, não é uma inovação estratégica quinhentista até porque a Igreja, a partir do momento em que a Europa se começa a expandir, revela uma capacidade de intervenção directa muito reduzida, circunstância salientada por Oliveira e Costa que regista que “a Cristandade estava, pois, em expansão, mas eram os estados que abriam e que controlavam as novas vias de comunicação; a propagação da Fé ficava por então condicionada à política particular de cada Reino em processo expansionista”⁷³⁶.

Esta situação é algo com que Francisco Xavier, um dos primeiros jesuítas a desembarcar no Japão, sempre lidou bem na medida em que "estando mentalmente na fronteira entre a Idade Média e Era Moderna, ele de modo algum se escandalizava com o padroado régio, e invocava sem escrúpulos o braço secular em favor dos interesses cristãos”⁷³⁷

As rivalidades políticas e religiosas europeias acentuam-se no século XVI e dão origem a profundas e acesas discórdias entre os vários missionários oriundos de congregações distintas e de reinos distintos, mas é algo ainda não desenvolvido - mas perceptível nas preocupações da Companhia na Índia e em Roma - nas cartas de Fróis inseridas no *corpus* documental de Évora⁷³⁸.

O Visitador Valignano, no relatório de 1583, avança com algumas razões “sobre o não entrarem em Japão outros religiosos”, entre elas, os japoneses acreditarem que o

⁷³⁴ “ (...) a missão japonesa era, sem dúvida, a missão mais prestigiada do Padroado Português do Oriente”. Costa, “A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica no Japão” in *O Século Cristão do Japão*, p. 479.

⁷³⁵ O direito de *Padroado* português fora estabelecido em 1455 pela Bula *Romanus Pontifex* de Nicolau V, concedendo ao rei de Portugal o direito (e dever) de evangelizar as terras descobertas e a descobrir. As missões cristãs no Extremo Oriente fazem parte do Padroado Português do Oriente e até praticamente aos finais do século XVI é a Companhia de Jesus, através de Goa, que as controla. Vide Rego, *O Padroado Português do Oriente*.

⁷³⁶ Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, p.41.

⁷³⁷ Tüchle, “Reforma e Contra-reforma”, in *Nova História da Igreja (...)*, vol. 3, p.246.

⁷³⁸ As ordens mendicantes começam a entrar no Japão a partir de 1592, três anos após a última missiva de Fróis desta colectânea mas a diferenciação na forma de evangelizar das várias ordens religiosas – mesmo entre as diversas ordens mendicantes - é uma questão que se coloca em relação a outros territórios (China, Macau, por exemplo) e é aqui também expectável. Valignano, em 1583, no seu Sumário, alerta já para o problema. Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado (...)*, pp.30-31 e ainda pp.202-222. Vide Franco,

“ *O fim do sonho missionário nas Ilhas do Sol Nascente: a Apologia do Japão e a controvérsia entre Jesuítas e Mendicantes*” in *Revista de Cultura*, nº 6, Abril 2003, pp.54-63. Boxer entende mesmo que “as calúnias mútuas a que no Extremo Oriente desceram as ordens católicas romanas foi uma das principais causas da relativa falência das suas missões na China e no Japão” in *The Christian Century in Japan*, p. 154.

Cristianismo, ao contrário das múltiplas seitas japonesas – todas elas pretendendo ser única e verdadeira -, é um todo religioso uniforme, não havendo diferenças nas práticas cristãs e assim :

*“y si agora fuessen otras religiones con diversos hábitos, diverso modo de proceder y diversas opiniones (...) qualquiera contrariedad que entre otros religiosos y nosotros huviesse, sin duda creerían que somos de distintas sectas” [e] es necessária mucha prudencia y mucha experiencia, y mucho tiento*⁷³⁹.

Se tivermos presente a Europa pós Trento, a necessidade que a Igreja de Roma tem de evitar a propagação do Protestantismo e a especificidade da congregação a que pertence, é compreensível esta argumentação do Visitador.

No entanto, o próprio papado actua por vezes de forma contraditória, e ora apoia a exclusividade da Companhia ora defende uma abertura a outras ordens: pelo Breve *Ex pastoralis officio*, do Papa Gregório XIII de 1585, concede-se o exclusivo da missão no Japão aos jesuítas do Padroado Português do Oriente; mas o Papa Sisto V, no ano seguinte, promulga a Bula *Dum Ad Uberes*, autorizando os franciscanos a evangelizar na China e outras zonas do Oriente.

O domínio jesuíta será colocado em causa pela chegada, em 1592, precisamente de franciscanos ao arquipélago⁷⁴⁰, com uma visão da sociedade japonesa distinta daquela entendida e praticada pelos jesuítas, encarando o gentio como pagão ao qual não devem ser feitas concessões, ideia derivada de convicção da superioridade europeia⁷⁴¹.

As *Cartas de Évora* não reflectem ainda os detalhes desta rivalidade na medida em que a última missiva de Fróis é de 1589, mas é importante a sua referência para uma melhor compreensão da acomodação cultural defendida e praticada pela Companhia de Jesus.

Os jesuítas defendem um projecto aculturacionista, uma “atitude acomodaticia”⁷⁴², capaz de desenvolver a adaptação da doutrina e da prática cristãs às especificidades da cultura japonesa: adaptação de conceitos, de termos, de ritos, do modo de trajar e incentivo à formação de clero nativo.

⁷³⁹ *HJ*, vol.V, Apêndice, pp.639-641.

⁷⁴⁰ Correia, “Entre o desafio e as soluções (...)” in ob. cit., p.75. *Vide idem*, “ A rivalidade luso-espanhola (...)”, p.478.

⁷⁴¹ “(...) the European attitude has almost always contained an idea and/or complex of superiority”. Jorissen, “ Exotic and “strange” images of Japan in European texts of the Early 17th Century” in *Bulletin of Portuguese/ Japanese Studies*, Lisboa, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, vol.4, June 2002, p.37.

⁷⁴² Franco, in “Introdução” in *Revista de Cultura*, nº 6, Abril 2003, p.15. “As sociedades pagãs deviam-se transformar sem se deformar, a cristianização devia alterar apenas as práticas sociais que chocavam frontalmente com o Evangelho, sem que isso significasse a subversão dos hábitos locais.”

A estratégia missionária jesuíta, nascida num período de crise profunda da Cristandade, é menos rígida e formal, mais moderna, tolerante e disposta à adaptação como forma de fazer passar a mensagem de Cristo.

Nas décadas finais do século XVI, a situação agrava-se porque a União Ibérica (1580-1640) não significa necessariamente e obrigatoriamente uma identificação absoluta e total, sobretudo nos domínios ultramarinos, entre o que é português e o que é espanhol.

O ter o mesmo rei não evita que sejam duas coroas, dois reinos, dois impérios e o *Patronato* castelhano não deve ser confundido com o *Padroado* luso⁷⁴³. A exclusividade da evangelização no Extremo Oriente cabia à Companhia de Jesus, sob o *Padroado*, da coroa portuguesa (através de Goa) – não obstante o transnacionalismo inerente à ordem inaciana - e isto mesmo é entendido e proclamado por Filipe II, em Abril de 1585:

*“ [é] necessária a uniformidade nas opiniões e dissensões dos casos na publicação de diversos preceitos, e nas dispensações que se hão-de conceder ou negar para que a nossa lei não lhes pareça demasiadamente pesada, nem haja diverso modo de proceder nas ditas cousas ”*⁷⁴⁴.

3.2.4.2. A relação com as religiões locais

As informações de carácter laico sobre os religiosos que predominam no Japão quinhentista – os monges budistas - que chegam à Europa logo ainda na década de 40, são vagas e imparciais – pelo pouco contacto ainda verificado e pela condição de não-religiosos - e Jorge Álvares, numa carta ao padre Francisco Xavier, refere que:

*“estes japões têm duas maneiras de casas de oração. Estas casas têm padres que vivem dentro, e cada padre tem sua cella [onde dorme] e tem seus livros, e chamão-se bonzes. Elles lem a raça da China e têm muitas scripturas dos chins. E tangem à mea noite, e às matinas, béspera e completa (...) ”*⁷⁴⁵.

⁷⁴³ Apesar desta dupla monarquia, “os respectivos impérios coloniais, em teoria, mantiveram-se estritamente separados (o que na prática nem sempre aconteceu)”. Boxer, “Notas sobre o Comércio entre Macau, Manila e Nagasaki, 1580-1640” in *Boletim do Centro de Estudos Marítimos de Macau*, p.37.

⁷⁴⁴ Cédula de Filipe II, 12 de Abril de 1585, publicada por Costa in “ A rivalidade luso-espanhola (...)”, ob.cit., pp.518-519. A confirmação do exclusivo da missão jesuíta no Japão repete-se em Fevereiro de 1595, in *ibidem*, p.498.

⁷⁴⁵ A carta é de 1547. Ruiz-de-Medina, *Documentos del Japon*, pp. 18 e 19.

O jesuíta Xavier já os olha de forma compreensivelmente depreciativa observando, em 1549, que:“ (...) os que elles ca tem por padres, & sacerdotes, que elles chamão bonzos. Hay muitos outros erros & males antre estes bonzos, & os que mais sabem os tem mayores”⁷⁴⁶.

Fróis segue esta linha e é aqui, nas informações de carácter religioso que naturalmente revela o missionário jesuíta que é e não poupa críticas à multiplicidade de seitas, aos monges budistas e a tudo o que tem a ver com as religiões “gentias” do Japão, referindo-se-lhes como “bonzos, feiticeiros, adeuinhadores, & outra muita canalha deste genero”⁷⁴⁷, “fonte de todos os vícios”⁷⁴⁸.

A animosidade do jesuíta revela-se também na descrição de episódios de japoneses possuídos pelo demónio (por influências das seitas) e que levam à intervenção dos religiosos ocidentais a fim de exorcizar o mal, sempre com resultados positivos. Por exemplo, em 1583, no Bungo menciona que “estando hum irmão pregando em hũa aldeia veo ali ter hum endemoninhado, fazendo grandes estrondos, mas o irmão, com reliquias, oração, & disciplinas, fez que o demonio se fosse dando gritos polos ares, que punhão grande horror, & espanto na gente”⁷⁴⁹, situação que aumenta o prestígio dos jesuítas e a aceitação da sua presença.

A hostilidade é recíproca e as várias seitas budistas existentes no Japão não vêm com bons olhos a chegada de mais uma religião que, em relação ao Budismo, é uma forte concorrente ao poder e influência alcançados e culpam muitas vezes os novos religiosos e a nova “lei” por acontecimentos negativos, sobretudo desastres naturais, incentivando os chefes locais ao repúdio, à perseguição e à destruição de casas (igrejas) dos jesuítas.

Esta situação é compreensível se atendermos a que nos feudos dos dáimios cristãos os templos budistas são arrasados e os monges são muitas vezes afastados, perdendo privilégios e poder. No entanto, por vezes verificamos o aproveitamento das infra-estruturas budistas e “ os templos que ali auia dedicados ao demonio, agora seruem de igrejas pera a honra, & veneração do culto diuino”⁷⁵⁰.

⁷⁴⁶ CE, I, 5 Novembro 1549, fl.9v. Carta escrita em Kagoshima e dirigida aos Irmãos do Colégio de Goa.

⁷⁴⁷ CE, I, 16 Outubro 1578, fl.426v. Ap. D – Carta 32.

⁷⁴⁸ CE, I, 30 Junho 1566, fl.208. Ap. D – Carta 12.

⁷⁴⁹ CE, II, 2 Janeiro 1588, fl.90v. Ap. D – Carta 42.

⁷⁵⁰ CE, II, 3 Setembro 1584, fl.109v. Ap. D – Carta 45.

Em Kagoshima, em 1583, descreve uma situação em que os religiosos ocidentais são acusados de serem a causa da doença do “rei” e os bonzos budistas insistem na expulsão dos jesuítas (neste caso, do padre Luís de Almeida) como sendo a única forma do senhor se salvar:

“ (...) adoeceo elrei[de Sacuma] grauemente,poronde forão logo chamados agoueiros,& grande soma de feiticeiras:depois apos esta caterua vierão os principaes Bonzos dos mosteiros da cidade,& todos eles disserão a elrei,que nem elle podia conualecer de sua enfermidade,nem os Bonzos podião fazer oração por elle (...)se polo menos o padre Luis Dalmeida,não fosse logo lançado fora,& a casa queimada,de maneira que não ficasse memoria de cousa tam pestilencial como sua doutrina naquela terra”⁷⁵¹.

Confirma-se aqui uma tendência na história política e religiosa do Japão para culpabilizar as religiões novas (que vêm do exterior) por acontecimentos negativos, procurando-se uma reconciliação com as manifestações religiosas tradicionais (xintoístas). Isto verificou-se aquando da introdução do budismo no Japão e repete-se agora com a chegada do Cristianismo⁷⁵².

Os missionários têm ainda de enfrentar acusações de infanticídio e de canibalismo em relação a crianças – “ (...) parece que desapareceo hũ deles [menino] aquella noite,confirmarão logo os Bonzos, & seus familiares,que nos o tomáramos,& o tínhamos comido (...)”⁷⁵³, falsos testemunhos levantados pelos bonzos budistas que “pretendem por todas as vias cortar o fio a nosso intento,& desacreditarnos com os Reis,principes ,& gente nobre”⁷⁵⁴.

O jesuíta tenta “explicar” à Europa a posição dos bonzos na estrutura religiosa nipónica, recorrendo a associações com a hierarquia católica e, por exemplo, ao descrever o bonzo de Firando [Hirado], indica “que neste Reino era como antre nos hũ Bispo ou Arcebispo”⁷⁵⁵.

O grande número de seitas e correntes religiosas aqui presentes – que vão sendo gradualmente conhecidas - ajuda aos olhares de superioridade por parte dos missionários

⁷⁵¹ CE,II, 2 Janeiro 1588, fl.93.Ap. D – Carta 42.

⁷⁵² Cf. Prazeres, ob.cit., pp.51-52.

⁷⁵³ CE,I,30 Junho 1566, fl.208. Ap. D – Carta 11. A criança apareceu no dia seguinte: tinha passado a noite em casa de uma tia e “foi tamanha a vergonha, e confusão dos Bonzos, que não ousauão aparecer diante das pessoas a quem isto tinham dito.”

⁷⁵⁴ CE,I,30 Junho 1566, fl.208. Ap. D – Carta 11. Os bonzos são igualmente “acusados” do pecado de sodomia em relação a jovens.Cf. Pinto e Pires, “The Resposta que alguns padres de Japão mandaram perguntar:a clash of strategies” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*,June/Dec.2005, vols.10/11,p.39: “(...) os quaes uzão dos mocos em o peccado nefando (...)”.

⁷⁵⁵ CE,I,3 Outubro 1564, fl.148. Ap.D – Carta 2.

ocidentais, não obstante também o Cristianismo enfrentar agora cisões e divisões no seu seio, e vai ser uma oportunidade para a nova religião se disseminar.

Aliás, Fróis faz uma leitura curiosa deste facto, retirando vantagens para o Cristianismo desta multiplicidade de seitas, considerando “grande cousa foi em Iapão auer grande diversidade de seitas, & opiniões contrarias, pera se introduzir, & manifestar a lei de Deos nosso Senhor, porque se todos estiueraõ vnanimes em hum so culto, & adoração fora dificultosissimo receberem nossa doutrina”⁷⁵⁶.

Assim, a diversidade e a divisão religiosa no Japão acabam por facilitar a propagação da fé cristã, aproveitando a desunião existente neste território.

Um dos primeiros jesuítas no Japão, o padre Gaspar Vilela, destaca duas das seitas budistas mais importantes no Japão - “tem estes Iapões muitas leys entre si: hũs adoraõ hum homem, que se chamou Amida, outros seguem Xâca”⁷⁵⁷ - fazendo uma divisão entre os devotos do Buda salvador (Amida) e os que seguem a linha do Buda histórico (Shaka)⁷⁵⁸.

Fróis reitera este destaque na primeira referência que faz, nestas missivas, ao número de seitas no Japão, numa carta de 1565 dirigida aos Irmãos e Padres da Companhia na China e na Índia, deduzindo que a multiplicidade religiosa japonesa é “a maneira que o demonio teue em enganar esta gente”:

“Tem treze seitas diuersas, entre elles não hé estranho seguir cada hũ qual quiser, as principaes sam de Amida, & Xâca (...), hũs que trazem hũs hábitos brancos debaixo, & otros de cima pretos (...), trazem a cabeça, & barba rapadas (...), não podem ter mulher sopena de os matarem (...)”⁷⁵⁹.

As seitas amidistas são aquelas que, espiritualmente, estão mais próximas do pensamento cristão ao acreditarem numa existência depois da morte do corpo, nomeadamente numa dimensão superior, o Paraíso, não obstante a ideia da alma sobreviver ao corpo não ser completamente clara nem consensual entre as várias correntes, no entender do missionário que avança com a informação que “ (...) esta totalissimamente extinguida, e apagada da

⁷⁵⁶ CE, I, 6 Março 1565, fl. 179v. Ap.D – Carta 5.

⁷⁵⁷ CE, I, 29 Outubro 1557, carta para a Companhia de Jesus na Índia, fl. 58v.

⁷⁵⁸ Xaca é o nome atribuído no Japão ao Buda histórico, Siddhartha Gautama, o fundador do Budismo na Índia no século VI a.C. Vide Robert, “O Budismo (...)” in ob.cit, pp. 429-503 e ainda Gonçalves, *Considerações sobre o culto de Amida no Japão medieval: um exemplo de consciência histórica no budismo japonês*, ed. Revista de História, vol. 60, 1975.

⁷⁵⁹ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fls. 173 -174. Ap.D – Carta 4.

memoria,& noticia do Criador,& Redentor do mundo,da imortalidade dalma,da gloria de Deos,& de sua eterna bemaumentança”⁷⁶⁰.

Fróis faz a ligação das seitas ligadas ao Budismo histórico com o mundo oriental onde nasceram,referindo

“os livros que escreveu Xàca [e] estes são os que correm em Sião, onde se aleuantou a seita,& por toda a costa da China ate Iapão,& de Sião corre por Pegú,e Bengala,& todos aquelles Reinos ate Bisnaga, & a diversidade que la poderá auer nas seitas,do que ha em Iapão,China ,& Sião não he mais que hũa pequena diversidade,& terem os pagodes outros nomes com serem os mesmos”⁷⁶¹.

Os jesuítas têm de fazer um esforço extraordinário para conhecer e compreender (na medida do possível) o cenário religioso e os seus intervenientes por forma a estarem preparados para o embate ideológico com as correntes religiosas já presentes no território.Para isso Fróis considera que:

“nesta Prouincia de Iapão,especialmente aqui neste reino de Miaco,onde mais florescem suas letras,e idolatrias he necessario aos padres que aqui residem aprenderem,& estudarem de nouo outro género de sciencia,que são as oito leis de Iapão,pera disputar contra os seguidores dellas (...) porque inhorandoas,e não as sabendo confutar,& apontarlhe em muitas autoridades de suas escrituras,desprezão nos & faz nelles pouca impressam o que ouuem (...)”⁷⁶².

Daí as informações que presta em relação às diversas seitas, com descrições da indumentária, dos hábitos,dos mosteiros e dos rituais utilizando ainda as expressões *Kami* (ou Cami) – do xintoísmo -⁷⁶³ e *Fotoqué*- do Budismo⁷⁶⁴- para se referir às divindades do panteão religioso nipónico. Fróis,apesar de recorrer a estes termos muitas vezes de forma indiscriminada,tem noção da diferença mesmo nos primeiros tempos no Japão.

Por exemplo, numa carta de 1565 menciona os “Bonzos Fotquèxos,que he hũa seita dos que adorão a Xàca”⁷⁶⁵, conotando acertadamente o termo usado com o budismo histórico

⁷⁶⁰ *Ibidem*,fl.173.

⁷⁶¹ CE,I, 27 Abril 1565, fl.183v. Ap. D – Carta 6.

⁷⁶² CE,I, 19 junho 1565, fl.185v. Ap. D – Carta 7.Sublinhado nosso.

⁷⁶³ Os *kami* - divindades xintoístas - são parte integrante de todas as formas de vida e manifestam-se sobretudo na natureza,residindo em rochas sagradas, árvores, montanhas, e em outros fenômenos naturais. São ainda considerados divindades mas não encerram o conceito de transcendência; são mais um espírito, uma força vital. Pinto, “A implantação do budismo (...)”, in ob.cit., p.28. *Vide* glossário.

⁷⁶⁴ São termos com significados distintos: o primeiro,no seu sentido originário,refere-se às divindades, aos espíritos próprios do Xintoísmo; numa primeira fase, antes da introdução do budismo, não se conhecem representações iconográficas destas divindades que são então entendidas como espíritos superiores que se encontram na natureza (sol, lua, chuva, árvores) ou que se relacionam com determinadas actividades humanas. O segundo termo designa, para os budistas, os que atingiram o *nirvana*, o estado de iluminação.Cf. Monteiro, ”A morte de Oda Nobunaga. Causas e consequências (um retrato de Luís Fróis) ” in *O Século Cristão do Japão*, p.451 e ainda Pinto, “A implantação do budismo (...)” in ob.cit.,p.28. *Vide* glossário.

⁷⁶⁵ CE,I, 19 junho 1565, fl.187v. Ap. D – Carta 7.

embora noutra missiva,do ano seguinte, refira, de forma indistinta, que o Rei do Mino “mandou fazer muitos sacrificios aos Camis, e Fotoques,que são seus idolos”⁷⁶⁶.

Mais tarde,preocupa-se em anotar mais detalhadamente as diferenças escrevendo que.

*“Em Iapão hahi duas maneiras de ídolos,huns delles se chamão Fotoques,aquem os Bonzos a seu modo querem atribuir algũa diuidade,ou poder infinito separando sua origem da natureza mortal,que he comum a todos os homens (...) poem dous principaes,que são como origem de todos os outros, hum se chama Xaca, & outro Amida,& as seitas destes ,que são treze(...) da China vierão a Iapão auerá setecentos,& tantos annos(...).A segunda maneira de ídolos se chamão Cãmis (...), & antes que passarem a Iapão as sobreditas seitas dos Fotoques ja se adorauavão em estas ilhas os Cãmis,os quaes confessão que forão homens mortais (...)depois de mortos lhe atribuirão esta dignidade,& preeminência de Cãmis,& são diferentíssimos em tudo dos Fotoques,& assi em o culto, templos,& Bonzos (...)*⁷⁶⁷.

Menciona ainda “quam grande he a veneração que os Bonzos tem aos liuros de suas seitas.Tinhão mais outro caixão com dezanove papeis em que estalão pintados os principaes dezanove discipolos de Xáca que eles também muito estimão”⁷⁶⁸.

Encontramos alguns parágrafos dedicados às diversas manifestações religiosas japonesas e,por vezes e sobretudo nos seus primeiros anos no Japão, a informação de Fróis é algo confusa e tanto referencia as seitas pelo seu nome como pelos locais de culto.

Verificámos esta situação na carta atrás mencionada, de Fevereiro de 1565, numa altura em provavelmente a informação lhe chega por intermédio de outros companheiros,e onde menciona a seita de “Iamanbuxi” – “trazem o cabelo emgrenhado” - os monges “Yenquis” – “que seruem de adeuinar as cousas perdidas & quem as leuou,& onde estão.São pretos por causa do sol,chuuas,ventos,geadas.Não casão com otras mulheres fora de sua geração,dizem ter na testa um hũ mamilo, a maneira de corninho” – e ainda os locais de culto, Coyà - “em que ha muitos mosteiros de bonzos,de que foi fundador hum chamado

Combendaxi “ -,em Nara – “o qual [lugar] he sogeito a hum templo de hum demonio,a quem eles chamão Cafúnga”⁷⁶⁹.

O jesuíta refere ainda uma seita budista,com cerca de cinquenta mosteiros na capital –

“ (...) & cada hum podera ser tamanho como todo o sitio do collegio de Goa,& outras duas,ou tres vezes maiores (...)” - a que ele tem acesso – “e posto que estes mosteiros se

⁷⁶⁶ CE,I,5 Setembro 1566,fl.210. Ap. D – Carta 12.

⁷⁶⁷ CE,II,27 Agosto 1585,fl.155.Ap. D – Carta 47.

⁷⁶⁸ CE,II, 2 Janeiro 1588, fl.97v.Ap. D – Carta 42.

⁷⁶⁹ CE, I,20 Fevereiro 1565,fls.173v-174v. Ap. D – Carta 4.

não abrem,nem deixão de ver de todos,se nos abrirão pola companhia que leuamos [fidalgos cristãos]” – adiantando que

“a seita que todos estes mosteiros seguem,& quasi todos os Reis,& senhores de Iapão tem he curar somente o corpo,e o que pola meditação⁷⁷⁰ mais alcanção desta seita he extinguir,& apagar em si totalmente todo oremorso da consciencia, [e criticando ,acrescenta] & postos nesta liberdade se dão a todo o genero de vícios,& pecados a que a natureza corruta os inclina,& o demonio os persuade”⁷⁷¹.

*

A ligação dos representantes máximos de algumas seitas budistas ao poder político - “porque as cabeças de cada hum deles, ou são filhos de Reis, ou pessoas de muita calidade, & nobreza”⁷⁷²-, é percebida de forma muito clara por Fróis,considerando que dificulta o trabalho missionário dos jesuítas,que procuram também eles uma aproximação às elites e sentem na pele o peso negativo da influência budista “porque os Bonzos cõmumente sam nobres, e poderosos na terra”⁷⁷³.

Precisamente devido a esta circunstância inicialmente o Cristianismo beneficia da crispação existente entre o poder político (xintó/confucionista) e algumas seitas budistas, resultante da influência dos bonzos budistas na cena política, e já apontamos que muitos dáimios aceitam nas suas terras os missionários cristãos para rivalizar com os seus concorrentes mais próximos- numa lógica mais imediata - e como forma de oposição à nobreza da corte – perspectivando um futuro mais distante.

Raquel Prazeres,analisando a evolução do budismo no Japão e a ligação estreita ao poder político, enfatiza que “o próspero desenvolvimento do budismo no arquipélago nipónico foi construído, assim, a par e passo com o do poder estatal”⁷⁷⁴e obviamente,agora os monges budistas não querem perder a importância que têm junto dos poderes locais e central.

Fróis reitera esta realidade em diversas ocasiões:”Desta seita [Yamabuxi] há algũs fidalgos muito nobres Cũgues,que seruem ao Dayri [imperador] (...),& algũs que são letrados,& por isso venerados dos principes de Iapão”⁷⁷⁵que,inclusive receiam por vezes ir contra os

⁷⁷⁰ Poderia ser uma das seitas budistas Zen.

⁷⁷¹ CE,I, 27 Abril 1565, fls.182v-183.Ap. D – Carta 6.

⁷⁷² *Ibidem*, fl. 183.

⁷⁷³ CE, I,20 Fevereiro 1565, fl.177.Ap. D – Carta 4. Relembramos a ligação estreita entre a vida religiosa e a vida civil, com muitos monges budistas com poder político significativo situação já abordada a pp.85-100.

⁷⁷⁴ Prazeres, ob.cit.,p.52.

⁷⁷⁵ CE,II, Fevereiro 1583, fl.86.Ap. D – Carta 41.

bonzos. O jesuíta exemplifica com o processo que levava à conversão de Ômura Sumitada (D.Bartolomeu), senhor de Ômura, em 1563, referindo a apreensão do guerreiro que, não obstante desejar agradar aos missionários ocidentais, também não quer desagradar aos bonzos budistas, precisamente pelo poder e prestígio que têm.

O dáimio revela alguma cautela em avançar com a autorização para a construção de uma igreja cristã nos seus domínios pois “ que se então fizesse a igreja, era necessario destruir o mosteiro dos Bonzos, & por elles quasi todos serem nobres, & muito aparentados, que temia scandalizaremse delle, ou auer na terra algum alvoroço” aconselhando os jesuítas a esperar “ate que o tempo desse mais lugar pera se por em efeito o que desejava”⁷⁷⁶.

O jesuíta destaca o papel de alguns bonzos no cenário nipónico e relata que, em 1565, dirigindo – se de Sakai para Osaka, “que era huma cidade do mais rico, poderoso e arrogante bonzo de todo Japão (...) que não hé pouco inimigo dos christãos”⁷⁷⁷, Fróis desconhece uma proibição, imposta pelo “Bonzo de Ozaca” – da seita Ikkô-shû (*Icoxu*) - de entrada dos jesuítas na cidade e arrisca a vida⁷⁷⁸.

*

Nas missivas de Fróis encontramos inúmeras referências a debates teológicos entre os missionários jesuítas e os monges budistas, e é talvez aqui que podemos vislumbrar alguns aspectos mais positivos na imagem que o ocidental nos transmite do religioso oriental, sobretudo pela cultura que revela - “ são commumente os pregadores nesta terra os homens mais eloquentes, & letrados, & do pouo em summo grao venerados, porque absolutamente em vida os adorão”⁷⁷⁹ - e, do ponto de vista do jesuíta, o facto de seguirem o “demónio” não é sinónimo de falta de educação, reconhecendo serem muito instruídos.

Quando o monge se converte ou é “vencido” pela argumentação do missionário, situação que ocorre sempre nas discussões apresentadas nas cartas, ou quando auxilia os cristãos, mesmo mantendo-se gentio, aí o tom que Fróis usa suaviza-se.

Estas situações denotam uma já esperada parcialidade de Fróis, algo que acontece desde os primeiros tempos uma vez que os debates com os bonzos são já uma constante desde o

⁷⁷⁶ CE, I, 14 Novembro 1563, fls. 134-134v. Ap. D – Carta 1.

⁷⁷⁷ HJ, II, p. 6.

⁷⁷⁸ Veja-se a descrição completa que faz deste episódio em *Historia de Japam*, vol. II, pp. 6-11. Fróis permanece aí apenas um dia; Luís de Almeida, doente, ficou cerca de vinte dias. Vide CE, 20 Fevereiro 1565, I, fl. 177 e 6 Março 1565, I, fls. 177-178. Ap. D – Cartas 4 e 5.

⁷⁷⁹ CE, I, 27 Abril 1565, fls. 184-184v. Ap. D – Carta 6.

tempo do padre Francisco Xavier, circunstância analisada por Feldamnn que chama a atenção para o facto de Fróis, nas duas disputas referidas de Xavier com o bonzo representante do principal mosteiro de Kagoshima, não indicar nenhum testemunho cristão. O mesmo historiador salienta que o padre, há pouco tempo no Japão e sem intérprete, nunca poderia ter condições linguísticas para manter tal debate e interroga-se qual a razão pela qual aparecem estes “episódios puramente ficcionais em que a doutrina cristã e a doutrina budista são confrontadas”⁷⁸⁰.

As questões levantadas pelos bonzos e pelos próprios japoneses, curiosos de conhecer e entender as particularidades de uma religião, que é apresentada pelos religiosos europeus como a única salvadora, são muito diversas: a polémica do Deus bom e da existência do Mal, os pecados e qual a explicação para a existência do inferno, por exemplo.

Não é obrigatório que os jesuítas sejam interpelados por monges budistas, podem sê-lo por qualquer japonês e Fróis refere que:

“As disputas, alterações, & perguntas que aqui fazem os gentios he cousa prolixa de dizer, pera quem for curioso de argumentar, tem aqui acomodada & clarissima matéria, posto que as formas de seus argumentos, & ordem de proceder nelles he mui alhea do que se aprende em nossos estudos”⁷⁸¹.

Normalmente estes debates são disputas entre dois religiosos, seguindo um esquema budista, quase sempre com mútuo respeito e em harmonia. É indicado um assunto ou tema e um dos intervenientes pergunta e o outro tem de responder rapidamente e de forma sucinta; normalmente, estes debates são sempre perante uma plateia e daí a importância de se apresentar uma forte argumentação.

O jesuíta indica que nestes debates se procura provar, primeiro, que há um criador do mundo, que o mundo teve um princípio e que “não foi *ab eterno*, como elles cuidão”⁷⁸²; segundo, que a alma é distinta e separada do corpo e lhe sobrevive na morte.

Um dos elementos da Companhia que intervém mais vezes nestes debates é o irmão Lourenço, companheiro de Luís Fróis no Miyako durante quase uma dezena de anos, e é precisamente na capital que em 1569 se confronta com o bonzo “a quem os Christãos por

⁷⁸⁰ Feldamnn, “As disputas de São Francisco Xavier com bonzos da doutrina Zen relatadas por Luís Fróis, SJ e João Rodrigues, SJ” in *O Século Cristão do Japão*, pp.74-75.

⁷⁸¹ CE, I, 8 Julho 1567, fl.240v. Ap.D – Carta 14.

⁷⁸² CE, I, 6 Março 1565, fl.179v. Ap.D – Carta 5.

algunha chamão AnteChristo de Iapão, ou Lucifer encarnado,& os gentios discretos,enganador das gentes”⁷⁸³.

Indagado pela diferença entre um jesuíta e um monge budista, Lourenço responde que “ a diferença que auia entre nos & elles,era a que auia entre o quente, eo frio,& entre as virtudes&os vicios”⁷⁸⁴.

A conversão de bonzos ao Cristianismo não é assim tão invulgar e Fróis,ele próprio, baptiza alguns:“oje dia de santa Maria Magdalena,bautizei hum Bonzo,que he o primeiro que em Iapão bautizei”⁷⁸⁵ e refere alguns exemplos em que só o constrangimento familiar e a perda de rendimentos impedem os religiosos budistas de aderirem ao Cristianismo.

Em Sakai é procurado por um bonzo, “irmão da Rainha de Yamato”, que manifesta interesse em se converter porque

“ouuiu hũ pouco as cousas de Deos,& perguntou algũas cousas de Europa,& outras acerca dos ceos, & de seus mouimentos.Satisfeito com as rezões que lhe demos,disse (...) que seus desejos bons erão de aceitar tão justa,e rezoada lei,como denunciãuamos, mas que o detinha ser superior de hũ grande mosteiro de Bonzos,e ter de renda passante de dous mil cruzados cada ano & que fazendo-se Christão ficaua por portas, segundo he grande odio que seu cunhado Dajondono [Matsunaga Hisahide] tem as cousas da lei de Deos”⁷⁸⁶.

No feudo de Arima, o desejo de um bonzo desejar ser cristão leva-o a,na véspera do baptismo,

“como envergonhado do tempo em que seruiu ao demonio,& de seus enganos - [a referência ao arrependimento é recorrente nestas descrições de Fróis] – trouxe toda sua riqueza a nossa casa, conuem a saber os liuros de arte magica,& outros das leis, as imagens pintadas,que adoraua, (...) hum sacco de sortes, que erão huns paozinhos com letras da China (...),dizendo que na igreja queimasse tudo aquillo,porque não queria que lhe ficasse memoria das cousas com que antes enganara aos homens”⁷⁸⁷.

As conversões de monges budistas aumentam,naturalmente, o prestígio dos religiosos ocidentais junto das populações e são também aproveitadas para um maior conhecimento do funcionamento das seitas budistas,dado que o bonzo convertido pode servir de “informador”.Nesta conversão (que não é a única de um bonzo em Arima, neste ano), o bonzo “nos tem declarados algũs enganos secretos das leis [religiões] do Iapão, que os Bonzos não manifestam com facilidade ao pouo”⁷⁸⁸.

⁷⁸³ CE,I,1 Junho 1569, fl.262v. Ap.D – Carta 16.

⁷⁸⁴ *Ibidem*, fl.263v.

⁷⁸⁵ CE,I,22 Julho 1565,fl.189v. Ap.D – Carta 8.

⁷⁸⁶ CE,I,30 Junho 1566,fl. 209v. Ap. D – Carta 11.Sublinhado nosso.

⁷⁸⁷ CE,II, 31 Outubro 1582,fl.50v.Ap D – Carta 39. Adopta o nome cristão de João.

⁷⁸⁸ *Ibidem*.

*

Fróis revela um conhecimento aprofundado da vida religiosa xintoísta e budista, distinguindo, no que se refere à primeira, as práticas cerimoniais, do quotidiano e vividas por uma maioria - práticas relacionadas com a celebração das estações do ano, com o culto ao imperador, e ainda com rituais ligados ao culto dos antepassados, - da doutrina que as consubstancia, conhecida de uma minoria letrada e instruída que vai dar uma base teórica às práticas primitivas.

Realce-se que dos textos conhecidos de jesuítas do século XVI, apenas nos escritos de Fróis (sobretudo nas cartas e na *Historia de Japam*) se descrevem com pormenor os espaços de culto japoneses, sendo as restantes fontes muito lacónicas a este respeito⁷⁸⁹.

A grandeza dos templos e, no caso dos mosteiros fora das cidades, os lugares onde estão implantados, quase todos de difícil acesso, espantam o jesuíta.

3.2.4.3. As conversões

A Cristandade nipónica surpreende a Europa, não pelo elevado número de convertidos – e muitos por convicção - num espaço de tempo relativamente curto mas porque é alcançado com escassos recursos humanos de origem europeia e sem um apoio político – militar oficial das Coroas ibéricas⁷⁹⁰: no início da década de 70, e desde 1549, os jesuítas tinham conseguido ganhar para o Cristianismo 30. 000 japoneses (com apenas 15 religiosos no terreno); no ano da morte de Oda Nobunaga, em 1582, são cerca de 150.000⁷⁹¹ e em 1596, quando chega o bispo do Japão, D. Luís Cerqueira e quando as hostilidades entre jesuítas e franciscanos são já uma realidade, a cristandade japonesa chegaria aos 300. 000 fiéis⁷⁹².

⁷⁸⁹ Cf. Prazeres, ob.cit., p.81. Vide Cap.3 –Arte e Estética, p.182 e seguintes.

⁷⁹⁰ “No país do Sol Nascente existia a única grande cristandade que estava fora da influência político-militar dos impérios ibéricos.” Costa, *O Japão e o Cristianismo (...)*, p.293.

⁷⁹¹ Na ilha de Kyûshû, segundo informação de Gaspar Coelho, rondam os 125.000, e no centro do Japão, 25.000. Cf. *CE*, II, 15 Fevereiro 1582, fl.18.

⁷⁹² No ano da morte de Oda Nobunaga, segundo cálculos do Visitador Valignano, a cristandade nipónica rondaria os 150 mil convertidos, cerca de 200 igrejas e dois seminários (no Miyako e em Arima), para 20 padres e 30 auxiliares, quase todos japoneses. Vide Sansom, *A History of Japan*, p.294; Correia, “Entre o desafio e as soluções (...)”, pp.74-75; Costa, *O Japão e o Cristianismo no século XVI (...)*, p.293. Sobre o Bispo D. Luís Cerqueira, vide Costa, *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*, 2 vols., Lisboa, 1998.

Para atingir estes números, a Companhia de Jesus teve de lidar com as peculiaridades da sociedade nipónica - os fortes laços de fidelidade entre os senhores e os vassallos, o apreço pela ostentação, as ligações familiares - e ultrapassar as vicissitudes – o estado de guerra quase permanente, o interesse comercial dos senhores, o sempre insuficiente número de religiosos europeus, o obstáculo da língua, os rigores do clima e sobretudo as dúvidas de quem, no terreno, se depara com situações ainda não regulamentadas pela congregação.

Incertezas que levam os jesuítas na missão do Japão a enviar para Goa, entre 1563 e 1568, uma lista de diversas questões (47) para as quais solicitam orientação das chefias da Congregação, vindo a resposta em 1570⁷⁹³, elaborada pelo padre Francisco Rodrigues⁷⁹⁴.

*

No entendimento da Europa cristã defende-se que o convívio com cristãos e a divulgação, através da actividade missionária da Palavra de Deus, é a melhor forma de evangelizar um povo de forma pacífica e é com essa convicção que, nos primeiros espaços ultramarinos, são colocados os primeiros religiosos, apoiados numa estrutura episcopal – criada ainda antes do estabelecimento de uma comunidade cristã de origem europeia.

Em contacto com as múltiplas realidades do espaço ultramarino, os portugueses e a Igreja apercebem-se das realidades conjunturais dos novos territórios e, no século XV, ganha força a ideia de que “o primeiro passo a dar era tornar o poder político cristão, fosse à força das armas, fosse pela persuasão da palavra”⁷⁹⁵.

Aqui, no Japão, os missionários jesuítas empenham-se preferencialmente em conquistar os chefes e as elites, cristianizando de cima para baixo⁷⁹⁶, num reconhecimento claro da

⁷⁹³ Cf. “Resposta de alguns cazos que os padres de Japão mandaram perguntar” in AN/TT *Manuscritos da Livraria*, Nº 805, fls. 112-133v, publicado na íntegra por Pinto e Pires, “The *Resposta (...)*” in ob.cit., pp. 9-60. As autoras do artigo salientam que o padre Francisco Rodrigues - o redactor das respostas - aponta soluções que são muito mais claras, directas e objectivas que as normas do Conselho Provincial de Goa (1567) e isto parece-lhes normal na medida em que este órgão só tem jurisdição sobre as comunidades cristãs efectivamente controladas pelo poder político da Coroa portuguesa. Cf. p. 18.

⁷⁹⁴ Francisco Rodrigues, natural de Odemira, estuda na universidade de Salamanca e entra na Companhia de Jesus em 1546, em Coimbra. Em 1556, está em Goa, já professor de 4 votos e reitor do Colégio de São Paulo em Goa. Vai ainda ser Provincial da Índia em 1572, por um curto período dado que falece dez meses depois, em Dezembro de 1573. *Ibidem*, pp. 17-18 e ainda Lobato, “Notas e correcções para uma edição crítica do Mss da Livraria nº 805 (IAN/TT), a propósito da publicação de um tratado do Pe Manuel de Carvalho SJ” in *Anais de História de Além-Mar*, vol. III, 2002, pp. 389-408.

⁷⁹⁵ Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, p. 34. A ideia de que a conversão do chefe facilita a conversão dos vassallos é muito antiga e praticada em várias situações. Costa indica alguns exemplos. Cf. *Ibidem*, pp. 34-35.

⁷⁹⁶ Thomaz, ob. cit., p. 27. A actuação da Companhia de Jesus no Japão será posteriormente alvo de críticas por parte de outras ordens religiosas devido não só à sua aproximação às elites como também pela aceitação

estrutura social japonesa e ainda do nível cultural dos senhores, algo confirmado por Fróis quando refere que “toda a gente nobre he mui cortes, & bem ensinada”⁷⁹⁷.

O estado de guerra permanente, as constantes mudanças de facção e a hostilidade dos monges budistas tornam imprescindível que se tenha apoios e protectores a fim de garantir não só a missionação mas a própria sobrevivência dos jesuítas num ambiente quase sempre caótico.

Neste espaço, a estratégia missionária da Companhia de Jesus é elaborada e desenvolvida em função das realidades (política, militar, social e religiosa) com que se depara e estas levam a uma aproximação às elites e a a evolução da evangelização está directamente relacionada com os apoios políticos que a congregação recebe em vários pontos do território nipónico.

Nesta linha, o padre Francisco Cabral é de opinião que “os disseminadores mais eficazes presentes no arquipélago nipónico eram os próprios dáimios”⁷⁹⁸ acreditando que, tendo em conta a forte dependência das populações em relação a estes senhores, seria fácil persuadirem os seus súbditos a adoptar o cristianismo.

Verificamos que a conversão de algumas comunidades camponesas e de samurais “como o resultado da obediência cega ao senhor feudal”⁷⁹⁹ acontece com alguma frequência mas Fróis afirma que a maioria dos japoneses não se converte sem um prévio (e mínimo) conhecimento da nova religião.

Por exemplo, aquando da sua permanência no Sakai – “a mais nobre, rica, & populosa cidade de Iapão”⁸⁰⁰ – o jesuíta sustenta que:

“a gente ca destas partes por ser muito versada, e instruída em suas leis, nenhũ aqui veo ategora por rustico que fosse, que de seu próprio moto dissesse, que se uinha fazer Christão, antes ordinariamente seu intento não he outro mais que ouuir, & depois de se lhe declararem os enganos de suas seitas, & a verdade euangelica poem suas duuidas, & se lhes satisfazem ás soluções dellas, ou se a terra de seus corações esta desposta pera receber a diuina semente, recebem com bom animo o santo bautismo”⁸⁰¹,

justificando assim o papel dos missionários na actividade evangélica porque é necessário informar/educar primeiro para se alcançar a conversão e ,para isso, é importante existir

de práticas religiosas consideradas contrárias ao Cristianismo. Vide Cap. 3- A presença da Europa Católica, pp.131-150.

⁷⁹⁷ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl.172v. Ap. D – Carta 4.

⁷⁹⁸ Prazeres, ob.cit., p.10.

⁷⁹⁹ Costa in *O Japão e o Cristianismo no século XVI*, p.293.

⁸⁰⁰ CE, I, 30 Junho 1566, fl.206v. Ap.D – Carta 11.

⁸⁰¹ *Ibidem* fl.207v. Sublinhado nosso.

quem informe e que esteja preparado para a divulgação catequética porque é fundamental possuir uma boa e forte argumentação para defender a Lei de Deus.

Os jesuítas interrogam-se ainda se é legítimo administrar sacramentos (nomeadamente da Confissão e da Eucaristia) a cristãos recentes ou que por impedimento da idade ou doença não os entendam na sua plenitude – “hum velho disse ao confessor: padre por ser de tanta idade não pude ter na memoria as orações”⁸⁰² - e as recomendações dos superiores vão ao encontro das ideias expressas nas cartas de Fróis: “Dado se deua ter grande respeito (...) e por esta causa se deua dilatar algũ tempo quando os convertidos são gente rude e de pouca inteligencia ate honestamente entenderem deste mistério [Eucaristia]”⁸⁰³.

Atendendo às exigências da Igreja pos- tridentina (maior rigor na catequização) e às necessidades da congregação que representa (mais elementos e mais patrocinadores), percebe-se o cuidado que o jesuíta tem em não “publicitar” conversões “instantâneas”, que aliás, são por si criticadas amiúdes vezes, porque não interessa uma conversão apressada e sem sustentação teológica que rapidamente também pode ser posta de lado.

Veja-se a resposta que é dada a um samurai, do clã Ôtomo de Bungo, ansioso pelo baptismo: “Respondeoselhe da igreja que trabalhasse o que fosse possiuel por ouuir primeiro as cousas de Deos por ordem, porque costumauamos não bautizar ninguém, sem precederem primeiro estas instruções”⁸⁰⁴ e, perante o desejo dos japoneses se converterem, diz sempre que “a nenhum lho permitimos sem que muito de proposito se desponhão primeiro pera ouuirem todas as pregações do catequismo polo perigo de tornarem atras, não fazendo primeiro perfeito entendimento”⁸⁰⁵.

Oliveira e Costa chama ainda a atenção para algo mencionado por Fróis em diversas cartas: o processo de conversão não cessa com o baptismo, pressupondo a existência de uma segunda etapa de catequização, mais longa e mais exigente, seguindo as orientações de uma Igreja pos- Trento⁸⁰⁶.

A continuidade no processo de evangelização é importante para manter a fé acesa e para ajudar a passar a Palavra de Deus e Fróis lamenta-se da falta de companheiros que possam

⁸⁰² CE, II, 1 Outubro 1585, fl.131v. Ap. D – Carta 48.

⁸⁰³ Pinto e Pires, “The Resposta (...)” in ob. cit., pp.35-36. Sublinhado nosso.

⁸⁰⁴ CE, II, 2 Janeiro 1588, fl.96v. Ap. D – Carta 42. Sublinhado nosso.

⁸⁰⁵ CE, I, 27 Maio 1573, fl.350. Ap. D – Carta 25. Sublinhado nosso.

⁸⁰⁶ Cf. Costa in *O Cristianismo no Japão (...)*, pp.97-98.

suprir as necessidades e afirma ser mais fácil converter e baptizar do que manter o que se consegue:

“& por não auer ao presente lugar [Hirado] pera se mais dilatar a Christandade, ali trabalhão os padres por conseruar a que ja he feita, o que se não faz com menos trabalhos, que o aquirila de nouo, antes sem comparação o cultivala he cousa em que os nossos gastão a maior parte da vida”⁸⁰⁷ [e] por falta de auer quem lhes pregue, deixão de ser Christãos”⁸⁰⁸.

Constata-se pelas cartas que o baptismo de vários senhores promove, efectivamente e quase sempre, a conversão dos seus vassallos – “porque como os principaes são Christãos (...), não ha agora quem não deseje ser Christão”⁸⁰⁹ - e isto é particularmente evidente no sul do arquipélado, na ilha de Kyûshû - sobretudo nos feudos de Ômura e Arima - beneficiando das redes de parentesco existentes no território e das ligações entre as várias linhagens de guerreiros⁸¹⁰.

O baptismo do senhor de Ômura, o primeiro dáimio a ser convertido⁸¹¹, Ômura Sumitada – D. Bartolomeu -, num processo pormenorizadamente descrito por Fróis logo na primeira missiva que escreve do Japão⁸¹² - facilita a evangelização no seu território e nas divisas que este dáimio usa na guerra é muito visível a ligação do poder político à nova religião:

“a diuisa que na guerra trazia entre os outros principes, era hum IESUS com tres crauos pintados no vestido, que lhe ficaua hum em cada ombro, outro nas costas, & hũa cruz douro ao pescoço, & suas contas na cinta”⁸¹³.

A utilização de símbolos cristãos na guerra, sobretudo a cruz – “ com suas bandeiras de cruces (...), cousa não pouco noua ”⁸¹⁴ - é uma novidade que depressa se vulgariza.

Saliente-se que a família mais próxima de D. Bartolomeu – mãe, mulher e filhos – apenas se baptiza em 1570, quase sete anos depois da sua conversão, incluindo, dez anos depois, o seu sobrinho, Arima Harunobu D. Protasio, baptizado em 1580⁸¹⁵. Este dáimio enfrentará igualmente alguns reveses e ataques, “tres vezes lhe queimarão a fortaleza, & todas as casas

⁸⁰⁷ CE, II, 31 Outubro 1582, fl.47v. Ap.D – Carta 39.

⁸⁰⁸ *Ibidem*, fl.50.

⁸⁰⁹ CE, I, 15 Novembro 1564, fl.159. Ap. D – Carta 3.

⁸¹⁰ Vide Ribeiro in *Samurais Cristãos (...)*, pp.65-112.

⁸¹¹ Os primeiros fidalgos a serem baptizados, da baixa nobreza, foram dois irmãos de um ramo colateral (Koteda) do clã Matsuda, em Hirado, em 1553, pelo padre Baltasar Gago. Cf. *HJ*, vol I, p.282.

⁸¹² CE, I, 14 Novembro 1563, fls.131-136v.A.D – Carta 1.

⁸¹³ *Ibidem*, fl. 132v.

⁸¹⁴ CE, I, 20 Abril 1573, fl.341. Ap. D – Carta 25.

⁸¹⁵ O baptismo deste senhor levanta graves problemas à congregação. Vide Cap. 3 – O *modus vivendi* dos japoneses, p.174.

que nella auia,& isto por parte de Riuzóij, mas em tudo sempre mostrou muita paciencia,& conformidade com a vontade de Deos”⁸¹⁶.

Em 1582 Fróis afirma que a Críandade deste feudo “poderá ser pouco mais ou menos sesenta mil almas, por não auer ja gentios em as suas terras”⁸¹⁷.

Outro dáimio que se destaca nas cartas, Ôtomo Yoshishige, de Bungo, é baptizado, no dia 28 de Agosto de 1578, adoptando o nome de D.Francisco – “vos me buscai algum nome, que na pronunciaçã de Iapão seja fácil,& não muito comum aos outros homens”⁸¹⁸ - após um elaborado processo de catequizaçã⁸¹⁹.

Este dáimio converte-se mesmo contra os desejos da esposa – “a peruersa Iesabela”, filha de um religioso xintoísta ⁸²⁰-, afirmando que:

“eu sou hum homem que tenho quasi por condiçã natural não ser inconstante nas cousas em que me determino,& posto que logo desdo principio que a lei de Deos foi polos padres denunciada em Iapão, a mi me quadrou,& a tinha aprouada por boa no meu peito,todaui dilatei por tantos annos fazerme Christão por duas cousas”⁸²¹ -

– o esperar a “ocasiã oportuna”, sendo necessário uma preparaçã e esperar o seu herdeiro “ser ja de idade” e ele estar agora mais livre do governo dos seus “reinos”, “fiquando desocupado pera melhor poder entender em mi,[e ainda o desejar]saber inteiramente atè onde chegaua a perfeiçã,segredo,& sciencia das leis de Iapão”⁸²² para poder optar em “entendimento”.

Ôtomo Yoshishige separa-se da mulher xintoísta - depois de uma uniã de cerca de trinta anos e de oito filhos – e, no entender de Fróis, esta decisã deriva da fortaleza da sua fé, tomando como nova mulher a mãe de um outro seu filho (igualmente convertidos ao Cristianismo)⁸²³.

⁸¹⁶ CE,II, 2 Janeiro 1588, fl.93v. Ap. D – Carta 42.

⁸¹⁷ CE,II, 31 Outubro 1582, fl.47v. Ap. D – Carta 39.

⁸¹⁸ CE,I,16 Outubro 1578,fl.421. Ap. D – Carta 32. A escolha do nome está associada à figura do padre Francisco Xavier. Um apontamento curioso: este dáimio em muitos dos documentos pessoais autentica-os com um carimbo com a forma abreviada do seu nome – FRCO. Cf. Schwade, “D.Francisco de Bungo (...)” in ob.cit.,p.45.

⁸¹⁹ Vide CE,I,16 Outubro 1578,fl.415v-428. Ap. D – Carta 32.

⁸²⁰ A esposa deste dáimio é referenciada nas cartas por “Jesabela” ou “dado o extremo ódio que sempre dispensou aos jesuítas. : “crecia cada vez mais nella o furor,& odio intrínseco contra a lei de Deos,& contra os Christãos”, *ibidem*. Esta designaçã deriva da Bíblia e da associaçã que os religiosos fazem com a esposa gentia do rei Achab de Israel, Jezebel (no 1º Livro dos Reis).

⁸²¹ CE,I,16 Outubro 1578,fl.420v. Ap. D – Carta 32.

⁸²² *Ibidem*.

⁸²³ O filho toma o nome de Sebastião, em memória do rei português; a esposa, Júlia. Cf. CE,I, 16Outubro 1578,fl.421. Ap. D – Carta 32.

O casamento é realizado segundo os preceitos católicos, presidido pelo padre Francisco Cabral e, numa interpretação de Schwade, parece ter sido “o primeiro matrimónio conhecido na História do cristianismo japonês no qual foi aplicado o assim chamado «privilégio paulino»”⁸²⁴.

Sendo um claro admirador daquilo que lhe é dado a conhecer do mundo cristão europeu, D.Francisco pensa mesmo em construir uma espécie de “cidade de Deus”, na província de Hyûga (Fiunga), onde todos fossem cristãos, com um governo e costumes europeus e regida pelas *Ordenações* do reino de Portugal:

*“ (...) & que a cidade que ali [Fiûnga] determinaua edificar, auia de ser regida com nouas leis, & institutos diferentes dos de Iapão, & que pera os naturaes de Fiûnga melhor seuirem com elle, & com os seus, era conveniente serem todos Christãos, & viuerem em hum amor & vnião fraternal (...)”*⁸²⁵.

Este ambicioso projecto não se viabiliza sobretudo pela contestação que é feita a Ôtomo Yoshishige pelo dáimio Shimazu Yoshisa, senhor que controla outras duas províncias da mesma ilha e que constantemente se envolve em confrontos militares numa tentativa de aumentar os seus domínios⁸²⁶.

Os elogios que Fróis faz ao dáimio de Bungo demonstram o apreço que tem pelo apoio e incentivo que tem dado à missionação nos seus domínios, abrangendo grande parte das nove províncias de ilha de Kyûshû:

“Este rei de Bungo que agora será de quarenta & oito anos, ou quarenta e noue, he tido sinaladamente por hum dos mais prudentes príncipes, & de maior sagacidade juízo, & engenho, que ha em Iapão. Não tendo primeiro mais que hum reino ou dous, agora tem cinco ou seis, teue sempre tanta madureza, & industria na conservação deles, que quasi sem guerra os possuio & gouernou sempre, elle foi o primeiro rei, que em Iapão nos começou a favorecer, como pai da Companhia nestas partes, & así há vinte e sete annos (...), & não somente nos fauoreceo sempre em seus reinos, defendendonos contra as adversidades que se leuantarão. (...) Teve sempre afeição particular aos Portugueses, conversandoos mui familiar, & domesticamente”⁸²⁷.

⁸²⁴ Schwade, “D.Francisco de Bungo e o seu projecto de fundar uma cidade cristã em Hyuga (Fiunga)” in *Revista de Cultura*, Macau, 2ª série nº 17 (1993), p.42. Este privilégio deriva da leitura da Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios, cap.7 – 12-17, onde se refere que uma pessoa que receba o baptismo se pode separar do cônjuge não cristão, sendo o casamento anterior ao baptismo. O propósito deste “Privilégio Paulino” era “proteger a Fé de um cônjuge baptizado depois do casamento, ameaçada pela intransigência do cônjuge não baptizado; nestes casos a Igreja autorizava o primeiro a abandonar o segundo e a contrair novas núpcias”. Ribeiro, *Samurais Cristãos. Os jesuítas e a nobreza cristã do sul do Japão no século XVI*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa – CHAM, 2009, p.32.

⁸²⁵ CE, I, 16 Outubro 1578, fl.420v. Ap.D – Carta 32. Vide Schwade, “D.Francisco de Bungo (...)” in ob.cit, pp. 41-48.

⁸²⁶ O clã Shimazu é um dos opositores ao processo de reunificação de Oda e de Hideyoshi. Vide Cap.3 – Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi, pp.101-129. Vide CE, II, 20 Fevereiro 1588, fl.188v. Ap. D – Carta 52.

⁸²⁷ CE, I, 16 Outubro 1578, fl.418. Ap.D – Carta 32. Sublinhado nosso.

Salientamos que, por vezes, existem pressões da parte de senhores convertidos sobre as populações que controlam, forçando-as a uma conversão e o inverso também se verifica – e Fróis é disso testemunha - e os dáimios não convertidos (“gentios”) impedem muitas vezes os seus vassallos de se converterem, gerando caos e desordem até no seio das famílias, com elementos a aderirem ao Cristianismo e outros mantendo-se gentios.

Um exemplo das implicações familiares da conversão ao Cristianismo: em Ômura, em 1584, Fróis refere o caso de “hum moço de catorze anos [que] desejava entrar na igreja para seruir nella a nosso Senhor, mas seus parentes não erão deste parecer, assi por ser seu filho mais velho, & erdeiro, como por suas boas partes, & habilidade, polo qual era de todos amado”⁸²⁸.

O missionário refere ainda o sucedido em Arima, nos anos 80 quando o dáimio “mandou (...) que os gentios, que ouuissent [a pregação dos padres], & não fizessem entendimento das cousas de Deos, ainda que fossem pessoas proveitosas para o bem comum da republica fossem excluídos, & lançados fora de sua terra”⁸²⁹.

O caso do dáimio atrás referido é apenas um exemplo desta situação tal como as dificuldades sentidas pelo senhor de Ômura, descritas em 1563, logo quando Fróis chega ao território. D. Bartolomeu luta contra a pressão de outros dáimios que procuram – sem sucesso - a sua renúncia ao Cristianismo. A determinação de D. Bartolomeu em se manter cristão é evidente na passagem que transcrevemos: “ (...) dizendo que ainda que não faltara quem o quisesse persuadir que se tornasse gentio, mas que toda via elle era Christão, & auia de ser (...)”⁸³⁰.

Cerca de vinte e cinco anos depois, em 1588⁸³¹, os elogios a D. Bartolomeu persistem, apesar das oposições sentidas, e Fróis recorda

“ (que foi o primeiro senhor que em Iapão se conuerteo) desde o anno de sesenta & tres, logo depois de convertido teue por este mesmo respeito tão grande perseguição, que veo a perder todo seu estado, & foi bem prouada sua fe, não faltando quem lhe dissesse que era castigo dos Camis e dos Fotoquès⁸³², (...) foi constante & perseuerante na fe”⁸³³,

⁸²⁸ CE, II, 1 Outubro 1585, fl. 128. Ap. D – Carta 48. Sublinhado nosso.

⁸²⁹ CE, II, 31 Outubro 1582, fl. 50. Ap. D – Carta 39.

⁸³⁰ CE, I, 14 Novembro 1563, fl. 136v. Ap. D – Carta 1.

⁸³¹ D. Bartolomeu falecera em Maio do ano anterior. *Ibidem*, fl. 203.

⁸³² A justificação dos desaires políticos e militares como castigo por se ter afastado dos deuses tradicionais japoneses é recorrente na história nipónica.

⁸³³ CE, II, 20 Fevereiro 1588, fl. 200. Ap. D – Carta 52.

o que lhe granjeou, no entender de Fróis, a “recompensa” de Deus que “o tornou a meter de nouo na posse do seu estado (...), achando-se muitas vezes em grandes perigos, dos quaes nosso Senhor sempre o liurou”⁸³⁴.

Os elogios aos senhores e aos samurais cristãos são constantes no discurso de Fróis, o que indicia um propósito de enfatizar o sucesso da Companhia junto de personalidades poderosas no cenário político e militar do Japão, e isto acentua-se com a imagem negativa que nos passa dos chefes não convertidos e daqueles que se opõem e perseguem os cristãos.

Neste sentido, Ana Fernandes Pinto considera que o jesuíta faz um “discurso maniqueísta” quando descreve os senhores cristãos como valentes e virtuosos, e os não convertidos, como gentios traidores e cruéis⁸³⁵ e é perceptível nas cartas de Fróis a ilação que tira dos sucessos militares dos dáimios convertidos, associando-os ao facto de serem – e desejarem continuar a ser – cristãos; e os infortúnios e derrotas dos não convertidos, considera-os como castigo divino⁸³⁶.

Um exemplo: aquando do seu afastamento da capital, em 1565, atribuído ao “tirano Dajondono [Matsunaga Hisahide⁸³⁷], por cuja persuasão fomos d'elle [Miyako] lançados (...), [regozija-se pois] logo Deos nosso senhor por seu justo, & diuino júizo lhe deu bem de trabalhos, & perseguições com guerras, & mortes de seus irmãos, & vassallos, & grande gasto, e perda de suas riquezas”⁸³⁸.

A imagem que Fróis transmite dos dáimios é diferente consoante são cristãos ou se mantêm gentios. Isto é particularmente visível na apreciação que faz de Ôtomo Yoshimune, sucessor de D. Francisco dáimio de Bungo, inicialmente descrito como “desprovido das qualidades necessárias ao governo”, sendo evidente que esta imagem depreciativa está relacionada com a recusa, por mais de uma vez, em ser baptizado.

⁸³⁴ *Ibidem*, fls. 200-200v.

⁸³⁵ Pinto in *Uma imagem do Japão (...)*, p. 81.

⁸³⁶ Veja-se a extensa descrição que faz de disputas e confrontos militares entre os vários “reinos” de Kyûshû in *CE*, II, 20 Fevereiro 1588, fls. 188v-202. Ap. D – carta 52.

⁸³⁷ Matsunaga Hisahide (1510-1577), controla a zona central do país e, juntamente com Miyoshi Yoshitsugu (a cujo clã pertence), é responsável pela morte do xogum Ashikaga Yoshiteru, em 1565. Algo inconstante no apoio que presta a Nobunaga, acaba por perder a vida numa luta contra as tropas deste guerreiro. Cf. Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p. 211.

⁸³⁸ *CE*, I, 30 Junho 1566, fl. 208v. Ap. D – Carta 11.

Fróis entende as derrotas que este senhor sofre como castigo de Deus e os sucessos militares são interpretados como sinal divino favorável à sua adesão ao Cristianismo e, a partir do momento em que o dáimio acede à conversão, o discurso de Fróis muda: “Mostrou o príncipe grande arrependimento de não se ter bautizado mais cedo”⁸³⁹, tomando o nome de Constantino, a 27 de Abril de 1587. São ainda baptizados a mulher, filhos

“& quasi todos os mais principaes senhores de Bungo (...), todos os do conselho & regedores com seus filhos morgados, & quasi todos os mais Tonos & gente da fortaleza do Vsuiqui, [motivo pelo qual Fróis está convicto de que] “com ajuda de Deos com isto se conuerterá em breues dias todo o reino de Bungo”⁸⁴⁰.

Os jesuítas, e Fróis não é excepção, condescendem com alguns senhores e samurais não convertidos quando estes podem ajudar a equilibrar o jogo de forças e o maior exemplo é a imagem que transmitem do próprio Senhor da *Tenka*, Oda Nobunaga.

O interesse político e económico está subjacente a muitas das conversões mas, pela leitura dos textos de Fróis, ficamos também com a ideia de que muitas das conversões são por convicção⁸⁴¹ e, para além dos casos já apresentados – dos dáimios de Bungo e de Ômura –, o jesuíta refere exemplos de outros japoneses, nomeadamente um caso ocorrido em 1586, no porto de “Caminoxequi”, em Yamaguchi, quando se encontra com duas mulheres fidalgas idosas o padre escreve que:

“ (...) pondo o rosto em terra, & alevantando as mãos com lagrimas dauão graças a nosso Senhor por a merce que lhes fizera de poderem ver os padres antes de sua morte. Preguntandolhes quem erão, responderão, somos Christãs de Yamanguchi bautizadas por o primeiro padre que veo a Iapão, o qual se chamaua Mestre Francisco auerá trinta & sete anos que fomos bautizadas, & porque logo depois disto sobreueo matarem a elRei de Yamânguchi Vochidono, & eramos filhas de fidalgos nobres ficamos desterradas, & temos passados muitos trabalhos, & vitupérios dos gentios, por confessar que eramos Christaãs: nunca nos apartamos da fé, & sempre continuamos rezar por estas contas: nunca mais teuemos comunicação de Christãos”⁸⁴².

*

O voto de pobreza feito pelos elementos da Companhia de Jesus impressiona negativamente os japoneses e dificulta a conversão tendo em conta que, como Fróis constata, são “os Iapões mui inclinados a fazerem suas solenidades, com grandes ceremonias, & aparato”⁸⁴³, e daí o cuidado, desde os primeiros tempos, na forma como se

⁸³⁹ CE, II, 20 Fevereiro 1588, fl. 195. Ap. D – Carta 52.

⁸⁴⁰ *Ibidem*.

⁸⁴¹ Aquando das perseguições, o apego dos cristãos japoneses à religião assumida impressiona a Europa e a verdade é que a maioria não recua depois da conversão, mesmo perante a tortura e a ameaça de morte.

⁸⁴² CE, II, 17 Outubro 1586, fl. 173v. Ap. D – Carta 51. Sublinhado nosso.

⁸⁴³ CE, II, 31 Outubro 1582, fl. 58v. Ap. D – Carta 39.

apresentam, em termos de roupagem, e de como realizam as cerimónias cristãs (concretamente as celebrações da Semana Santa).

Aquando da primeira vez na capital, em 1565, Fróis refere esta circunstância na pessoa do padre Gaspar Vilela, que para ser recebido pelo xogum, e

“ porque os Iapões não estimão as pessoas mais que polo aparato de fora, não entraria o padre nos paços indo como comumente andamos, foi necessario (...) porse o padre de pontifical. As primeiras duas vezes que o visitou foi com hũa estola, & sobrepeliz, & hum barrete vermelho na cabeça, e as outras duas com bons quimões, & manteo de pano de Portugal em cima ”⁸⁴⁴.

Note-se que se adopta já vestuário japonês – quimono - a par da indumentária ocidental, algo que também em Fróis se verifica quando acrescenta que “ (...) & eu com quymões, & manteo de pano de Portugal (...) ”⁸⁴⁵.

Os jesuítas apercebem-se da importância do aspecto exterior que apresentam junto dos senhores japoneses, que consideram que os trajes dos missionários ocidentais não são condizentes com a afirmação que fazem de serem representantes de uma religião grandiosa, a única verdadeira e salvadora.

O facto dos monges budistas se apresentarem com bastante ostentação – “hião tres mil Bonzos todos com suas estolas de brocado da China, lançadas ao tiracolo, & os prelados de suas falsas religiões vestidos de damasco muito ricamente com suas contas de cristal nas mãos” ⁸⁴⁶ - acaba por marcar a diferença e jogar contra os jesuítas que acabam por se ver quase que forçados pelas circunstâncias a assumir vestuário e mesmo comportamentos mais próximos da realidade japonesa.

A adopção, por parte dos missionários cristãos, de vestuário oriental e de formas de apresentação exterior comuns aos monges budistas, é uma questão que levanta algumas dúvidas aos jesuítas que procuram, junto dos órgãos centrais da Companhia, um esclarecimento e, por exemplo, uma das interrogações listadas, nos anos 60, é “ se pode hũ padre andar com a quabeca e barba rapada porque nisso parece conformar sse com os bonzos ”⁸⁴⁷.

A resposta é eloquente daquilo que um jesuíta considera ser a missão de um elemento da Companhia de Jesus e que vem ao encontro de muitas das atitudes de Fróis e dos seus

⁸⁴⁴ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl.178v. Ap. D – Carta 4. Sublinhado nosso.

⁸⁴⁵ *Ibidem*.

⁸⁴⁶ CE, II, 2 Janeiro 1584, fl.98v. Ap.D – Carta 42.

⁸⁴⁷ Pinto e Pires, “The Resposta (...)” in ob.cit., p.55.

companheiros: o religioso deve adequar-se àqueles que pretende evangelizar, porque – e isto é revelador do que se sabe do Japão no mundo oriental e europeu – todos os que são importantes neste país assim andam e “não me parece auer duuida algũa poder hũ padre andar rapado de barba e cabecca, quando lhe parecer que fará mais seruico com isso a deus noso senhor”⁸⁴⁸.

*

Para fazer face ao elevado número de conversões, e perante uma escassez sempre aflitiva de clero europeu, a Companhia de Jesus recorre à comunidade local, quer para formar clero nativo (sacerdotes e irmãos)⁸⁴⁹ quer para suprir a necessidade de mão-de-obra “especializada” em actividades de apoio e suporte à evangelização, garantindo a continuidade da instrução catequética e o acompanhamento dos já convertidos.

Estes auxiliares apoiam os jesuítas no contacto diário com as populações, servindo de ajudantes, mediadores, catequistas e intérpretes sendo por isso indispensáveis ao bom funcionamento da missão do Japão, sobretudo nos colégios e nos seminários e são quase sempre mencionados nas cartas, estando presente junto dos religiosos europeus.

Fróis menciona os auxiliares nativos de forma indistinta, quase sempre utilizando o termo “dógico”⁸⁵⁰ - “& outros que se chamão Dogicos, que andão em companhia dos padres, & lhes ajudão às missas, & nos mais ministérios com a Christandade”⁸⁵¹ - mas López- Gay indica a existência de três tipos de auxiliares nativos: os dógicos – *dôjuku* -, são considerados como elementos da Companhia, sendo inclusive celibatários; os *kanbô*, auxiliares leigos, normalmente elementos importantes da comunidade que asseguram a difusão da Palavra de Deus, junto dos já convertidos, em locais onde não estão missionários, requisitados entre os mais notáveis, podendo ser antigos bonzos budistas inclusive – “ & os Bonzos que ella [Companhia] sustenta em muitas igrejas, depois que se fazem Christãos, pera o ensino dos mininos, & enterramentos”⁸⁵² -; e os *komono*, no fim da

⁸⁴⁸ *Ibidem*.

⁸⁴⁹ *Vide* cap.3- A presença da Europa Católica, pp.133-136.

⁸⁵⁰ O termo *dôjuku* designava os noviços dentro das seitas budistas e vai ser usado pelos jesuítas para referir os japoneses convertidos que os ajudavam sobretudo como intérpretes e tradutores. Cf. Costa, *O Japão e o Cristianismo (...)*, p.305. *Vide* glossário.

⁸⁵¹ *CE*, II, 2 Janeiro 1584, Ânua, fl.89v. Ap. D – Carta 42. Fróis refere que nesse ano de 1584, estes auxiliares são 102, entrando no cômputo dos elementos da Companhia, que rondam os quinhentos.

⁸⁵² *Ibidem*.

escala hierárquica,funcionando como criados e serventes,dedicados às tarefas domésticas diárias das casas e colégios jesuítas⁸⁵³.

Em Osaka, menciona a decisão do padre superior em mandar “vir do seminário de Tacacçui hum dõgico de boas partes,& habilidade pera poder aliuiar o trabalho dos irmãos nas pregações”⁸⁵⁴.

A utilização de japoneses convertidos,de algum destaque nas comunidades onde residem,para ajudar à divulgação do Cristianismo é assim um recurso normal utilizado pela Companhia com alguma constância.

Anote-se o que Fróis escreve a respeito:

“das terras do Xeque, que estão defronte deste Cochinoçu [Kuchinotsu]:está hũa copia de bons Christãos,& algũas igrejas,& por não auer padre que ali possa residir,tinha ali posto o padre Vice provincial hum velho que passaua de sesenta annos, por nome Andre ,tido ali por homem santo”⁸⁵⁵.

No feudo de Arima também existe um destes auxiliares – *kanbô* – “por nome Nicolao, o o qual posto que viuia em hum lugar de gentios o exemplo de sua vida era tal,que a todos ali confundia, e edificaua.[Falava] de Deos aos Christãos,que o ali hião visitar, persuadindoos que viuessem bem”⁸⁵⁶.

O recurso não se limita aos naturais do Japão porque,em diversas ocasiões,encontramos referências à presença de chineses e, por exemplo, na capital,em 1570,menciona estar sozinho (o irmão Lourenço tinha-se deslocado até Sakai, para junto do padre Organtino)

“ com dous moços Chinas & outros dous Iapões que seruem em casa”⁸⁵⁷.

*

Sabemos que a questão do ensino e da formação é de vital importância para a Companhia de Jesus: educação/ formação dos seus elementos e educação/ ensino dos povos locais com os quais contactam, seguindo as ideias de Inácio de Loyola e de Francisco Xavier que defendem que a educação é a arma mais eficaz para espalhar a fé⁸⁵⁸.

⁸⁵³ López- Gay, “Las organizaciones de laicos en el apostolado de la primitiva misión de Japón” in *AHSI*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, vol. XXXVI, 1967, pp.3-31.

⁸⁵⁴ *CE*, II, 3 Setembro 1584, fl.109v. Ap. D – Carta 45.

⁸⁵⁵ *CE*, II, 31 Outubro 1582, fl.48. Ap. D – Carta 39. Sublinhado nosso.

⁸⁵⁶ *Ibidem*, fl.53.

⁸⁵⁷ *CE*, I, 1 Dezembro 1570, fl.289. Ap. D – Carta 18.

⁸⁵⁸ A experiência pedagógica da Companhia de Jesus vai, em 1599, dar os seus frutos de forma institucional ao estabelecer oficialmente as regras de funcionamento dos vários colégios e seminários, quer da Europa quer das Missões no exterior. O *Ratio Studiorum* é o nome abreviado de *Ratio atque Institutio Studiorum*

Especialmente no Japão, os Colégios⁸⁵⁹ e os Seminários são determinantes para a aceitação e progressão do Cristianismo, para a formação de clero nativo (aqui predominante, ao contrário das restantes Missões) e igualmente para a difusão da ciência e da cultura europeias e Fróis salienta, referindo-se ao Seminário de Arima, que “não auia humanamente outro remedio em Iapão pera se leuar esta empresa adiante,& conseruar o que está feito, senão estes seminários”⁸⁶⁰.

Mais do que centros de ensino, os colégios são o centro administrativo das missões jesuítas e funcionam como pólos irradiadores da cultura ocidental e Valignano defende que, nos seminários, “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 enseñar las cortesias, costumbres y cerimónias próprias de Japón”⁸⁶¹.

No entanto, adverte que os japoneses “no tienen ni pueden tener otros libros sino los que nos le damos”⁸⁶² por forma a controlar que o conhecimento a que têm acesso é condizente com aquilo que acredita e defende a Europa Católica.

Um aspecto relacionado com o ensino e uma outra dificuldade e um outro obstáculo a ultrapassar de modo a facilitar a integração, a aceitação e as conversões: a língua e a falta de vocabulário,

*“ porque faltam, na língua japonesa, palavras que exprimam muitas ideias contidas no Evangelho, é necessário ou inventar palavras novas (...) ou copiar as nossas próprias palavras e modifica-las de modo que se assemelhem com as deste país (...) há as [palavras] que dizem respeito a Deus, aos Santos, às virtudes e outras ideias, para as quais não existe expressão adequada em Japonês.” (P.º João Rodrigues)*⁸⁶³

Societatis Iesu, um plano educacional ambicioso que vai muito além da parte académica e que influenciará as estratégias pedagógicas e educacionais de outras ordens religiosas. Vide http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/1_Jesuitico/ratio%20studiorum.htm; Miranda, *O Código Pedagógico Jesuíta*, Coimbra, Esfera do Caos, 2009.

⁸⁵⁹ A designação de *colégio* leva, por vezes, a confusões entre outros organismos da Companhia e Luís Fróis refere amiúde, nas missivas e na *Historia de Japam*, as “Casas da Companhia” para designar de forma indiferenciada seminários e colégios. Por exemplo, na *HJ*, I, p.28: “as casas da Companhia, especialmente o noviçado e o seminário para jovens japoneses”.

⁸⁶⁰ *CE*, II, 31 Outubro 1582, fl.51. Ap. D – Carta 39.

⁸⁶¹ Valignano, *Sumario de las Cosas de Japon (1583)*, p.171.

⁸⁶² *HJ*, vol. V, Apêndice, p.640. Recordamos que este controle no que é transmitido aos japoneses sobre a cultura do mundo ocidental é igualmente sentido aquando da embaixada nipónica à Europa (1582-1591), tendo-se tido cuidado em selecionar o que os jovens japoneses viam e ouviam. Vide Cap.3 – A produção literária de Fróis, p.57 e seguintes.

⁸⁶³ Pires, SJ, “Baltasar Gago, SJ e a terminologia cristã do Japão” in *O Século Cristão do Japão*, p.50. Sublinhado nosso.

Efectivamente existem termos religiosos, próprios do léxico cristão, com significado distinto dos que são usados no Japão para designar, por exemplo, Deus, Inferno, Alma ou Paraíso e a opção acaba por ser a adaptação da terminologia ocidental à fonética do japonês.

Desde o início, com Francisco Xavier, que a aprendizagem da língua japonesa, por parte dos missionários, é considerada uma prioridade para o sucesso evangelizador e “ a língua torna-se pois companheira da Fé, sua arma principal (...)”⁸⁶⁴.

Fróis comprova-nos o esforço realizado pelos europeus nesta tarefa, visível também pela elaboração de gramáticas e catecismos quando refere que “ o tempo que lhe vagava de suas ocupações, com Paulo de Santa Fé e com o irmão João Fernandes tirarão na língua de Japão huma pratica sobre a criação do universo, e da vinda do Filho de Deos ao mundo, mandamentos e juízo final; e isto era por onde ordinariamente pregavam”⁸⁶⁵.

A preocupação de João Fernandes em relação a este assunto é salientada por Fróis, quer nas *Cartas* quer na *Historia de Japam*, informando que o irmão vai mesmo ao ponto de responder a todos em japonês, o que, por vezes, gerava alguns desentendimentos:

*“ nem com os Padres e Irmãos novos que vinhão da India, nem quando levava algum recado ao capitão-mor ou aos portugueses que com ele fallavão, lhe havia de responder nem falar senão em japon, nem bastava dizerem-lhe que o não entendiam ou indignarem-se contra elle, para com isso se mover a deixar de lhes falar em iapão”*⁸⁶⁶.

Fróis reconhece a necessidade e a importância de fornecer aos missionários materiais de estudo e auxílio na aprendizagem da língua nativa

*“por em Iapão ate agora [1564] não auer arte conforme a ordem que tem a latina por onde se padecia detrimento no aprender da lingoa, determinou o irmão Ioão Fernandez (por então ter algũ vaga, & desposição pera se ocupar nisso) de afazer com suas conjugações präteritos, sintaxi, e mais regras necessarias com dous vocabulários por ordem do alfabeto hũ que começa em Portugues, & outro na mesma lingoa. Gastou em compor isto seis ou sete meses”*⁸⁶⁷.

O papel do irmão João Fernandes na aprendizagem e divulgação da língua japonesa é assim entendido como vital para o progresso da evangelização jesuíta porque esta sua iniciativa “foi hũa das mais necessarias cousas que cá se auião mister, pera com a lingoa se poder fazer fruto nas almas”⁸⁶⁸.

⁸⁶⁴ Laborinho, “A questão da língua na estratégia da evangelização: as Missões no Japão” in *O Século Cristão do Japão*, p.378.

⁸⁶⁵ *HJ*, I, p.25.

⁸⁶⁶ *HJ*, II, pp.217-218.

⁸⁶⁷ *CE*, I, 3 Outubro 1564, fls. 146v-147. Ap. D - Carta 2.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, fl. 147.

No entanto, o esforço de João Fernandes sofre um grave revés quando no meio de um incêndio em Tanegashima, em 1564, se perde algum do seu trabalho e “o que mais sentimos, pola falta que depois fez, forão hũs liuros do irmão João fernandez que há muitos anos que hia escrevendo na lingoa de Iapão”⁸⁶⁹.

O inverso, a aprendizagem do latim por parte dos japoneses, também é referido por Fróis, e verifica-se pelo surgimento e desenvolvimento de seminários e escolas para os meninos japoneses aprenderem a ler e a escrever, ao mesmo tempo que se iniciam na doutrina cristã e por estes meios se tentava captar os pais para a religião cristã.

Inicialmente na cidade de Funai (Bungo)⁸⁷⁰, em Arima e na capital, existem, na primeira, um colégio - de São Paulo - e um seminário nas outras duas⁸⁷¹, para se ensinar, naquele, “humanidades aos irmãos japões e língua japonesa aos irmãos da Europa”⁸⁷² e, nestes, os meninos japoneses “mais pequenos aprendião a doutrina christã, outros a ler e escrever a nossa letra (...); outros os caracteres de Japão e da China. Tem suas horas de gramática e, como são de vivo engenho, dão-se bem com a pronunção da língua latina, e nao lhes he peregrina como se cuidava”⁸⁷³.

Paralelamente aos estudos da doutrina cristã, os alunos têm também latim e japonês, literatura chinesa, artes e humanidades, música e ciências, bem como orientações respeitantes à etiqueta e ao cerimonial japonês (sobretudo para os irmãos europeus).

⁸⁶⁹ *Ibidem*, fl.146.

⁸⁷⁰ No início dos anos 80, por intermédio do Visitador Alexandre Valignano – não esquecendo a intervenção do padre Francisco Cabral -, surge um primeiro colégio em Funai. Em Usuki, onde o daimio de Bungo - Otomo Yoshishige - tem a sua corte durante algum tempo, é criado um noviciado que, mais tarde, no decurso dos conflitos militares, é destruído pelas forças de Satsuma. Esta situação leva à transferência do colégio e do noviciado para Yamaguchi, por volta de 1586. Em finais de 1588, e tendo em conta que já tinha sido decretado o édito de expulsão dos jesuítas, o colégio é transferido para Nagasaki.

⁸⁷¹ Os seminários do Miyako (1580) e de Arima (1581) são igualmente resultado da visita de Valignano ao Japão.

⁸⁷² A construção do colégio de Funai foi ordenada, em 1580, pelo Visitador Valignano, grande defensor desta estratégia de aproximação às comunidades locais mas sempre controlando o saber e o conhecimento que se transmite: “Y pera que desde niños se aprovechen en la buena doctrina no se deben enseñar latin por nuestros poetas latinos ni por Cicerón, sino por libros que traten de buena matéria de la virtud y de la religión cristiana”, in *Sumario*, p.171.

⁸⁷³ *HJ*, III, p.301. *Vide CE*, II, 20 Fevereiro 1588, fls.187v-225v. Ap.D – Carta 52. As orientações de Valignano vão no sentido de abordar, nos seminários, a literatura chinesa, as artes, ciências, humanidades e os comportamentos japoneses. No entanto, “a menção a autores da Antiguidade Clássica tais como o grego Aristóteles, ou mesmo o romano Cícero foi expressamente proibida pelas suas crenças pagãs, fazendo adquirir obras latinas impressas em Macau especialmente feitas para o ensino dos seminaristas no Japão”, Prazeres, ob. cit., p.14.

Fróis especifica ainda que, em 1583 “no Collegio de Funai se começou este anno ler Filosofia, cousa noua em Iapão”⁸⁷⁴.

O desejo de atrair mais interessados numa conversão leva a Companhia a defender a criação de escolas para a instrução das crianças japonesas, na sua língua, ao mesmo tempo que lhes é dado o catecismo, igualmente em japonês. Institui-se mesmo a obrigatoriedade (pelo menos teórica) dos filhos de cristãos japoneses convertidos frequentarem escolas católicas⁸⁷⁵.

Na Ânuia de 1583, Fróis refere que

*“junto a esta igreja do seminário [em Arima] se vai agora acabando hũa escola aqual fazem os Christãos pera se ali ensinarem seus filhos. Os mininos que vão a esta igreja aprender passão de cento, estão mui aproveitados, assi nas perguntas da doutrina, & respostas della, como nas orações (...). [E sabem] todas as orações, & salmos que dizem he de cor pola grande habilidade, & engenho que tem”*⁸⁷⁶.

Esta estratégia de evangelização revela uma visão a longo prazo e possibilita, da parte dos jesuítas um mais eficaz contacto com os locais e um conhecimento profundo da língua japonesa, constando, por exemplo, que o japonês utilizado na capital e nos palácios difere do que é falado, pela maioria da população, no mundo mais rural das províncias.

Na ligação entre os jesuítas da Europa e os membros da Companhia originários do Japão, destaca-se o irmão Lourenço, amplamente referenciado nas cartas e sempre presente nos momentos mais importantes. Sendo japonês, a língua não é para ele um obstáculo com a vantagem de conhecer bem as religiões locais e a sua terminologia, e vai adquirir um profundo conhecimento da doutrina cristã permitindo-lhe protagonizar alguns debates com bonzos budistas.

*

Para sobreviver num território tão longínquo e onde a autoridade institucional lusa nem sequer existe, os jesuítas dependem da boa vontade dos japoneses, no que se refere à sua actividade evangelizadora e ao dia-a-dia.

⁸⁷⁴ CE, II, 2 Janeiro 1588, fl. 98. Ap. D – Carta 42. Sublinhado nosso.

⁸⁷⁵ Vide Matsuda, *The relations between Portugal and Japan*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar-Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965, p. 74: “This is a regulation issue by the Society of Jesus in 1558, which required that the children of Christians should attend Christian schools.”

⁸⁷⁶ CE, II, 2 Janeiro 1588, fl. 99 (sic). Ap. D – Carta 42.

As infraestruturas necessárias - uma casa onde alojar os padres e uma igreja⁸⁷⁷ - ao bom funcionamento da missão resultam quase sempre da solidariedade nipónica para com os missionários, comprovada através de doações em dinheiro, de terras ou de ajuda braçal na construção das igrejas⁸⁷⁸.

A construção das igrejas no Miyako (Nossa Senhora da Assunção) e em Nagasaki são exemplos do empenho dos japoneses e na capital, o jesuíta destaca algumas pessoas que mais directamente, e de uma forma ou de outra, contribuem para a edificação do templo: o dáimio D. Dário e seu filho Justo, vários guerreiros convertidos e comandantes de fortalezas próximas e ainda uma mulher “insigne (...) espelho de todas as cristãs daquelas partes”⁸⁷⁹, de nome Felipa Quitadono. Recolhem-se cerca de dois mil cruzados acrescentando que “os ricos davão como ricos, e os pobres davão mais que como pobres”⁸⁸⁰.

Em Nagasaki, Fróis especifica o contributo dado pelos locais:

“Se determinou que se fizesse aqui a maior, e mais fermosa igreja de quantas ate agora há em Iapão, e pera isso se derão de esmolos perto de dous mil cruzados mas a madeira que se trouxe de diuersas partes por mar & por terra, & as ajudas que os Christãos dão, huns por suas pessoas, outros com seus filhos, & criados se se ouuera de fazer com dinheiro, custara mais de cinco mil cruzados, & pola natural inclinação que os Iapões tem ao culto, & veneração de seus idolos sendo gentios, he consolação ver a alegria, & boa vontade com que se oferecem pera os trabalhos da igreja, & o gosto com que dão suas esmolos, segundo sua possibilidade”⁸⁸¹.

⁸⁷⁷ Posteriormente colégios-escolas e seminários. Nos primeiros tempos, os missionários recorriam a casas alugadas; depois, através de doações de convertidos japoneses, acedem a terras e aí edificam as suas casas e igrejas.

⁸⁷⁸ “These Churches could be the result of spontaneous actions of local Christians (...), or from alms collected for this purpose (...). Very often, local Christians did not just limit themselves to giving donations and contributed with other kinds of assistance, such as labour or donations in wood.” Rodrigues, “Local sources of funding for the Japanese Mission” in *Bulletin of Portuguese /Japanese Studies*, vol .7, December 2003, Lisboa, CHAM- Universidade Nova de Lisboa, p.130.

⁸⁷⁹ CE,I,9 Setembro 1577,fl.393. Ap.D – Carta 30.

⁸⁸⁰ *Ibidem*,fl.389.

⁸⁸¹ CE,II,1 Outubro 1585, fl. 129v. Ap.D – Carta 48.

3.2.5. A VISÃO DA SOCIEDADE E DA CULTURA

Abertura, curiosidade e respeito (mútuo) caracterizam o *Século Cristão* e nos primeiros contactos que a imagem que passa para a Europa é, algo prematuramente, a de um povo afável:

“este povo é a delícia do meu coração [e é] gente de mui boa conversação, geralmente boa, e não maliciosa (...), de muitas cortesias hũs com outros. (...) e me parece que entre gente infiel não se achará outra que ganhe aos japões (...). Não matão nem come cousa que crião (...). He gente que não sofre injúrias nenhũas, nem palavras ditas com desprezo (...) de muito juyzo e curiosa de saber, asi nas cousas de Deos, como nas outras cousas da sciencia”⁸⁸².

Um dos primeiros portugueses a desembarcar no Japão e a conhecer o povo nipónico, Fernão Mendes Pinto, elogia a hospitalidade – “todo este povo do Japão é naturalmente bem-disposto e inclinado a ser sociável” – não deixando de apontar que “por natureza são muito dados aos exercícios militares [e] à zombaria e ao jogo de palavras”⁸⁸³.

Os japoneses, segundo o padre Cosme de Torres, que escreve de Yamaguchi nos finais de Setembro de 1551:

“ São discretos quanto se pode cuidar (...). São curiosos de saber mais que quantas gentes eu tenho conhecido, e de praticarem de que maneira salvarão as suas almas, e servirão a quem os criou (...) tem mui linda conversação que parece que todos eles se criaram em paços de grandes senhores (...) ” [e, remata] se ouvera de escrever todas as boas partes que há nelles, antes faltaria tinta e papel que a matéria”⁸⁸⁴.

mas Luís Fróis irá continuar escrever sobre a “matéria”, mencionando que “folgão muito de verem gente estrangeira, & sam muito meudos, & curiosos, em quererem saber as particularidades minimas dos reinos estranhos”⁸⁸⁵ e descreve fisicamente os japoneses como “gente mui alua, e bem proporcionada: os homens quasi sempre trazem a cabeça descuberta & calua, & não lhes custa pequena dõr, & lagrimas pelaremse continuamente com tenazes, ficandolhe detras hũa guedelha que trazem atada, & esta estimão em muito”⁸⁸⁶.

Fróis vê neste povo “quasi hũa natural inclinação à oração, deuoção, penitencia exterior [e é] mui capaz pera a virtude”⁸⁸⁷ e a recepção que fazem aos religiosos é sempre descrita de forma algo entusiástica por Fróis, de forma a enfatizar a boa aceitação da missão

⁸⁸² CE, I, fls. 2, 9v, 10, 13. Opinião de Francisco Xavier, emitida logo em 1549, numa carta redigida em Kagoshima.

⁸⁸³ Catz in *Peregrinação & Cartas*, Lisboa, Edições Afrodite, 1989, I.

⁸⁸⁴ CE, I, 29 Setembro 1551, fls. 16v.-18v.

⁸⁸⁵ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl. 172. Ap. D – Carta 4.

⁸⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁸⁷ CE, I, 3 Outubro 1564, fl. 146. Ap. D – Carta 2.

jesuíta: “sairão nos todos a receber, & como parecia que nos querião leuar nos ares de contentamento”⁸⁸⁸.

No entanto, não deixa de reconhecer que:

“a todos se preferem & a qualquer outra nação desprezão por terem de si esta opinião, que sam em policia, & saber natural, o método & regra de todas as outras nações [e] ainda que tem hũa brandura boa, & afabilidade, são naturalmente soberbos, mui belicosos, inclinados às armas”⁸⁸⁹.

No entanto, as cartas incluídas na edição de Évora fornecem escassa informação sobre assuntos do dia-a-dia dos japoneses que não tenham directa relação com a política, com a vida militar ou religiosa e o que detectamos são sobretudo apontamentos marginais ao cenário militar e religioso.

É normalmente com base na influência que podem ter no trabalho dos missionários que Fróis aborda temas como, por exemplo, a geografia física e humana do Japão - os rigores do clima e os diferentes povos do território -; os grupos sociais e as relações sociais - o casamento, a adopção, a descendência -; o modo como encaram a morte - os funerais -; a alimentação e o vestuário; a arquitectura - militar, sobretudo.

Se atendermos ainda ao facto destes registos estarem quase sempre relacionados com as camadas mais elevadas da sociedade nipónica, percebemos que a informação é muito deficitária, quer em quantidade quer em qualidade.

Encontramos ainda referências respeitantes ao espaço físico onde os jesuítas se movimentam - e onde destaca aquilo que pode tornar o trabalho missionário mais árduo - e algumas das informações nem sempre são recolhidas de forma directa, chegando até ele por companheiros de missão ou por fontes japonesas.

Um exemplo é a descrição de um “reino” e de um povo que ele classifica de “selvagem”, na parte norte do arquipélago⁸⁹⁰ - área muito pouco tocada pelos missionários ocidentais:

“Deste reino de Iapão pera a parte de Norte quasi de baixo delle ha hum reino grandíssimo de saluagens, os quaes andão vestidos de peles de animaes. São cabeludos em todo o corpo, & de grandíssimas barbas, & bigodes, quando querem beber aleuantão os bigodes com hũa pao. São mui inclinados ao vinho, são animosos no peleijar, & os Iapões os temem. Se pelejando os ferem, não tem outra mezinha mais que lauaremse em agoa salgada, trazem hũs espelhos no

⁸⁸⁸ CE, I, 14 Novembro 1563, fl. 131. Ap.D - Carta 1.

⁸⁸⁹ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fls. 172-172v. Ap. D - Carta 4.

⁸⁹⁰ Acreditamos estar a descrever os Ainus, um povo da ilha de Hokaido, no norte do Japão, nesta altura conhecida como Ezo, e que crê ser de origem pré-histórica.

*peito. cingem as espadas na cabeça (...), não tem lei, nem adoração alguma, somente o ceo (...)
& algũs iapões vão à sua terra, ainda que poucos, polos matarem la”⁸⁹¹.*

Ainda na parte mais a norte, refere o reino de “Bandou, que he quasi o vltimo Reino de Iapão pera a parte do norte onde mais florescem as sciencias, & estudo que no Miào”⁸⁹².

O desconhecimento, por parte dos japoneses de grande parte do mundo exterior, é visível para Fróis que ressalva, “os Iapões polo pouco comercio que sempre tiuerão com nações estranhas pola sua Cosmografia, & mathematica, tem dividido o globo do mundo em tres partes, s. Iapão, China, e Syão”⁸⁹³ e só após a chegada dos portugueses e dos jesuítas é que a concepção do mundo se altera difundindo-se a teoria da esfericidade da Terra⁸⁹⁴.

Os ocidentais são surpreendidos pelas ideias cosmológicas que circulam no Japão quando aí chegam: “uma Terra quadrada e chata, um Céu, redondo, sobre ela e a China – de que o Japão era apêndice – era a projecção do Céu na Terra”⁸⁹⁵ que estava rodeada de água – os quatro mares – e apenas a parte superior era habitada; o Céu compreendia os planetas, as estrelas e o Sol e todos os cinco elementos - terra, fogo, água, madeira e metal.

A curiosidade nipónica, tantas vezes referenciada por Fróis, manifesta-se também no procurar aumentar o conhecimento sobre os mundos exteriores ao Japão, concretamente através da aquisição de mapas, globos e mapas. Recorde – se o grande interesse manifestado por Oda Nobunaga num globo terrestre que os padres lhe apresentam⁸⁹⁶.

⁸⁹¹ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl.174v. Ap.D – Carta 4.

⁸⁹² CE, I, 5 Setembro 1566, fl.210v. Ap. D – Carta 12.

⁸⁹³ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl.172. Ap.D – Carta 4.

⁸⁹⁴ “After the arrival of the Portuguese merchants and Jesuits, the Japanese concept of the world was entirely changed and the theory that «the world is round» (...) is accepted in Japan.” Castel- Branco, art. cit., p.74.

⁸⁹⁵ Thomaz, *Nanban Jin (...)*, p.85. A articulação entre os princípios cósmicos *Yang* (masculino) e *Yin* (feminino) governa a Terra combinando os seus cinco elementos: madeira, água, metal, fogo e terra. A ideia da esfericidade de Terra é aqui difundida pelos portugueses mas só em 1650 é que esta é exposta, pela primeira vez, no Japão, de forma oficial.

⁸⁹⁶ Vide Cap.3 – Oda (...), p.113.

3.2.5.1. O *modus vivendi* japonês

É quase que exclusivamente dentro da classe mais elevada – os nobres - que podemos analisar as relações sociais, de onde se destacam os laços familiares, estando todas elas relacionadas com a missão e com os problemas de conciliação entre a vida familiar tradicional japonesa e o Cristianismo.

As ligações familiares, que marcam toda a sociedade, estabelecem-se pelo casamento, pelas relações de consanguinidade, de filiação e ainda pelas adoções⁸⁹⁷.

A estrutura familiar a que temos acesso pelas informações das missivas é, quase que em exclusivo, a família dos senhores e no que se refere aos casamentos – “um instrumento privilegiado para a promoção de alianças político-militares entre as linhagens de *bushi*”⁸⁹⁸

- é a relação que mais problemas levanta aos jesuítas, algo sentido desde os primeiros tempos e que é alvo de esclarecimento num texto elaborado em Goa, em 1570, pelo padre Francisco Rodrigues, que procura responder, entre outros assuntos, às dúvidas relacionadas com casamentos de japoneses cristãos.

Indaga-se, por exemplo, como agir do ponto de vista dos sacramentos, com um casal de japoneses em que só um é cristão; se um japonês cristão pode casar a sua filha, também convertida, com um gentio; ou se se podem efectuar casamentos de cristãos durante a Semana Santa⁸⁹⁹, e isto sem mencionar as particularidades da realidade matrimonial tradicional japonesa que também leva os jesuítas a socorrerem-se de orientações dos superiores em Goa e em Roma, não sabendo muitas vezes se podem considerar alguns casamentos válidos⁹⁰⁰.

Sabemos que alguns dos teólogos, – Valignano incluído⁹⁰¹ – contrariando a posição oficial da Igreja, defendem a não validade dos casamentos não cristãos, abrindo caminho para a possibilidade de dissolubilidade destes matrimónios – por oposição ao carácter indissolúvel

⁸⁹⁷ Sobre a importância da família na sociedade nipónica vide Beillevaire, “O Japão, uma sociedade do lar” in *História da Família*, vol.2, Lisboa, Terramar, 1997, pp.189-224.

⁸⁹⁸ Ribeiro, *Samurais cristãos (...)*, p.29. Esta investigadora apresenta, nesta obra, um estudo pormenorizado da nobreza cristã do sul do Japão no século XVI. *Bushi* – guerreiro.

⁸⁹⁹ Cf. Pinto e Pires, “The Resposta (...)” in ob.cit., pp.34-35.

⁹⁰⁰ Para além da já citada “The Resposta (...)” vide também López-Gay, *El Matrimonio de los Japoneses. Problemas y soluciones según un ms. inédito de Gil de La Mata, SJ (1547-1599)*, Roma, Librería dell'Università Gregoriana, 1964, pp.45-55.

⁹⁰¹ A Igreja de Roma defende, de uma forma geral, a validade dos casamentos não cristãos, admitindo no entanto algumas excepções. Cf. Ribeiro, *Samurais cristãos (...)*, p.30.

dos casamentos cristãos⁹⁰²,garantindo - e legitimando - assim a conversão de muitos dáimios importantes para o sucesso da evangelização no território.

A defesa da invalidade das uniões japonesas é uma opção que facilita o trabalho dos missionários no terreno uma vez que “considerando as uniões ilegítimas,também eram nulos os divórcios que se lhes seguiam”⁹⁰³.

O entendimento que os jesuítas consideram que os japoneses têm do matrimónio – um acordo condicionado à vontade de cada um de continuar nessa união – explica talvez a facilidade que Fróis encontra na dissolução destas uniões e o repúdio frequente adiantando que

*“ comunmente não tem mais que hũa mulher, porem ainda que della tenham muitos filhos,por leuissimas causas lhe dão repudio,& tomão outras,& ellas também deixão os maridos,& se vão casar com outros, ainda que da parte das mulheres he menos vsado: todavia o repudio he tão frequente des dos reis ate os lauradores que de nenhuma maneira se estranha ”*⁹⁰⁴.

Questionamo-nos se a naturalidade com que fala destas separações é real ou aparente,porque o facto de ser algo permitido - e praticado - há séculos pela legislação japonesa (segundo determinadas condições), não é justificação imediata para a “aceitação” desta prática por parte da Companhia de Jesus mas a verdade é que Fróis não parece estranhar – e muito menos condenar - este “costume”, não emitindo qualquer juízo de valor.

A posição dos missionários em contacto com a realidade nipónica é a de uma adequação das regras da Companhia - e da Santa Sé – às peculiaridades da sociedade japonesa, contornando os problemas e arranizando soluções para cada caso e para cada situação.

É talvez no caso dos casamentos de nobres, em que um dos elementos é cristão,que Fróis mostra grande flexibilidade e um dos melhores exemplos é analisado,na alínea deste trabalho dedicada às conversões e aos problemas que D. Francisco, dáimio de Bungo, enfrenta com a sua esposa a fim de aceder ao baptismo cristão.

A recusa da “rainha Jezebel” em se converter ao Cristianismo – e a hostilidade manifestada para com os cristãos - força e justifica o divórcio,na óptica de Fróis, e legaliza um segundo casamento que o dáimio efectua, agora com uma japonesa que também se converte, invocando-se o “privilégio paulino”⁹⁰⁵.

⁹⁰² Vide o que escreve sobre este assunto Ribeiro, *Samurais cristãos (...)*, pp.29-37.

⁹⁰³ *Ibidem*,p.31.

⁹⁰⁴ CE, I,20 Fevereiro 1565, fl.172v. Ap. D – Carta 4.Sublinhado nosso.

⁹⁰⁵ Vide o que escrevemos a este respeito, pp.157-158.

Este caso relaciona-se com a questão dos “casamentos mistos”, que no seu sentido inicial, se reportam a uniões entre católicos e não católicos, mas ambos baptizados no seio do Cristianismo. Aqui, no Japão, temos casamentos de japoneses cristãos com não convertidos, sendo que em quase todos o casamento é anterior ao baptismo.

Nestas situações, o entender de Valignano e de jesuítas no terreno – Fróis incluído – é de os considerar válidos, entendendo o Visitador que “obrigar os cristãos a casar apenas com cristãos era (...) nefasto e desastroso para a Críandade”⁹⁰⁶ devido à inferioridade numérica dos cristãos e à necessidade dos senhores japoneses efectivarem ligações matrimoniais entre vários clãs, de diversos “reinos”, por forma a fortalecer uniões de interesse militar e político. Deste último ponto deriva uma outra questão – o da liberdade de escolha - visto que muitos dos casamentos entre a nobreza são negociados pelas famílias e podem colocar em causa a validade destas uniões, sob o ponto de vista cristão.

As uniões tradicionais japonesas levantam outro problema que também necessita de orientação superior e que está directamente relacionado com a estrutura social japonesa: o da consanguinidade, que afecta alguns dos casamentos dos dáimios e dos samurais.

Fróis refere que “casão com parentes do segundo grão pera baixo”⁹⁰⁷, prática comum e que não é normalmente objecto de crítica ou sanção por parte dos missionários, não obstante a Igreja Católica proibir os casamentos até ao quarto grau. A solução encontrada é a mesma que já se pratica na Europa para a realeza e a aristocracia: a dispensa de impedimento por parentesco concedida pelo Papado⁹⁰⁸.

Outra situação relacionada com as ligações sociais, e também de difícil solução e um dos impedimentos mais graves para a admissão na comunidade cristã, é a questão da poligamia e da concubinação, esta última prática comum e aceite nas camadas nobres da sociedade japonesa⁹⁰⁹.

As relações extramatrimoniais e a existência de concubinas é um dos problemas complexos com que os padres têm de lidar e, por vezes, confessam ser preferível desconhecer estas situações de modo a poder prosseguir, em consciência, com a conversão e o baptismo, sobretudo quando estão em causa outros interesses e a manutenção da presença jesuíta em algumas zonas.

⁹⁰⁶ Cit. por Ribeiro, *Samurais cristãos (...)*, p.33.

⁹⁰⁷ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl.172v. Ap. D – Carta 4.

⁹⁰⁸ Cf. Ribeiro, *Samurais cristãos (...)*, pp.32-33.

⁹⁰⁹ Léon Bourdon in *La Compagnie (...)*, p.617, chama a atenção para o facto de, no Japão, ser proibida a poligamia – no sentido de ter várias mulheres em simultâneo – desde o século VIII e aqui, os jesuítas referem-se a situações de manutenção sucessiva de várias mulheres mas em alturas distintas.

É o caso, por exemplo, com que se debate Valignano, em 1580, em relação a Arima Harunobu, da casa de Arima. Nas vésperas do baptismo do nobre – que toma o nome de D. Protasio –, é descoberta a sua ligação com uma concubina, facto que o jovem afirma “nam podia entender como isto lhe era estorvo”⁹¹⁰, e o italiano admite a vantagem da ignorância – por parte dos padres – da situação para que “le pudiéramos bautizar com buena conciencia y no se pusiese todo aquel reino en peligro de quedarse en su gentilidad”⁹¹¹.

A existência da concubinagem pode também ser aproveitada como “desculpa” pelos senhores para atrasar ou mesmo impossibilitar a sua conversão ao Cristianismo, não deixando de dispensar apoio e protecção aos jesuítas e garantindo assim a possibilidade de participar no comércio com os mercadores portugueses.

O melhor exemplo desta “estratégia” é a atitude que Hideyoshi tem para com esta exigência da Igreja Católica afirmando que só a proibição cristã de ter muitas mulheres o impedia de se converter ao Cristianismo: “ (...) a mim me contenta tudo o que diz esta vossa lei [religião], & não sinto outra dificuldade pera me fazer Christão senão a proibição que faz de não poder ter muitas molheres, que se me esta alargásseis, também me eu faria Christão”⁹¹².

Algum tempo depois, já no período pós-édito de 1587, Fróis confirma – e critica claramente – o “vicio da sensualidade com molheres” do *Kanpaku* adiantando que:

*“não lhe basta (conforme ao que se diz) ter juntas na sua fortaleza de Vòzàca perto de trezentas concubinas, alem da sua legitima & principal molher, nem ter outras muitas em diuersas fortalezas que estão ao redor do Miàco & de Vòzàca, pera quando vai às ditas fortalezas: mas procedeo tão adiante com esta paixão & com sua sobeja soberba & tirania, que manda diuersas pessoas por diuersas partes de Iapão a inquirir das donzellas de melhor parecer & exterior, & de qualquer calidade que seião, ainda que filhas de Yacàtas & grandes principes, por força, ou por vontade as manda trazer”*⁹¹³.

Nesta altura (1588), no que respeita especificamente à poligamia, já a Santa Sé tinha flexibilizado a sua posição e agora, ao invés de se obrigar o polígamo – que se quer converter – a regressar à sua primeira esposa, determina-se que seja considerada legítima aquela mulher que com ele se converta⁹¹⁴.

⁹¹⁰ Fróis, *HJ*, III, p.140. Vide ainda este episódio relatado numa carta de Lourenço Mexia in *CE*, I, 20 Outubro 1580, fls.461-464.

⁹¹¹ Cit. por López- Gay, in *Le Matrimonio (...)*, p.63.

⁹¹² *CE*, 17 Outubro 1586, II, fl.178v. Ap.D – Carta 51.

⁹¹³ *CE*, II, 20 Fevereiro 1588, fl.205v. Ap. D – Carta 52. Sublinhado nosso.

⁹¹⁴ Segundo Breve de Pio V, de 1571. Cf. Bourdon in ob.cit., p.618 e Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. II, p.256.

Um dos vínculos familiares referido com alguma constância, porque está directamente relacionado com alianças político-militares – fidelização à casa adoptante -, é a adopção por parte de famílias nobres e que é, segundo Madalena Ribeiro, “uma estratégia hereditária alternativa frequente no Japão [estabelecendo] um vínculo de filiação fictício”⁹¹⁵.

Encontramos vários exemplos que procuram manter a sucessão e os bens nas mãos de um varão (primazia da primogenitura masculina) – “vsão muito perfilharem filhos alheos pera lhes deixarem as eranças”⁹¹⁶ - ou assegurar um futuro proveitoso a filhos que não o primogénito. Ômura Sumitada D.Bartolomeu é o caso mais importante de um filho segundo que passa para uma casa que não é a sua de nascimento⁹¹⁷ e no clã Takahisa também se verificam situações de adopção⁹¹⁸.

*

A tendência inicial é para os missionários descreverem as classes nobres da sociedade nipónica de uma forma algo decalcada da realidade da Europa Ocidental com nobres, guerreiros e cortesãos actuando na esfera dos poderes locais e central e fazendo comparações com a sociedade ocidental.

Por exemplo, em 1565, Fróis nos encontros que tem no Miyako com o xogum, refere que “pareceome a mai do Cubòcama com hũa Abadessa de hũ mosteiro, e amais casa hũa religião de freiras”⁹¹⁹ e ainda encontramos referência a “títulos” europeus, surgindo assim os “reis”, os “cavaleiros”, os “marqueses” e ainda os “duques” como expressões de uma fidalguia e de uma nobreza nipónicas, estruturadas hierarquicamente. Esta atitude explica-se, em parte, pelo desconhecimento ainda da língua nativa e também pela impossibilidade de encontrar termos ocidentais equivalentes para designar a especificidade da hierarquia social e militar japonesa.

Posteriormente, a partir dos anos 80⁹²⁰, não obstante se manter a comparação – para facilitar a compreensão de quem lê - encontramos já o recurso à terminologia japonesa:

⁹¹⁵ Ribeiro, *Samurais cristãos (...)*, p.28.

⁹¹⁶ CE, 20 Fevereiro 1565, I, fl.172v. Ap. D – Carta 4.

⁹¹⁷ Vide Ap.A – Sínteses Biográficas

⁹¹⁸ Vide Cap.3 – A Relação Política/Religião/Comércio, p.104.

⁹¹⁹ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl.179. Ap. D – Carta 4.

⁹²⁰ Resultado de um melhor conhecimento da realidade social nipónica mas também como reflexo das visitas de Valignano e das suas recomendações: “ (...) the usage of terms of the Japanese militar hierarchy appeared

“ Em as partes do Miaco ha hi três maneiras de fidalgos, os primeiros se chamão Daimeos, que são como Condes, ou Marquezes, os segundos se chamão Vmauarixus que são os que acompanhão ao Senhor da Tenca a cauallo todas as uezes que vai fora (...),os terceiros se chamão Coxuxus, que são mancebos fidalgos filhos dos sobreditos.”⁹²¹

As descrições que Fróis faz dos fidalgos – guerreiros, elogiando não só aspectos exclusivamente ligados à parte militar mas igualmente apontando características da sua formação e educação, levam-nos a admitir uma franca admiração do jesuíta por este grupo não deixando de reflectir o quanto isto interessaria à Companhia.

“ (...) ver hum moço destes fidalgos de quinze , ou dezasseis anos muito mais aluo que os Espanhões com hum terçado douro, que he maior que elle(...), a pè, ou a caualo acompanhado de muita gente(...) e ver o siso com que hum destes moços ouue, pergunta, responde, & seu ensino, & cortesia, he muito pera dar gloria ao Senhor, & pera se auer por bem empregado todo o trabalho do Miaco,por os trazer ao conhecimento de seu Deos & saluador.”⁹²²

As conversões e o apoio de guerreiros poderosos e bem formados é uma mais-valia para a ordem religiosa que pode assim mostrar à Europa o êxito da sua Missão evangelizadora.

Não se trata aqui de converter ingénuos e ignorantes índios africanos ou americanos mas elementos (elite) com uma cultura equiparada à Europa, elogiando-lhes a educação e a cortesia,uma questão de honra para eles: “sobejamente são inclinados a cumprimentos,& cortesias,e nellas são tão pontuaes que por leues descuidos cortão o fio da amizade”⁹²³ e acrescenta que não gostam de jogo: “ abominão toda a maneira de jogo por dizerem, que he hũa especie de furto”⁹²⁴.

Observa ainda por exemplo, e mais uma vez acreditamos estar a referir-se a uma elite, neste caso letrada,quando escreve que “os Iapões são mui perfeitos no escrever,& tão compendiosos, que somente em tres, ou quatro regras dizem o que em hũa patente nossa há mester hũa folha de papel”⁹²⁵.

Paralelamente a este nível de cultura, os jesuítas surpreendem-se com o grau de ferocidade demonstrado pelos “nobres”e o Visitador Valignano não esconde a sua crítica perante arrobos de violência (muitas vezes por questões secundárias) por parte dos senhores japoneses e revela claramente o seu desagrado por este traço de personalidade oriental,para ele tão contrário à “civilizada”Europa de onde vem:

for the first time in the description of japanese society written by Alexandre Valignano in *Sumario de las cosas de Japon* [1583]”. Pinto, “Japanese elites (...)”, p.32.

⁹²¹ CE, I,27 Agosto 1585, fl.153.Ap.D – Carta 47.

⁹²² CE, I,6 Março 1565, fl.180.Ap.D – Carta 5.

⁹²³ CE, I,20 Fevereiro 1565,fl.172v. Ap.D – Carta 4.

⁹²⁴ CE, I,20 Fevereiro 1565,fl.172v. Ap.D – Carta 4.

⁹²⁵ CE,II, 17 Outubro 1586, fl.179. Ap.D – Carta 51.

“ são muito cruéis e fáceis em matar, porque por leves coisas matam os seus súbditos e não estimam em mais cortar a um homem a cabeça ou de meio a meio como se fosse um cão, tanto que muitos quando o podem fazer sem perigo seu, encontrando um pobre homem o cortam ao meio não mais que para ver como cortam as suas katanas”⁹²⁶.

A prática do *seppuku* - morte honrada ⁹²⁷ - insere-se nesta visão de guerreiro violento mas, nesta altura, é já um verdadeiro ritual praticado por uma elite militar por forma a garantir a honra da família e aqui, tal como nas questões ligadas aos casados, os jesuítas têm de procurar justificar tal acto.

O *seppuku* pode ser praticado por um vassalo, por fidelidade e lealdade ao seu senhor, acompanhando-o na derrota ou então é a opção de um senhor, que “é levado ao suicídio quando se vê impedido de cumprir as suas obrigações, procurando, deste modo, salvar e dignificar a vida dos seus protegidos”⁹²⁸.

No primeiro caso, temos o ocorrido aquando do assassinato do xogum Ashikaga Yoshiteru, em 1565, quando alguns dos seus vassalos optam pelo *seppuku*⁹²⁹ acompanhando o seu senhor na morte; no segundo em 1584, um dos opositores de Hideyoshi, perante a derrota eminente, avança com o suicídio – “ conforme ao costume ordinário que sabeis aue na fidalguia de Iapão, eu cortarei logo a barriga” ⁹³⁰.

Para além deste ritual estar relacionado com os laços de fidelidade e com a vassalagem, Ana Fernandes Pinto chama a atenção para o facto de poder ser apresentado “como um mecanismo que visava a ordem social”, funcionando como método punitivo, transformado numa pena judicial controlada pelos dáimios.

A Companhia tem aqui de lidar com muita cautela uma vez que, mais do que uma prática institucionalizada na elite guerreira, é um ritual que garante a honra do guerreiro e da sua descendência e que tem implicações sociais e culturais significativas.

Aqui é também notório o interesse jesuíta em não perder apoios importantes à actividade missionária procurando-se “explicar” a uma Europa católica esta prática, que choca claramente com os princípios, com os valores e com os dogmas cristãos.

⁹²⁶ Valignano, *Sumario de las Cosas del Japon (1583)*, pp.30-31.

⁹²⁷ Vide glossário.

⁹²⁸ Pinto, *Uma imagem (...)*, p.159.

⁹²⁹ Cf. CE, I, 19 Junho 1565, fls.187-188v. Ap. D – Carta 7.

⁹³⁰ CE, II, 29 Janeiro 1584, fl.97v-98. Ap. D – Carta 43.

A opção mais seguida – e a saída mais fácil – é evitar comentários a esta situação por parte dos japoneses cristãos. Luís Fróis segue, muito naturalmente, as indicações superiores⁹³¹ e apenas referencia um caso, que aliás não se efectiva, e fá-lo de uma forma algo discreta, precisamente num ano tumultuoso (1565).

Este episódio é talvez o que melhor ilustra a instrumentalização que os próprios padres fazem dos acontecimentos no Japão. O motivo que, segundo Fróis, leva os fidalgos de Miyoshi Yoshitsugu a estarem determinados a morrer é a expulsão dos padres do Miyako, situação que estes nobres não aceitam e dizem “que ou auião de morrer, ou alargarlhe as terras, & desterrarem-se com os padres”⁹³².

A referência ao ocorrido pode também querer demonstrar o ascendente que os padres têm sobre os senhores convertidos, levando-os inclusive a estabelecer com aqueles relações de fidelidade semelhantes às que mantém com os seus senhores japoneses⁹³³.

*

O costume dos senhores locais receberem presentes dos estrangeiros é, além de uma prática já antiga e com um cerimonial próprio, amplamente referenciado e praticado por Fróis⁹³⁴ – e recomendado à Companhia - por forma a manter as boas relações, indo ao encontro de uma tradição local e mostrando respeito pela sociedade que acolhe elementos de uma cultura externa.

Catarina Simões, num estudo sobre o exótico, entende que:

“Sob o ponto de vista cultural, a dádiva era, mais do que uma prática, um princípio basililar, que diferenciava normativamente os indivíduos entre si, e que constituía uma das características essenciais da sociedade japonesa, fortemente hierarquizada e marcada pela teatralidade e pelas exterioridades, [e acrescenta que] uma das condições sine qua non para o primeiro contacto com as elites era a dádiva de presentes, uma das normas sociais do cerimonial aristocrático japonês que os padres tinham, impreterivelmente, que respeitar. E quanto maior fosse a dignidade do indivíduo com quem se pretendia iniciar relações, mais precioso, raro e distinto deveria ser o presente”⁹³⁵.

⁹³¹ Vide Pinto, “The Resposta (...) in ob.cit., pp.53-54. Aqui nem Francisco Rodrigues nem o Conselho de Goa discordam e não há outra resposta possível que não seja condenar esta prática em japoneses cristãos, embora se possa deduzir uma recomendação de tolerância (mas não de aceitação). Consulte-se a análise feita , p.30.

⁹³² CE, I, 3 Agosto 1565, fl. 192v. Ap D – Carta 9.

⁹³³ Cf. Pinto, *Uma imagem do Japão (...)*, p.168.

⁹³⁴ Logo na primeira carta, em 1565, Fróis lista uma série de presentes entregues aos senhores em Yokoseura. Cf. CE, I, 14 Novembro 1563, fls. 131-136v. Ap. D – Carta 1. Outro exemplo é a carta de Agosto 1577, fls. 374-386v. Ap. D – Carta 29

⁹³⁵ Simões, *Para uma análise do conceito de Exótico (...)*, p.69 e p. 65. Sublinhado nosso.

O apreço por objectos ocidentais é manifestado pelos japoneses - “são amigos de nouidades, & nos, & nossas cousas todas são pera elles neste reino nouas”⁹³⁶ - e vimos já que Oda e Hideyoshi, nos vários contactos que têm com os jesuítas, manifestam interesse por tudo o que os padres lhes possam ofertar do Ocidente.

O jesuíta é confrontado com este hábito quando, juntamente com o padre Gaspar Vilela, se desloca à capital para serem recebidos pelo xogum e é-lhe aconselhado – por um cristão fidalgo da corte do xogum – “que eu por vir de nouo lhe leuasse algũas cousas nouas da India, ou de Portugal, porque todos ca as estimão por serem de tão longe”⁹³⁷.

Nos textos aqui analisados constatamos que o autor tem sempre o cuidado de descrever pormenorizadamente as ofertas, também como forma de prestigiar a congregação a que pertence e aqui, em 1565, o que leva, “por não auer outra cousa, foi hum espelho de cristal grande, & hum sombreiro, huns alambres”⁹³⁸, & hum pouco dalmiscar⁹³⁹, & hũa cana de bengala”⁹⁴⁰.

O ofertar presentes aos senhores é tão importante para a manutenção das boas relações que Fróis, numa carta de 1577, dirigida ao padre Visitador, adverte que:

“He custume vniuersal de Iapão (...) que quando se vai visitar qualquer senhor, sempre lhe hão de leuar algũa cousa (...) porque não lho leuando, alem de se lhe não guardar o decoro, não se pode com eles ter entrada [e especifica os presentes:] sombreiros de Portugal (...), relgios de área, vidros, oculos”⁹⁴¹, peles de cordouão”⁹⁴², bolsas de veludo, ou de grã”⁹⁴³, lenços finos laurados, frascos de confeitos, algũas conseruas boas, fauos de mel, capas de pano de Portugal, cheilas”⁹⁴⁴ boas ainda que sejam da China, peças douradas da China boas, esteiras da China (...), algũa aguila”⁹⁴⁵, ou calamba”⁹⁴⁶ fina, algũs papos dalmiscar, bocetas”⁹⁴⁷ grandes de pegu, ou de bengala, ou de Cambaia, retros carmisim, alguns liquiros”⁹⁴⁸ da China

⁹³⁶ CE, I, 19 Maio 1581, fl. 12v. Ap. D – Carta 36.

⁹³⁷ CE, I, 6 Março 1565, fl. 178v. Ap. D – Carta 5.

⁹³⁸ Âmbar. Para o significado deste e de termos seguintes referentes a produtos/objectos ofertados, consulte-se Dalgado, *Glossário Luso-asiático*, 2 vols., Coimbra, 1919-1921.

⁹³⁹ Perfume, origem animal (cervos, boi, rato), retirado de uma glândula.

⁹⁴⁰ CE, I, 6 Março 1565, fl. 178v. Ap. D – Carta 5.

⁹⁴¹ A referência aos óculos é interessante tendo em conta a descrição, na *Historia de Japam*, de um episódio ocorrido em 1571, com o padre Francisco Cabral: os japoneses, “sem comparação foi nelles mayor a admiração que tiverão dos óculos [e convenceram-se que o padre tinha quatro olhos], dous no logar comum, onde os tem naturalmente todos os homens, e outros dous, com alguma distancia deitados para fora, que reluzião como espelho e que era couza temeroza de ver.” *HJ*, II, p. 363.

⁹⁴² Cabedal/couro de cabra, utilizado sobretudo para o calçado.

⁹⁴³ Lã.

⁹⁴⁴ Tecidos de algodão. A referência à China deriva do facto dos melhores e mais apreciados serem provenientes da Índia.

⁹⁴⁵ Paus de incenso.

⁹⁴⁶ Outra forma de paus de incenso, de qualidade superior.

⁹⁴⁷ Bolsa para guardar moedas.

⁹⁴⁸ “Jiquiró (jap. jikiró). Caixa em que se transportam comidas no Japão”. Dalgado in ob.cit., vol. I, p. 490.

bons(...),hũa jarra de bolos de acucar,e outra de fartens,⁹⁴⁹algũa pimenta em achar⁹⁵⁰,algũs panos de frandes⁹⁵¹, ou godomecim⁹⁵² ou alcatifa⁹⁵³.

Esta lista, refere o jesuíta, é para os gentios;para os fidalgos cristãos,destacam-se relicários de prata,âmbar,contas para rezar (rosários),algumas imagens de Cristo,de Nossa Senhora ou de Santos, e ainda “cangas da China”⁹⁵⁴.

Apesar da curiosidade pelo que vem de fora,nomeadamente o vestuário (têxteis), isto não significa uma adopção,por parte dos japoneses⁹⁵⁵, da indumentária europeia, não obstante um dos adereços suscitar grande deslumbramento e, pelo menos no caso dos senhores mais importantes e em ocasiões especiais, encontrarmos menção ao seu uso: o chapéu, o “sombreiro”⁹⁵⁶.

Um dos objectos ocidentais que mais apreço tem no Japão é o relógio (mecânico) levado da Europa ⁹⁵⁷, numa altura em que o povo japonês, dividindo o dia em duas partes de 6 horas cada⁹⁵⁸, recorria aos “relógios de água” (provenientes da China)⁹⁵⁹ e João Rodrigues, na sua *Historia da Igreja do Japão* menciona também “relógios de fogo”,

“caixas quadradas de madeira cheias de cinza plana, onde se desenhavam uns sulcos que enchiam com pó feito através da madeira seca de uma determinada árvore, ao qual se pegava fogo [e] cada sulco deveria demorar uma hora a queimar, tendo por isso um comprimento variável, consoante a maior ou menorduração dos dias e das noites”⁹⁶⁰.

*

A Companhia de Jesus trabalha, em simultâneo, com os dois extremos da sociedade: com as elites e com os mais desfavorecidos, conseguindo apoio e protecção (dos poderosos) e credibilidade e reconhecimento (dos mais pobres e desfavorecidos) e a congregação defende a criação de infraestruturas que possam acolher e cuidar dos mais desprotegidos da sociedade.

⁹⁴⁹ Farte são doces com creme e/ou com amêndoas.

⁹⁵⁰ Pimenta conservada em vinagre e sal.

⁹⁵¹ Têxteis da Flandres.

⁹⁵² Tapeçaria de couro pintado, aplicado sobre uma base de estanho.

⁹⁵³ CE,I, 10Agosto 1577, fl.397.Ap.D – Carta 29.

⁹⁵⁴ As cangas são “tábuas de suplício”e são utilizadas na China e na Cochinchina. São quadrados de madeira, pesados, com um buraco ao centro,onde se coloca o pescoço dos condenados.

⁹⁵⁵ Uma excepção é referida nas CE,não por Fróis mas por um seu companheiro na China, o irmão Amador da Costa,que menciona o facto dos dois filhos de Ômura Sumitada se recusarem a usar o vestuário japonês, envergando sempre trajes “á Portuguesa”, que mandavam fazer na China.Cf. CE,I,23 Novembro 1577,fls.400-402v.

⁹⁵⁶ Vide Cap. 3- Oda (...),pp.103 e 111.

⁹⁵⁷ Veja-se a curiosidade de Oda Nobunaga sobre este objecto,no primeiro encontro que tem com Fróis em 1569, a p.103 deste trabalho.

⁹⁵⁸ Esta divisão dia/noite em partes iguais só ocorre efectivamente nos equinócios, duas vezes por ano.

⁹⁵⁹ Cf. *Tratado (...)*,cap.V,ponto12, p.99.

⁹⁶⁰ Simões, ob.cit.,p.50.

O papel dos missionários assume ainda especial relevância na medida em que a sociedade japonesa funciona por castas, algumas consideradas marginais, sobretudo as que envolvem actividades consideradas impuras e que normalmente estão relacionadas com o sangue e com cadáveres. O Xintoísmo apresenta uma série de restrições ao convívio com tudo o que possa enfraquecer o indivíduo: a doença em geral, e a lepra em particular; a morte e, em certa medida, a pobreza⁹⁶¹ e na doença, Fróis regista alguns casos de curas, por parte dos jesuítas, que granjeiam o apoio, a simpatia e muitas vezes a conversão das famílias.

A preocupação com os mais novos é outra referência nas missivas de Fróis, quer no que respeita ao seu bem-estar espiritual, quer cuidando do seu físico, e o nascimento (e a defesa) da vida também é presença frequente na informação que redige.

O jesuíta faz críticas contundentes ao hábito tradicional japonês de infanticídio, relacionando a oposição que a Companhia faz a este costume com o aumento populacional na cidade de Nagasaki, um reduto da congregação e dos mercadores portugueses:

*“ E como vossa Paternidade já deve saber, he cousa uniuersal em Iapão entre os gentios, assi por pobreza, como pólo antigo costume que o demónio lhes persuadio no criar dos filhos que lhes nace, mais que os que boamente se atreuem a sustentar, pólo qual são os abortos inumeraveis, & muitas as crianças que matão em nacendo, cousa de grandíssima lastima, & porque neste lugar todos são Christãos, não se permite viuer nelle algum que o não seja, & assi viuendo como taes, seus filhos se vão multiplicando & conseruando com grande excesso dos lugares de gentios, porque os não matão, & são todos de raras habilidades. ”*⁹⁶²

Esta situação - prática comum de abortos – é desde logo referenciada por Fróis nos primeiros anos de residência no Japão e, numa carta de 1565, aponta este “ cruel costume”:

*“ e com serem pola mor parte pobres, tem a pobreza por suma desaventura, e daqui lhes naceo aquelle cruel costume, entre eles auido por misericordia, que se são pobres, & vão tendo muitos filhos, em nacendolhe, põelhe o pé no pescoço, & matãonos, especialmente as filhas ”*⁹⁶³,

desculpabilizando, de certa forma, a situação com a pobreza, pois o aborto é “cousa muito corrente em Iapão na gente pobre, que não pode sustentar os filhos”⁹⁶⁴.

A aproximação às elites permite-lhe avançar com registos de momentos mais familiares das famílias nobres, nomeadamente da gravidez da mulher do dáimio de Omura, D. Bartolomeu, e o pedido que este faz: “mandou pedir ao padre que rogasse a Deos por

⁹⁶¹ Vide o que referenciamos no Cap. 1 – O Japão (...), pp.36-40. “This culture had envolved since the 14th century proceeding from shintoist myths and had promoted the emergence of out cast-caste groups, the *hinin*, whose social exclusion was due to devoting themselves to activities considered impure such as criminal executions or the removal of dead animals”. Pinto, “Japanese elites (...)”, pp. 29-30.

⁹⁶² CE, II, 1 Outubro 1585, fl.129. Ap.D – Carta 48.

⁹⁶³ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl.172v. Ap.D – Carta 4.

⁹⁶⁴ CE, II, 31 Outubro 1582, fl.52. Ap.D – Carta 39.

elle,& por todos os seus criados,&molher, que andaua prenhe: pera que nosso Senhor lhe desse bom parto”⁹⁶⁵.

É algo crítico na forma como educam e criam os filhos “sem nenhũa maneira de castigo, mais que somente reprenderemnos de palavra, & assi falão de siso a hum menino de seis, ou sete anos reprimendoo, como se falassem com hum de setenta.”⁹⁶⁶

Os cuidados assistenciais (curativos) e os hospitais são a expressão material do interesse jesuíta em tratar também os corpos dos japoneses e a medicina é, aliás, uma das áreas onde mais se destaca a influência portuguesa com um nome que nos surge amiúde nas missivas de Fróis, Luís de Almeida⁹⁶⁷, jesuíta considerado o introdutor da medicina ocidental no Japão, e muito elogiado na Ânuia de 1583, aquando do seu desaparecimento:

“ Auia já perto de trinta annos que estaua em Iapão, & tinha quasi setenta de idade, foi hũa das pessoas de quem Deos nosso Senhor muito se seruiu nestas partes, & a elle se pode attribuir a fundação da casa de Bungo, que agora he Collegio, & ainda das mais, porque com a esmola com que entrou na companhia”⁹⁶⁸, sustentou ospadres, & irmãos, & as casas muito tempo. Elle foi o que inuentou hospital em Bungo, aonde se recolhiam os mininos engeitados filhos dos gentios, & curauá por suas mãos todos os doentes de chagas, & de todas as infirmitades, & os remediaua corporal & espiritalmente (...). Foi sempre pessoa de grande edificação (...)”⁹⁶⁹.

Sabemos que as cirurgias começam a ser praticadas no Japão após a chegada dos portugueses e Fróis, em 1573, refere um bonzo “que he o principal medico de cirugia que ha no Miaco”⁹⁷⁰, e uns anos depois menciona que ,na capital ,existem três médicos⁹⁷¹.

A medicina tradicionalmente aqui praticada deriva da chinesa com uma mistura de hábitos e costumes ancestrais ⁹⁷².

*

A doença e a morte fazem, naturalmente, parte do ciclo da vida e os jesuítas são confrontados com estas situações e com a forma, diferente, do povo japonês lidar com estas realidades.

O branco, tal como na sociedade ocidental, assume-se como a cor do luto: “o branco tem por dó mas não que o tragão communmente”⁹⁷³ e Fróis assiste, em diversas ocasiões, a

⁹⁶⁵ CE, I,14 Novembro 1563, fl.134v. Ap.D – Carta 1.

⁹⁶⁶ CE, I,20 Fevereiro 1565, fl.172v. Ap.D – Carta 4.

⁹⁶⁷ Vide Apêndice A – Sínteses Biográficas.

⁹⁶⁸ Luís de Almeida é mercador quando ingressa na congregação e entrega o seu dinheiro à missão para auxiliar na evangelização.

⁹⁶⁹ CE, II,2 Janeiro 1584, fl.90. Ap.D – Carta 42.

⁹⁷⁰ CE, I,27 Maio 1573, fls.349-349v. Ap. D – Carta 25.

⁹⁷¹ CE, II,27 Agosto 1585, fl.156v. Ap. D – Carta 47.

⁹⁷² Vide Cap.1 – O Japão (...), pp.36-40.

funerais e descreve-nos as particularidades destas cerimónias⁹⁷⁴ que demoram “hũs oito ou dez dias, em que costumão os principes de Iapão fazer exequias por seus defuntos,& acrecentarem rendas aos Bonzos,& daremlhe de comer por todos aquelles dias polos officios”⁹⁷⁵.

A importância que é dada aos funerais, sobretudo dos japoneses com mais estatuto social - “os Iapões como desejão tanto perpetuarem se em fama com os decedentes, e hũa das cousas que sobre maneira estimão & em que poem grande parte de sua felicidade heem a pompa, e aparato das exequias, quando morrem”⁹⁷⁶ -, é confirmada pelas extensas descrições que Fróis nos apresenta nas suas missivas.

Na capital, no Miyako, estas cerimónias assumem especial destaque:

“ (...)Vem logo cento, ou duzentos Bonzos rapados & vão cantando o nome do santo, a que o defunto adorou.(...) Logo se seguem quatro com hũas andas muito galantes, & ricas, e dentro vai o defunto assentado com a cabeça posta nos giolhos,& as mãos juntas como que vai fazendo oração, a cabeça inclinada pera a terra, olhando pera o lugar onde a misera alma está sepultada. Vai vestido de branco em sinal de sua limpeza, & em riba do vestido hũ habito de papel, em que vai escrito hum liuro, que o seu pagode deixou escrito, confiado que em seus merecimentos se salua.(...) Chegando ao lugar determinado, todos os Bonzos juntos bradão com grandes vozes polo nome do pagode de balde, com toda a mais gente, que ali esta junta, & tangem os sinos, & bacias, & isto fazem por espaço de hũa hora”⁹⁷⁷.

A longa descrição que o missionário faz desta cerimónia estende-se ao local destinado à sepultura do defunto:

“A sepultura, ou lugar onde ha de ser queimado, he da maneira seguinte. Hũ campo em largura de hũa casa grande, todo cercado de paos compridos, arrodado de hũas beatilhas grossas, feito em quatro paredes com quatro portas ao norte, & ao sul, ao leste & oeste.Dentro esta hũa coua chea de lenha, & defronte da coua estão duas mesas altas, as quaes tem muitos figos, laranjas, boloso, & muito comer: porem não tem carne nem peixe.”⁹⁷⁸

O finalizar da cerimónia, ao contrário do mundo ocidental que normalmente enterra os seus defuntos, passa pela redução a cinzas do corpo através de um ritual próprio e minuciosamente descrito pelo sacerdote.

Pelas descrições acima transcritas, podemos constatar que as diferenças em relação às exéquias cristãs são muitas, começando pelo hábito japonês de rapar o cabelo ao defunto e este ser colocado num “caixão” de forma arredondada (em vez de rectangular).No funeral

⁹⁷³ CE,I,20 Fevereiro 1565,fl.175. Ap. D – Carta 4.

⁹⁷⁴ As descrições são, quase sempre, de funerais de elementos das elites governativas/militares, com diferenças, que ele também aponta, para as exéquias das camadas sociais mais humildes.

⁹⁷⁵ CE,I, 14 Novembro 1563,fl.132. Ap. D – Carta 1.

⁹⁷⁶ CE,I,20 Fevereiro 1565, fl.175. Ap.D – Carta 4.

⁹⁷⁷ *Ibidem*.Sublinhado nosso.

⁹⁷⁸ *Ibidem*,fl.175v.

cristão, é-se colocado na posição horizontal, de rosto para cima; aqui, o defunto vai sentado, com a cabeça entre os joelhos. No final da cerimónia japonesa é ainda tradição ofertar um banquete aos monges budistas.

O interesse – e as descrições pormenorizadas – que Fróis demonstra pelas cerimónias fúnebres explica-se pela sua condição de religioso e por ser esta uma das etapas fundamentais, em qualquer das religiões, da condição do ser humano.

Fróis aponta ainda algumas diferenças entre os enterros das pessoas ilustres e japoneses mais humildes na medida em que é conhecedor do valor da comida que é colocada junto ao defunto: “o comer pode ser aaliado em corenta cruzados, segundo he a pessoa rica, ou pobre”⁹⁷⁹, e indica igualmente os custos, diferenciados, de tais cerimónias :

“Nestes officios se gasta muito dinheiro, se he fidalgo, & rico, polo menos gasta nisto dous, ou tres mil cruzados, & se he pobre gasta duzentos. O misero que acerta de ser tão pobre que não tem nada, de noite as escuras escondidamente, & sem pompa dão com elle nos monturos, e o enterrão. Mas como esta gente seja muito grandiosa pola maior parte fazem os taes enterramentos”⁹⁸⁰.

Os procedimentos fúnebres não terminam no dia do funeral:

“Ao dia seguinte os filhos, parentes, & amigos se vão á noua [sic.], e leuão hum vaso dourado, & apanhão a cinza com os ossos, & dentes, & tornando se põe isto no meo da casa cuberto com hũ pano (...), e dali a sete dias fazem o mesmo, & depois se leuão os ossos a hũ lugar deputado, e os sepultão, e poem em cima hum padrão de pedra quadrado, & escrito nelle dalta baixo o nome do diabo que adorou (...) Assi que o setimo dia, setimo mes, setimo anno, & cada quinze dias continuadamente lhe fazem officio em casa, onde os Bonzos comem, & leuão seu premio”⁹⁸¹.

Fróis revela ainda, sem mostrar grande surpresa, que “outra maneira ha de se enterrarem viuos. Esta costumão fazer os muitos deuotos, & desejosos de se verem na gloria de Amida”, sacrificando-se “ao demonio da maneira seguinte, muito comum, & corrente nestes reinos”⁹⁸² e descreve um desses sacrifícios, na cidade de Foria, a quarenta léguas de Bungo :

“e metidos todos [seis homens e duas mulheres] em hũa embarcação noua, atarão aos pescocõs hũas pedras grandes, outras nos braços pola cinta, nas pernas, & pès (...) remarão pera o alto (...). Depois de se apartarem da praia, a tres ou quatro tiros de espingarda hum & hum se deitaraõ no profundo mar, ou por melhor dizer no inferno (...). Alguns destes quando se deitão ao mar leuão hũas fouces compridas nas mãos, que dizem ser pera cortar siluas de algum mato espesso que lhe la em baixo empede o caminho”⁹⁸³.

⁹⁷⁹ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl. 175v. Ap.D – Carta 4.

⁹⁸⁰ *Ibidem*, fl. 176.

⁹⁸¹ *Ibidem*.

⁹⁸² CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl. 176. Ap.D – Carta 4.

⁹⁸³ *Ibidem*, fls. 176-176v.

Há ainda uma outra forma, também não presenciada mas apenas registada por Fróis: “Outros não se deitão ao mar, mas leuão feitos hũs tornos grandes de pao na embarcação, & depois que lhos tirão vãose ao fundo juntamente com ella”⁹⁸⁴.

*

As cartas, ao contrário do *Tratado*⁹⁸⁵, são lacónicas no que respeita a informações do quotidiano que não se relacionem com a guerra e com as religiões - budista e cristã – mas podemos encontrar algumas referências marginais e pontuais a aspectos da vivência diária dos japoneses.

A alimentação, que é necessariamente diferente da europeia, não colhe grande interesse da parte do missionário e só muito raramente detectamos informação sobre este assunto e aqui, destaca-se o hábito de beber chá - transversal a toda a sociedade ⁹⁸⁶ - que é mencionado diversas vezes, salientando –se importância deste costume, “por inuerno & verão bebem sempre agoa quente, quanto a podem sofrer”⁹⁸⁷ e muitas vezes os jesuítas são solicitados a participar : “que fossemos a sua casa beber hũa pouca de agoa quente”⁹⁸⁸, nomeadamente em 1569, no encontro com Oda Nobunaga , junto com o irmão Lourenço⁹⁸⁹.

As referências de Fróis à alimentação relacionam-se quase sempre com situações de escassez de bens ou de doença e aí menciona, por exemplo, o hábito japonês de usar nabos e “rabão seco cozido em agoa & sal, [acrescentando que] porem affirmolhe que la poem Deos hũa doçura & hum não sei que nestes manjares pobres, que quem delles gosta os não trocaria polos mais esplendidos banquetes da India”⁹⁹⁰.

⁹⁸⁴ *Ibidem*, fl.176v.

⁹⁸⁵ *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*, notas de José Manuel Garcia, Lisboa, Instituto Português do Oriente, 2005.

⁹⁸⁶ Prazeres in ob.cit, p.89, analisando a obra de João Rodrigues *Tçuzzu*, destaca “a extrema importância da casa de qualquer japonês estar sempre preparada para receber convidados para o chá. Assim, o consumo e a oferta da infusão a todos os que concedessem a outro a honra de uma visita, independentemente do motivo, tornou-se num símbolo da hospitalidade e da cortesia que caracterizava a civilização nipónica.”

⁹⁸⁷ *CE*, I, 20 Fevereiro 1565, fl.172v. Ap.D – Carta 4.

⁹⁸⁸ *CE*, I, 15 Novembro 1564, fl.157v. Ap.D – Carta 3. Vide Prazeres, ob.cit., pp.87-94.

⁹⁸⁹ *CE*, I, 12 Julho 1569, fl.273v. Ap. D – Carta 17.

⁹⁹⁰ *CE*, I, 1 Dezembro 1570, fls.289-289v. Ap. D – Carta 18.

3.2.5.2. A arquitectura

A convivência quotidiana dos missionários com os japoneses permite-lhes aceder a informação diversa respeitante a vários aspectos da vida diária, nomeadamente relacionados com arquitectura civil, religiosa e militar, com manifestações artísticas e com questões urbanísticas.

É na arquitectura militar que a influência portuguesa se faz sentir com mais impacto e é nela que se vê ainda hoje o peso da presença lusa, uma vez que a maioria (em algumas zonas, a totalidade) dos edifícios de carácter religioso edificados no século XVI pelos portugueses foi destruída no século seguinte.

Interessa-nos verificar as descrições que Fróis faz da componente arquitectónica tradicional japonesa chamando a atenção para a grandiosidade e opulência dos próprios templos budistas e dos castelos –Azuchi e Osaka ,por exemplo⁹⁹¹ e lamentando-se, por vezes, de não possuir vocabulário suficiente e ir tudo muito além da sua capacidade descritiva:

“Aqui folgara de ser bom architecto, ou de ter vea de boa descripção de logares, porque lhe afirmo sem duuida algũa, que nunca dos paços, & casas que tenho visto em Portugal, & India, até Iapão vi cousa semelhante a esta em frescura, primor, riqueza, & limpeza”⁹⁹²

Os castelos de Azuchi e de Osaka, representativos do poder de Oda Nobunaga e de Toyotomi Hideyoshi, integram elementos arquitectónicos que se destacam agora – as muralhas e os fossos- acompanhando uma crescente complexificação da arquitectura militar.

Não obstante Fróis se concentrar nas habitações das elites governativas, nos palácios e nos templos budistas, a verdade é que também conseguimos informação referente às casas comuns, sobretudo quando são cedidas aos missionários para aí estabelecerem a sua base até realizarem uma construção de raiz das suas casas e igrejas.

O interior das casas é também alvo da sua curiosidade e chama a atenção para o facto de serem

⁹⁹¹ Vide o que escrevemos sobre os castelos de Oda e de Hideyoshi, Cap. 3, pp. 101-129.

⁹⁹² CE, I, 12 Julho 1569, fl.272. Ap. D – Carta 17. Refere-se ao palácio de Oda.

“muito bem feitas, & limpas, todas esteiradas de hũs colchões de palha grossa, e ahi dormem cubertos com quimões mui grandes que os cobre acolchoados, & hũa almofada de pao à cabeceira (...) e sempre nas casas se anda descalço por limpeza dellas, ou com hũa maneira de çapatos de mea perna que trazem sobre as alparcas, as quaes são de palha por lhe não fazerem mal as pedras”⁹⁹³.

Encontramos ainda alguns breves apontamentos respeitantes à decoração das casas referindo o gosto pela pintura e pela música quando, em casa de um senhor em Bungo, escreve que “tinhão ali prestes muitas pinturas, & panos com que os Iapões muito se delectão, & hum crauo que se lhe tangia de quando em quando, pera que assi podesse melhor passar o rigor do frio, que então fazia”⁹⁹⁴.

Logo em 1564 chama a atenção para um dos maiores perigos das habitações nipónicas, dadas as suas características e material de construção (papel, palha e madeira) - os incêndios - dizendo que:

“ hũa sesta feira antes do primeiro domingo do Aduento (...), fazendo grande frio, & caindo muita neve, deu fogo em hũa casa nossa, aonde hũ Iapão estaua derretendo hũa pouca de cera pera fazer candeas. O vento era grande, & a palha das casas mui seca: ardeo logo esta casa, & outra com o fato que tinhão, e as casas em que pousauamos, igreja, sancristia, e doze ou quinze casas de Christãos pobríssimos ...”⁹⁹⁵.

O material de construção por excelência é a madeira, não só devido à sua abundância mas também por permitir uma construção em módulos, que é possível de ir alterando e modificando.

Num estudo sobre arquitectura jesuíta no Japão, Sofia Diniz refere que “as madeiras mais utilizadas eram o cedro (*sugi*), caracterizado pela sua flexibilidade e suavidade, o cipreste (*grinoki*), usada para todo o tipo de construção, mas em particular para os soalhos, o pino vermelho (*akamatsu*), bastante abundante, o carvalho branco (*nara*), utilizado para trabalhos de maior pormenor, e abeto (*momí*) para molduras de janelas e portas pela sua leveza, textura fina e flexibilidade”⁹⁹⁶

O interesse de Fróis, e da própria Companhia, vai no sentido de mostrar à Europa como são as cidades japonesas e, não obstante descrever todos os locais e as povoações por onde passa ou das quais tem notícia mais detalhada, a verdade é que as descrições mais extensas e pormenorizadas centram-se em cidades-chave do poder político, militar e comercial

⁹⁹³ CE, I, 20 Fevereiro 1565, fl. 172. Ap.D – Carta 4.

⁹⁹⁴ CE, I, 2 Janeiro 1588, fl. 96v. Ap. D – Carta 42.

⁹⁹⁵ CE, I, 3 Outubro 1564, fl. 146. Ap.D – Carta 2.

⁹⁹⁶ Diniz, *A arquitectura da Companhia de Jesus no Japão. A criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa – CHAM, 2007, p. 57.

nipónicos: a capital, Miyako; as cidades emblemáticas dos “Senhores do Japão”, Azuchi e Osaka; e o pólo comercial, Nagasaki.

Aqui Frois importa-se em destacar a influência que os jesuítas tiveram na escolha e no desenvolvimento de Nagasaki, cidade criada à semelhança da metrópole do reino de Portugal, Lisboa⁹⁹⁷.

A transformação de um pequeno porto piscatório numa importante cidade, base oficial dos mercadores portugueses no Japão e um dos mais importantes centros de irradiação missionária neste território, é resultado, em grande parte, da actuação da Companhia de Jesus e dos seus elementos.

Na construção da cidade encontramos a fusão de duas culturas e de duas arquitecturas: a tradicional japonesa, derivada sobretudo das condicionantes do relevo, e a importada pela influência portuguesa e religiosa resultando numa “primeira cidade japonesa cosmopolita, desenhada por japoneses e portugueses em conjunto, num contexto de paz, interesse, respeito e curiosidade mútua”⁹⁹⁸.

A cidade que nasce aqui, a partir da década de 70, é uma urbe com uma planificação completamente inovadora para o cenário arquitectónico nipónico mas que é também condicionada pelo ambiente em que se insere: o grande espaço público, aberto, de recepção da Nau do Trato; a geometria do traçado, na zona mais plana; e a opção pela construção no cimo de uma colina e encostas, são sinais de uma portugalidade que aqui se evidencia de forma muito clara. O elemento nipónico passa pela manutenção de ribeiras a céu aberto, com diversas pontes que as atravessam⁹⁹⁹.

A distribuição dos principais edifícios, representativos dos vários poderes instalados na cidade, reflecte a sua interligação e equilíbrio e apresenta-nos uma cidade harmoniosa: o

⁹⁹⁷ Especificamente sobre Nagasaki consultamos: Costa, “Nagasaki, um porto cristão no País do Sol Nascente” in *Os Espaços de um Império. Estudos*, edição de Mafalda Soares da Cunha, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999, pp.213-223; Castel-Branco e M. Paes, “Fusion urban planning in the 16th. Century. Japanese and Portuguese founding Nagasaki” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vols.18/19, June/December 2009, Lisboa, CHAM- Universidade Nova de Lisboa, pp.67-103; Pacheco, *The founding of the port of Nagasaki*, Macau, Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1989; Rodrigues, *Nagasaki nanban: das origens à expulsão dos portugueses*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2006. Nas *Cartas de Évora*, destacam-se duas de 1 de Outubro de 1585, fls.126v-133 e fls. 159v-166v. Ap.D – Cartas 48 e 49. Vide ainda Capítulo 3 – A relação Política/Comércio/Religião, pp.85-99.

⁹⁹⁸ Castel-Branco e Paes, art. cit., p.67.

⁹⁹⁹ A influência japonesa faz-se também sentir pela cópia de elementos arquitectónicos das cidades de Nara e Miyako (Quioto), ambas capitais do território em épocas distintas. Vide Castel –Branco e Paes, art. cit., pp. 83-86.

Colégio jesuíta e os alojamentos dos representantes comerciais junto à baía, com a igreja principal um pouco recuada, na parte plana e no topo da colina, o convento, o hospital e mais edifícios religiosos, entre eles a casa da Misericórdia - “ [que] fizeram os iapões hũa casa mui deuota da misericórdia a maneira da de Portugal & nella há cem irmãos, & Prouedor, & à sua custa fizeram ornamentos mui bons pera sua capella, & mandarão buscar à China o compremisso, & bandeira da misericórdia (...) ”¹⁰⁰⁰.

O crescimento da cidade é rápido levando Fróis a observar, em 1585, que “esta igreja de Nangaçâqui se foi acrescentando duas ou tres vezes os annos atras, porque a gente hia em grande aumento, mas agora he ja a gente tanta, que com ser a igreja ametade maior do que era ficão as duas partes fora della”¹⁰⁰¹.

Outra cidade que nos aparece amiúde nas cartas é a capital, Miyako e, em 1565, aponta “hũa rua que poderia ser de comprimento seis, ou sete vezes como a rua noua de lisboa, & duas vezes tão larga, toda de aruores mui frescas, & iguais de hũa banda, & da outra (...) ”¹⁰⁰².

Os paços do xogum espantam o religioso pela graciosidade e beleza, descrevendo com entusiasmo as plantas do jardim, de tal maneira que parece que estamos a ver as árvores e a sentir o odor das flores:

*“Fomos primeiramente (...) ver os paços do Cubòcama [xogum] & vimos hũs aposentos, que tem pera sua recreação apartados, a mais limpa, & alegre, & lustrosa cousa que vi em meus dias, nem me lembra auer visto em Portugal, nem em toda a India casa, que em primor, limpeza, & graças se lhe podião igualar. [E pormenoriza que] defronte das janelas deste aposento estaua hum jardim das mais frescas, e estranhas aruores que vi, asi de cedros, aciprestes, pinheiros, & lorangeiras, como de outras aruores não conhecidas entre uos, & todas por artificio criadas, de maneira que ficão hũas sendo amaneira de sinos, outras como torres, outras como abóbodas, e assi de varias maneiras. Os lirios, crauos, rosas, boninas, & flores são tantas, & de tão diuersas cores, & cheiros, por ser cousa em que se mais reuem, & exercitão por seu passatempo, que aos que as vem ver continuamente causão admiração, quanto mais a nos, a quem ellas são estranhas”*¹⁰⁰³.

¹⁰⁰⁰ CE, II, 1 Outubro 1585, fl. 130. Ap.D – Carta 48.

¹⁰⁰¹ *Ibidem*, fl. 129v. Ap.D – Carta 48.

¹⁰⁰² CE, I, 27 Abril 1565, fl. 182v. Ap.D – Carta 6.

¹⁰⁰³ *Ibidem*, fls. 182-182v. Ap.D – Carta 6. Sublinhado nosso.

CONCLUSÃO

A Companhia de Jesus é o primeiro interlocutor do Ocidente no Japão - a par com o mercador português - e através de um dos seus elementos mais destacados- Luís Fróis – e de um conjunto de missivas inseridas num vasto corpo documental, procurámos analisar a imagem que este jesuíta transmite do Japão para o Ocidente,verificando até que ponto ela representa a realidade nipónica da segunda metade do século XVI.

As *Cartas de Évora*, e especificamente as 53 missivas elaboradas por Fróis *no e sobre o* Japão, foram a fonte escolhida para perceber de que modo este jesuíta captou este mundo durante mais de vinte e cinco anos (entre 1563 e 1589).

Procurámos ainda aferir das circunstâncias que condicionam a leitura de Fróis porque partimos do pressuposto que existem condicionantes porque,tal como referimos na Introdução deste trabalho,quem escreve,faz uma leitura que não pode deixar de ser pessoal e uma edição desta envergadura tem necessariamente objectivos específicos que ultrapassam decerto a vontade do relator/redactor.

Repare-se que as cartas, mais do que relatórios,são autênticos meios de propaganda da actividade missionária jesuíta e estas missivas são para serem lidas por um público em geral e não apenas destinadas à comunidade religiosa e Frois sabe-o certamente.

São inúmeras as referências que faz à necessidade de pessoal para ajudar à evangelização e constantemente adverte que o fruto da terra se perderá se não tiver quem o cultive.

Não deixámos também de reflectir na oportunidade do momento da publicação, em finais do século XVI, que é coincidente com a ameaça ao monopólio missionário jesuíta no Japão,com a entrada em cena dos religiosos franciscanos e dominicanos.

Outras circunstâncias têm de ser ponderadas e recordamos que Fróis é um jovem quando parte de Portugal (16 anos) e é no mundo do Oriente e do Extremo Oriente que faz toda a sua educação intelectual/académica e religiosa o que leva, necessaria e obrigatoriamente a uma interessante combinação, como ser humano, dos mundos ocidental e oriental.

A segunda metade do século XVI assiste, no Extremo Oriente, a um processo de aculturação - inculturação que junta dois mundos e duas culturas distintas e os contactos Oriente – Ocidente passam por várias etapas: o ambiente vivido desde a presença de Francisco Xavier no território até aos finais da década de 50 é caracterizado pela euforia da descoberta, pela mútua curiosidade e alguma compreensão de duas realidades culturais distintas; os anos 60 - quando chega Fróis - assistem à tomada de consciência dos limites da diferença e, a par das conversões, aparece já a desconfiança que se acentua nos anos 80.

O período em que chegam os jesuítas - de guerra civil, caos generalizado e inexistência de ligações, sobretudo comerciais, com a China – foi determinante para a fácil aceitação dos padres, tendo estes aproveitado a vantagem da desunião das elites nipónicas e participando muito habil e inteligentemente no jogo de forças políticas do Japão. Da parte dos senhores locais e dos poderes centrais verifica-se igualmente uma série de contrapartidas e interesses que vão além da componente espiritual.

A leitura que Fróis faz da cena política japonesa permite-nos perceber um contraste muito grande entre a representação imperial, que surge aqui quase como um elemento secundário que preenche o fundo do quadro político, e o papel desempenhado pelo governo militar - o *bakufu* - que teve uma força activa até à apropriação do poder por parte de dois chefes militares, aqueles que efectivamente dominam a realidade política nipónica na segunda metade do século XVI.

Apercebemo-nos ainda de que, no entender de Fróis, a unificação efectuada por Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi não é facilitadora, em última instância, da difusão do Cristianismo uma vez que, aos olhos do missionário, o desmembramento do corpo político nipónico e a luta de poderes, nos primeiros tempos de evangelização, acabara por ser mais favorável.

É significativa a relação que podemos fazer da inclusão nesta colectânea de cartas escritas em determinados anos. Por exemplo, 1565, é um ano de grandes movimentações, com a morte do xogum e com o afastamento dos jesuítas do Miyako, o que pode explicar a

análise mais aprofundada por parte de Fróis das situações que levam a este desfecho; 1582 é o ano da morte de Oda Nobunaga e a instabilidade que o seu desaparecimento gera justifica a atenção que Fróis dá a este assunto; em 1585, são as campanhas militares de Hideyoshi e, por último, em 1588, o missionário dedica-se a analisar o que levou ao édito de expulsão e aqui é o futuro da missão que o preocupa.

Na introdução à sua última obra, a *Relação do Martírio de Nagasaki*, o jesuíta diz-nos que “acima de tudo, este trabalho procura dizer a verdade pura e simples, pois é este o ornamento principal e a base de todos os escritos históricos”¹⁰⁰⁴; se Fróis considera serem estas cartas também “escritos históricos”, entendemos que aqui é – nos apresentada uma visão distorcida da história, resultante de uma combinação dos interesses da Companhia de Jesus – objectivos políticos, propagandísticos e didácticos - de limitações e até preconceitos pessoais que aparecem aqui reflectidos, sobretudo no que tem a ver com a vivência religiosa e, por exemplo, nos muitos diálogos que apresenta, entre os missionários jesuítas e os monges budistas, o monge cede sempre à argumentação do padre o que nos dá um sinal da parcialidade de Fróis e resulta naquilo que podemos chamar de debates “falsos”: vemos/ouvimos só um lado – o cristão, o lado de quem escreve.

Esta epistolografia peca ainda por nos falhar muita informação referente: às batalhas entre dáimios cristãos que “desapareceram” da história¹⁰⁰⁵; à prática do *seppuku* por parte de neófitos¹⁰⁰⁶; aos pormenores do quotidiano; às questões de organização interna do território nipónico, e às várias reformas administrativas empreendidas, por exemplo durante o período de tempo de governação de Oda Nobunaga, que nem sempre são referidas, estando Fróis (e a Companhia) muito mais interessado, compreensivelmente, nas medidas que directamente afectam o futuro da evangelização jesuíta.

Chamamos assim a atenção para o facto de, não obstante reconhecer a existência de duas elites aristocráticas - os *kuge* e os *buke* –, as cartas centram-se, quase que exclusivamente, sobre esta última porque é aquela que controla o poder político e que efectivamente pode interferir, positiva ou negativamente, com a missionação.

¹⁰⁰⁴ Fróis, *Relación del martirio de los 26 Cristianos*, ed. R. Galdos SJ, Roma, 1935, p.3.

¹⁰⁰⁵ Madalena Ribeiro, *Samurais Cristãos (...)*, pp.104-105, refere uma batalha travada, em Urakami (Arima) entre D.Protasio e seu tio, D.Bartolomeu Ômura Sumitada, em 1586. Nenhuma das cartas desta edição menciona esta batalha e a *HJ* também não.

¹⁰⁰⁶ Já institucionalizada encontrando apenas referência a um caso, em 1565, que não se concretiza. Cf. *CE*, I,3 Agosto 1565, fl.192v. Ap. D – Carta 9.

As missivas informam-nos quase que exclusivamente sobre assuntos de teor religioso – a actividade evangelizadora jesuíta e as relações com as seitas japonesas – e sobre as movimentações militares de um país em guerra permanente.

A envolvente social e cultural aparece secundarizada e complementar ao cenário político, militar e religioso e é efectivamente uma lacuna na imagem transmitida para o exterior.

Os dados recolhidos respeitantes a aspectos da vivência diária são quase nulos e maioritariamente relacionados com questões religiosas – as ligações familiares - ou político-militares – as fortalezas e as principais cidades, Miyako, Azuchi, Osaka e Nagasaki.

Na visão de Luís Fróis, o Japão que temos na segunda metade do século XVI (até cerca de 1590) é um país onde o caos se multiplica: caos político - dada a fragmentação e fragilidade dos poderes locais e central (pelo menos até ao início da reunificação empreendida por Oda e Hideyoshi); caos religioso – com uma multiplicidade de seitas e correntes religiosas que favorecem a propagação do Cristianismo porque nenhuma, isoladamente, se consegue impôr; e caos militar – com movimentações, investidas, confrontos e batalhas que por vezes, também de forma paradoxal, acabam por favorecer a presença dos jesuítas e é essa presença que sai destacada destas cartas.

Consideramos que Fróis enfatiza o Japão do caos - que é real – de um modo que salienta o papel determinante da Companhia de Jesus neste território e os obstáculos que tem de ultrapassar.

Os elementos humanos japoneses que aqui se movimentam e destacam são os nobres – os guerreiros- e os religiosos – os bonzos budistas, paralelamente a uma massa colectiva, indistinta e que nos surge normalmente como o povo – os vassalos – que se converte com o seu senhor ou que acompanha o chefe gentio.

Os protagonistas aparecem assim em número restrito destacando-se os guerreiros da unificação do Japão – Oda e Hideyoshi – e alguns dáimios cristãos – D. Bartolomeu, D. Francisco ou D. Justo, por exemplo, limitando muitas vezes os opositores apenas aos Shimazu e ao clã Ryûzôji.

*

As Cartas comprovam, da parte dos jesuítas, a forte vontade e o esforço de integração e aceitação neste mundo tão diferente - a inculturação - e o retrato que esta epistolografia de Fróis fornece sobre a realidade japonesa é, a nosso ver, um retrato verdadeiro mas **parcial, selectivo e condicionado**, o que não lhe retira mérito nem importância.

Retrato parcial: porque resulta sobretudo de uma aproximação às elites e aos poderes locais, com pouca informação detalhada sobre a maioria de uma população afastada dos centros de poder; porque descreve um cenário onde os protagonistas são os guerreiros e os religiosos (japoneses e ocidentais) esquecendo ou secundarizando o palco do quotidiano social e cultural da “gente comum”; porque se concentra em pontos estratégicos do território - regiões onde existem missões¹⁰⁰⁷ - apesar de ter viajado por uma zona considerável do território, o que lhe permite adquirir considerável conhecimento e compreensão da realidade nipónica, e parcial ainda porque valoriza as acções de determinados dáimios (convertidos ou que apoiam claramente a causa jesuíta), privilegiando uma narrativa restrita aos acontecimentos que afectam a missionação, e esquecendo ou desvalorizando outros intervenientes políticos que, na sua leitura, não são determinantes para a acção da Companhia.

Retrato selectivo: porque denota-se uma lógica selectiva e pressente-se uma leitura cristã do que vê e escreve; porque passa por vários crivos: desde logo, o próprio Fróis que selecciona o que vai escrever – “ignora” o *seppuku* - e depois as edições, as cópias e as transcrições sofrem cortes, omissões, adições, ajustamentos dos órgãos centrais da congregação, o que nos levanta a questão do critério de selecção daquilo que efectivamente chega à tipografia; porque constatamos uma exacerbação da realidade quando descreve, por exemplo, a actuação de alguns dáimios cristãos – exemplo de D. Francisco de Bungo - , extrapolando o seu poder efectivo porque isso convém aos propósitos da Companhia.

Retrato condicionado: porque Fróis é influenciado, mesmo de forma inconsciente, pela sua condição de ocidental e religioso e porque os seus escritos estão conforme aos objectivos da congregação a que pertence e a escrita que nos apresenta é, ela própria, leitura de uma outra “escrita”; porque revela falta de objectividade na imagem que nos dá da cena política japonesa, tendo sempre em conta as consequências positivas ou negativas para a actuação

¹⁰⁰⁷ Concretamente na ilha de Kyûshû (com as suas 9 províncias) e na zona central do Japão, na ilha de Honshû, devido a se localizar aí a capital do território. Outras zonas são referidas pontualmente.

dos jesuítas, e condicionado ainda porque a sua atenção está centrada nos sucessos e dificuldades da missão e nos confrontos e querelas militares e políticas.

Em última análise, o que nos chega de Fróis nestas Cartas passa pelo crivo da congregação religiosa a que pertence e aquilo que lemos é aquilo que a Companhia entende que se deve divulgar e aquilo que entende ser “publicável”.

Poderíamos assim avançar com a ideia que é verdadeiramente a Companhia que cria a imagem do Japão que circula no Ocidente nos finais do século XVI, mas não é assim tão linear esta aceção uma vez que, na confrontação com outras obras de Fróis - sobretudo com a *Historia de Japam* – que não são para consumo imediato e para um público generalista, apercebemo-nos de que o tom da narrativa é muito semelhante porque, no fundo, escreve-se para a Companhia.

A imagem com que ficamos do Japão da segunda metade do século XVI, através destas cartas de Fróis, resulta, no nosso entender, de uma **construção**, elaborada de forma mais ou menos consciente e mais ou menos voluntária, com objectivos muito específicos de engrandecer o trabalho da Companhia nesta missão e ainda de forma a aumentar o seu prestígio numa Europa ainda hesitante numa verdadeira reformulação.

O país que encontramos nas cartas de Fróis é o Japão guerreiro - dos dáimios cristãos e dos dois Senhores, Oda e Hideyoshi; e o Japão religioso – dos budistas e do Cristianismo e o rosto do Japão que aqui nos é apresentado aparece assim **incompleto**, não deixando de ser real mas é a realidade *de* Fróis, percebida e registada por ele, condicionado e limitado por uma série de factores, não obstante aquilo que escreve ser considerado um testemunho relevante, directo e, de certa forma, autobiográfico do momento histórico do nascimento do Japão Moderno, da actuação da Companhia de Jesus nesta época e do intercâmbio Ocidente/Oriente.

BIBLIOGRAFIA

DICIONÁRIOS e HISTÓRIAS GERAIS

ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, (dir.de Damião Peres), 2ªed.,4 vols.,Porto, Portucalense Editora, 1967-1971

AZEVEDO,Carlos Moreira, (direcção), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000-2001, 3 vols.

Cambridge (The) History of Japan, vol.3 - *Medieval Japan*,vol. 4 – *Early Modern Japan*, edited by John Whitney Hall, 2008,Cambridge University Press

DALGADO, Sebastião Rodolfo, *Glossário Luso-asiático*, 2 vols., Coimbra, 1919-1921

Dictionnaire Historique du Japon, 2vols. Tóquio- Paris, Maison Franco-Japonaise-Maison-Neuve Larose, 2002

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, Lisboa,Instituto António Houaiss de Lexicografia, Temas & Debates, 2003

HENSHALL, Kenneth, *História do Japão*, Edições 70, Lisboa, 2004

HÉRAIL, Francine, *Histoire du Japon :des origines à la fin de Meiji*, Paris, Publications Orientalistes de France, 1986

Historia de las religiones, dir. Henri-Charles Puech, Madrid, Siglo XXI, vol.4, 1985, André Bareau / Colette Caillat / Paul Demieville , “ Les religiones en la India y en Extremo Oriente”, pp.393-429

History (A) of Japanese Religion, ed. Kazuo Kasahara, Tóquio, Kosei Publishing Co., 2001

MASON, R., e J. G. Caiger, *History of Japan*, Cassel Australia, Melbourne, 1972

- PAPINOT, E., *Historical and Geographical Dictionary of Japan*, 11ª ed., Tokyo, Charles E. Tuttle Company, 1990 [ed. original 1906]
- PINTO, João do Amaral Abranches (introdução e edição de), *História da Igreja do Japão*, 2 volumes, Macau, Notícias de Macau, XIII e XIV, 1954 e 1956
- REISCHAUER, E., *Histoire du Japon et des japonais*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, vol. I
- SANSOM, George, *A History of Japan (1334-1615)*, 9ª ed., 3 vols. Tokyo, Tuttle Publishing, 2000, [edição original de 1963]
- SOUYRI, Pierre-François, *Nouvelle Histoire du Japon*, Paris, Perrin, 2010
- TAMES, Richard, *À descoberta do Japão*, Editorial Estampa, Lisboa, 1995
- VIÉ, Michel, *Histoire du Japon*, Paris, PUF, 1986

CATÁLOGOS, BIBLIOGRAFIAS E ANTOLOGIAS DOCUMENTAIS

- ANSELMO, António Joaquim, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926, pp. 209-224
- Catálogo dos Impressos de tipografia portuguesa do século XVI : a colecção da Biblioteca Nacional*, introdução, organização e índices por Maria Alzira Proença Simões, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1990
- Encontro de Culturas: oito séculos de Missionaçãõ portuguesa-catálogo*, coordenação de Natália Correia Guedes, Lisboa, Conferência Episcopal Portuguesa, 1994
- Jesuítas na Ásia. Catálogo e Guia*, 2 vols., coordenação de Francisco G. Cunha Leão, Macau-Lisboa, Instituto Cultural de Macau-Instituto Português do Património Arquitectónico-Biblioteca da Ajuda, 1998
- LOUREIRO, Rui Manuel (edição de), *Os Portugueses e o Japão no século XVI: primeiras informações sobre o Japão: antologia documental*, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 1990

MEDINA, Juan Ruiz de (edição e notas de), *Documentos del Japon 1547-1557 - Monumenta Historica Societatis Iesus*, vol. 137, Roma, Instituto Histórico de la Compañia de Jesús, 1990

Monumenta Historica Japoniae, Romae, Institutum Historicum Societatis IESU,1975-1995, 3 volumes, Vol 1: *Textus catalogorum Japoniae aliaeque de personis domibusque S. J. in Japonia Informationes e relationes (1549-1654)*, proposuit Josef Franz Schütte, 1975; Vol 2: *Documentos del Japon (1547-1557)*, editados e anotados por Juan Ruiz-de-Medina SJ,1990; Vol 3: *Documentos del Japon (1558-1562)*, editados e anotados por Juan Ruiz-de-Medina S.J., 1995

FONTES IMPRESSAS

Asia Sinica e Japonica, obra póstuma e iédita do Frade Arrábido José de Jesus Maria, notas de C.R.Boxer, 2 vols., edição fac – similada da edição de 1941, Macau, Instituto Cultural de Macau, Centro de Estudos Marítimos de Macau,1988

CARDIM, António Francisco, P.º, *Batalhas da Companhia de Jesus na sua gloriosa Província do Japão*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1894

CARVALHO, Valentim, SJ, *Apologia do Japão*, Introdução e Transcrição de José Eduardo Franco, Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2007

Cartas dos Jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551, edição fac-similada de José Manuel Garcia, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1993

Constituições da Companhia de Jesus, Lisboa, 1975

DAIRIUJI BUNJI, “Teppô-Ki (1596-1614) ”, in *Orientalia*, Georg Schurhammer (ed.), Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu – Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963, pp. 535-538.

Documenta Indica, 18 vols., edição de José Wicki, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-1988 (vols.XIV e XVI,1979 e 1984)

Iesus. Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa,des do anno de1549, até o

de 1580. Primeiro Tomo. Nellas se conta o principio, socesso, & bondade da Christandade daquela partes, & varios costumes, & idolatrias da gentildade. Impressas por mandado do Reverendissimo em Christo Padre Dom Theotonio de Bragança Arcebispo d'Evora ...Em Evora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII., 2 vols., Castoliva editora Lda., Maia, 1997 [edição fac-smilada da edição de Évora de 1598]

FRÓIS, Luís, SJ, *Historia de Japam*, ed. de José Wicki S.J., 5 vols., Lisboa, Biblioteca Nacional, 1976-1984

FRÓIS, Luís, SJ, *Tratado dos Embaixadores Japões*, edição de Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993

FRÓIS, Luís, *Europa Japão: Um Diálogo civilizacional no século XVI*, ed. de José Manuel Garcia, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993

FRÓIS, Luís, SJ, *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*, notas de José Manuel Garcia, Lisboa, Instituto Português do Oriente, 2005

FRÓIS, Luís, SJ, *Relación del Martirio de los 26 Cristianos*, ed. R. Galdos S.J., Roma, 1935

Livro que trata das Cousas da India e do Japão, introdução e notas de A.A. Calado, Coimbra, Boletim da Universidade de Coimbra, vol. XXIV, separata, 1957 (capítulo XVIII)

PINTO, Fernão Mendes, *Peregrinação & Cartas*, Lisboa, Edições Afrodite, 1989, 2 volumes

POLO, Marco, *Viagens*, tradução de Ana Osório Castro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2006

REGO, António da Silva, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, (1499-1522), Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1947-58

REGO, António Silva (Dir.), *Documentação Ultramarina Portuguesa*, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1962, vol.2

SANDE, Duarte de, SJ, *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana De Missione Legatorum Iaponensium Ad Romanam Curiam*, edição de Américo

da Costa Ramalho, Macau, Fundação Oriente – Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997

VALIGNANO, Alexandre, *Sumario de las Cosas de Japon (1583)*, edição, introdução e notas de Alvarez-Taladriz, Tóquio, *Monumenta Nipponica Monographs*, nº9, 1954

VIEIRA, António, *História do Futuro*, Obras Escolhidas, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1953 [edição em PDF: http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/pdf/Futuro_I.pdf]

ESTUDOS

ABE OI, Célia, “Yo nom compurende (« Eu não compreendo») A língua na história dos 85 anos de imigração japonesa” in *Oceanos*, 15, Setembro 1993, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp.103-108

ALBUQUERQUE, Martim de, “Primeiro Ensaio sobre a História da «ideia de Europa» no pensamento português” in *Estudos de Cultura Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, I, pp.283-286

ALDEN, Dauril, *The Making of an Enterprise – The Society of Jesus in Portugal. Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, California, Stanford University Press, 1986

ALMEIDA, Fernando-António, *Fernão Mendes Pinto: Um Aventureiro Português no Extremo-Oriente – Contribuição para o estudo da sua vida e obra*, Almada, Câmara Municipal de Almada, 2006.

ALVES, Jorge Santos, *Portugal e a missionação no século XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997

ARCOS, Maria Fernanda de Los, “The Philippine Colonial Elite and the Evangelization of Japan” in *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*, 4, June 2002, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, pp. 63 – 89

ARIMIZU, H., “ Os primórdios das relações históricas luso-japonesas” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional – 1993, Instituto de História de Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1994, pp.259-266

AUBIN, Jean, *Le latine et l'astrolabe: recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*, Lisbonne, Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian: Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises, 1996

BAPTISTA, António Rodrigues, “ A obra invulgar de Luís Fróis” in *Macau*, 2ª série, nº 67, Novembro 1997, pp.176-188

BAPTISTA, António Rodrigues, “Luís Fróis in Macau” in *Proceedings of International Conference United Nations University*, Tokyo, Macao-Tokyo, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses- Embaixada de Portugal no Japão, 1998, pp.40-59

BARATA, José Alberto Leitão, “ L’ Asie maritime au XVIe siècle vue par les portugais”, in *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, XXXV, Paris, 1996

BARATA, José Alberto Leitão, “A rota portuguesa do Japão (1571-1639) ” in *Mare Liberum*, 6, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993, pp.49-54

BARATA, José Alberto Leitão, *Os senhores da navegação: o domínio português dos mares da Ásia por meados do século XVI*, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, 2003

BARRETO, Luís Felipe, “O significado dos descobrimentos portugueses” in *O Encontro Luso-Nipónico*, Comemorações dos 450anos da chegada dos portugueses ao japão, Macau, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994, pp.17-28

BARRETO, Luís Felipe, *Os Descobrimentos e a Ordem do Saber. Uma análise sociocultural*, Lisboa, Gradiva Publicações, 1987

BARRETO, Luís Filipe, *Lavrar o Mar. Os portugueses e a Ásia c. 1480-c- 1630*, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 2000

BEILLEVAIRE, Patrick, “O Japão, uma sociedade do lar 1580-1620” in *História da Família*, dir. André Burguière, Lisboa, Terramar, 1997, vol. II, pp.189-224

BERRY, Mary Elizabeth, *Hideyoshi*, Cambridge and London, 1982

- BERTHON, Jean-Pierre, “O Xintoísmo. Referências Históricas e Situação Actual”, in *As Grandes Religiões do Mundo*, dir. Jean Delumeau, Lisboa, Editorial Presença, 2002, pp. 582-611
- BÉSINEAU, Jacques, *Au Japon avec João Rodrigues 1580-1620*, Lisboa-Paris, Centro Cultural da Fundação Calouste Gulbenkian- Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998
- BORGES, Charles, S.J., *The economics of the jesuits, 1542-1759, one explanation of their rise and fall*, Nova Delhi, 1994
- BOURDON, Léon, *La compagnie de Jésus et le Japon. La fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supériorat de Cosme de Torres (1551-1570)*, Paris, Centre Culturel Portugais, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993
- BOXER, C.R., “Alguns aspectos da influência portuguesa no Japão, 1542-1640” in *Boletim do Centro de Estudos Marítimos de Macau*, Fundação Oriente, 1989, pp.47-78
- BOXER, C.R., “As viagens de comércio dos portugueses ao Japão há 300 anos (1630-1639) “ in *Boletim do Centro de Estudos Marítimos de Macau*, Fundação Oriente, 1989, pp.5-35
- BOXER, C.R., “Nota sobre o comércio entre Macau, Manila e Nagasaki, 1580-1640” in *Boletim do Centro de Estudos Marítimos de Macau*, Fundação Oriente, 1989, pp.37-45
- BOXER, C.R., “Some remarks on the value of Portuguese sources for Asian History, Sixteenth to Eighteenth Centuries” in *Portuguese Studies*, London, King’s College, 1985, I
- BOXER, C.R., *O Império Colonial Português (1415-1825)*, Lisboa, Edições 70, 1981
- BOXER, C.R., *The Christian Century in Japan, 1549–1650* , Berkeley, Califórnia, University of California Press, 1951
- BOXER, C.R., *Paper on Portuguese, Dutch, and jesuit Influences in the 16th and 17th century japan*, compiled by Michael Moscato, United States, University Publications of America, Inc., 1979

- BOXER, C.R., *O Grande navio de Amacau*, Macau, Fundação Oriente- Museu e Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1989
- BOXER, C.R., *Fidalgos no Extremo Oriente, 1550-1770*, Macau, Fundação Oriente- Museu e Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1990
- BRANQUINHO, Isabel, “ Os Capitães-Mores da Viagem do Japão” in *Oceanos*, 15, Setembro 1993, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp.92-98
- BRAUDEL, Fernand, *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Edições Teorema, 1989
- CABEZAS, Antonio, *El Siglo Ibérico de Japón. La Presencia Hispano-Portuguesa en Japón (1543-1643)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994
- CAMARGO-MORO, Fernanda de, “Kyûshû Lugar de Convivências Policulturais” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional – 1993, Instituto de História de Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1994, pp.603-616
- CANAVEIRA, Manuel Filipe, “Alessandro Valignano, Visitador da Companhia de Jesus no Império do Sol Nascente” in *Oceanos*, 15, Setembro 1993, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp.127-128
- CANAVEIRA, Manuel Filipe, “É o Japão, Onde nasce a Prata Fina, que Ilustrada Será com a Lei Divina” in *Oceanos*, 15, Setembro 1993, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp.80-85
- CARNEIRO, José da Costa, “Notas sobre a iconografia dos portugueses no Japão” in *Relações entre Portugueses e Japoneses*, Boletim da Sociedade Luso-Japonesa, 1, Junho 1929
- CARVALHO, José Vaz de, “Luís de Almeida, médico, mercador e missionário no Japão (1525-1583) ” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp.105-12
- CARVALHO, Pedro Raposo, “Xintoísmo no Japão: reflexos culturais, políticos e diplomáticos” in *Daxiyangguo-Revista Portuguesa de Estudos Asiáticos*, nº 14, Lisboa, Instituto do Oriente – Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade Técnica de Lisboa, 2009, pp.75-101

CASTEL-BRANCO, Cristina; PAES, Margarida, “Fusion urban planning in the 16th. Century. Japanese and portuguese founding Nagasaki” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.18/19, December 2009, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa, pp. 67-103

CASTELO, Cláudia, “ A influência dos portugueses na história do Japão” in *Encontro Portugal Japão*, 1º fascículo, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, s. d., pp.1-13

CASTELO, Cláudia, “1597: o primeiro martírio” in *Oceanos*, 15, Setembro 1993, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp.64-70

CASTELO-BRANCO, Fernando, “A influência portuguesa na culinária japonesa” in *O Século Cristão do Japão*, , Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp.617-628

CASTRO, Aníbal Pinto de, “ As cartas dos jesuítas do Japão, documento de um encontro de culturas” in *Humanismo Português na época dos descobrimentos. Congresso Internacional (Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991). Actas*, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1993, [edição em PDF: http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas43-10_Pinto_Castro.pdf]

CASTRO, Aníbal Pinto de, “ De Montemor-o-Velho às ilhas do Japão: a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto e o encontro de Culturas” in *Oceanos*, 15, Setembro 1993, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp.35-43

CATZ, Rebecca, *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros Documentos*, Lisboa, Editorial Presença/Biblioteca Nacional, 1983

CHARTIER, Charles, *A História Cultural entre Práticas e Representações*, Lisboa, Editora Difel, 1988

CHÂTELLIER, Louis, *A religião dos pobres, as fontes do Cristianismo moderno séc. XVI-XIX*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995

CHAVES, Luís, *Subsídios para a história da gravura em Portugal*, Coimbra, 1927

CLAVEL, Juan Masiá, SJ, “Matriz cultural e religiosa japonesa: Xintoísmo?” in *Cristianismo no Japão. Universalismo cristão e Cultura nipónica (Actas do Colóquio, 2007)*, Lisboa, Fundação AIS; Fátima, Missionários do Verbo Divino, 2009, pp.9-24

CLÉMENT, Catherine, *Claude Lévi-Strauss*, col. *Que Sais-Je?*, n° 3651, Paris, Presses Universitaires de France, 2002

Companhia (A) de Jesus e a Missionação no Oriente, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Fundação Oriente/ Brotéria – Revista de Cultura, 2000

COOPER, Michael, SJ, “Japan described: the reports of the Europeans – Luis Frois (1532-97), the faithful scribe” in *The Southern barbarians. The first Europeans in Japan*, Kodansha International Lda, Tokyo, 1971, pp. 102-113

COOPER, Michael, SJ, *Rodrigues, o Intérprete. Um Jesuíta Português no Japão e na China do Século XVI*, Lisboa, Quetzal Editores, 1973

COOPER, Michael, SJ, *They came to Japan: an anthology of european reports on Japan, 1543-1640*, Berkeley and Los Angeles and London, University of California Press, 1981

CORREIA, Pedro Lage Reis, *A Concepção de Missionação na Apologia de Valignano. Estudo sobre a rivalidade entre jesuítas e franciscanos no Japão (1587-1597)*, dissertação de Mestrado em História Moderna, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2000

CORREIA, Pedro Lage Reis, “Entre o desafio e as soluções: o percurso histórico do Cristianismo no Japão (1549-1638)” in *Cristianismo no Japão. Universalismo cristão e Cultura nipónica*, pp.71-82

CORREIA, Pedro Lage Reis, “Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-1584): Two Different Perspectives of Evangelisation in Japan”, in *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies*, Dec.2007, vol.15, Lisboa, Centro de História de Além-Mar-Universidade Nova de Lisboa, pp. 47-77

COSTA, João Paulo Oliveira e, “A Coroa portuguesa e o Japão” in *Oceanos*, 15, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Setembro 1993, pp.26-34

COSTA, João Paulo Oliveira e, *Portugal e o Japão. O Século Namban*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993

COSTA, João Paulo Oliveira e, “The Contingent of Jesuits in Japan, 1549-1598: a Statical Analysis” in *Portuguese Voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period*»

(Proceedings of the International Conference Sophia University-Set.1993), Tokyo, Embaixada Portuguesa no Japão, s/d, pp.298-336

COSTA, João Paulo Oliveira e, “Lourenço, um japonês evangelizador no Japão” in *Mare Liberum*,5, Julho 1993, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 129-137

COSTA, João Paulo Oliveira e, “Em torno da criação do bispado do Japão” ,in *Relações entre a Índia portuguesa ,a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente.Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*,Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses - Fundação Oriente,1993,pp.141-171

COSTA, João Paulo Oliveira e, “A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica no Japão” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp.477-524

COSTA, João Paulo Oliveira e, *A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses*, Instituto Cultural de Macau - Instituto de História de Além – Mar, Lisboa,1995

COSTA, João Paulo Oliveira e, *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*, 2 vols., Lisboa, Universidade Nova de Lisboa- Faculdade de Ciências Sociais e Humanas,1998

COSTA, João Paulo Oliveira e, “Oda Nobunaga e a Expansão Portuguesa” in *O Japão e o Cristianismo no século XVI. Ensaios de História Luso-Nipónica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Lisboa, 1999,pp.107-128

COSTA, João Paulo Oliveira e, “A Introdução das armas de fogo no Japão pelos portugueses à luz da *História do Japão* de Luís Fróis” in *O Japão e o Cristianismo no século XVI. Ensaios de História Luso-Nipónica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Lisboa, 1999, pp.71-86

COSTA, João Paulo Oliveira e, “Aspectos do quotidiano dos Jesuítas no Japão na conjuntura de 1587-1593”, in *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaios de História Luso-Nipónica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999, pp. 159-188.

- COSTA, João Paulo Oliveira e, “A interferência portuguesa na História Militar japonesa” in *Revista Militar*, II século, 51º vol., nº 1/99, Lisboa, 1999, pp.299-318
- COSTA, João Paulo Oliveira e, “Nagasaki, um porto cristão no País do Sol Nascente” in *Os Espaços de um Império. Estudos*, edição de Mafalda Soares da Cunha, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses,1999, pp.213-223
- COSTA, João Paulo Oliveira e, *O Japão e o Cristianismo no século XVI. Ensaio de História Luso-Nipónica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999
- COSTA, João Paulo Oliveira e, “O Japão e os japoneses nas obras impressas na Europa quinhentista”, in *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaio de História Luso-Nipónica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999, pp. 189-290
- COSTA, João Paulo Oliveira e, “Os Jesuítas no Japão (1549-1598). Uma análise estatística”, in *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaio de história lusonipónica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999, pp. 17-47.
- COSTA, João Paulo Oliveira e, “Japão” in *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, direcção de A.H. de Oliveira Marques, vol. I, tomo II, *De Macau à Periferia*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000, pp.377-471
- COSTA, João Paulo Oliveira e, “Nagasaki e a primeira abertura do Japão ao Ocidente” in *História das Ciências Matemáticas- Portugal e o Oriente/ Historical of Mathematical Sciences Portugal and East Asia*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000, pp.243-261
- COSTA, João Paulo Oliveira e, “Diáspora missionária” in *História religiosa de Portugal*, dir.de Carlos Moreira Azevedo, vol.II, *Humanismos e Reforma*, coord.João F.Marques e António Gouveia,Lisboa, Círculo de Leitores,2000,pp.255-312
- COSTA, João Paulo Oliveira e, “The *Misericórdias* among Japanese.Christian Communities in the 16th. And 17th. Centuries” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.5, Dezembro 2002, Lisboa, Centro de História de Além-Mar-Universidade Nova de Lisboa, pp.67-79
- COSTA, João Paulo Oliveira e, “Tokugawa Ieyasu and the Christian *Daimyō* during the Crisis of 1600” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.7, Dez.2003, Lisboa, Centro de História de Além-Mar-Universidade Nova de Lisboa, pp. 45-71

COSTA, João Paulo Oliveira e, LACERDA, Teresa, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV- XVIII)*; Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007

COSTA-LOPES, Ana Maria, “Imagens do Japão. *Do que toca as mulheres, e de suas pessoas e costumes no Tratado [...] de Luís Fróis*” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp. 591-601

COUTINHO, Valdemar, *O fim da presença portuguesa no Japão*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

CURVELO, Alexandra, “Representações do Oceano Índico na Cartografia portuguesa do século XVI” in *Culturas do Índico*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998

CURVELO, Alexandra, “Nagasaki an European Artistic City in Early Modern Japan” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Dez.2001, vol.3, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa, pp.23-35

CURVELO, Alexandra, *Nuvens douradas e paisagens habitadas. A arte nanban e a sua difusão na China e Nova Espanha*, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2008

DIAS, Ana Cristina, “Historia do Japão: the Representation of The Other in the work of Luís Fróis” in *Proceedings of International Conference United Nations University, Tokyo, Macao- Tokyo*, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Embaixada de Portugal no Japão, [1998], pp.70-77

DIAS, Jorge, “Luís Fróis: notas sobre a repercussão internacional da sua obra” in *Estudos Orientais*, III, *O Ocidente no Oriente através dos Descobrimentos Portugueses*, Lisboa, Instituto Oriental, 1992, pp.203-217

DINIS, Alfredo, “Os jesuítas e o intercâmbio científico entre a Europa e o Oriente do século XVI ao século XVII” in *História das Ciências Matemáticas- Portugal e o Oriente/ Historical of Mathematical Sciences Portugal and East Asia*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000, pp.147-168

DINIZ, Sofia Isabel, *A arquitectura da Companhia de Jesus no Japão. A criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2007

DOMINGUES, Francisco Contente; GUERREIRO, Inácio, “As Cartas dos jesuítas do Japão, documento de um encontro de culturas” in *Humanismo Português na época dos Descobrimentos*, Instituto de Estudos Clássicos- Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra, pp.173-183

ELISON, George e Fujiki Hisashi, “The political posture of Oda Nobunaga” in *Japan before Tokugawa. Political consolidation and economic growth, 1500 to 1650*, dir. de John W. Hall, Nagahara Keiji e Kozo Yamamura, Princeton- New Jersey, Princeton University Press, 1981, pp.150-173

ELISON, George (edição de), e SMITH, B.L., *Warlords, Artists & Commoners: Japan in the Sixteenth Century*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1981

ELISON, George, *Deus destroyed*, Harvard University Press, Cambridge, 1991

ELISON, George, “Christianity and the Daimyo” in *The Cambridge History of Japan*, vol. 4 – *Early Modern Japan*, edited by John Whitney Hall, 1991, Cambridge University Press, pp.301-372

FARIA, Francisco Figueira de, “The functions of *Procurator* in the Society of Jesus. Luís de Almeida, *Procurator*?” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Dez. 2007, vol.15, Lisboa, Centro de História de Além – Mar, Universidade Nova de Lisboa, pp. 29-46

FELDMANN, Helmut, “As disputas de São Francisco Xavier com bonzos da doutrina Zen relatadas por Luís Fróis, SJ e João Rodrigues, SJ” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp.71-78

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia, “Da reforma da igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade” in *História religiosa de Portugal* (dir. Carlos Moreira Azevedo), vol. 2, 2000, Centro de Estudos de História Religiosa/UCP, Lisboa, Círculo dos Leitores, pp. 15-47

FERRO, João Pedro, *A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas*, separata da revista *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo V, Lisboa, 1993

FIGUEIREDO, António José, *Primeira embaixada do Japão à Europa*, 2ªed., Macau, 1961, separata de *Religião e Pátria*

FLORES, Jorge Manuel, “ Os Descobridores do Japão” in *Revista de Cultura*, 17, 2ª série, Outubro-Dezembro 1993, Macau, Instituto Cultural de Macau, pp.5-16

FRANCO, José Eduardo, “ O fim do sonho missionário nas Ilhas do Sol Nascente: a Apologia do Japão e a controvérsia entre Jesuítas e Mendicantes ” in *Revista de Cultura*, nº 6, Abril 2003, pp.54-63

FUJITA, Neil S., *Japan's Encounter with Christianity. The Catholic Mission in Pre-Modern Japan*, Mahwah (New Jersey), Paulist Press, 1991

GARCIA, José Manuel, “A edição das Cartas dos Jesuítas do Japão feita em Évora em 1598” in *A Companhia de Jesus e a Missionaçãõ no Oriente*, Lisboa, Fundação Oriente-Brotéria, 2000, pp.409-422

GARCIA, José Manuel, “A epistolografia dos jesuítas impressa em Portugal no século XVI” in *Ao encontro dos Descobrimentos- Temas de História da Expansão*, Editorial Presença, Lisboa, 1994, pp.236-240

GARCIA, José Manuel, “Apresentação ” da edição fac-similada de *Cartas do Japão*, vol. I, Maia, Castoliva Editora, 1997, pp.11-43

GARCIA, José Manuel, “Apresentação” in *Europa Japão: Um diálogo civilizacional no século XVI*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993, pp.9-42

GARCIA, José Manuel, “Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão no século XVI” in *Oceanos*, 15, Setembro 1993, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp.44-47

GARCIA, José Manuel, *Portugal e os Descobrimentos – o Encontro de Civilização*, Lisboa, Comissariado de Portugal para a Exposição Universal de Sevilha, 1992

GASBARRO, Nicola, “Missões: a civilização cristã em ação” in *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, Cap. IV, São Paulo, Globo, 2006, pp.67-109

GIL, Juan, “Europa se presenta a sí misma: el tratado *De missione legatorum Iaponensium* de Duarte de Sande”, in *O Século Cristão do Japão. Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 Anos de Amizade Portugal-Japão (1543-1993)*. Lisboa, 2 a 5 de

Novembro de 1993, Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos (eds.), Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da UCP e Instituto de História de Além-Mar da UNL, 1994, pp. 411-439

GONÇALVES, Ricardo Mário, *Considerações sobre o culto de Amida no Japão medieval: um exemplo de consciência histórica no budismo japonês*, ed. Revista de História, vol.60, 1975

HESPANHOL, Maria Antónia Barreiras Sequeira, *Dom Theotónio de Bragança: o primeiro arcebispo de Évora no domínio filipino (1578-1602)*, 3 vols., Évora, 1993

HIROSHI, Hino, “Respectful Avoidance of *Iitmið* or *Nanori*” in *Bulletin of Portuguese /Japanese Studies*, June 2003, vol.6, Lisboa, Centro de História de Além – Mar, Universidade Nova de Lisboa, pp.9-45

JANEIRA, António Martins, “Portugal, intérprete da Europa no Japão” in *Os Portugueses e o Mundo*, Conferência Internacional, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1988, II

JANEIRA, Armando Martins, “A obra portuguesa no Japão”, Separata da Revista *Ocidente*, vol. LXXVIII, Lisboa, 1970, pp.133-148

JANEIRA, Armando Martins, *Figuras de Silêncio: a tradição cultural portuguesa no Japão de hoje*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1981

JANEIRA, Armando Martins, *O Impacto Português sobre a Civilização japonesa*, 2ª ed., Lisboa, Publicações D. Quixote, 1988

JORISSEN, Engelbert, “Alessandro Valignano e o Japão: duas visitas e três documentos” in *Revista de Cultura*, 2ª série, nº 17, Outubro/Dezembro 1993, Macau, Instituto Cultural de Macau

JORISSEN, Engelbert, “Exotic and “Strange” Images of Japan in european texts of the Early 17th Century. An Interpretation of their contexts of History of Thought and Literature” in *Bulletin of Portuguese /Japanese Studies*, June 2002, vol.4, Lisboa, Centro de História de Além – Mar, Universidade Nova de Lisboa, pp.37-61

JORISSEN, Engelbert, “Luís Fróis (1532-1597) escritor do Japão do século XVI” in *Revista de Cultura*, 2ª série, nº 18, Janeiro/Março de 1994, Macau, Instituto Cultural de Macau, pp. 39-46

KAWASAKI, Momota, “Em torno da *História do Japão* de Luís Fróis: notas sobre a génese e importância desta obra” in *Revista de Cultura*, 2ª série, nº 2, Julho/Agosto de 1987, Macau, Instituto Cultural de Macau, pp. 127-131

LABOURINHO, Ana Paula, “ O Imaginário do Japão na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto” in *Mare Liberum*, nº 11-12, Janeiro- Dezembro 1996, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 39-52

LABOURINHO, Ana Paula, “A questão da língua na estratégia da evangelização: as Missões no Japão” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp.369-390

LACOUTURE, Jean, *Os Jesuítas*, vol. I, *A Conquista*, Lisboa, Estampa, 1993

LAMERS, Jeroen, *Japonius Tyrannus. The japanese warlord Oda Nobunaga reconsidered*, Japonica Neerlandica. Monographs of the Netherlands Association for Japanese Studies, vol. VIII, Leiden, Hotei Publishing, 2000

LEAL, Maria Luísa, “ Les lettres japonaises:réduction au même ou invention de l’altérité?” in *A Viagem na Literatura*, Cursos da Arrábida – Conferências do Convento, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1997, pp.127-144

LEITÃO, Ana Maria Ramalho, “A portrait of Omura Sumitada (1533-87) in the writings of Luís Fróis” in *Proceedings of International Conference United Nations University, Tokyo*, Macao- Tokyo, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Embaixada de Portugal no Japão, [1998], pp.60-69

LEITÃO, Ana Maria Ramalho, “Os jesuítas e o comércio do Japão” in *Revista de Cultura*, nº 17, 2ª série, Macau, Instituto Cultural de Macau, Out.-Dez. 1993, pp.23-34

LEITÃO, Ana Maria Ramalho *Do Trato português no Japão:presenças que se cruzam (1543-1639)*, Lisboa, Faculdade de Letras, Universidade Clássica de Lisboa, 1994, [texto policopiado]

LEITÃO, Ana Maria Ramalho, “Alexandre Valignano: *um Missionário Inovador no País do Sol Nascente*”, in *Encontro Portugal-Japão* (coord. cient.de João Paulo Oliveira e Costa), 3º fascículo, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, s.d., pp. 29-35

LEITÃO, Henrique, “Notes on the contents and fate of the western scientific influence in Japan in the Sixteenth and Seventeenth centuries” in *História das Ciências Matemáticas Portugal e o Oriente- Historical of Mathematical Sciences Portugal and East Asia*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000, pp.275-303

LOBATO, Manuel, “Notas e correcções para uma edição crítica do Mss da Livraria nº805 (IAN/TT), a propósito da publicação de um tratado do Pe Manuel de Carvalho SJ” in *Anais de História de Além- Mar*, vol. III ,2002,pp.389-408

LOPES, António, “ D.João III e Inácio de Loyola” in *Brotéria*, Porto, vol.134,Porto Médico,1992, pp. 64-85

LOPES, António, *Francisco Xavier e o Japão: Cronologia da sua vida*, Lisboa, Secretariado Nacional das Comemorações dos 5 séculos, 1999

LÓPEZ-GAY, Jesús, SJ, “Un Documento inédito del P.G. Vázquez (1549-1604) sobre los problemas morales del Japón” in *Monumenta Nipponica*,vol. XVI,1960-1961, Sophia University Press,Tóquio,pp.118-160

LÓPEZ-GAY, Jesús, SJ, *El Matrimonio de los Japoneses.Problemas y soluciones según un ms.inédito de Gil de La Mata,SJ (1547-1599)*,Roma,Librería dell'Università Gregoriana,1964,pp.45-55

LÓPEZ-GAY, Jesús, SJ, “Las organizaciones de laicos en el apostolado de la primitiva misión de Japón” in *Archivum Historicum Societatis Iesus*,Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu,vol. XXXVI,1967,pp.3-31

LÓPEZ-GAY, Jesús, SJ, “Métodos misioneros en el Japón del siglo XVI” in *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente (Abril 1997)*, Colóquio Internacional, pp.103-116

LÓPEZ-GAY, Jesús, SJ,“Don Pedro Martins, SJ (1542-1598), primer obispo português que visitó el Japón”, in *O Século Cristão do Japão, Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)*, (org. Roberto Carneiro e Arthur Teodoro de Matos), Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa e Instituto de História de Além-Mar, 1994, pp.79-94

LOUREIRO,Rui Manuel, *O Manuscrito de Lisboa da “Suma Oriental” de Tomé Pires (Contribuição para uma edição crítica)*, Lisboa, Instituto Português do Oriente,1992

LOUREIRO, Rui Manuel, “A visão do *outro* nos escritos de Luís Fróis, S.J.”, in *O Século*

Cristão do Japão. Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 Anos de Amizade Portugal-Japão (1543-1993). Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 1993, (org. Roberto Carneiro e Arthur Teodoro de Matos), Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa e Instituto de História de Além-Mar, 1994, pp. 645-663

LOUREIRO, Rui Manuel, “Jesuit textual strategies in Japan between 1549 and 1582” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 8, Juin 2004, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa, pp. 39-63

LOUREIRO, Rui Manuel, “Visões da Ásia (séculos XVI e XVII)” in *Condicionantes Culturais da literatura de viagens: estudos e bibliografias*, Lisboa, Edições Cosmos (Colecção: Cosmos Literatura, 40), 1999

LOUREIRO, Rui Manuel, *Nas partes da China*, Centro Cultural e Científico de Macau, Lisboa, 2009

LOURENÇO, Eduardo, “Portugal e os Jesuítas” in *Oceanos*, 12, Novembro 1992, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, p.47-53

Luís Fróis: Proceedings of the International Conference United Nations University, Tokyo, September 24-26, 1997, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses

MACEDO, Jorge Borges de, “Livros Impressos em Portugal no século XVI” in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. IX, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975

MAGALHÃES, Joaquim Romero, *Portugueses no Mundo do século XVI. Espaços e produtos*, Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1998

MANSO, Maria de Deus Beites e SEABRA, Leonor, “Ensino e Missão Jesuíta no Oriente” in *Culturas e Sociabilidades Atlânticas*, Recife, UFPR, UFRPE e Universidade de Pernambuco, pp.83 - 129

MARQUES, Alfredo Pinheiro, “A cartografia portuguesa e o Japão. Visão global e apresentação de uma nova carta” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp.315-346

- MATOS, Artur Teodoro de, “ A bagagem e os alimentos nas viagens dos jesuítas do Japão (1576-1604) ” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994,pp.251-258
- MATOS, Artur Teodoro de, “A Carreira do Japão, Macau e o comércio português do Oriente” in *Macau*, 2ª série, nº 83, Março 1999, p.87
- MATOS, Artur Teodoro de, “The voyage made by Luís Fróis and his companions from Lisboa to India in 1548” in *Proceedings of International Conference United Nations University, Tokyo*, Macao- Tokyo, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Embaixada de Portugal no Japão, [1998], pp.18-25
- MATSUDA, Kiichi, *The relations between Portugal and Japan*, Lisbon, Junta de Investigação do Ultramar – Centro de Estudos Históricos Ultramarinos,1965
- MATSUDA, Kiichi; KAWASAKI, Momota; ROGER, Machin, *Cartas Jesuítas do Japão existentes na Biblioteca de Estudos Internacionais da Universidade de Quioto. Séculos XVI e XVII*, Kyoto, Kyoto University, 1987
- MEDINA, Juan Ruiz de, “La sección Japsin del Archivo Romano de la Compañía de Jesús” in *Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas: metodología y estado de la cuestión*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, 1989,pp. 117-124
- MIKI, Tamon, “The influence of Western Culture on Japanese Art” in *Monumenta Nipponica*,vol.19, nº 3/4(1964),pp.380-401
- MIRANDA, Ana Paula; Ana Dulce ALBUQUERQUE, *Luís Fróis, Um Português no Japão no século XVI*, Lisboa, Edições Sílabo, 2007
- MIRANDA,Margarida, *Código Pedagógico dos Jesuítas*, Coimbra, Esfera do Caos, 2009
- MONTEIRO, Sandra Amaral, “1582:o Apogeu” in *Oceanos*, 15, Setembro 1993Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp.58-63
- MONTEIRO, Sandra Amaral, “A morte de Oda Nobunaga. Causas e Consequências (um retrato de Luís Fróis) ” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 Anos de Amizade Portugal-Japão (1543-1993), Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994,pp. 447-455

MORAN, J.F., *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, Routledge, London and New York, 1993

MOURA, Carlos Francisco, “Nagasaki, cidade portuguesa no Japão”, *Studia*, n.º 26 (1968), pp. 115-148

MURDOCH, James, *A History of Japan*, New York, Frederick Ungar Publishing Co., 1964

NAKAMURA, Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, Honolulu, East-West Center Press, 1964

NORTON, Luís, *Os Portugueses no Japão (1543-1640)*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1952

NOSCO, Peter, “Japanese Policy toward religious in the «Christian» Century” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp. 569-588

OKAMOTO, Yoshitomo, “Desenvolvimento cartográfico da parte Extrema Oriente da Ásia pelos jesuítas portugueses em fins do século XVI” in *Studia*, 13-14, Lisboa, Janeiro-Julho 1964, pp.7-29

OLIVEIRA, José Bacelar e, SJ, *Os Quatro Legados dos Dáimios de Quiuxu após regressarem ao Japão*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1990

OLIVEIRA, José Barata, *Representações no Japão. Conferências*, Macau, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997

PACHECO, Diego, SJ, *Luís de Almeida, 1525-1583, Médico, Caminhante, Apóstolo*, separata de *Studia*, 26, Lisboa, Abril 1969

PACHECO, Diego, SJ, *A Fundação do Porto de Nagasaki e a sua cedência à Sociedade de Jesus / The Founding of the Port of Nagasaki and its Cession to the Society of Jesus*, Macau, Centro de Estudos Marítimos, 1989

PAIVA, José Pedro, *Os bispos de Portugal e do império: 1495-1777*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006

PARKER, G., *The Military Revolution – Military innovation and the rise of the West, 1500-1800*, Cambridge, 1989

PINA, Isabel, “The Jesuit Missions in Japan and in China: Two Distinct Realities. Cultural Adaptation and the Assimilation of Natives”, in *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além – Mar, Universidade Nova de Lisboa, 2, Jun. 2001, pp. 59-76

PINA, Luís de, *Evangelização e medicina no Japão quinhentista*, Coimbra, separata da revista Estudos, órgão do CADC, 1950

PING, Jin Guo e ZHILIANG, Wu, “Nova Tradução de *Teppôki* (Crónica da Espingarda) – Uma Nova Perspectiva sobre as Datas do Descobrimento do Japão”, in *Revista de Cultura / Review of Culture*, Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau, International Edition 27 (Julho / July 2008), pp. 7-24.

PINTO, Ana Fernandes, “Bibliography of Luso-Japanese Studies” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 3, Dec. 2001, Lisboa, Centro de História de Além –Mar, Universidade Nova de Lisboa, pp.129-152

PINTO, Ana Fernandes, “Japanese elites seen by jesuit missionaries: perceptions of social and political inequality among the elites” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Dez.2000, vol.1, Lisboa, Centro de História de Além – Mar, Universidade Nova de Lisboa, pp.29-43

PINTO, Ana Fernandes, “Oda Nobunaga nos escritos de Fróis: uma imagem política” in *Oceanos*, 32, Outubro-Dezembro 1997, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp.165-174

PINTO, Ana Fernandes, *Luís Fróis. Um cronista do Japão*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1997

PINTO, Ana Fernandes, *Uma imagem do Japão. A aristocracia guerreira nipónica nas cartas jesuítas de Évora (1598)*, Lisboa, Instituto Português do Oriente-Fundação Oriente, 2004

PINTO, Ana Fernandes; PIRES, Silvana Remédio, “The *Resposta que alguns Padres de Japão mandaram perguntar*: a clash of strategies?” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vols. 10-11, June-December 2005, Lisboa, Centro de História de Além- Mar, Universidade Nova de Lisboa, pp. 9-59

PINTO, João do Amaral Abranches (introdução e edição de), *História da Igreja do Japão*, 2 volumes, Macau, Notícias de Macau, XIII e XIV, 1954 e 1956

PINTO, João do Amaral Abranches, *La première ambassade du Japon en Europe, 1582-1592 – première partie: le Traité du Père Fróis (texte portugais)*, Tóquio, Sophia University, (Colecção Monumenta Nipponica Monographs, 6), 1942

PINTO, Maria Helena Mendes, *Biombos Namban*, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, 1986

PIRES, Benjamim Videira, SJ , *Taprobana e mais além ...: Presenças de Portugal na Ásia*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1995

PIRES, Benjamim Videira, SJ, “Baltasar Gago, SJ e a terminologia cristã do Japão” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp.49-54

PRAZERES, Raquel, *Visões do Oriente. O Budismo no Japão aos olhos de João Rodrigues Tçuzzu*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2012

RADULET, Carmen M., “O Cerimonial do P.º Alessandro Valignano: encontro de culturas e missão no Japão” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp. 55-69

RAMALHO, Américo da Costa, “Notícias da visita feita a algumas terras do Alentejo pela primeira embaixada japonesa à Europa (1584-1585)”, in *A Cidade de Évora*, Évora, n.º 51-52, anos XXV-XXVI, 1968-1969, pp.13-44

RAMALHO, Américo da Costa, “Portugueses e Japoneses no *Dialogus* de Duarte de Sande (1590) ”, in *O Século Cristão do Japão*, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da UCP e Instituto de História de Além-Mar da UNL, 1994, pp. 347-368

REGO, António da Silva, *O Padroado Português do Oriente. Esboço Histórico*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940

RIBEIRO, Madalena, “Gaspar Vilela. Between Kyūshū and the Kinai” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Dez.2007, vol.15, Lisboa, Centro de História D’Além- Mar, Universidade Nova de Lisboa, pp.9-27

- RIBEIRO, Madalena, *Samurais cristãos. Os Jesuítas e a nobreza Cristã do Sul do Japão no século XVI*, Lisboa, Centro de História de Além – Mar, Universidade Nova de Lisboa, 2009
- ROBERT, Jean-Noël, “O Budismo. História e Fundamentos” in *As Grandes Religiões do Mundo*, Lisboa, Editorial Presença, 2002, pp. 429-503
- RODRIGUES, Francisco, *A Companhia de Jesus em Portugal e nas Missões*, Porto, Edições do Apostolado de Imprensa, 1935
- RODRIGUES, Helena Margarida Barros, “Local sources of funding for the Japanese mission” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol. 7, December 2003, Lisboa, Centro de História de Além- Mar, Universidade Nova de Lisboa, pp.115-137
- RODRIGUES, Helena Margarida Barros, *Nagasaki Nanban: das origens à expulsão dos portugueses*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2006
- RUSS, Jacqueline, *A aventura do pensamento europeu. Uma história das ideias ocidentais*, Lisboa, Terramar, 1997
- RUSSELL-WOOD, A.J.R., *Um mundo em movimento. Os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*, Lisboa, Difel Difusão Editorial, 1992
- SAID, Edward W., *Orientalismo: representações ocidentais do Oriente*, Lisboa, Livros Cotovia, 2004
- SALDANHA, António Vasconcelos de, (introdução e estudo), *A carta do Vice-Rei D. Duarte de Menezes a Toyotomi Hideyoshi. 1588*, Lisboa, Chaves Ferreira Publicações, 1995
- SALGADO, Abílio José, e Anastácia Mestrinho SALGADO, “Luís de Almeida Missionário e Médico português no Japão do século XVI “ in *Oceanos*, 15, Setembro 1993, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 99-102
- SANTOS, José Miguel Pinto dos, *A study in cross-cultural transmission of natural philosophy: the Kenkon Bensetsu*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2011

SANTOS, Paula Cristina Ferreira, “Um retrato do Japão, da geografia e da natureza” in *Revista Cultura*, Macau, 17, (*Portugal e o Japão, séculos XVI e XVII, o retrato do encontro* - coord. de João Paulo Oliveira e Costa),1993, pp.145-156

SANTOS, Paula Cristina, “Omura Sumitada (1533±- 1587)” in *Encontro Portugal Japão*, 4º fascículo, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, s.d.,pp.1-7

SANTOS, Paula Ferreira, “1563:Religião e Comércio: confluência de interesses?” in *Oceanos*, 15,Setembro 1993, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp.49-56

SCHWADE, Arcadio, “D.Francisco de Bungo e o seu projecto de fundar uma cidade cristã em Hyuga (Fiunga)”, in *Revista de Cultura*, Macau, 2ª série nº 17 (*Portugal e o Japão, séculos XVI e XVII, o retrato do encontro* - coord. de João Paulo Oliveira e Costa), 1993, pp. 41-48

SCHURHAMMER,Georg, “O P. Luís Fróis S.J. e a sua *História do Japão*” in *Brotéria*, 9, 1929, pp. 95-106

SCHURHAMMER, Georg, “O descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1543”, *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2ª série, vol. I, 1946, pp. 7-112

SCHURHAMMER, Georg, *Francis Xavier,his life,his times*,4 vols., Rome, Jesuit Historical Institute,1973-1982

SCHÜTTE, Josef Franz, SJ, *Alexandro Valignano, SJ. Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*, Edizioe critica,introduzione e note di Giuseppe Fr. Schütte, SJ, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura,1946

SCHÜTTE, J.Franz, SJ, *Valignano's Mission Principles for Japan*, 2 vols., St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1980

SILVA, António da, “O grande encontro cultural luso – japonês ou a História de Japam de Luís Fróis” in *Brotéria*, vol. 125,nº 1, (Julho 1987),pp.65-80

SILVA, António da, “O Japão quinhentista redescoberto no IV Centenário da grande perseguição” in *Brotéria*, vol.125, nº2-3 (Agosto-Setembro 1987), pp.179-195

SIMÕES, Catarina, *Para uma análise do conceito de “exótico”. O Interesse Japonês na Cultura Europeia (1549-1598)*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2012

SIORIS, George A., “Luís Fróis: Chronicler and Interpreter of Japan, a Jesuit between two cultures” in *Luís Fróis. Proceedings of the International Conference*, [Japão], Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Embaixada de Portugal no Japão, s.d., pp. 3-17

SKINNER, Quentin, *As Ciências Humanas e os seus grandes pensadores*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1992

SOUSA, D. de, *Teoria da História e Conhecimento Histórico*, Livros Horizonte, Lisboa, 1982

SOUYRI, Pierre François, “Luís Fróis et l’histoire des femmes japonaises” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp. 629-644

SUBRAHMANYAM, Sanjay e PARKER, Geoffrey, “Arms and the Asian. Revisiting European Firearms and Their Place in Early Modern Asia”, *Revista de Cultura / Review of Culture*, Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau, International Edition 26 (Abril / April 2008), pp. 12-42

TALADRIZ, Jose Luis Alvarez, *Miscelânea Japónica*, Osaka, 1978-1980, 3 vols.

TAVARES, A. Augusto, “A missão de São Francisco Xavier no Japão” in *Estudos Orientais*, vol. 3, pp. 103-111

TOKI, Masanori, “O Xintoísmo, Religião Étnica do Japão”, in *As Grandes Religiões do Mundo*, Lisboa, Editorial Presença, 2002, pp. 582-611

THOMAZ, Luís Filipe, *Nanban Jin – Os portugueses no Japão*, CTT, Clube do Coleccionador, Lisboa, 1993

THOMAZ, Luís Filipe, “Descobrimentos e evangelização. Da Cruzada à missão pacífica”, in *Congresso Internacional de História Missionaçã Portuguesa e Encontro de Culturas - Actas*, 4 vols., Braga, 1993, vol. 1, pp. 81-129

TOBY, Ronald P., “The «Indianness» of Iberia and changing Japanese iconographies of

Other”, in Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, New York, Melbourne; Cambridge University Press, 1994, pp.323-351

TOKI, Masanori, “O Xintoísmo, Religião Étnica do Japão”, in *As Grandes Religiões do Mundo*, Lisboa, Editorial Presença, 2002, pp. 582-611

TÜCHLE, German, "Reforma e Contra-reforma", in *Nova História da Igreja*, dir. de Rogier, Aubert, Knowles, vol. 3, Petropólis, Edit. Vozes, 1971

ÜÇERLER, M. Antoni, SJ – “Alessandro Valignano: man, missionary, and writer” in *Renaissance Studies*, Vol. 17, nº 3, September 2003. Special Issue: Asian Travel in the Renaissance, p.337-366

VÁRIOS, *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993), Lisboa, 1993

VÁRIOS, *Cristianismo no Japão. Universalismo Cristão e Cultura Nipónica (Actas do Colóquio)*, s.l., Fundação AIS/Missionários do Verbo Divino, 2007

VARLEY, Paul, *Japanese Culture: a Short History*, 1973, New York, Praeger

VITORINO, Clara, “As primeiras Cartas do Japão. Tradução e impressão” in *A vertigem do Oriente. Modalidades discursivas no encontro de culturas*, ed. de Ana Paula Laborinho, Maria Alzira Seixo e Maria José Abreu, Lisboa- Macau, Cosmos, 1999, pp.95-116

VU THANH, Héléne, “Principles of Missionary Geography in Jesuit Spirituality and Their Implementation in Japan (16th-17th Centuries)”, in *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies*, nº. 18/19 (2009), pp. 175-191

YOSHIO Kitamura, “Artesanato namban – Introdução”, in *Arte Namban. Galeria de Exposições temporárias*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981

YUUKI, Diogo, *Os quatro legados dos dáimios de Quiuxu apos regressarem ao Japão*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1990

NET

BOSCARIOL, Mariana Amabile, “No que toca aos primeiros passos da missão japonesa: Gaspar Vilela e a língua enquanto elemento privilegiado dentro da metodologia de acomodação cultural (1556-1566)” in *7 Mares* (revista on line), Outubro 2002, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, pp. 75-87, edição em PDF: <http://www.historia.uff.br/7mares/wp-content/uploads/2012/10/v01n01a102.pdf>

CORREIA, Pedro Lage Reis, “O Triunfo do experimentalismo na missão do Japão: Alessandro Valignano (1539-1606) e a organização da embaixada japonesa à Europa em 1582” in *Simpósio Internacional Novos Mundos – Neue welten. Portugal e a época dos descobrimentos*, Berlim, 2006, edição em PDF: http://www.dhm.de/ausstellungen/neue-welten/pt/docs/Pedro_%20Lage_Reis_Correia.pdf

(Concílio de Trento) - <http://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf>

CURVELO, Alexandra, “A Arte Namban no contexto dos impérios ibéricos” in *Simpósio Internacional Novos Mundos – Neue Welten. Portugal e a Época dos Descobrimentos no Deutsches Historisches Museum*, Berlim, 2006, edição em PDF: http://www.dhm.de/ausstellungen/neue-welten/pt/docs/Alexandra_Curvelo.pdf

Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa – <http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve> - Universidade Nova de Lisboa – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Centro de História de Além – Mar

MARCOS, Fernando Sánchez, *Tendencias historiográficas actuales*, 2009, 92 pp. Consultado on line em <http://www.culturahistorica.es>

(Nagasaki) - <http://aespeciaria.blogspot.pt/2012/03/nagasaki-portuguesa.html>

(*Ratio Studiorum*) – http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/1_Jesuitico/ratio%20studium.htm

GLOSSÁRIO¹⁰⁰⁸

bakufu - Literalmente *o governo da tenda*, por referência ao quartel-general do *xogum*; é o termo que designa o xogunato, ou uma dinastia xogunal. Em sentido mais lato significa “o regime e as instituições militares que governaram o Japão desde 1185 até 1868”¹⁰⁰⁹.

bonzo - o monge budista.

bushi - guerreiro.

bushido - Literalmente *a via/ o caminho do guerreiro*. Código que estabelecia as normas de conduta dos samurais.

cambacu/ Cambaquodono – o mesmo que *kanpaku*.

Cami – pode designar os deuses próprios do panteão japonês (xintoísmo),o Deus cristão (numa utilização cristã) ou ainda a parte superior do arquipélago (a zona da capital).

Cubocama - título honorífico, inicialmente apenas reservado ao imperador mas posteriormente,a partir de meados do século XIV, aplica-se ao *xogum* e é nesse sentido que é utilizado por Fróis.

dáimio - Literalmente *grande nome*, palavra que designa os senhores feudais que, a partir de meados do século XIV, têm jurisdição sobre um território de dimensões consideráveis.

dairi - O sentido literal refere-se à parte do palácio onde reside o imperador mas no século XVI pode reportar-se ao próprio imperador,algo que os jesuítas comprovam nas missivas.

¹⁰⁰⁸ Para além dos dicionários referenciados na Bibliografia, seguiram-se ainda Costa, *O Japão e o Cristianismo (...)*,pp.303-307 e Pinto,*Uma imagem do Japão (...)*,pp.187-188.

¹⁰⁰⁹ Costa,*A descoberta da Civilização japonesa (...)*,p.71.

dógico - Do japonês *dôjuku* (hoje *dôshuku*), que significa *convivente, companheiro de alojamento ou companheiro hóspede*. “No século XVI era o termo utilizado pelo clero budista para designar os jovens que serviam os bonzos nos templos. Os Jesuítas adoptaram o termo para os seus próprios auxiliares, mas adaptaram a função às necessidades da missão acrescentando-lhe uma outra função, inexistente no caso budista - a pregação”¹⁰¹⁰.

fotoques - Pode significar o Buda, ou uma imagem do Buda. Os Jesuítas recorrem a esta palavra para designar as imagens dos templos budistas mas também pode referir os deuses/ídolos importados da China.

gekokujiô - Processo de ascensão social baseado no mérito (sobretudo militar).

Gokinai - Aparece vulgarmente como *Kinai*. As cinco províncias centrais do Japão, situadas em torno de Miyako: Yamashiro, Yamato, Settsu, Kawachi e Izumi.

goshuin - Selo vermelho usado por Oda Nobunaga na documentação que emitia.

ikkoshu - Seita budista, com o nome de *Verdadeira Seita da Terra Pura*. Aparecem nas cartas jesuítas referidos como *icoxos*.

kanpaku - Literalmente significa o *conselheiro mor do imperador*; desde finais do século IX que designa o Regente ou Conselheiro Mor, cargo destinado a ajudar o Imperador até este atingir a idade adulta, tal como o título de *Sesshō*, que na prática tinha as mesmas funções. Muito poderoso no Período Heian, na Idade Média japonesa passa a ter um valor honorífico, exclusivamente nas mãos de cinco famílias cortesãs, descendentes do clã Fujiwara, ligadas à família imperial, até ao advento do poder xogunal. Ganha destaque nas mãos de Hideyoshi, o primeiro guerreiro a deter este título numa verdadeira excepção à regra tradicional de atribuição deste cargo. Os jesuítas referem-se-lhe como *Cambacu* ou *Cambaquodono* sendo ainda referido como *Taikō – Kanpaku* aposentado. Até à Revolução Meiji (1868), só é atribuído fora das famílias referidas a duas pessoas: a Hideyoshi e ao seu sobrinho e herdeiro, Toyotomi Hidetsugu. O cargo de *Kanpaku* é abolido em 1872, mantendo-se na actualidade o de *Sesshō* para a família imperial.

kuge - a aristocracia cortesã, que vive junto ao imperador.

namban jin - Literalmente *bárbaros do Sul*; é a designação que os japoneses usam para se referirem aos portugueses e normalmente é utilizada na forma mais simplificada, *namban*.

¹⁰¹⁰ Costa, *O Japão e o Cristianismo (...)*, p.305.

samurai - Literalmente *aquele que serve*; designa genericamente a classe guerreira e em particular os pequenos terratenentes vassallos dum *dáimio*.

sengoku jidai – Literalmente *o período dos estados em guerra* e que corresponde, grosso modo, ao período entre 1467 e 1573.

seppuku - Ritual de suicídio, referido habitualmente por *harakiri* (literalmente incisão na barriga).

taicosama - do japonês *taikô*, o *kanpaku* retirado e *sama*, expressão honorífica. Termo utilizado para designar Toyotomi Hideyoshi a partir de 1592.

taihei - Literalmente *a grande paz*, e é uma expressão utilizada para referir o período em que o Japão viveu num ambiente de tranquilidade após a anarquia dos séculos XV e XVI.

tenka - Literalmente *o mundo* ou *o que está debaixo do Céu*; termo utilizado para designar o Japão num sentido político (o estado) ou geográfico (o país). A concepção de *Tenka* foi originalmente desenvolvida na China (*Tianxia*), reportando à construção mental do império chinês enquanto centro do mundo.

tono - Tradicionalmente *o senhor*; palavra usada no século XVI para designar os senhores feudais, desde pequenos capitães de fortalezas até grandes dáimios.

ximo - Do japonês *shimo*, que significa a parte inferior. Pode designar toda a ilha de Kyûshû, ou seja o «Japão inferior» ou «de baixo», (opondo-se a *kami*, a parte superior - o centro do país). Por vezes, a palavra é utilizada para referir apenas duas províncias daquela ilha, as de Hizen e Higo. “Quando Valignano instituiu a nova vice-província do Japão, dividiu-a em três missões: Miyako, Bungo (Kyûshû Oriental) e Ximo (Kyûshû Ocidental). Na *História de Japam*, Luís Fróis utiliza a palavra nos dois sentidos, no sentido lato, por exemplo, em *HJ*, I, p.114 e *HJ*, IV, p. 231; no sentido restrito, por exemplo em *HJ*, I, pp. 270-272”¹⁰¹¹.

xogum - do japonês *shôgun*, que significa *supremo general*; é o chefe militar do império.

Zen - seita budista.

¹⁰¹¹ Costa, *O Japão (...)*, p.307.

APÊNDICE A

Sínteses Biográficas ¹⁰¹²

ALMEIDA, Luís de, padre ¹⁰¹³(1525-1583) – de uma família de judeus, natural de Lisboa, onde conclui o curso de medicina (1546), parte para o Oriente como comerciante em 1548, tendo visitado o Japão pela primeira vez em 1553. Volta em 1555 e entra para a Companhia de Jesus em Funai onde se dedica à organização do primeiro hospital no Japão, sendo considerado o responsável pela introdução no território da medicina ocidental. Permanece em Funai até 1561 tendo posteriormente viajado por quase todo o Japão, dedicando-se à evangelização, dada a proibição da Companhia (1560) de os seus elementos praticarem medicina. Parte para Macau (1579) e aí recebe a ordenação sacerdotal (a 6 de Maio de 1580) voltando ao Japão no mesmo ano (a 25 de Agosto). Falece em Kawachinou, na ilha de Amakusa, onde é Superior, em Outubro de 1583.

BARTOLOMEU, Dom (Ômura Sumitada) ¹⁰¹⁴ (1533 ± - 1587) – **dáimio**, por vezes designado nas cartas por Vomurandono, Senhor de Ômura, na ilha de Kyûshû, nasce em Arima e sendo um filho 2º, o seu pai consegue que seja adoptado na Casa de Ômura

¹⁰¹² Optou-se por indicar aqui, em nota de rodapé, para cada personagem, apenas uma obra-referência ou fonte com a indicação bibliográfica completa, de modo a facilitar a consulta, não obstante estas obras aparecerem já referenciadas no corpo do trabalho. Na Bibliografia e igualmente nas secções deste trabalho onde estes intervenientes são mencionados, vêm referenciados diversos outros estudos. Aproveitou-se igualmente uma “ferramenta” informática de apoio, a *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa* - <http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/>. Outra opção: a referência aos senhores japoneses pelos seus nomes de baptismo cristão porque é assim que são designados nas cartas de Fróis.

¹⁰¹³ Carvalho, “Luís de Almeida, médico, mercador e missionário no Japão (1525-1583)” in *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp.105-122.

¹⁰¹⁴ Leitão, “A portrait of Omura Sumitada (1533-87) in the writings of Luís Fróis” in *Proceedings of International Conference United Nations University, Tokyo*, Macao- Tokyo, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Embaixada de Portugal no Japão, [1998], pp.60-69.

(1537), que vem a herdar apenas com 17 anos. Enfrenta várias contestações ao seu poder e, não sendo o seu reino um território nem muito grande nem muito rico, acaba por se aproximar dos portugueses e dos jesuítas para ter acesso a recursos que lhe permitam fazer frente aos rivais. Permite a presença dos ocidentais no seu território, concedendo-lhes importantes benefícios no porto de Yokoseura. É baptizado em Junho de 1563. No ano seguinte, em virtude das hostilidades dos bonzos budistas e de alguns dos seus vassalos, o porto é arrasado e Sumitada tem de enfrentar várias rebeliões. Em 1571, com a situação mais estabilizada, os europeus instalam-se em Nagasaki, igualmente com o seu aval. Morre a 24 de Maio de 1587.

CABRAL, Francisco, padre¹⁰¹⁵ (1528? - 1609) – açoriano, da ilha de São Miguel, fidalgo, cursa Humanidades em Coimbra e embarca, como soldado, para o Oriente em 1550, acompanhando o vice-rei D. Afonso de Noronha tendo participado numa refrega contra os turcos em Ormuz. Entra para a Companhia de Jesus em Goa em Dezembro de 1554, faz o curso de artes (correspondente a filosofia) em 1556 e estuda dois anos de teologia. Parte para o Japão em 1558 mas apenas aí desembarca a 18 de Junho de 1570, sob o estatuto de Superior de Malaca, Macau e da missão do Japão, cargo que mantém até 1581. É reitor do colégio de Macau (1583-1587). Regressa a Goa e em 1592 é nomeado Provincial da Índia e aí falece a 16 de Abril de 1609.

COELHO, Gaspar, padre¹⁰¹⁶ (1531-1590) - nascido no Porto, é admitido na Companhia em Goa, em 1556, é ordenado sacerdote em 1560, tornando-se professo de 3 votos em 1571, também em Goa. Trabalha em várias missões, nomeadamente em Socotorá, Meliapor e Costa da Pescaria. Entra no Japão em 1572 e em meados de 1581 é nomeado Vice-Provincial, cargo que desempenha até à sua morte. Aposta claramente na admissão de japoneses à vida religiosa, e acaba por se envolver nas questões políticas, quer pedindo apoio a Hideyoshi para os dáimios cristãos de Kyûshû, quer por cartas que envia para as Filipinas a pedir auxílio militar, nomeadamente em 1584 e 1585. Morre em Arima em 1590.

¹⁰¹⁵ Schütte, SJ, *Valignano's Mission Principles for Japan*, vol. 1, St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1980, pp. 187-247.

¹⁰¹⁶ Silvana Pires, "Gaspar Coelho, o primeiro Vice-Provincial do Japão" in *Encontro Portugal/Japão*, Lisboa, CNCDP, fascículo 3, s.d.

DAMIÃO, irmão¹⁰¹⁷ (c.1536-1586) –, japonês natural de Chikuzen, que começa a colaborar com os missionários em 1556, em Hirado e em Hakata. Depois, em 1559, acompanha Gaspar Vilela e Lourenço, na fundação da missão do Miyako. É admitido na Companhia em 1567. Tem uma breve saída durante o governo da missão pelo padre Francisco Cabral, mas reentra rapidamente, e, em 1579, está em Funai; está ainda na residência de Arima, e depois Valignano nomeia-o auxiliar do Vice-Provincial Gaspar Coelho, juntamente com Luís Fróis. Falece em Shimonoseki, de doença súbita, em Dezembro de 1586.

FERNANDES, João,irmão¹⁰¹⁸ (1526-1567) - nascido Juan Fernández de Oviedo, em Córdova.É em Coimbra que entra para a Companhia,em 1547,partindo no ano seguinte para a Índia. Ainda como irmão,junto com Francisco Xavier e Cosme de Torres, é dos primeiros religiosos a desembarcar no Japão, em 1549.Aprende rapidamente a língua japonesa e tem um papel de destaque na primeira fase de evangelização jesuíta do Japão. É autor da primeira gramática e do primeiro vocabulário de língua japonesa elaborados por um europeu. Morre em Hirado (Hirado) em 1567.

FRANCISCO, Dom (Ôtomo Yoshishige)¹⁰¹⁹ (1530-1587) – **daimio**, também conhecido como Ôtomo Sorin, de Bungo,assume a liderança da casa Ôtomo após o assassinato do pai, após 1550. O auge do seu poder é na década de 70 quando domina seis das nove províncias de Kyûshû.Para além de ser um senhor com grande poder militar, tem um elevado prestígio administrativo e uma grande influência junto da corte imperial, no Miyako. Enfrenta várias rivalidades na expansão territorial do seu poder,acabando por perder territórios e prestígio. Conhecido, a partir de 1562, por Sôrin e baptizado,em Usuki, com o nome Francisco em 1578. Com Hideyoshi recupera prestígio e ainda participa na subjugação da ilha de Kyûshû,em1587. Morre em Junho desse ano.

JUSTO Ucondono,Dom¹⁰²⁰ - (c.1552-1615) - **daimio**,de nome japonêsTakayama Ukon Toyo Nagafusa, na província de Yamato.É baptizado em 1564,aos 12 anos,na sequência da adesão do seu pai ao Cristianismo.O seu senhor ,Araki Murashige, entra em conflito com Oda Nobunaga e D.Justo acaba por optar pelo lado deste último, em parte convencido pelo

¹⁰¹⁷ Damião in *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*, <http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/>.

¹⁰¹⁸ Fernandes,João in *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*, <http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/>.

¹⁰¹⁹ Pinto, *Uma Uma imagem do Japão. A aristocracia guerreira nipónica nas cartas jesuítas de Évora (1598)*, Lisboa, Instituto Português do Oriente-Fundação Oriente, 2004.

¹⁰²⁰ Ribeiro,*Samurais cristãos.Os Jesuítas e a nobreza cristã do sul do Japão no século XVI*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa – CHAM,2009.

padre Organtino, em 1578. Incentiva e patrocina a construção da primeira igreja na capital e recebe como feudo o território de Akashi, onde se convertem cerca de dois mil japoneses. Com o governo de Hideyoshi acaba por ser afastado da corte do guerreiro em virtude de se recusar a abandonar o Cristianismo; morre no exílio em Manila, nas Filipinas.

LOURENÇO de Hizen, irmão¹⁰²¹ (c.1525-1592) - de nome japonês Ryosai, natural de Hizen, é baptizado em Yamaguchi por Francisco Xavier. Entre 1551 e 1555, colabora com a Igreja católica em Yamaguchi e, em 1555, participa numa viagem exploratória ao Miyako. Em 1556, entra na Companhia como irmão, embora a sua admissão não seja comunicada oficialmente para o exterior. Em 1559 acompanha o padre Gaspar Vilela na fundação da missão de Miyako e em 1565 vai para Kyûshû, tendo trabalhado em Ômura (1565), Gotô (1566-1568) e Bungo (1568-1569); e é depois enviado de novo para a capital, onde auxilia Luís Fróis na aproximação a Oda Nobunaga. Depois do édito de 1587, actua nas comunidades em torno de Nagasaki e aí falece em Fevereiro de 1592. Luís Fróis faz deste religioso um dos heróis da *Historia de Japam* e menciona-o amiúdes vezes nas *Cartas de Évora*.

MIGUEL Chijiwa, irmão¹⁰²² (c.1570-?) – o seu pai é irmão de Ômura Sumitada, pelo que era primo de Arima Harunobu e sobrinho de Sumitada, o primeiro dáimio cristão. É um dos membros da célebre embaixada dos dáimios cristãos, que visita a Europa entre 1584 e 1586. É admitido na Companhia em 1591, e conclui o noviciado passados dois anos. Em 1598 ainda está na Companhia. Já não figura nas listas de 1602/1603 e sabemos que oficialmente renuncia à fé católica em 1606, aquando da apostasia de seu primo Ômura Yoshiaki, em cuja casa passara a servir. Mais tarde corta relações com Ômura Yoshiaki e passa para o serviço de Arima Harunobu; em data incerta sofre uma tentativa de assassínio por um seu criado.

ODA NOBUNAGA¹⁰²³ (1534-1582) - filho de Oda Nobuhide, Nobunaga nasce a 9 de Julho de 1534, no seio de um dos ramos colaterais do clã de Yamato. Dáimio de Owari (1559), vence a batalha de Okehazama (1560) e torna-se num dos principais senhores do Japão. A província do Mino fica sob seu controle em 1567 e no ano seguinte entra na

¹⁰²¹ Lourenço in *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*, <http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/>.

¹⁰²² Miguel Chijiwa in *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*, <http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/>.

¹⁰²³ Consulte-se uma excelente análise à figura de Nobunaga in Sansom, *A History of Japan 1334-1615*, 9ª ed., vol I, Tokyo, Tuttle Publishing, 2000, pp.273- 310 e ainda Lamers, *Japonius Tyrannus. The Japanese Warlord Oda Nobunaga Reconsidered*, Leiden, Hotei Publishing, 2000.

capital, Miyako (Quioto) e repõe o xogunato na figura de Ashikaga Yoshiaki, subordinando a província de Yamashiro. Em 1569, tem o primeiro encontro com os jesuítas. O palácio de Azuchi, representação máxima do seu poder, é construído entre 1576 e 1579. Em Junho de 1582 é traído por Akechi Mitsuhide e suicida-se.

ORGANTINO, Gneccchi- Soldo, padre¹⁰²⁴ (1530-1609) - italiano, natural de Casto di Valsabbia, próximo de Brescia, entra para a Companhia em 1556, sendo já sacerdote. Parte para a Índia no ano de 1567 e chega ao Japão em 1570 juntamente com Francisco Cabral. Sediado no Miyako entre 1570 e 1588, e novamente na década de 90, foi ainda conselheiro do Vice-Provincial. Em 1606 está em Nagasaki, onde falece, em 1609.

PINTO, Fernão Mendes¹⁰²⁵ (1510/14?-1583) – aventureiro português, nascido em Montemor-o-Velho, no seio de uma família modesta. Vem para a corte, ao serviço na casa do duque D. Jorge, filho bastardo de D. João II. Cerca de 1537, parte para a Índia e, de acordo com os relatos da sua obra *Peregrinação*, em 1538, fez um cruzeiro ao mar Vermelho e, logo a seguir, participou num combate naval. A sua vida aventureira passa por um cativeiro nas mãos dos muçulmanos, e por vendas a um grego e a um judeu, que o levou para Ormuz. Acompanhou Pedro de Faria a Malaca, de onde fez o ponto de partida para as suas aventuras, tendo percorrido, durante vinte e tal anos grande parte do Oriente e Extremo Oriente, tendo sido um dos primeiros europeus a desembarcar no Japão. Conhece Francisco Xavier e acaba por entrar, como irmão leigo, para a Companhia de Jesus. Regressa a Portugal e entre 1570 e 1578 redige a *Peregrinação* que só viria a ser publicada 31 anos depois da sua morte ocorrida a 8 de Julho de 1583.

PROTASIO, Dom (Arima Harunobu)¹⁰²⁶ (1567-1612) - **dáimio** de Arima, filho de um outro senhor japonês convertido, D. André Arima Yoshisada, e sobrinho de D. Bartolomeu (Ômura Sumitada). O seu território situa-se na península de Takaku, na província de Hizen. Numa primeira fase, é hostil à presença dos cristãos mas, por volta de 1580, converte-se e acaba por ser expulso e desterrado por se negar a abdicar da religião cristã.

¹⁰²⁴ Organtino, Gneccchi- Soldo, in *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*, <http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/>.

¹⁰²⁵ Fernando-António Almeida, *Fernão Mendes Pinto: Um Aventureiro Português no Extremo-Oriente – Contribuição para o estudo da sua vida e obra*, Almada, Câmara Municipal de Almada, 2006.

¹⁰²⁶ Pinto, *Uma Uma imagem do Japão. A aristocracia guerreira nipônica nas cartas jesuítas de Évora (1598)*, Lisboa, Instituto Português do Oriente-Fundação Oriente, 2004.

RODRIGUES, João, Tçuzzu, padre¹⁰²⁷ - (1561-1633) – natural provavelmente de Sernancelhe (Lamego), de origens humildes e possivelmente com poucos estudos. Em Março de 1574, embarca para o oriente, passa por Goa e chega a Macau em Abril de 1577. Em Julho de 1577 desembarca em Nagasaki e rapidamente domina a língua nativa, tendo desempenhado o papel de intérprete da Companhia de Jesus e nessa condição frequenta as cortes dos principais senhores do Japão, sendo o intérprete (*tçuzzu*) e agente comercial de Hideyoshi e de Ieyasu. É o responsável pela elaboração de duas gramáticas, a *Arte da Língua de Iapam* e a *Arte Breve da Língua Iapoa* e ainda da *História da Igreja do Japão*. É ordenado sacerdote em 1596, em Macau. Depois de várias décadas no Japão, a sua postura desagradada a alguns funcionários da corte e as pressões junto da Companhia levam à sua retirada do arquipélago em 1610 e morre em Macau em 1633.

TOKUGAWA IEYASU¹⁰²⁸ (1543-1616) - Matsudaira Motoyasu. A sua área de actuação é sobretudo na província de Mikawa. Em 1566 tem licença imperial para substituir o apelido e passa a utilizar Tokugawa. Grande aliado e apoiante de Nobunaga, ajuda-o em diversas batalhas: nos anos 70 contra os clãs Asakura e Asai e depois contra os Takeda. Recebe de Oda a província de Suruga. Inicialmente indicado por Hideyoshi para assegurar a regência em nome do seu herdeiro, Toyotomi Hideyori, em 1600 é ele o “Senhor do Japão”, assumindo verdadeiramente o cargo e o título de xogum e inaugura a dinastia xogunal Tokugawa.

TORRES, Cosme de, padre¹⁰²⁹ (1510-1570) - nasce em Valência, Espanha, e aí estuda Teologia sendo ordenado padre em 1535. Vai para o Oriente nos anos 40 e aí conhece Francisco Xavier. Entra para a Companhia em Goa, em 1548 e chega ao Japão com Francisco Xavier em 1549 e aqui fica até falecer. Desenvolve missões em Kagoshima e Hirado. Entre 1551 e 1556 funda uma missão em Yamaguchi mas, com a destruição da cidade, muda-se para Bungo onde fica até 1562. Estabelece uma missão em Funai (Oita). Passa depois por Yokoseura (1562-1563), Takase (1563-1564) Kuchinotsu (1565-1568) e Ômura. Está ligado aos primeiros tempos do porto e cidade de Nagasáqui.

¹⁰²⁷ Prazeres, *Visões do Oriente. O Budismo no Japão aos olhos de João Rodrigues Tçuzzu*, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2012.

¹⁰²⁸ Costa, “Tokugawa Ieyasu and the Christian *Daimyō* during the Crisis of 1600” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.7, Dec..2003, Lisboa, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, pp. 45-71.

¹⁰²⁹ Torres, Cosme de, in *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*, <http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/>.

TOYOTOMI HIDEYOSHI¹⁰³⁰, (1537-1598) - designado por *Cuambaco* ou *Cuambacodono* pelos portugueses. De origens humildes, é ao serviço de Oda Nobunaga que se vai evidenciar e ganhar poder e prestígio, conseguindo territórios nomeadamente na parte norte da província de Omi onde constrói a sua fortaleza e passa a ser dáimio. Participa em várias campanhas militares, defendendo a posição de Oda e, em 1581 é nomeado senhor da província de Harima. Em 1582, vinga a morte de Nobunaga derrotando o seu causador, Akechi Mitsuhide, na batalha de Yamakuzi e aumenta a sua influência e poder em várias províncias do Japão e a partir de 1587 é verdadeiramente o “Senhor do Japão”. Usa o título de *Kanpaku* – regente do país.

VALIGNANO, Alexandre, padre¹⁰³¹ (1539-1606) - nascido em Chieti, Itália. É Doutor em Leis pela Universidade de Pádua, em 1557 e entra para a Companhia de Jesus em 1566 sendo, em 1571, Mestre de noviços. No ano seguinte é reitor do Colégio de Macerata e aparece já como um dos *theologiae* auditores. Vai para as Índias Orientais como Visitador em 1573; entre 1583 e 1587 é Provincial da Índia e a partir de 1595 está em exclusivo com as missões da China e do Japão. Faz três Visitas ao Japão: 1579-1582; 1590-1592 e 1598-1603. Morre em Macau em 1606.

VILELA, Gaspar, padre¹⁰³² (c. 1526-1572) - natural de Avis e educado pelos Beneditinos, vai para a Índia em 1551 e entra para a Companhia de Jesus em 1553, já ordenado sacerdote. No ano seguinte parte com o padre Belchior Nunes Barreto, Provincial da Índia, para o Japão, numa delegação financiada por Fernão Mendes Pinto, e na qual se encontra também Luís Fróis (que fica em Malaca). O grupo só chega ao Japão em Abril de 1556, ficando aí apenas Vilela e o irmão Rui Pereira, no Funai (1556-1557) e em Hirado (1557-1558). Vai ser o responsável pelo desenvolvimento da missão jesuíta no Kinai e é um dos missionários responsáveis pelas negociações que levam à fixação dos ocidentais no porto de Nagasaki. Deixa o Japão em Outubro de 1570, com ordens para se dirigir a Goa, onde vem a falecer dois anos depois.

¹⁰³⁰ Berry, *Hideyoshi*, Cambridge- Londres, Harvard University Press, 1982.

¹⁰³¹ Correia, *A Conceção de Missionação na Apologia de Valignano. Estudo sobre a rivalidade entre jesuítas e franciscanos no Japão (1587-1597)*, dissertação de Mestrado em História Moderna, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2000.

¹⁰³² Ribeiro, “Gaspar Vilela. Between Kyūshū and the Kinai” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol. 15, Dec. 2007, Lisboa, CHAM, pp. 9-27.

XAVIER, Francisco de, padre¹⁰³³ (1506-1552) - nasce a 7 de Abril de 1506 no castelo de Xavier, em Navarra. Membro fundador da Companhia de Jesus, parte para o Oriente em 1541, a bordo da nau *Santiago*, na qualidade de núncio apostólico. Superior dos jesuítas na Índia (1542-1549), viaja de Malaca para as Molucas em 1545; e é depois primeiro provincial da Índia, está no Japão entre Agosto de 1549 e Novembro de 1551: visita Kagoshima, Yamaguchi e Miyako. Morre na ilha de Sanchoão em Dezembro de 1552, quando tentava entrar na China. O seu corpo é levado para Goa dois anos depois, onde é recebido pelo padre Belchior Nunes Barreto e Fernão Mendes Pinto, e sepultado na Igreja do Bom Jesus. É canonizado em 1622.

¹⁰³³ Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, vol. II, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa- Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1998.

APÊNDICE B

Períodos da História do Japão (Era cristã)¹⁰³⁴

- Período Yayui (c. 400 a. C. – c. 250 d. C.)
- Período Kufun/Yamato (c.250-710)
- Período Nara (710-794)
- Período Heian (794-1185)
- Período Kamakura (1185- 1333)
- Período Muromachi (Ashikaga) (1338-1568)
- Período Azuchi-Momoyama (1568-1600)
- Período Edo (1603-1867)
- Período Meiji (1868-1912)

Chefes militares do Japão (século XVI)

Oda Nobunaga – 1573-1582 – Senhor da *Tenka*

Toyotomi Hideyoshi – 1582-1598 - *Kanpaku*

Regência dos 5 Anciãos – 1598-1600

Tokugawa Ieyasu – 1600-1603 -Xogum

¹⁰³⁴ Cf. Henshall, ob.cit., pp.301-302.

APÊNDICE C

Generais da Companhia de Jesus (1565-1615)

Francisco de Borja – 1565-1572

Everardo Mercuriano, flamengo – 1573-1580

Cláudio Acquaviva, italiano – 1581-1615

Chefes da Missão do Japão (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

APÊNDICE D

CARTAS DE ÉVORA

Nº - DATA	LOCAL	TOMO/LIVRO/FLS.	DESTINATÁRIO	OBSERVAÇÕES
1 – 14/11/1563	Yokoseura	I, 2º, fls. 131-136v	Irmãos da Europa	Destruição de Yokoseura; descrição de presentes para os senhores japoneses; Ômura Sumitada(D.Bartolomeu); processo de conversão.
2 – 03/12/1564	Firando(Hirado)	I, 2º, fls.145v-150v	Irmãos da Índia	
3 – 15/11/1564	Shimabara	I, 2º, fls. 157-159	P ^o . Cosme de Torres, Superior do Japão	
4 – 20/02/1565	Miyako	I, 2º, fls. 172-176v	Padres e Irmãos da Companhia, da China e da Índia	Descrição de rituais funerários; referências aos abortos.
5 – 06/03/1565	Miyako	I, 2º, fls. 177-181	P ^o . Francisco Perez e mais Irmãos da Companhia de Jesus	

			na China	
6 – 27/04/1565	Miyako	I, 2º, fls. 181v-184v	Irmãos da Índia	
7 – 19/06/1565	Miyako	I, 2º, fls. 185-189	Padres e Irmãos de Bungo	Morte do xogum.
8 – 22/07/1565	Miyako	I, 2º, fls. 189-190	Padres e Irmãos da China	
9 – 03/08/1565	Sanga	I, 2º, fls. 190v-193		Referência ao <i>seppuku</i> .
10 - 24/01/1566	Sakai	I, 2º, fls. 212-213	Padre do Colégio de Goa	Esta carta aparece no tomo registada DEPOIS da Carta referida como nº 12, de 05 de Setembro; optámos por a registar aqui na ordem cronológica correcta.
11 - 30/06/1566	Japão	I, 2º, fls.206-209v	Padres e Irmãos da Companhia de Jesus	
12 – 05/09/1566	Sakai	I, 2º, fls. 210-212	Padre do Colégio de Goa	
13 – 12/06/1567	Sakai	I, 3º, fls. 240-242v(sic)		
14 - 08/07/1567	Sakai	I, 3º, fls. 237-242v		

15 - 04/10/1568	Sakai	I, 3º, fls. 250-251v		
16 - 01/06/1569	Miyako	I, 3º, fls. 256-268	P ^o . Belchior Figueiredo	“Retrato”de Oda Nobunaga.
17 - 12/07/1569	Bungo	I, 3º, fl. 269v-276v	P ^o . Belchior Figueiredo	
18 - 01/12/1570	Miyako	I, 3º, fls. 287v-290	Irmão do Colégio de Goa	
19 - 10(?)03/1571	Miyako	I, 3º, fls. 305-305v	Padre da Companhia	Parece não estar acabada.
20 - 20/03/1571	Miyako	I, 3º, fls. 305v-306v		
21 - 25/05/1571	Miyako	I, 3º, fls. 306v-309v	Reitor do Colégio de Goa	
22 - 28/09/1571	Miyako	I, 3º, fls.311-315v	P ^o . António de Quadros, Provincial da Índia	
23 - 04/10/1571	Miyako	I, 3º, fls.331v-333	P ^o . António de Quadros, Provincial da Índia	Esta carta tem um acrescento, de página e meia, datado de 04 de Agosto.
24 - 08/08/1572	Miyako	I, 3º, fls.332v-333		
25 - 20/04/1573	Miyako	I, 4º, fls.338--343		

26 – 27/05/1573	Miyako	I,4º, fls. 343-350	P.º Francisco Cabral	Repete 346v-347.
27 - 20/08/1576	Bungo, Usuki	I, 4º, fls. 363v-368v		Descrição da actuação e um elogio a um nobre japonês cristão, Dário.
28 - 05/06/1577	Bungo, Usuki	I, 4º, fls. 374v-386v	Padres e Irmãos da Companhia em Portugal	
29 - 10/08/1577	Bungo, Usuki	I, 4º, fls.397-397v	Padre Visitador	Na obra aparece depois da carta 29, datada de Set. do mesmo ano. Descrição de presentes que se podem levar para ofertar aos senhores japoneses.
30 - 09/09/1577	Bungo, Usuki	I,4º, fls.387-393v		Aparece listada antes da carta 28;descrição de japoneses que ajudaram à edificação da igreja de Nª Srª da Assunção (Miyako).
31 - 30/09/1578	Bungo, Usuki	I, 4º, fls. 403v-408	Para um padre da Companhia	Cópia de uma carta de Fróis;referência a exorcismos.
32 - 16/10/1578	Bungo,Usuki	I, 4º,fls.415v-428	Para os Padres e Irmãos da Companhia em Portugal	Conjunto de três cartas.
33 - 18/10/1578	Bungo, Usuki	I, Liv.4º, fls.428-430v	Para os Padres e Irmãos da Companhia em Portugal	

34 - 23ou 24/10/1578	Bungo, Usuki	I, 4º, fls.430v-432	Para os Padres e Irmãos da Companhia em Portugal	
35 - 14/04/1581	Miyako	II, 1º, fls.1-5v	Para outro Padre no Japão	
36 - 19/05/1581	Quitanoxo	II, 1º, fls.9-13	Para outro Padre no Japão	
37 - 20/05/1581	Quitanoxo	II, 1º, fls.13-13v		
38 - 29/05/1581	Quitanoxo	II, 1º, fls.13v-16		
39 - 31/10/1582	Cochinoçu	II, 1º, fls.47v-61	Para o Geral da Companhia	Carta Ânua
40 - 05/11/1582	Cochinoçu	II, 1º, fls.61-82	Para o Geral da Companhia	Morte de Oda Nobunaga. Da fl. 69 a numeração passa para a 80.
41 -13?/02/1583	Cochinoçu	II, 1º, fls.85v-88v		
42 - 02/01/1584		II, 1º, fls.89v-99(sic)	Para o Geral da Companhia	Carta Ânua (1583) das partes do Ximo, Bungo e Miaco. Paginação errada: em vez de 99, aparece 89 e numera-se a partir daí; na realidade

				deveria ser da 89v à 105. Morte de Luís de Almeida.
43 - 20/01/1584	Nagasaki	II, 1º, fls.99-102v(sic)	Padre Alexandre Valignano, Provincial da Índia	A paginação continua errada e da fl.99 passa para a 96; são duas cartas.
44 - 31/08/1584	Nagasaki	II, 1º, fls.110v-122v	Para o Geral da Companhia	
45 - 03/09/1584	Nagasaki	II, 1º, fls.102v-110v	Para o Geral da Companhia	Carta Ânua. Esta carta vem editada primeiro que a nº 43, de Agosto.
46 - 20/08/1585	Nagasaki	II, 1º, fls.134v-146	Para o Geral da Companhia	Esta carta vem editada depois de uma de Outubro (nº 47).
47 - 27/08/1585	Nagasaki	II, 1º, fls.152-159v	Para o Geral da Companhia	Primeira referência a dáimios.
48 - 01/10/1585	Nagasaki	II, 1º, fls.126v-133v	Para o Geral da Companhia	Carta Ânua.
49 - 01/10/1585	Nagasaki	II, 1º, fls.159v-166v	Para o Geral da Companhia	Continuação da anterior.
50 - 13/11/1585	Nagasaki	II, 1º, fls.146-152	Para o Geral da Companhia	Inclui cópia de uma carta de outro padre, Francisco.
51 - 17/10/1586	Ximonoxequi	II, 2º, fls.172-186	Para Alexandre Valignano, Provincial da Índia	Inclui “Algumas covsas tiradas de hũa carta que o padre Luis Froes escreueo das partes do Iapão ao padre Alexandre Valegnano, que já la

				estiuera por Visitador, & de outra do padre Pero Gomez superior em Bungo”
52 - 20/02/1588	Arima	II, 2º.fl.s.187v-225v		Esta é a maior carta de Luís Fróis. Anexa uma carta do Padre Francisco e uma de um outro padre.
53 - 22/07/1589	Catsuda	II, 2º, fls.262-264		

APÊNDICE E

CRONOLOGIA COMPARADA

ANO	VIDA DE FRÓIS	HISTÓRIA DE PORTUGAL/EUROPA	PORTUGAL/JAPÃO
1532	Nasce, provavelmente em Lisboa.		
1536		Estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício em Portugal.	
1537		Fernão Mendes Pinto parte para o oriente.	
1540		Estabelecimento da Companhia de Jesus em Portugal.	
1542		Francisco Xavier chega ao Oriente (Goa).	
1543			Chegada oficial dos portugueses ao Japão, - Tanegashima- no sul da ilha de Kyûshû. Introdução da espingarda.
1545		Francisco Xavier desembarca em Malaca.	

1547			<p>Fernão Mendes Pinto e Jorge Álvares desembarcam em Malaca, com 3 japoneses que apresentam a Francisco Xavier.</p> <p>Jorge Álvares visita o Japão, trazendo consigo Anjirô e redige a primeira descrição sobre o Japão.</p>
1548	Entra para a Companhia de Jesus e parte para Goa.		Início da divulgação na Europa de notícias sobre a “descoberta” do Japão.
1549			Francisco Xavier, juntamente com dois outros jesuítas, desembarca em Kagoshima (15 Agosto).
1550	Encontra-se na Missão de Baçaim e aldeias vizinhas.	Restabelecimento das relações China/Portugal.	<p>Mercadores portugueses no porto de Hirado.</p> <p>Francisco Xavier contacta com vários dáimios.</p> <p>Goa decreta o monopólio sobre o comércio sino-nipónico.</p>
1551	Regressa a Goa.		<p>Francisco Xavier no Miyako, capital do Japão: primeiro europeu nesta cidade.</p> <p>Xavier sai do Japão trazendo um japonês, Bernardo, o primeiro a visitar a Europa.</p> <p>1ª base jesuíta em Yamaguchi.</p> <p>Primeiras cartas de Xavier sobre o Japão impressas em Portugal.</p> <p>Superior da Missão japonesa: padre Cosme de Torres (até 1570).</p>

1552	Redige a Carta Ânua de Goa.	Francisco Xavier morre em Sanchoão (China).	Desembarca em Goa a embaixada de Ôtomo Yoshishige (futuro D.Francisco). Chega ao Japão o segundo grupo de jesuítas.
1553		Fundação, em Lisboa, do colégio jesuíta de Santo Antão.	Início da missão em Funai. Baptismo de dois guerreiros Koteda, vassalos do daimio de Hirado.
1554	Vai para Malaca (até 1557).	Nascimento de D. Sebastião. Fernão Mendes Pinto ingressa na Companhia e embarca para o Japão.	
1555	Secretário do Vice-Provincial.		Batalha de Shimano Asabyiamajô que integra pela 1ª vez um corpo de espingardeiros.
1556			Luís de Almeida entra para a Companhia e funda em Funai um hospital. Belchior Nunes Barreto, Provincial da Índia, visita o Japão. O padre Gaspar Vilela desembarca no Japão. Paulo de Bungo e Lourenço são os primeiros japoneses a ingressarem na Companhia. Transferência da sede jesuíta para o Funai.. Ôtomo Yoshishige atribui uma renda anual à Companhia (equivalente a 50 cruzados).

1557	<p>Regressa a Goa.</p> <p>Estuda sob a orientação de Marcos Nunes (professor do Curso Superior de Língua Latina).</p>	<p>Morte de D. João III.</p> <p>Cedência de Macau aos portugueses.</p>	<p>Lutas entre os Môri e os Ôtomo.</p> <p>Oda Nobunaga mata o seu irmão mais novo.</p> <p>Revolta em Yamanguchi e expulsão dos jesuítas.</p> <p>D. Catarina, viúva do rei D. João III, envia uma carta a Ôtomo Yoshishige, renovando os laços de amizade com o reino de Bungo.</p> <p>Estabelecimento dos portugueses em Macau.</p>
1558	<p>Inicia o Curso Superior de Filosofia Escolástica (que faz em 2 anos).</p>	<p>Fernão Mendes Pinto regressa a Lisboa.</p>	<p>Os jesuítas são expulsos de Hirado (domínio de Matsuura Takanobu).</p> <p>Batismo dos Koteda e vassalos.</p>
1559			<p>Nobunaga é o chefe incontestado da família Oda.</p>
1560			<p>Oda Nobunaga vence a Batalha de Okehazama, contra as forças de Imagawa Yoshimoto.</p> <p>Gaspar Vilela funda a primeira missão cristã no centro do Japão, no Miyako.</p>
1561	<p>É ordenado sacerdote.</p>		<p>Investidas de Oda em Mino.</p>
1562	<p>Embarca para o Japão com o padre João Batista de Monte, italiano.</p>		<p>Os mercadores portugueses negociam em Yokoseura, no litoral de Ômura.</p> <p>Primeiros contactos com Ômura Sumitada</p>

			(futuro D. Bartolomeu).
1563	Chega a Yokoseura (Omura) a 6 de Julho.		Batismo do 1º dáimio, Ômura Sumitada (D. Bartolomeu). Destruição do porto de Yokoseura. Disputa (em Nara) ente Gaspar Vilela e dois japoneses, o astrônomo Yûki Yamashiro e o confucionista Kiyohara Ekata ,que leva à sua conversão ao Cristianismo.
1564	Parte para a capital, onde chega em 1565.		Takayama Zusho converte-se, tomando o nome de D.Dario, juntamente com toda a sua família; Takayama Uko (D.Justo). Os mercadores portugueses regressam ao porto de Hirado. Fim da guerra entre Ômura e Arima.
1565	No Miyako e em Sakai (até 1576).		Corte de relações entre os comerciantes portugueses e o dáimio de Hirado. O xogum Ashikaga Yoshiteru é assassinado por Matsumaga Hisahide que domina a capital e expulsa os missionários do Miyako.
1567			Nobunaga conquista o reino de Mino e estabelece-se em Gifu. O japonês Damião ingressa na Companhia.
1568			Nobunaga entra na capital em Novembro, restitue o <i>bakufu</i> (Dezembro) na

			<p>pessoa de Ashikaga Yoshiaki.</p> <p>Ômura Sumitada Bartolomeu cede aos jesuítas os direitos de atracagem da Nau do Trato.</p>
1569	1º encontro com Nobunaga.		Autorização de Nobunaga para os jesuítas permanecerem na capital.
1570			Francisco Cabral: Superior da Missão no Japão (até 1581).
1571			<p>Nagasaki é a principal base missionária.</p> <p>Estabelecimento oficial da Rota Macau-Nagasaki.</p>
1572	Intérprete do Superior, Francisco Cabral, no Miyako.	1ª edição de <i>Os Lusíadas</i> .	Chegada do padre Gaspar Coelho ao Japão.
1575			Nobunaga derrota o clã Takeda na batalha de Nagashino, utilizando um corpo de espingardeiros.
1576		<p>Criação da Diocese de Macau através da bula <i>Super specula militantes Ecclesiae</i>, abrangendo os territórios da China e do Japão.</p>	<p>João Rodrigues, <i>Tçuzzu</i> desembarca no Japão.</p> <p>Arima Yoshisada, dáimio de Arima, é baptizado (André).</p> <p>Oda inicia a construção do palácio de Azuchi.</p>
1577	Superior no Bungo (até 1581)		<p>Morte de Arima Yoshisada André.</p> <p>Expulsão dos jesuítas de Arima.</p> <p>Ataques de Ryûzôji Takanobu em Ômura e</p>

			Arima.
1578		Batalha de Alcácer-Quibir: morte de D. Sebastião.	Ôtomo Yoshishige, dáimio de Bungo, é batizado (D. Francisco). Guerra entre os Ôtomo e os Shimazu, vencendo estes últimos.
1579	Secretário e intérprete do Visitador Valignano (até 1582).	Fernão Mendes Pinto inicia a <i>Peregrinação</i> .	Inauguração da fortaleza de Azuchi. O Visitador Alexandre Valignano chega ao Japão. Batismo de Arima Harunobu (D. Protásio).
1580		F.M. Pinto termina a <i>Peregrinação</i> . Morte de Luís de Camões.	Cedência, por parte de Ômura Sumitada Bartolomeu, do porto de Nagasaki e da aldeia de Mogi à Companhia de Jesus. Criação dos primeiros seminários para formação de clero nativo (Arima e Azuchi); um noviciado (Usuki) e um colégio (Funai). Oda consegue a rendição de Honganji, o ramo principal da seita budista Verdadeira Seita da Terra Pura.
1581		Filipe II de Espanha é aclamado Filipe I de Portugal.	A missão do Japão é elevada a Vice-Província, com três missões: Bungo, Shimo e Miyako. Gaspar Coelho é Vice-Provincial do Japão (até 1590). Batismo de Itô Sukeketsu (Jerónimo) e de Itô Sukemasu (Mâncio) em Bungo.

1582			<p>Partida (em Fevereiro) de uma embaixada japonesa à Europa.</p> <p>Rendição de Takeda Katsuyori a Oda Nobunaga que é traído por Akechi Mitsuhide e morre.</p>
1583			<p>Valignano expulsa o padre Francisco Cabral do Japão.</p> <p>A Companhia recebe licença de Hideyoshi para os jesuítas residirem em Osaka.</p>
1584	Inicia a <i>Historia de Japam</i> .		<p>Chegada da embaixada a Lisboa.</p> <p>Derrota e morte de Ryûzôji Takanobu.</p> <p>Chegada a Hirado de franciscanos e agostinhos, devido a problemas de navegação entre Macau e Manila.</p>
1585	Redige o <i>Tratado das Contradições</i> .	Felipe II proíbe o comércio entre Macau e Manila e confirma o direito exclusivo da Companhia na missão do Japão.	<p>Hideyoshi é nomeado <i>kanpaku</i>.</p> <p>A embaixada nipónica visita Roma.</p> <p>O Papa Gregório XIII promulga o breve <i>Ex Pastoralis Officio</i>: exclusivo da missão no Japão para a Companhia de Jesus.</p>
1586	Fim da I Parte da <i>Historia de Japam</i> (1549-1578).	O Papa Sisto V promulga a bula <i>Dum ad uberes</i> : as Filipinas passam a província franciscana e os franciscanos têm autorização para missionarem na China e restante Extremo Oriente.	<p>Gaspar Coelho é recebido por Hideyoshi (Maio) em Osaka.</p> <p>Hideyoshi promulga um decreto que autoriza os missionários a pregar em todo o Japão.</p> <p>A sede da Companhia é transferida para</p>

			<p>Nagasaki.</p> <p>Reabertura da missão de Yamaguchi e abrem a única que existiu na ilha de Shikoku, na província de Iyo.</p> <p>O noviciado de Usuki e o colégio de Funai fecham.</p> <p>Início da construção do palácio de Hideyoshi no Miyako – o <i>Juraku</i>.</p>
1587	<p>Reside em Takushima.</p> <p>Nomeado “assistente” do Vice Provincial, Gaspar Coelho.</p>		<p>Inauguração da residência de Hideyoshi, o <i>Juraku</i>.</p> <p>O <i>Kanpaku</i> controla a ilha de Kyûshû.</p> <p>Morte de Ômura Sumitada Bartolomeu e de Ôtomo Yoshishige Francisco.</p> <p>Édito de expulsão dos jesuítas do Japão (Hakata, 25 Julho).</p>
1588			<p>Fundação da diocese do Japão, com sede em Funai (19 Fevereiro).</p> <p>Hideyoshi convida o imperador, Go-Yôzei, a visitar o seu palácio no Miyako, numa celebração que dura cinco dias.</p>
1590			<p>Início da segunda visita de Valignano.</p> <p>Pedro Gomes, Vice-Provincial.</p>

1591			Regresso da embaixada ao Miyako.
1592	<p>Fim da II parte da <i>Historia de Japam</i> (1578-1589).</p> <p>Secretário de duas Congregações da Vice-Província do Japão (Fev. e Julho).</p> <p>Vai para Macau, acompanhando Valignano (entre Out. de 1592 e Julho de 1595).</p>		<p>Fim da segunda visita de Valignano ao Japão.</p> <p>Desembarque de franciscanos espanhóis no Japão.</p> <p>Hideyoshi recebe Valignano como embaixador do Vice Rei da Índia (Março).</p> <p>1ª expedição japonesa à Coreia.</p>
1593			<p>3ª Visita de Valignano ao Japão.</p> <p>Os franciscanos recebem autorização de Hideyoshi para residirem no Miyako.</p>
1597	Morre em Nagasaki a 8 de Julho.		1º martírio de cristãos (26) no Japão, em Nagasaki (Fevereiro).

ANEXO A – GRAVURAS

Gravura 1 – Placa alusiva a Luís Fróis (Nagasaki)

Gravura 2 – Guerreiro japonês cristão

Gravura 3 – Assinatura de Luís Fróis

Gravura 4 – Selo de Luís Fróis

Gravura 5 – Oda Nobunaga

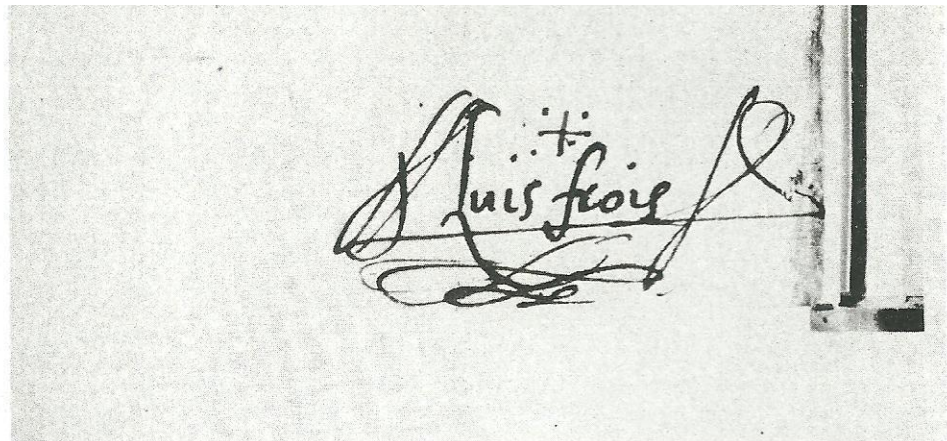
Gravura 6 – Toyotomi Hideyoshi



Gravura 1 - Placa alusiva a Luís Fróis, junto ao Museu do Memorial dos 26 Mártires de 1597, em Nagasaki (Miranda e Albuquerque, ob.cit.,p.15)

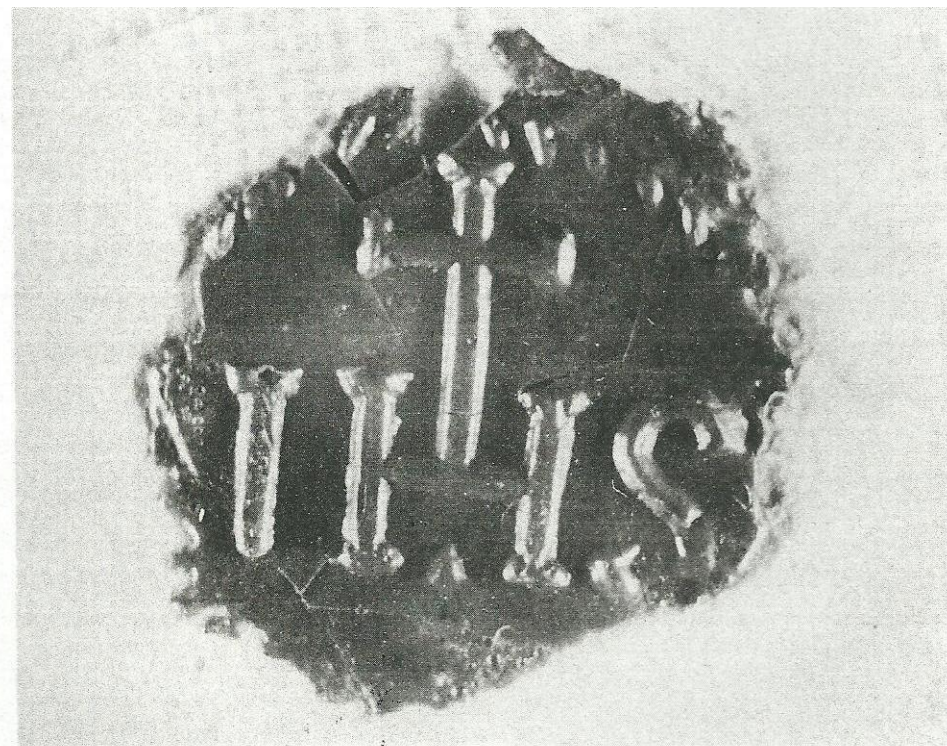


Gravura 2 – Guerreiro japonês cristão (séc.XVII)
Fundação Abel de Lacerda, Museu do Caramulo



Assinatura do P.^o Luís Fróis
(Jap. Sin. 7 I, f. 64v)

Gravura 3 – Assinatura de Luís Fróis (*Historia de Japam*,I)



Selo do P.^o Luís Fróis, 1581
(Jap. Sin. 9 I, f. 95v)

Gravura 4 – Selo de Luís Fróis (*Historia de Japam*,I)



Gravura 5 - Oda Nobunaga (*Historia de Japam*, vol.II)



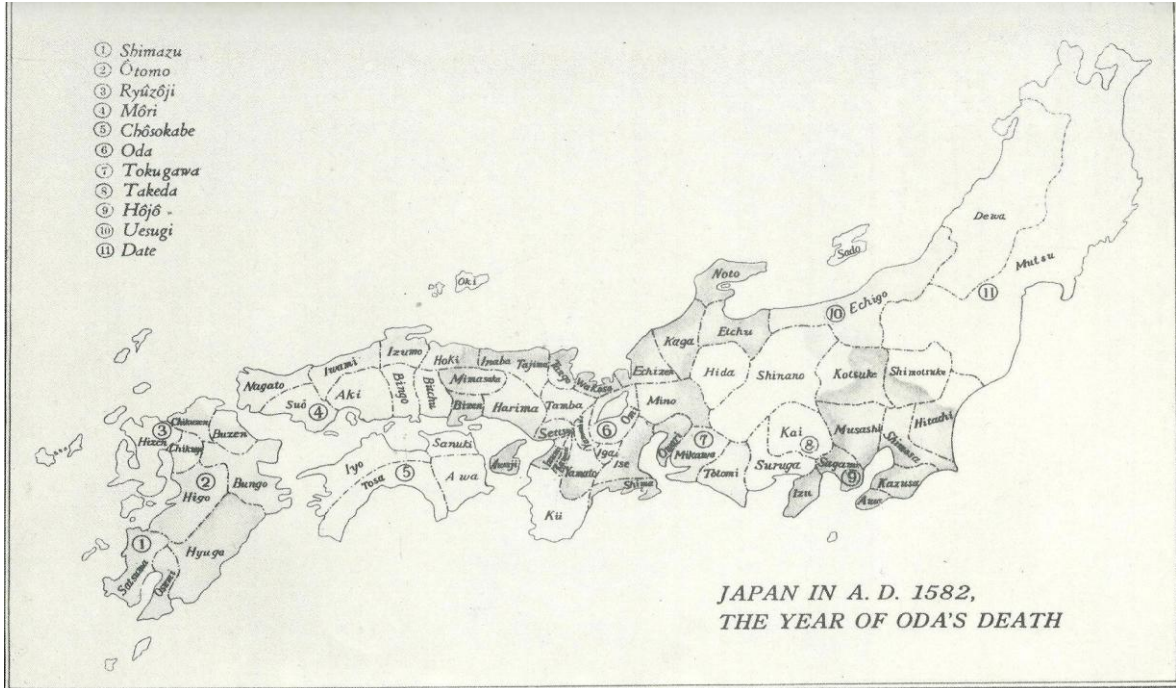
Gravura 6 - Toyotomi Hideyoshi (*Historia de Japam*, vol.V)

ANEXO B – MAPAS

Mapa 1 – O Japão em 1582

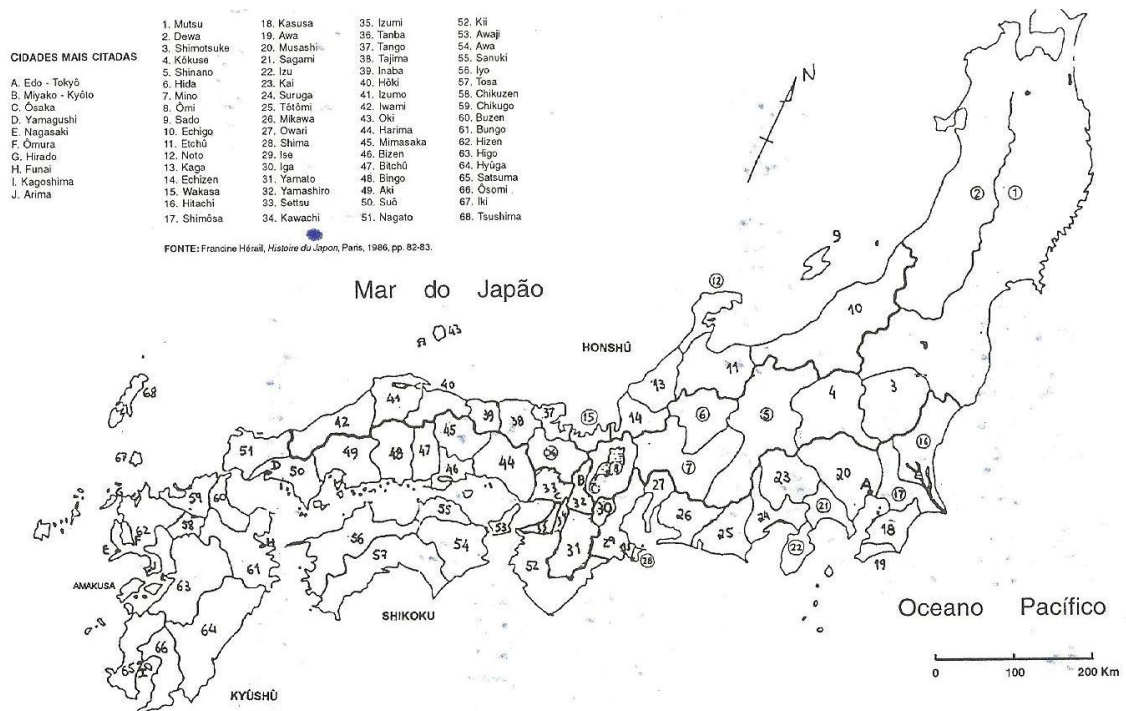
Mapa 2 – As Províncias do Japão (séc.XVI)

Mapa 3 – A ilha de Kyûshû (séc.XVI)



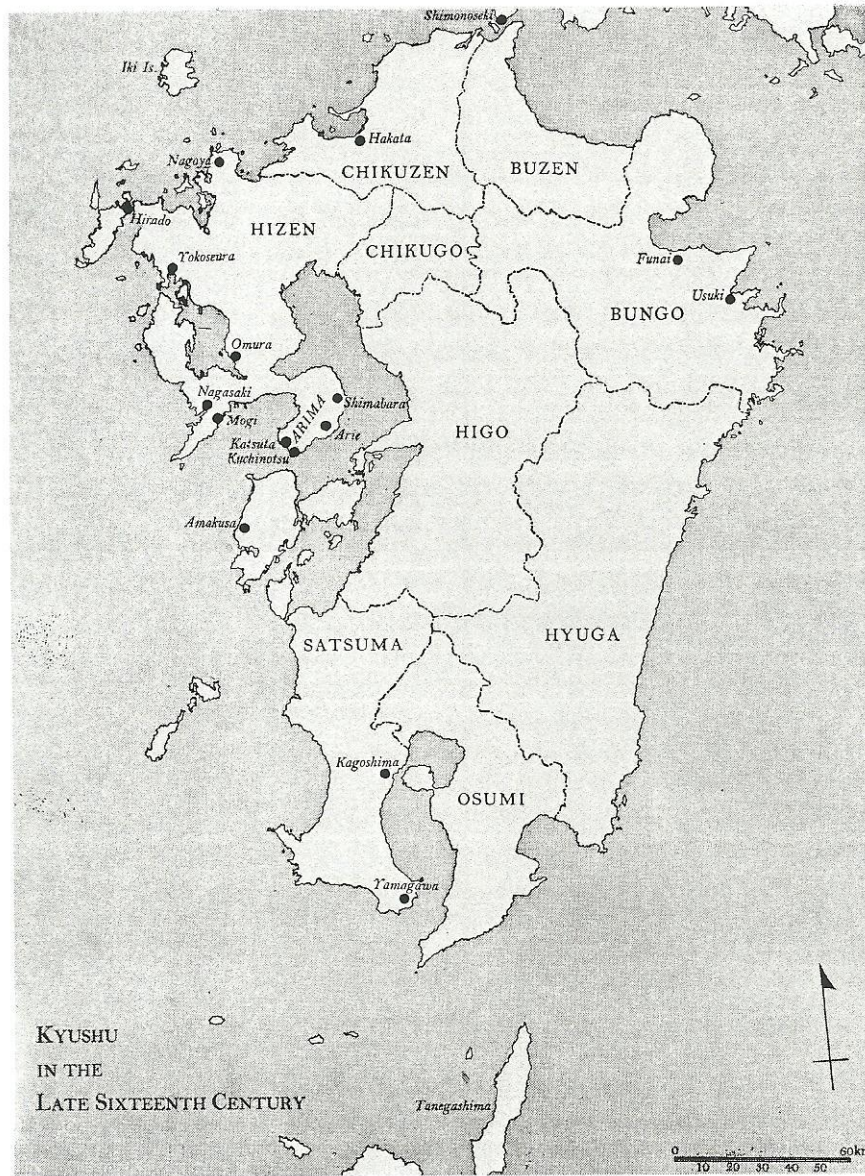
Japão em 1582
(W. Denning, *The Life of Toyotomi Hideyoshi*, 4.ª ed., Tóquio, 1955)

Mapa 1 - O Japão em 1582 (*Historia de Japam*, vol. III)



Mapa 2 – As Províncias do Japão (séc. XVI)

(Costa, *O Japão e o Cristianismo no Século XVI*)



Mapa 3 – A ilha de Kyûshû (séc.XVI)

(Leitão, "Os jesuítas e o comércio do Japão" in *Revista de Cultura*, 17, 1993, p.27)