

& Linguagem & Colonização

Análise comparada das
missões jesuítas no
Brasil e no Japão
(1549-1587)

Pedro Brocco

Volume 2



O segundo volume de *Linguagem e Colonização* apresenta ao leitor, a partir de escrita fluente e análise de fontes históricas, os primeiros contatos entre europeus e japoneses, em um segundo momento da experiência da colonização que vem se colocar em contraste em relação à experiência colonial brasileira. Com uma proposta ousada de análise comparada, mas também de erudição nada desprezível e sem academicismo, Pedro Brocco nos apresenta um exercício teórico-prático sobre as ideias de Tomás de Aquino (tomismo) espelhadas pela Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola. Os primeiros encontros entre europeus e japoneses colocaram em cena profundos debates filosóficos e existenciais, a partir do diálogo entre a metafísica ocidental e a metafísica oriental, sobretudo taoísta e zen-budista. O autor vai além e chega até os desdobramentos desse diálogo com a *Escola de Kyoto*, no século XX. Ao final deste segundo volume, Pedro Brocco apresenta ao leitor sua edição do *Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão*, do jesuíta português Luís Fróis, importante fonte de pesquisa da missão jesuíta no Japão. Trata-se de "uma reflexão robusta de caráter interdisciplinar que não teme nem a psicanálise nem a teologia moral para abraçar o direito, a filosofia, a teoria política - as ciências humanas, enfim - na larga compreensão da prática efetiva do colonialismo".

Gizlene Neder
Gisálio Cerqueira Filho

Pedro Brocco é Psicanalista, Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal Fluminense. Desenvolve pesquisas nos campos da Filosofia e História do Direito, da Antropologia Jurídica, da Ética e da Psicanálise.



Linguagem e Colonização



Série

História, Cultura & Identidades

Diretores da Série

Prof. Dr. Niltonci Batista Chaves

Departamento de História, UEPG

Profa Dra. Valeria Floriano Machado

Departamento de Teoria e Fundamentos da Educação-UFPR

Comitê Editorial Científico

Prof. Dr. Cezar Karpinski

Departamento de Ciência da Informação/UFSC

Prof. Dr. Charles Monteiro

Departamento de História, PUC-RS

Prof. Dr. Cláudio DeNipoti

Departamento de História, UEL

Prof. Dr. Cláudio de Sá Machado Júnior

Departamento de Teoria e Fundamentos da Educação, UFPR

Profa. Dra. Daniela Casoni Moscato

SEED PR

Prof. Dr. Erivan Cassiano Karvat

Departamento de História, UEPG

Prof. Dr. Fabio Nigra

Departamento de História, Universidad de Buenos Aires

Profa. Dra. Georgiane Garabely Heil Vázquez

Departamento de História, UEPG

Prof. Dr. José Damião Rodrigues

Centro de História, Universidade de Lisboa

Profa. Dra. Méri Frotscher Kramer

Departamento de História, UNIOESTE

Profa. Dra. Patrícia Camera Varella

Departamentos de Artes, UEPG.

Prof. Dr. Robson Laverdi

Departamento de História, UEPG

Profa. Dra. Rosângela Wosiack Zulian

Departamento de História, UEPG

Linguagem e Colonização

**Análise comparada das missões jesuítas
no Brasil e no Japão (1549-1587)**

Volume 2

Pedro Brocco



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Série História, Cultura e Identidades – 15

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BROCCO, Pedro

Linguagem e Colonização, volume 2: análise comparada das missões jesuítas no Brasil e no Japão (1549-1587) [recurso eletrônico] / Pedro Brocco -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

225 p.

ISBN - 978-65-87340-58-6

DOI - 10.22350/9786587340586

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Linguagem; 2. Colonização; 3. Brasil; 4. Japão; 5. Jesuítas; I. Título.

CDD: 900

Índices para catálogo sistemático:

1. História 900

O homem é um animal metafísico.
(Alain Supiot, *Homo juridicus*)

Uma noite adormeci com tabaco na boca. Despertei com medo de despertar.
Parece que sabia: tinha nascido em mim uma asa de morcego. Com repugnância, na escuridão, procurei minha maior faca. Cortei-a. Caída, à luz do dia, era uma mulher morena e eu dizia que a amava. Levaram-me preso.
(Antonio Di Benedetto, *Zama*)

A argila é trabalhada na forma de vasos
Através da não-existência
Existe a utilidade do objeto
(Lao Tse, *Tao Te Ching*, Capítulo 11: *A utilidade do Nada*)

A forma é o vazio, o vazio é a forma.
(*Sutra do Coração*)

Agradecimentos

Agradeço a todos aqueles que tornaram este trabalho mais fecundo:

Inicialmente, meus agradecimentos vão a três intelectuais brasileiros cujas obras funcionaram como ponto de partida para a elaboração deste livro: Alfredo Bosi e João Adolfo Hansen, da USP, e Alcir Pécora, da Unicamp. A eles estendo meus agradecimentos iniciais com o desejo de que suas obras possam servir para a formação de um conjunto de pesquisas mais amplo e denso sobre o período colonial brasileiro.

Agradeço muitíssimo à Viveca, por ter estado ao meu lado durante os anos de pesquisa e escrita da tese.

Ao meu pai e à minha mãe, Marcos Célio e Luzianny, e ao meu irmão Paulo, pelo amor e apoio incondicionais. Às minhas avós Ana e Itália, pelo carinho; aos meus avôs (*in memoriam*): Alcides e Luiz, pelas lembranças, histórias e caminhos traçados.

Ao orientador da tese que deu origem a este livro, Prof. Dr. Marcus Fabiano Gonçalves, por ter acolhido as pretensões desta pesquisa desde o primeiro momento na banca de seleção do doutorado.

Agradeço também aos professores e colegas que de alguma forma influenciaram os desdobramentos e a formação da tese: ao Prof. Antonio Amaral Serra, pela valiosa ajuda com textos sobre a Segunda Escolástica ibérica ou Escolástica Barroca e o pensamento português nos séculos XVI e XVII. Ao amigo Jeferson Valadares, pelas conversas e pelas ideias que puderam circular entre nós. Ao Prof. Jorge Leão, a quem agradeço pela indicação de fontes sobre a missão jesuíta no Japão e sobre a atuação do padre Luís Fróis. Agradeço também ao Prof. Samuel Delgado pelas valiosas indicações sobre a Escola de Kyoto e o pensamento búdico-filosófico japonês.

Devo um agradecimento especial às bibliotecas que abriram seu espaço e me acolheram ao longo dos anos de pesquisa e escrita da tese, sobretudo o Real Gabinete Português de Leitura, a Biblioteca Brasileira da USP e a Biblioteca Rodolfo Garcia da Academia Brasileira de Letras, às quais sou muitíssimo grato pela gentileza de toda a equipe e pelo inestimável auxílio para a elaboração deste trabalho.

Aos colegas e professores do PPGSD-UFF, meu mais sincero agradecimento. Do PPGSD, depois de sete anos de formação, incluídos o mestrado e o doutorado, gostaria de agradecer sobretudo à professora Gizlene Neder e ao professor Gisálio Cerqueira Filho, pelas aulas sobre cultura jurídica e pensamento político luso-brasileiro, de fundamental importância para este trabalho, além do fato de terem sido sempre interlocutores instigantes e gentis.

Agradeço também aos meus alunos da UFF, para os quais desenvolvi, nas disciplinas que conduzi, alguns tópicos deste livro.

Aos colegas e amigos do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise, onde pude elaborar algumas intuições que atravessaram este trabalho.

À CAPES, cujo apoio institucional e financeiro foi fundamental para a dedicação integral à pesquisa.

Por fim, agradeço aos professores que aceitaram fazer parte da banca de avaliação da tese que deu origem a este livro.

Sumário

III.....	13
A inscrição do outro na missão japonesa	
3.1 Do Cipango mítico ao Japão do <i>Século Namban</i>	13
3.2 A história da <i>Historia de Japam</i> : de obra esquecida à referência da japonologia.....	22
3.3 A <i>Historia de Japam</i> , de Luís Fróis: da chegada de Francisco Xavier ao Édito de Hakata (1549-1587)	26
3.3.1 Introdução ao período das missões japonesas	27
3.3.2 Francisco Xavier inaugura a missão japonesa: os primeiros anos dos missionários jesuítas no Japão (1549-1551)	36
3.3.3 O superiorato de Cosme de Torres (1551-1570).....	44
3.3.4 O tomismo encontra o Vazio: as <i>Disputas de Yamaguchi</i>	49
3.3.5 A resistência dos bonzos e leigos japoneses	77
3.3.6 O imaginário cristão no Japão: exorcismos, curas e milagres na <i>Historia de Japam</i>	83
3.3.7 Os personagens japoneses na estrutura da <i>Historia de Japam</i>	89
3.4 A inscrição do outro como <i>avesso</i> e <i>próximo</i> em Luís Fróis	102
3.5 Análise comparada das narrativas das missões japonesa e brasileira	108
3.6 Desdobramentos e reencontros: do zen-budismo à Escola de Kyoto	124
Considerações finais	141
Referências bibliográficas de obras citadas e consultadas	162
Anexo.....	188

III

A inscrição do outro na missão japonesa

Quando o viajante se convence do que os usos em total oposição aos seus, os quais ele seria tentado, por causa disso, a desprezar e rejeitar com repugnância, na verdade lhe são idênticos, vistos pelo avesso, dá a si mesmo os meios de domesticar a estranheza, de torná-la familiar.

(Claude Lévi-Strauss, *A outra face da Lua: escritos sobre o Japão*)

3.1 Do Cipango mítico ao Japão do *Século Namban*

Se os primeiros contatos entre portugueses e japoneses datam dos anos 1540, o Japão percorria já o imaginário europeu havia alguns séculos. Desde os relatos de viagens de Marco Polo (1254-1324), falava-se na existência de uma rica ilha no Extremo Oriente chamada Cipango, onde os palácios reluziriam a ouro:

O rei da ilha tem um grande paço todo coberto de ouro fino, assim como entre nós são cobertas as igrejas de chumbo... Há outrossi muitas pérolas e muitas pedras preciosas. E por isto a ilha de Cipango é muito rica (...).¹

O explorador veneziano Marco Polo, como se sabe, percorreu toda a rota da seda até a China na segunda metade do século XIII. A partir dele entraram na Europa as narrativas sobre as maravilhas da China e de outros países e cidades da Ásia. No entanto, há a presença de uma misteriosa ilha que não fora visitada: Zipango, Zipangu, Cipingu ou Cipango.

¹ Citado por COSTA, João Paulo Oliveira e. *Portugal e o Japão - O século Namban*. Lisboa: INCM, 1993, p. 15, In MIRANDA, Ana Paula; ALBUQUERQUE, Ana Dulce. *Luís Fróis: Um Português no Japão no Século XVI*. Lisboa: Edições Sílabo, 2007, p. 42.

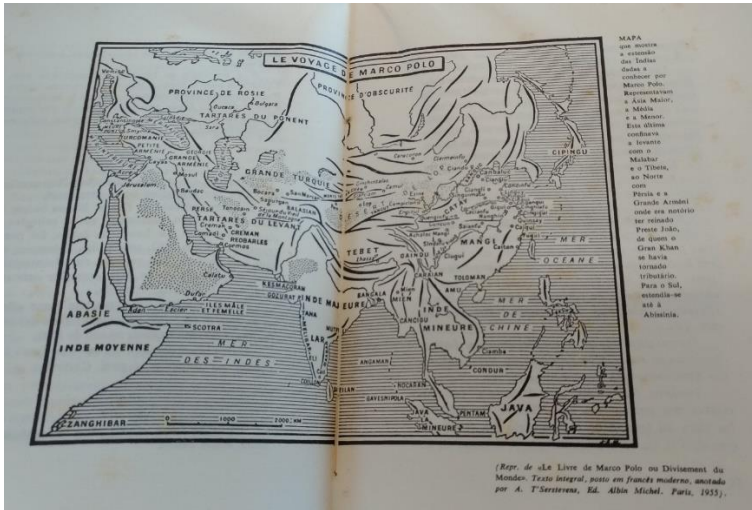


Figura 1: Mapa da Ásia Menor e Oriente mostrando a extensão do percurso de Marco Polo.²

O navegador genovês Cristóvão Colombo, em sua viagem inaugural ao continente americano, esperava não apenas chegar às Índias, mas seu destino final e almejado seria a rica terra de Cipango: não “à Índia das especiarias, mas ao Cipango do ouro”³. Aos poucos o Japão figurou no imaginário europeu como o ponto final do avesso do mundo, um lugar de destino e de grandes riquezas. A presença de prata no Japão, o que faria desta terra uma espécie de nova Potosí, aparece já ao final do último canto dos *Lusíadas*, quando Camões escreve “É Japão, onde nasce a prata fina / Que ilustrada será co a Lei divina”⁴. As rotas para o Japão de fato logo apresentam-se como bastante lucrativas e comecem a se traduzir em grande quantidade de prata para os portugueses⁵.

O primeiro contato entre portugueses e japoneses se deu entre 1542 e 1543, durante o reinado de D. João III, quando comerciantes lusitanos

² Retirado de MIRANDA, Tércio. *A arte da impressão nas terras de além-mar*. S/e: Porto, 1962.

³ Idem, *ibidem*.

⁴ CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*, op. cit., Canto X, 131, p. 343.

⁵ GARCIA, José Manuel. Apresentação à obra de Luís Fróis In FRÓIS, Luís. *Europa-Japão: um diálogo civilizacional no século XVI*. Fixação de texto e notas por Raffaella D’Intino. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1993.

chegaram à ilha de Tanegashima, em Kyushu, no sul do Japão, onde também chegaram os primeiros jesuítas em 1549. Curiosamente, estes primeiros comerciantes portugueses podem ter sido levados ao Japão acidentalmente, por conta de um tufão, enquanto navegavam pelo Oriente asiático. Num junco chinês, chegam os aventureiros portugueses António da Mota, Francisco Zeimoto e António Peixoto. Haveria uma outra versão de Fernão Mendes Pinto (1510-1583), segundo a qual ele mesmo teria chegado primeiro ao Japão, acompanhado por Cristóvão Borralho e Diogo Zeimoto⁶. Seja como for, os relatos apontam para o bom tratamento que estes comerciantes receberam em terras japonesas⁷, e cerca de três anos depois Portugal já iniciaria um lucrativo comércio com o Japão, enviando sedas e porcelanas chinesas em troca da prata japonesa.

Os japoneses, que jamais haviam visto um europeu, logo cunharam o termo *namban-jin* para se referir aos portugueses – termo que significa “bárbaro do sul”, talvez pelo aspecto pitoresco dos portugueses, apresentando-se hirsutos, pouco afeitos à higiene, com olhos e narizes grandes. O fato é que neste primeiro contato os portugueses são definidos por uma cultura que os vê como “outros”, e de modo pejorativo. Junto com os portugueses, chegaram também indianos e africanos, o que pode ser notado na análise dos famosos *biombos nambans*, peças que passaram a ser confeccionadas por artesãos japoneses, unindo objetos do cotidiano, os biombos, presentes nos interiores das casas japonesas juntamente com os *tatamis* e as portas forradas por papel de arroz, à representação dos contatos entre japoneses e europeus, com comerciantes, mercadorias e

⁶ MIRANDA, Ana Paula; ALBUQUERQUE, Ana Dulce. *Luís Fróis: Um Português no Japão no Século XVI*. Lisboa: Edições Sílabo, 2007, p. 43. Fernão Mendes Pinto relata, com efeito, no final do primeiro volume de sua *Peregrinação*, a chegada ao Japão após ter passado por um assalto de corsários, provavelmente japoneses, “pelejando conosco das seis horas da manhã até as dez” e uma terrível tempestade. Cf. PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. 2 vols. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, pp. 406-408. João Rodrigues, por sua vez, refuta as narrativas de Mendes Pinto e faz referência ao livro de António Galvão, *Livros dos descobrimentos*, de 1563, no qual se registra a chegada de António de Motta, Francisco Zeimoto e António Peixoto na ilha de Tanegashima. Seguindo Galvão, Rodrigues aponta este evento no ano de 1542, embora a historiografia mais moderna marque o ano de 1543. Cf. RODRIGUES, João. *This Island of Japan: João Rodrigues' Account of 16th-Century Japan*. Tokyo/New York: Kodansha International Ltd., 1973, p. 47.

⁷ BERNABÉ, Renata Cabral. *A construção da missão japonesa no século XVI*. Dissertação de mestrado em História Social apresentada junto ao Programa de Pós-graduação em História Social do departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), 2012.

jesuítas presentes nas imagens, além de indianos e africanos que chegavam auxiliando o desembarque das referidas mercadorias.



Figura 2: Biombo *namban* representando a chegada da Nau do Trato⁸ ao Japão. Pode-se notar a presença de jesuítas vestidos com a roupeta preta e, ao fundo à direita, de uma igreja.

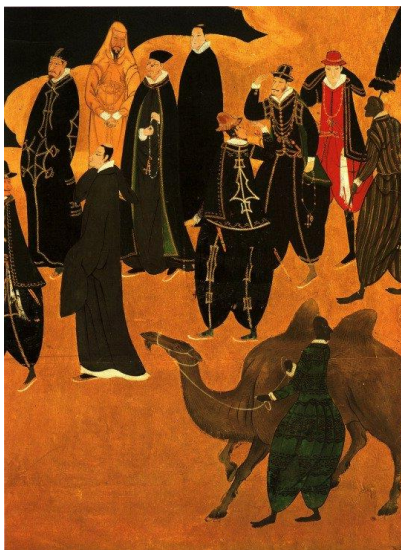


Figura 3: Detalhe de biombo *namban*: podem-se ver portugueses, bonzos e dógicos⁹ japoneses vestindo a tradicional roupeta preta da Companhia. Também se percebe um africano ou indiano segurando um camelo.

⁸ O comércio português com o Japão era feito por uma embarcação conhecida como Nau do Trato: uma enorme embarcação mercantil que era geralmente seguida em suas viagens por pequenas embarcações chinesas como juncos, somas ou chós. Em 1550, ao perceber quão lucrativo seria o comércio com o Japão, a Coroa portuguesa decidiu assumir seu monopólio e controlar todo o comércio existente na rota entre Goa, Malaca, Macau e Japão. Cf. BERNABÉ, Renata Cabral. *A construção da missão japonesa no século XVI*. Op. cit., p. 35.

⁹ Os dógicos eram os ajudantes, candidatos a Irmãos, sacristãos, os que auxiliavam os padres da Companhia na missão japonesa. Muitos passaram a ser recrutados na própria terra da missão, o que facilitava o intercâmbio linguístico e cultural. Conforme nota de rodapé da edição de José Wicki S.J. da *História de Japam*, o termo dógico remete a *Dôjuku* (na pronúncia local *dôjiku*), que no sentido budista japonês remetia ao estudante, postulante, ajudante. Cf. FRÓIS, Luís. *História de Japam*, volume I (1549-1564). Ed. anotada por José Wicki S. J. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976, p. 88.



Figura 4: Detalhe de biombo *namban*. Portugueses, japoneses, indianos e africanos manuseando mercadorias¹⁰.

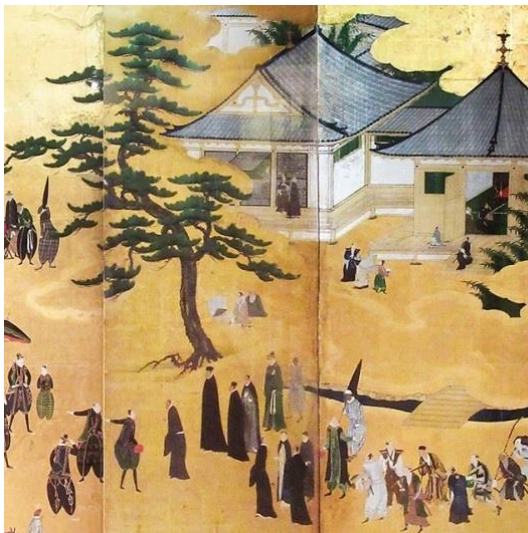


Figura 5: Biombo *namban* representando portugueses, indianos ou africanos no Japão, com jesuítas e dógicos no centro e igreja ao fundo, à direita.

¹⁰ “Ao Japão chegavam objectos variados como instrumentos musicais, livros impressos, mapas de todas as partes do mundo, quadros e imagens religiosas, cadeiras e mesas altas, alfaias litúrgicas. Também animais de todos os continentes eram desembarcados nos portos nipônicos e os escravos negros e os próprios europeus, com seus trajes, causavam igualmente admiração. No sentido contrário, as lacas começaram a despertar interesse e acabaram por se tornar num negócio discreto mas contínuo entre o País do Sol Nascente e a Europa”. COSTA, João Paulo Oliveira e. “O realismo joanino (1521-1557)” In: COSTA, João Paulo Oliveira e (Coord.); RODRIGUES, José Damião; OLIVEIRA, Pedro Aires. *História da expansão do Império Português*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014.

Naquele período, o Japão passava por um conturbado momento político que atravessou o século XVI, o chamado *Sengoku Jidai* (1467-1573) ou “guerra total”. O país estava dividido em territórios dominados por *daimiôs*¹¹, aristocratas que lutavam por hegemonia política. O Japão estava em pleno processo de unificação, e os europeus e missionários tiveram papel crucial neste processo.

O trecho da épica de Camões ilustra como foi arquitetada a presença lusa no Japão: por um lado, e inicialmente, a atividade comercial desenvolvida por particulares inaugura o encontro de povos tão distantes; por outro, a atividade missionária que buscou “ilustrar” a prata fina japonesa que fluiria depois para os cofres da Coroa portuguesa. Foi, portanto, uma atuação que se desdobrou simultaneamente em impactos nos terrenos econômico e religioso. À frente da fatura religiosa estavam os jesuítas, os quais mantiveram o monopólio da missionação japonesa até 1593.

Datam de dezembro de 1547 as primeiras notícias escritas sobre o arquipélago japonês. O autor dos escritos foi o mercador português Jorge Álvares, a pedido do padre Francisco Xavier. Álvares redigiu uma relação sobre o Japão onde descreveu a terra e as gentes que visitava, o que irá compor o material inicial de planejamento missionário por parte dos jesuítas.

¹¹ *Daimyo* é um termo japonês que significa “grande senhor” e naquele período era aplicado aos governantes que “tinham domínios cujo produto anual segundo estimativa oficial em termos de arroz era de mais de 10.000 *koku*”; um *koku* era equivalente a um volume de 180 litros”, cf. HATTORI, Paula Hoyos. La escritura de epístolas y su uso como fuentes documentales en la *Historia de Japam* (1585-1593) del jesuita Luís Fróis: análisis comparativo de un episodio. *Historica*. Lima: PUCP, XLI.1, 2017, pp. 43-79.

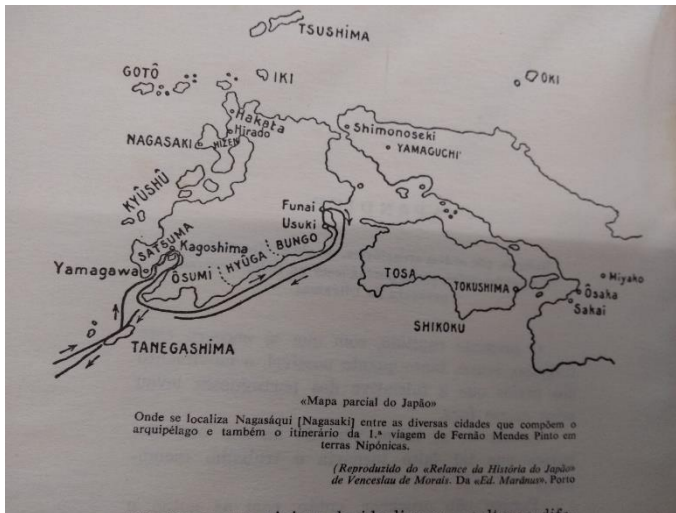


Figura 6: Mapa parcial do Japão¹² de acordo com o itinerário da primeira viagem de Fernão Mendes Pinto.

A presença portuguesa no Japão, tanto em seu aspecto econômico quanto no religioso, foi bastante diferente da de outras áreas de atuação e colonização, como Angola e o Brasil. Jorge Leão, com apoio em Anthony Russell-Wood¹³, afirma que a fluidez da territorialidade do império português criou três tipos de espacialidades: as zonas de influência, as zonas intermediárias e as zonas de rejeição:

As zonas de influência em geral abrangiam as cidades, áreas de ocupação tradicional e marcadas pela fixação das estruturas administrativas, econômicas, sociais e culturais, que tendiam a se comportar conforme as do reino. As zonas intermediárias eram aquelas em que havia uma fortaleza, podendo haver uma pequena comunidade de colonos e mestiços no seu entorno. As áreas de rejeição eram marcadas pela ausência da máquina administrativa e militar portuguesa, frequentadas apenas por um grupo reduzido de comerciantes, e

¹² Retirado de MIRANDA, Tércio. *A arte da impressão nas terras de além-mar*. S/e: Porto, 1962, p. 90. Agradeço à Biblioteca Brasileira da USP pela digitalização e envio do mapa.

¹³ RUSSELL-WOOD, Anthony John R. Os portugueses fora do império. In BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dir). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império (1415-1570)*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998, v. 1, p. 256.

que não eram estimulados pela coroa. A presença europeia e dos missionários nessas regiões tinha que ser constantemente negociadas com as elites locais.¹⁴

É possível que o Japão tenha sido a área de atuação portuguesa com menos presença de aparato militar e administrativo. Por este motivo, a observação citada acima interessa a este trabalho na medida em que será possível indicar com mais clareza os contrastes entre a missão brasileira e a japonesa em um estudo comparado. Se é verdade que a presença econômica e religiosa devia ser constantemente negociada com as elites locais, no período em que se realizam os primeiros contatos as elites locais eram dispersas e lutavam pelo poder em uma guerra civil. Assim, a atividade comercial e missionária centrou-se no sul do arquipélago nipônico, sobretudo na ilha de Kyushu, posteriormente concentrando-se em Nagasaki, a qual, segundo João Paulo Oliveira e Costa, nunca foi uma cidade colonial¹⁵.

A inexistência de presença militar portuguesa no Japão tornou a missão japonesa, como qualquer outra missão que não contava com apoio militar, uma atividade de alto risco¹⁶. Em Goa, a simultânea presença da Coroa portuguesa e da Igreja católica possibilitou que os jesuítas empreendessem sua atividade missionária sem grandes dificuldades. Em outras regiões mais distantes ou onde Portugal não possuía fortalezas, feitorias ou presença mais constante, como no sul da Índia, no Sudeste Asiático, na China e no Japão, as missões se tornavam muitos mais complexas e demandavam missionários talentosos¹⁷, capazes de compreender e agir em

¹⁴ LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. Os Jesuítas e a Formação do Apostolado Laico na Índia e no Japão no século 16. *Revista Ars Histórica*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016, v.2.

¹⁵ Cf. COSTA, João Paulo Oliveira e. “O realismo joanino”, op. cit., p. 141.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Diante dos enormes riscos dessas missões, alguns missionários optavam por atuar nas atividades da Companhia de Jesus na Europa. Segundo Jorge Leão, citando Charlotte de Castelneau-L'Estoile, havia padres que tinham talentos específicos para a conversão, outros para o governo e para o ensino. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma Vinha Estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006, p. 218, In LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. Os Jesuítas e a Formação do Apostolado Laico na Índia e no Japão no século 16, op. cit.

um cenário onde o equilíbrio de força entre as religiões (animismo, islamismo e cristianismo) levava a um estado de guerra quase constante¹⁸. Nestes cenários, que também apresentavam o sério obstáculo da falta de padres necessários para empreender tais missões complexas, a Companhia de Jesus fomentava a participação da população local no desempenho de tarefas apostólicas, sendo tanto filhos de portugueses nascidos na terra como filhos de naturais. O Japão apresentará essa peculiaridade desde muito cedo com alguns irmãos leigos utilizados pelos jesuítas no contexto missionário¹⁹.

No Japão, os jesuítas utilizam-se da ajuda popular local, principalmente com a função desempenhada pelos *dóxicos*, assim como desde cedo optam pela conversão das elites locais, no intuito de provocar uma conversão em cascata, da nobreza aos setores populares. Em sua estratégia de conversão de cúpula, logo os jesuítas começam a aparecer como potenciais influenciadores da política japonesa, no contexto do processo de unificação do Japão, ao mesmo tempo em que a tecnologia europeia desempenhou papel decisivo para tal unificação política. A principal inovação trazida pelos portugueses ao Japão talvez tenha sido a arma de fogo, neste momento arcabuzes, uma tecnologia militar desconhecida pelos japoneses. Após terem aprendido a técnica do fabrico e uso do instrumento, os japoneses passam a produzi-lo em grandes quantidades e a utilizá-lo de forma sistemática nas principais ações militares a ponto de sua introdução no cenário militar japonês significar uma revolução que dará fim ao período das guerras civis.

A unificação do Japão é iniciada por Oda Nobunaga, grande admirador da tecnologia das armas de fogo e protetor dos jesuítas. Nobunaga inovou a técnica militar na batalha de Nagashino em 1575, ao dispor a divisão dos arcabuzeiros em vários grupos que disparavam

¹⁸ MARTINS, Maria Odete Soares. *A missionação nas Molucas no Século XVI: contributo para o estudo da ação dos jesuítas no Oriente*. Lisboa: Centro de História do Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa, 2002, p. 131. In LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *Os Jesuítas e a Formação do Apostolado Laico na Índia e no Japão no século 16*, op. cit.

¹⁹ Conferir neste sentido a tese de doutorado de Jorge Leão: LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *A Companhia de Jesus e os pregadores japoneses: missões jesuíticas e mediação religiosa (1549-1614)*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2017.

alternadamente²⁰, o que lhe deu grande vantagem frente aos oponentes e favoreceu o movimento de centralização política do Japão.

Os próximos tópicos irão expor de forma mais detalhada o contexto e os principais impactos da atuação missionária europeia no Japão. Antes, no entanto, será preciso discorrer sobre o principal instrumento para que a análise da missão japonesa seja possível, e também a principal fonte primária deste estudo: a monumental *Historia de Japam*, de Luís Fróis.

Será preciso fazer uma “história da *Historia de Japam*” para que seja possível compreender tanto o seu alcance quanto a sua função retórica no projeto de conversão global jesuíta. O percurso que leva da produção da *Historia de Japam*, na segunda metade do século XVI, até a sua paulatina redescoberta, a partir do século XVIII em arquivos empoeirados da Companhia de Jesus em Macau e, finalmente, a sua publicação na edição de José Wicki à qual tivemos acesso somente no século XX, é um sinuoso e fascinante exercício de análise e investigação acerca de sua função e importância.

3.2 A história da *Historia de Japam*: de obra esquecida à referência da japonologia

A primeira impressão que se pode formular ao se travar contato com a monumental obra do jesuíta português Luís Fróis (1532-1597) é o fato de obra de tal envergadura ter ficado séculos adormecida em arquivos da Companhia de Jesus em Macau até ser descoberta, mais ou menos por acaso, por volta de 1742-1745 pelo também jesuíta português José Montanha, o qual a copiou e a enviou para a Academia de História de Lisboa, pouco antes da extinção da ordem jesuíta em Portugal.

²⁰ Cf. COSTA, João Paulo. “A introdução das armas de fogo no Japão pelos portugueses à luz da História do Japão, de Luís Fróis”. *Estudos Orientais*, vol. III, Lisboa, 1992, p. 113-129. In GARCIA, José Manuel. Apresentação à obra de Luís Fróis In FRÓIS, Luís. *Europa-Japão: um diálogo civilizacional no século XVI*. Op. cit.

Podemos, de plano, tomar por seguros dois fatos: o primeiro é que e *Historia de Japam* jamais foi enviada a Lisboa ou a Roma antes de sua “re-descoberta” pelo padre Montanha, tendo sido relegada ao esquecimento por uma “política editorial” da Companhia de Jesus; o segundo é, como afirma José Wicki no prólogo de sua edição de 1976: “A História do Japão, do P. Luís Fróis, pai da japonologia, não agradou ao P. Visitador A. Valignano, por lhe parecer demasiado difusa”²¹. Valignano gostaria de uma obra de síntese, como a que ele próprio havia produzido em sua *História da Índia*, de modo que nem mesmo enviou a obra de Fróis a Roma, como apontamos acima.

A *Historia* de Fróis emerge devagar, assim, desde o século XVIII, para chegar em sua edição atual somente a partir de 1976, data em que é publicado o primeiro de seus cinco volumes. O século que viu cidades importantes da *Historia de Japam*, como Nagasaki, serem varridas pela bomba atômica, é o século que também vê refulgir a obra jamais publicada, fornecendo ao nosso presente um valioso discurso quinhentista sobre o Japão.

Se a escolha da não publicação da *Historia de Japam*, possivelmente tomada por Alessandro Valignano, se deveu unicamente ao fato de a obra de Fróis ser difusa ou extensa demais, é algo que este estudo gostaria de deixar em aberto. Aos olhos do contemporâneo, como o é ainda José Wicki e os japonólogos do século XX, a *Historia* de Fróis é o escrito mais completo e de maior envergadura produzido sobre o Japão no século XVI.

A *Historia de Japam* nasceu de um encargo do Superior Geral da Companhia Claudio Acquaviva que, entre 1582 e 1583, escreve uma carta ao padre Valignano²² sugerindo-lhe que procurasse o padre Fróis para a consecução da empreitada. Antes, porém, desde a gestão do Geral Everardo Mercuriano, já havia sido aventada a capacidade de Fróis para a escrita de uma História do Japão. Por volta de 1579, o padre J. P. Maffei

²¹ WICKI, José. Introdução à *Historia de Japam*, op. cit., p. 1.

²² Alessandro Valignano (1539-1606) foi um jesuíta napolitano formado na Universidade de Pádua e enviado ao Extremo Oriente em 1573 como Visitador, respondendo diretamente ao Superior Geral da Companhia em Roma.

estava em Portugal buscando documentos que o ajudassem a escrever uma História da Índia Oriental, e ocorreu-lhe enviar uma carta ao Geral Mercuriano sugerindo-lhe que o padre Fróis, que vivia no Japão, possuía talento e capacidade para escrever uma História do Japão.

Os superiores de Fróis já sabiam de seu grande talento para a escrita, além do fato de que o nosso jesuíta lisboeta vinha escrevendo regularmente, desde 1552, muitas cartas ânuas desde o Oriente e muitas outras que acabavam circulando entre os padres da Companhia na Ásia e na Europa. Fróis inicia o projeto, talvez já em 1585, de modo que termina a primeira parte da *Historia* em 30 de dezembro de 1586²³.

Quando Valignano visita o Japão em 1590, Fróis esperava terminar sua História para que esta fosse lida e aprovada pelo Visitador, antes de ser enviada para Lisboa e Roma. Mas Valignano não aprova o resultado e pede que Fróis a edite e elimine excessos. O Visitador esperava que a História de Fróis fosse mais extensa do que uma carta ânua, mas não tão extensa quanto o material que lhe era submetido.

Fróis reconhece que não seria possível abreviar a obra sem que esta sofresse notavelmente. Além disso, reconhece também em carta enviada ao Superior Geral que a obra está escrita em português, a sua língua, e toda por sua mão. Diante de dificuldades relativas à sua idade, Fróis não se dispõe a realizar cópia que possa ser enviada à Europa sem trazer riscos ao material original, de modo que deixa a obra em Macau, escrita até o ano de 1594, e retorna ao Japão, onde falece em 1597. A *Historia de Japam* não é, portanto, enviada a Portugal nem a Roma até o século XVIII. E, mais: a *Historia de Japam* não é divulgada de forma ampla nem dentro e nem fora da Companhia de Jesus até o século XX, com a edição crítica de José Wicki (1976-1984):

La *Historia* de Fróis, entonces, no fue divulgada dentro ni fuera de la Compañía de Jesús sino hasta el siglo XX. En cambio, otras historias de la misión en

²³ WICKI, José, op. cit., p. 12.

las Indias Orientales, como las de Valignano o Maffei, circularon incluso durante el siglo XVI en forma manuscrita o impresa, tanto para difundir los pormenores de la empresa jesuita como para reforzar los lazos identitarios dentro del instituto.²⁴

Em nota de rodapé referindo-se à passagem acima citada, Paula Hattori observa: “La historia de Valignano, llamada *Principio y progreso de la Compañía de Jesús em las Indias Orientales*, circuló en copias manuscritas desde principios del siglo XVII (...). Por su parte, la historia de Giampietro Maffei, *Rerum a Societate Jesu in Oriente gestarum*, fue publicada em 1571 en Dillingen”²⁵. Teria, talvez, sido este o motivo pelo qual a História de Fróis quedou em completo olvido e desprezada pela Companhia até meados do século XVIII? O que queriam os jesuítas com seus escritos? É a partir desta questão que se pode analisar a produção escrita e as redes de informações da Companhia de Jesus.

Quando analisamos os significantes do título da obra de Valignano citada acima, podemos supor que ela trata de um *progreso* da Companhia nas Índias Orientais e, mais: tendo circulado desde princípios do século XVII, o que se proporia tal obra, no momento mais dramático da missão japonesa, com a expulsão e a perseguição dos religiosos europeus (naquela altura, não apenas da Companhia de Jesus, mas também franciscanos e dominicanos)? Os padres da Companhia de Jesus geriam um imenso aparelho de propaganda de sua própria atividade, de modo que eram muito oportunos os escritos e as notícias edificantes e contendo apologias das missões que pudessem chegar à Europa. Lá, cumpririam uma dupla função: i) vigorar no imaginário cristão europeu em pleno cisma da cristandade como importante expediente contrarreformista e ii) auxiliar no recrutamento e formação de novos jesuítas, dispostos a se lançarem nas missões ultramarinas.

²⁴ HATTORI, Paula Hoyos. “La escritura de epístolas y su uso como fuentes documentales en la *Historia de Japam* (1585-1593) del jesuita Luís Fróis: análisis comparativo de un episodio”. *Historica* XLI.1 (2017), pp. 43-79. Lima: PUCP, p. 50.

²⁵ Idem, *ibidem*.

A valoração atribuída à obra de Fróis pela Companhia de Jesus recaiu sobre razões puramente retóricas. Se Fróis escreveu uma obra para ser apreciada pelos leitores do futuro, foi porque falhou no que lhe havia sido ordenado, isto é, a produção de uma história sintética para ser publicada na Europa tendo a finalidade de construir um discurso apologético e de edificação sobre a missão nipônica. Mas haveria também razões mais refinadas, de natureza filosófica, talvez fenomenológica: como observa Pierre-Antoine Fabre em seu prólogo ao *Lexicón de formas discursivas cultivadas pela Compañía de Jesús*²⁶, havia em jogo no trabalho jesuíta – e os jesuítas foram os principais responsáveis por fazer-nos perceber tais funcionamentos – dois “quase sistemas de língua”: o primeiro de ascendência cratileana²⁷, onde cada palavra emana de uma coisa, e o segundo de ascendência saussuriana²⁸, onde cada palavra deriva de outra em uma série contínua de bifurcações. Cada “quase sistema de língua” funciona em dimensões diferentes de linguagem: a dimensão de nomear as coisas e a de deixar-se habitar por elas. Fróis, como pretendemos sustentar, deixou-se habitar pelas coisas e pela linguagem do Japão, mesmo quando buscava definir a cultura japonesa pelo avesso. Sua monumental História aparece como uma fascinante rede de informações, como uma tentativa de fazer do Japão através de si mesmo, da própria escrita, uma tela simbólica cuja posição de leitor seria tanto mais permutável quanto o número possível deles.

3.3 A História de Japam, de Luís Fróis: da chegada de Francisco Xavier ao Édito de Hakata (1549-1587)

Para os objetivos deste trabalho, isto é, um estudo comparado das fontes históricas relativas às missões brasileira e japonesa a partir das

²⁶ PAWLING, Perla Chinchilla (Org.). *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*. México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2018. Publicação eletrônica.

²⁷ Cf. PLATÃO. *Crátulo ou sobre a correção dos nomes*. São Paulo: Paulus, 2014.

²⁸ Cf. SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2012.

obras dos padres portugueses Manuel da Nóbrega e Luís Fróis, optaremos por fazer um recorte na análise da *Historia de Japam* do início da missão japonesa (1549, assim como a missão brasileira) até o primeiro documento anticristão imposto pelo *seitai-xógum* Toyotomi Hideyoshi, o Édito de Hakata, em 1587, que previa a expulsão dos padres jesuítas, sob a alegação de que a cultura cristã desarticulava as tradições do *bushido* (código de conduta dos samurais) e do xintoísmo, representando uma ameaça ao poder político e às estruturas hierárquicas do Japão²⁹.

O Édito de Hakata surge em um momento em que o Japão saía da guerra civil em direção a uma unificação.

Passaremos, assim, à análise pormenorizada dos capítulos da História de Luís Fróis, iniciando com a chegada da Companhia de Jesus ao arquipélago japonês com Francisco Xavier.

3.3.1 Introdução ao período das missões japonesas

A missão japonesa tem início em 15 de agosto de 1549³⁰ com a chegada de Francisco Xavier, Cosme de Torres e João Fernandes a Kagoshima, extremo sul da ilha de Kyushu. No entanto, os padres da Companhia chegaram já auxiliados por um japonês convertido em 1548 em Malaca, quando chamava-se Anjirô (grafado Anjiró na *Historia de Japam*), tendo se tornado Paulo de Santa Fé após a conversão.

A leitura que aqui se empreenderá deste período concentra-se na narrativa de Fróis na *Historia de Japam*. Logo de saída, se percebe a diferença entre a forma de organização da *Historia de Japam* comparada com obras de outros jesuítas que pretenderam escrever também uma história de onde missionavam. Podemos citar aqui fontes coevas a Fróis, como o caso

²⁹ Cf. LEÃO, Jorge H. C. Missão Quase Impossível: o Sol Nascente Cristão. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, 2011, vol. 71.

³⁰ Em trinta anos de missão a partir desta data, o Japão terá cerca de cento e cinquenta mil japoneses convertidos ao cristianismo, duzentas igrejas e dois seminários. Cf. MIRANDA, Ana Paula; ALBUQUERQUE, Ana Dulce. *Luís Fróis: Um Português no Japão no Século XVI*. Lisboa: Edições Sílabo, 2007, p. 113.

de Fernão Cardim em seus escritos sobre a terra e a gente do Brasil³¹ e José de Acosta em *Historia Natural y Moral de las Indias*³², de 1590, com concentração no Peru e Nova Espanha (atual México). A *Historia* de Acosta parece glosar mas ao mesmo tempo apresenta inovações em relação à *Historia de las Indias*, de Bartolomé de Las Casas. Tanto Las Casas quanto Acosta e Cardim iniciam seus relatos por uma história natural e geográfica, compreendendo aspectos do solo, do clima, para depois descrever espécies da flora e da fauna do espaço em que se desenvolviam as missões. Fróis não inicia sua *Historia* desta maneira; pelo contrário: realiza uma história puramente narrativa dos fatos e ações cujo curso confere um sentido unitivo ao relato. Mesmo que, conforme Valignano, Fróis tenha apresentado uma narrativa difusa e copiosa em fatos e ocorrências, tal não se dá como em Las Casas, onde descrições dos nativos dividem o espaço narrativo com longas interpolações sobre os Evangelhos ou sobre os grandes rios da Antiguidade. A *Historia* de Fróis, neste sentido, é bastante moderna, aproximando-se à narração que contemporaneamente se inclui no gênero dissertativo-histórico, incluindo fatos examináveis a partir de fontes.

Ao mesmo tempo, entretanto, Fróis não se desliga do relato epistolar que aparece também de forma exemplar em outros jesuítas, como Manuel da Nóbrega, analisado neste trabalho em capítulo anterior. Sobressaem no relato de Fróis episódios de conversão, de possessões demoníacas, episódios de lições morais a partir da aceitação ou renegação da fé e dos símbolos cristãos, além de acontecimentos envolvendo inúmeros personagens sem qualquer sinalização de fontes, algo que também pode tornar o texto uma espécie de relato de ficção. Dada a grande habilidade de Fróis ao escrever e ao número de detalhes que tornam vivos os relatos, se se considerar que o jesuíta português elaborou uma obra de ficção dentro de uma pretensa história, isto daria também a Fróis uma dimensão moderna, no que futuramente se constituiria como o “campo da literatura”. Isto se registra aqui pois, se há aqueles fatos e acontecimentos verificáveis a partir

³¹ Cf. CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*, op. cit.

³² Cf. ACOSTA, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias*. México: FCE, 2006.

de uma exame das fontes, e o próprio Fróis faz questão de citar e interpolar cartas de outros jesuítas em seu discurso, outros há em que não é possível uma afirmação categórica de sua existência histórica, sendo principal fiador de sua característica factual, no plano da realidade histórica, o próprio discurso que o constrói (o de Fróis).

Assim, um cuidado metodológico que se buscará ter no exame dos escritos de Fróis, assim como das outras fontes desta pesquisa, será a análise de *como* o outro, ou a alteridade das missões, é *inscrita* nos discursos, sem haver uma preocupação se de fato o relatado foi verdadeiro, mas em atenção ao fato de que o próprio relato e a forma como este se constrói produzem sua própria eficácia³³. Teríamos, de modo muito geral, dois campos contrapostos: o que concerne a uma espécie de mal-dizer o outro, a partir da chave interpretativa do bárbaro, da idolatria, dos vícios morais ou da falta de entendimento, e o campo do bem-dizer o outro, quando ainda que haja o esforço missionário da conversão, o outro aparece de um ponto de vista em que se pode admirá-lo, assim como aos seus costumes, de modo a reverberar uma “voz alienígena” no próprio discurso que o descreve, além de ver a alteridade seja como uma individualidade outra, seja como uma singularidade (um não-eu). Não é por acaso que o campo do mal-dizer tende a descrições generalizantes e sintéticas, engajadas em projetos missionários que se constroem em contextos de reduções, povoações e massificações, ao passo que o campo do bem-dizer (ilustrado por Fróis) tende a relatos povoados de personagens nativos (com nomes cristãos ou não), e em discursos mais analíticos a respeito das pessoas, ações e discursos destes personagens.

O objetivo deste capítulo será, na análise da obra de Fróis, localizar e circunscrever estes momentos de “bem-dizer o outro”, ainda que vinculados a episódios de conversão.

A análise não irá se centrar no ponto de vista do desenvolvimento histórico-linear, mas, neste desenvolvimento, selecionar discursos e pontos de relevo para o trabalho.

³³ Cf. PÉCORA, Alcir. “Cartas à segunda escolástica”, op. cit.

O objetivo deste capítulo será também o de fazer um contraste com o capítulo sobre a atuação da Companhia de Jesus no Brasil, produzindo reflexões acerca da atuação da ordem religiosa na esfera política, e do papel da religião e da conversão nesta dinâmica. Se o Brasil aparecia ligado, como um “outro lado” do mundo, ao campo do imaginário em relação ao Novo Mundo, um imaginário esculpido pela inteligência europeia que se viu exteriorizada em projeções animadas por curiosidade, medo e horror, o Japão também aparece desde aquele momento como um lugar de “outro lado”, tanto nos costumes quanto no aspecto geográfico e geopolítico. O acesso às ilhas japonesas era bastante difícil, de modo que uma nau saindo de Lisboa costumava demorar cerca de dois anos para chegar ao seu destino, o que desde já configura um claro limite em relação à atuação política e militar de Portugal no Japão. No entanto, esta atuação pode ter se dado por via indireta, quando se examina o papel dos missionários jesuítas e dos comerciantes portugueses que atuaram na região.

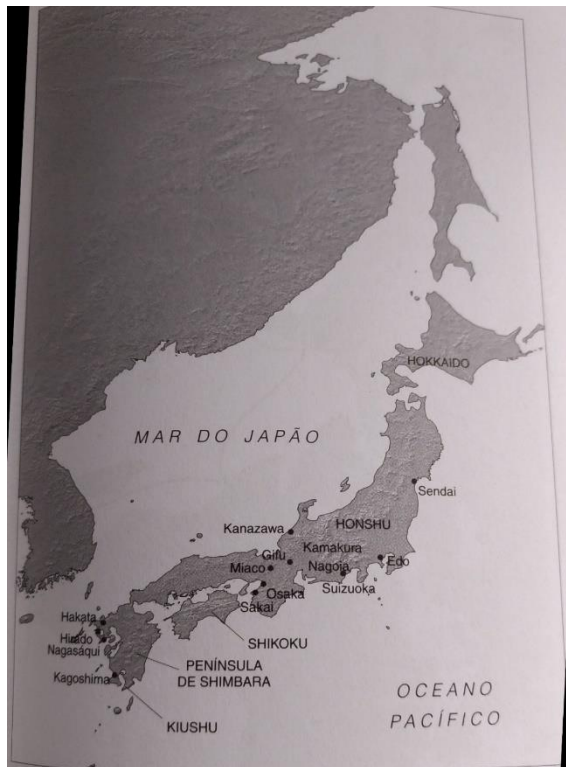
Os padres encontraram no Japão duas tradições religiosas: o budismo e o xintoísmo. Diferentemente da Europa, que se via às voltas com a cisão cristã representada pela reforma protestante, no Japão conviviam distintas crenças, conforme afirma Jorge Leão:

Ao contrário da Europa que no século XVI lutava pela sua unidade religiosa, abalada com o cisma protestante, desde os períodos mais antigos de sua história, o Japão sempre foi uma terra de muitas crenças. Apesar de toda essa variedade, pode-se dizer que no cotidiano de sua gente, a pluralidade de cultos era facilmente aceita. Como os próprios jesuítas observam esse nunca foi motivo de discórdia ou de perseguição entre a comunidade japonesa. Havia residências em que seus membros podiam seguir religiões e seitas diferentes sem que isso despertasse intolerância. As disputas religiosas no Japão se restringiam apenas ao campo político e econômico, em que templos e santuários concorriam por territórios e recursos. Sem embargo, o que não pode ser comparado com as querelas religiosas que havia na Europa.³⁴

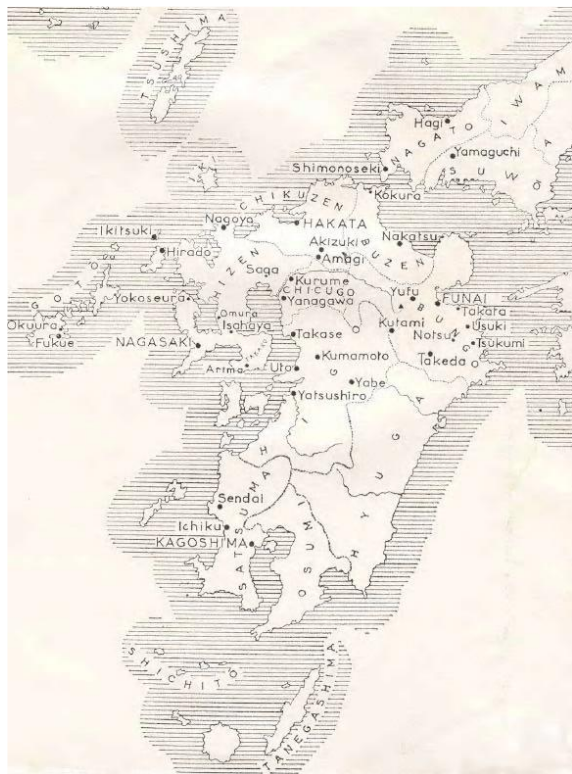
³⁴ LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *A Companhia de Jesus e os pregadores japoneses: missões jesuítas e mediação religiosa (1549-1614)*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2017, p. 39.

Inicialmente, assim, o cristianismo não sofreu grandes resistências e, convenientemente auxiliados por um intérprete japonês convertido ao cristianismo chamado Anjirô (Paulo de Santa Fé), os jesuítas Francisco Xavier, Cosme de Torres e João Fernandes foram recebidos pelo *daimiô* da província de Satsuma.

Somente quando seguem para a capital do Japão à época, Miaco (atual Quioto), os padres percebem a situação do país, envolvido em uma guerra civil que enfraquecia a autoridade imperial. Apesar de recebidos pelo *sei-tai-xógum*, os padres não foram autorizados a iniciar a evangelização. Os missionários estabelecem-se então em Yamaguchi, na província de Suô, em Honshu, onde obtêm autorização para iniciar a missão³⁵.



³⁵ LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. Missão Quase Impossível: o Sol Nascente Cristão. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, 2011, v. 71

Figura 7: Mapa do Japão no século XVI³⁶Figura 8: Mapa da Ilha de Kyushu.³⁷

Francisco Xavier, assim como os jesuítas em outras terras de missão, fomenta a aprendizagem da língua local. Embora Portugal tentasse implementar o português como língua franca do comércio na região³⁸, os padres enfrentaram grandes dificuldades com a escrita ideográfica na China e no

³⁶ Retirado de MIRANDA, Ana Paula; ALBUQUERQUE, Ana Dulce. *Luís Fróis: Um Português no Japão no Século XVI*. Lisboa: Edições Sílabo, 2007.

³⁷ Adaptado de Franz Schütte, *Monumenta Historica Japoniae*, Roma, 1975, retirado de RIBEIRO, Madalena Teotónio Pereira Bourbon. *A nobreza de Kyūshū: redes de parentesco e acção jesuítica*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII) da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2006, p. 14.

³⁸ Ainda que não tenha conseguido impor a língua de modo hegemônico, o português marcou profundamente a língua japonesa. Exemplos podem ser percebidos com o uso cotidiano de algumas palavras: *arigato* seria uma derivação de obrigado, *bidro* significa vidro, *pan* faz referência a pão, *botan* é botão, *karusan* é calção, *jiban* é gibão. De igual maneira, o português importou chávena, de *chawan* em japonês, quimono de *kimono* e biombo de *byobu*. Cf. MIRANDA, Ana Paula; ALBUQUERQUE, Ana Dulce. *Luís Fróis: Um Português no Japão no Século XVI*. Op. cit., p. 131.

Japão. Foi preciso que os missionários investissem no aprendizado da língua ao mesmo tempo em que criassem um corpo de cristãos japoneses nativos para auxiliá-los como intérpretes, os chamados *dógicos*³⁹.

Os jesuítas atuaram e todas as terras de missão como *mediadores culturais*. Carlo Ginzburg observa que o conceito de mediador cultural pressupõe uma série de clivagens de tipo cultural numa dada sociedade, e tais clivagens sugerem por sua vez a existência de um conjunto de relações de poder⁴⁰. Ginzburg nomeia os jesuítas como mediadores culturais por excelência, e observa:

O papel desempenhado por um mediador, neste contexto, pode, por isso, assumir diversas formas, conforme a posição que ocupa na sociedade e a atitude perante a cultura do grupo social a que pertence. Como exemplo de mediadores culturais, podemos apontar os missionários jesuítas, ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII e, por outro lado, as aristocracias de trabalhadores durante o mesmo período. Embora em ambos os casos se trate de um fenómeno de aculturação, uma diferença sobressai: enquanto os missionários jesuítas reforçavam a aculturação, as aristocracias de trabalhadores eram, por assim dizer, vítimas dela. Há, no entanto, um factor que é constante neste tipo de situações. Se considerarmos que o mediador cultural é comparável a um filtro, torna-se desde logo evidente que não há filtros neutros. Tanto o pregador como o missionário, por exemplo, são obrigados, em maior ou menor grau, a adaptar a sua mensagem ao público a que se dirigem: basta lembrarmo-nos da contro-*vérsia sobre os «ritos chineses»*.⁴¹

O mediador cultural teria sempre um papel ativo nas sociedades em que atua, e sua ação possuiria efeitos diversos: pode atenuar, reforçar ou distorcer os conteúdos culturais. Um mediador criativo e talentoso poderia, assim, dominar por completo o material que transmite, invertendo o significado dos símbolos culturais. O efeito do mediador também pode ser,

³⁹LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *Missão Quase Impossível: o Sol Nascente Cristão*. Op. cit.

⁴⁰GINZBURG, Carlo. "Os pombos abriram os olhos: Conspiração popular na Itália do século XVII". *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989, p. 131 e ss.

⁴¹ Idem, p. 131.

segundo Ginzburg, totalmente inconsciente, quando “fenômenos do substrato” atingem o processo de mediação cultural. Em nota de rodapé aberta pelo próprio autor nesta altura de seu texto, podemos perceber que a direção por ele proposta na obra *O queijo e os vermes*⁴² foi a de estudar o modo pelo qual a cultura oral poderia servir de filtro inconsciente através do qual se liam os livros⁴³.

Diferentemente do Brasil, onde a terra estava *potencialmente* disponível para as missões⁴⁴, tendo sido recoberta por seu manto simbólico com as fundações de vilas e aldeias, no Japão lutava-se contra uma latente hostilidade das elites locais, o que demandava uma constante negociação. Inicialmente, Xavier buscou uma estratégia de conversão do maior número de *daimiôs* e *samurais*, com a intenção de promover a conversão em cascata das populações locais, submetidas hierarquicamente às autoridades das elites locais.

Em um primeiro momento, tal estratégia obtém algum sucesso, mas logo esbarra em limites devido à autonomia das províncias e da falta de unidade do país, o que demandaria um número muito maior de jesuítas capazes de articular missões simultâneas em diversas regiões. Avançava-se para novas cidades e regiões e se perdia o que fora conquistado anteriormente. Além disso, os jesuítas figuravam como um elemento estratégico no jogo político dos *daimiôs*, que logo perceberam a importância da tecnologia e ajuda estrangeira, sobretudo com as armas de fogo e a pólvora.

Outra estratégia que também obteve relativo sucesso foi a da conversão apoiada em obras de caridade. Com a ajuda de um rico ex-comerciante que ingressou na Companhia, Luís de Almeida, são fundados um hospital e um orfanato em 1555 na cidade de Funai, em Bungo. O cristianismo passa a ser visto como “a religião dos pobres e dos doentes” e os ouvintes mais

⁴² GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

⁴³ GINZBURG, Carlo. “Os pombos abriram os olhos: Conspiração popular na Itália do século XVII”, op. cit., pp. 131-132.

⁴⁴ Embora o poder colonizador tenha enfrentado dificuldades locais ilustradas pela Confederação dos Tamoios e o Armistício de Iperoig, as dificuldades enfrentadas no Japão foram muito maiores, o que é sugerido pelo pouco tempo em que a Companhia de Jesus missionou no arquipélago.

atentos das pregações de fato foram os estratos mais populares e desfavorecidos⁴⁵.

Outra tecnologia levada pelos próprios missionários que passa a ser utilizada no Japão são as técnicas de impressão, com as quais é possível reproduzir imagens religiosas e catecismos⁴⁶. Percebemos a partir da análise de uma carta de Valignano que muito provavelmente os jesuítas ainda não seriam capazes de reproduzir catecismos e materiais em caracteres japoneses, pois isto demandaria uma grande adaptação da tecnologia tipográfica que então se dispunha, com a presença de tipos gráficos em madeira, barro ou ferro representados pelas letras utilizadas pelas línguas europeias. Diz Valignano ao Geral Cláudio Acquaviva:

... y en cada una destas [casas] hade haver una escuela de niños, a los cuales se hade enseñar a leer, y escribir en Japon, y cõ el tiempo se ha de irlos ensinando a Leer y escribir en Latin, p^a. q puedan leer ñros Libros q se han de imprimir cõ nuestros caracteres aunq en su Lengua, pues no puede haver impression en los suyos por la innumerable multitud dellos. (...) ... y estos libros q se hizieren se han de imprimir en Japon, y assi se debe muy estruamente prohibir q os nuestros en Japon no enseñem otra cosa.⁴⁷

Logo os jesuítas começam a ser alvo de resistências e hostilidades por parte dos sacerdotes japoneses, os *bonzos*. As conversões das elites locais visavam, também, obter proteção e construir áreas de hegemonia religiosa para fazer frente aos *bonzos*. Em 1563, por exemplo, os jesuítas convertem em Kyushu o *daimiô* de Hizen, Omura Sumitada, que passa a se chamar D. Bartolomeu. O *daimiô* cristão manda queimar os templos e santuários

⁴⁵ MIRANDA, Ana Paula; ALBUQUERQUE, Ana Dulce. *Luís Fróis: Um Português no Japão no Século XVI*. Op. cit., p. 110.

⁴⁶ Cf. MIRANDA, Tércio, op. cit., p. 89: “Portugal, que se engrandeceu com as glórias dos Descobrimentos, fora grande, também, quando levou, até aos países mais remotos e desconhecidos, a «Arte Mágica», a «Arte Negra» dos tipos, que lhes havia de dar facilidades para a difusão de doutrinas novas...”.

⁴⁷ Carta ao Geral Cláudio Acquaviva, pertencente ao “Sumário de las cosas q pertenecem a la Provincia de Japon, y gobierno della compueto por el P^e. Alexandre Valegnani Visitador de las Indias de Oriente dirigido a N. P^e. Gen.^{al} Claudio Aquaviva”, Apógrafo da Biblioteca da Ajuda, 49 - Iv-56, fl. 8o e 84v. In: MIRANDA, Tércio, op. cit., p. 64.

dos *bonzos*, além de autorizar a perseguição das pessoas que se negassem ao batismo⁴⁸.

A mesma sorte não tiveram os jesuítas na capital Miaco. Apesar de terem fundado uma pequena igreja, são frequentemente perseguidos pelos *bonzos* e pela população local. Com a morte do *seitai-xógum* em 1565, recolhem-se ao sul do Japão, na província de Kyushu.

Durante o recrudescimento da guerra civil que se segue, o *daimiô* Oda Nobunada, que se destacava nos campos de batalha, aproxima-se dos jesuítas para conseguir facilidades de obtenção dos arcabuzes europeus. Assim, os padres passam por um período de proteção por parte de Oda Nobunaga, que busca com isso enfraquecer o poder dos *bonzos*. Neste período, as regiões conquistadas por Nobunaga, parte de Kyushu e de Honshu, a maior ilha do Japão, tornam-se locais em que as missões puderam prosperar com relativa estabilidade e os jesuítas puderam voltar a pregar na capital. Grande parte da logística dos jesuítas, no entanto, era concentrada na cidade de Nagasaki, cujo porto, doado à Companhia de Jesus em 1580⁴⁹ por Dom Bartolomeu (Omura Sumitada), o primeiro *daimiô* convertido⁵⁰, possuía uma das entradas mais importantes para o comércio com os portugueses.

3.3.2 Francisco Xavier inaugura a missão japonesa: os primeiros anos dos missionários jesuítas no Japão (1549-1551)

Partindo de Malaca (atual Malásia) em 1549, data de 5 de novembro daquele ano a primeira carta escrita por Francisco Xavier desde o Japão, destinada aos companheiros residentes em Goa⁵¹.

Depois de haver relatado os percalços da viagem para o Japão, Xavier declara sua chegada ao Japão no dia 15 de agosto de 1549. Impedido pelos

⁴⁸ LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *Missão Quase Impossível: o Sol Nascente Cristão*. Op. cit.

⁴⁹ MIRANDA, Ana Paula; ALBUQUERQUE, Ana Dulce. *Luís Fróis: Um Português no Japão no Século XVI*. Op. cit., p. 113.

⁵⁰ BERNABÉ, Renata Cabral. *A construção da missão japonesa no século XVI*. Op. cit., p. 37.

⁵¹ Para as cartas de Francisco Xavier, a obra consultada será suas *Obras completas*. São Paulo: Loyola, 2006.

ventos contrários de seguir até a capital Miaco⁵², Xavier desembarca em Cangoxima (Kagoshima), na ilha de Kyushu. Nesta primeira carta, já apresenta suas primeiras impressões sobre os japoneses:

Do Japão, pela experiência que da terra temos, faço-vos saber o que dela temos alcançado. Primeiramente, a gente que até agora temos conversado, é a melhor que até agora está descoberta: parece-me que, entre gente infiel, não se encontrará outra que ganhe aos japoneses. Gente de honra muito de maravilhar: estimam mais a honra que nenhuma outra coisa. É gente pobre, em geral, e a pobreza, entre fidalgos e os que não o são, não a têm por afronta (...).
(...) É gente de muito boa vontade, muito conversável e desejosa de saber (...).⁵³

Os planos de Xavier e seus companheiros eram de chegar logo até a capital japonesa, Miaco, para lá conseguir uma aliança com o rei⁵⁴. Xavier planejava oferecer ao rei japonês peças “muito ricas” que levava de Malaca. Ainda em Malaca, em carta de 20 de junho de 1549, antes de ir ao Japão, Francisco Xavier envia uma carta ao rei D. João III informando que partiria com seus companheiros ao Japão munido de trinta bares⁵⁵ da melhor pimenta que havia em Malaca:

Por amor de Nosso Senhor: que Vossa Alteza pague, por nós, o muito que devemos a D. Pedro da Silva⁵⁶! Mandou-nos dar todo o necessário para nossa viagem, muito cumpridamente. E, para quando chegarmos a Japão – assim para nosso mantimento para algum tempo, como para fazermos uma casa de oração para dizermos Missa – para isto, nos deu trinta bares de pimenta, da melhor que havia em Malaca. E mais: manda a el-rei de Japão muitas peças muito ricas, para que em mais amor e caridade nos receba em suas terras.

⁵² “Chegamos a ela [Cangoxima] no tempo em que os ventos eram contrários para ir a Meaco – que é a principal cidade do Japão, onde está o rei e os maiores senhores do reino (...)”. XAVIER, Francisco, op. cit., p. 528.

⁵³ Idem, p. 510.

⁵⁴ Go-Nara-tennô, centésimo rei do Japão, nascido em 1497, e tendo reinado de 1527 a 1557, quando falece. Cf. XAVIER, F. op. cit., p. 528.

⁵⁵ “Um *bar* (bahar) medida de peso, equivalente a 400 libras; 30 *bares* de pimenta na Índia valiam uns 366 cruzados de prata (1 cruzado=369 réis), mas na China e Japão valiam muito mais. Xavier diz que o Rei «quando fomos a Japão nos mandou dar passante de mil cruzados» e que, nos dois anos e meio que lá esteve, sempre se sustentou dessa esmola”. Cf. nota em XAVIER, F. op. cit., p. 467.

⁵⁶ D. Pedro da Silva da Gama era filho de Vasco da Gama e irmão de D. Álvaro de Ataíde da Gama, o qual levantou óbices para a viagem de Francisco Xavier à China. Por isto, Xavier o recomenda ao rei D. João III, para que este o recompense pelo esforço de financiar a viagem dos jesuítas ao Japão naquele momento.

Já na carta escrita do Japão, a primeira da missão japonesa, ao falar sobre a capital Miaco, Xavier escreve que por suas informações, era uma grande cidade:

Grandes coisas nos dizem daquela cidade, afirmando-nos que passa de 90.000 casas e que há uma grande universidade de estudantes nela que tem dentro cinco colégios principais, e tem mais de 200 casas de bonzos e de outros como frades que chamam Gixu, e de monjas a quem chamam Amacata.⁵⁷

Observa-se pelos relatos de Francisco Xavier que os padres haviam chegado em um país com múltiplas cidades, grandes populações, universidades e sistema de crenças sistematizados e com representantes letrados (os bonzos).

A carta inaugural da missão japonesa possui pontos de aproximação e distanciamento com a carta inaugural da missão brasileira, escrita por Nóbrega.

Nóbrega aproxima-se de Xavier ao descrever os naturais da terra como desejosos de aprender ou, como escreve Xavier, de “saber”. Mas Nóbrega queixa-se de que a gente da terra vivia em “peccado mortal”: “e não ha nenhum que deixe de ter muitas negras das quaes estão cheios de filhos e é grande mal. Nenhum delles se vem confessar”⁵⁸. Sobre os índios, o relato de Nóbrega cria uma espécie de hierarquia quando comparado ao de Xavier: se Xavier descreve universidades e a gente japonesa como a “melhor já descoberta”, Nóbrega observa: “Todos estes que tratam comnosco, dizem que querem ser como nós, sinão que não têm com que se cubram como nós, e este só inconveniente têm”. Mais à frente, observa o ensino do alfabeto a um dos “Principais” (caciques): “já um dos Principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado e em dous dias soube o A, B, C todo (...)”⁵⁹. Se Xavier demonstra admiração e respeito,

⁵⁷ Idem, p. 528.

⁵⁸ NOBREGA, op. cit., p. 72.

⁵⁹ Idem, ibidem.

Nóbrega declara que os índios “querem ser como os europeus” e relata o ensino do be-a-bá ao chefe indígena.

Francisco Xavier chega ao Japão acompanhado do padre Cosme de Torres, do irmão Juan Fernández⁶⁰ e de três japoneses convertidos, instruídos no colégio de São Paulo, em Goa, batizados e falando bem português. O principal destes japoneses é Anjirô. Sobre ele, Fróis observa no início de sua *Historia* que Xavier o encontra em Malaca, quando ia a caminho da Índia, dizendo ter sido Anjirô “hum japão nobre gentio”⁶¹.

Ao falar sobre os primeiros companheiros que chegam ao Japão, Fróis observa que foram, junto com Xavier, “o P.º Cosme de Torres, e o Irmão Joane Fernandes, cordovez, Paulo de Santa Fé e seo irmão Joane, e hum criado seo japão por nome Antonio, e dous mossos, hum malavar por nome Amador, e outro china que se chamava Manoel”⁶².

Em Kagoshima, Fróis observa a presença de um venerando velho chamado Ninjit, pertencente a um mosteiro da cidade, e que este conversava muito com Francisco Xavier. Dos diálogos entre ambos, Fróis retém uma passagem em que Ninjit declara a Xavier não se importar com a vida após a morte:

Outra vez lhe perguntou o Padre: qual dos tempos lhe parecia melhor, se o da mocidade, ou da velhice em que já estava? Estando um pouco suspenso, respondeu: que o da mocidade; e interrogado pela cauza, disse: que por então estar o corpo mais livre de enfermidades e pezadumbre, e pela liberdade que então tinha para livremente fazer o que desejava. A isto lhe disse o Padre: «Se visseis huma embarcação sahida do porto e que de necessidade havia de chegar a outro, em que tempo se podião mais alegrar os passageiros: quando estivessem, no meio do golfão, sujeitos aos ventos, ondas e tempestades; ou quando já se vissem perto do porto, e que começavão a entrar pela barra para nelle descansarem dos naufrágios e tormentas passadas?» A isto disse Ninjit: «Padre, muito bem vos entendo, bem sei que naturalmente a vista do porto hé mais aceita e alegre, aos que nelle hão-de entrar; mas, como eu athé agora

⁶⁰ João Fernandes.

⁶¹ FRÓIS, L. op. cit., p. 17.

⁶² Idem, p. 22.

não estou determinado nem me tenho resolvido na distinção dos portos, não faço fundamento no, como ou aonde, hei-de desembarcar». ⁶³

O trecho mostra algo importante e não notado nas cartas e relatos do Brasil: no Japão, com frequência, podem-se ler *vozes alienígenas*⁶⁴, na acepção dada por Carlo Ginzburg: voz do outro inscrita nos textos jesuítas. Aqui, podemos ler o velho sábio Ninjit responder a Francisco Xavier, inscrevendo no discurso sua concepção de vida terrenal e vida após a morte, relacionada ao budismo, com reverberações da tradição zen⁶⁵. Na verdade, tal recurso retórico talvez diga mais sobre Fróis do que sobre os personagens por ele construídos em sua *Historia*, como veremos mais à frente.

O próprio Francisco Xavier, em suas cartas, não relata muito do conteúdo das conversas com Ninjit. Apenas menciona-o como um grande sábio, uma espécie de bispo japonês:

Com alguns dos mais sábios falei muitas vezes. Principalmente com um, a quem todos nestas partes têm muito acatamento, assim por suas letras, vida e dignidade que tem, como pela muita idade, que é de oitenta anos. Chama-se Ninxit, que quer dizer na língua do Japão «coração de verdade». É entre eles como bispo e, se o nome lhe quadrasse, seria bem-aventurado. Em muitas conversas que tivemos, achei-o duvidoso e sem saber-se determinar se a nossa alma é imortal ou se morre juntamente com o corpo. Algumas vezes disse-me que sim, outras que não. Temo que não sejam assim os outros letrados.⁶⁶

Xavier não entra em detalhes sobre suas discussões com o velho japonês, como o faz Fróis, além de retratá-lo como inconstante e impreciso nas suas opiniões, o que evidencia a dificuldade de compreensão do budismo, provavelmente de corte zen, em relação ao saber ocidental.

Fróis relata como, em 1550, Francisco Xavier e o irmão João Fernandes (que já naquela altura aprendia o japonês com mais facilidade que os

⁶³ Idem, p. 27.

⁶⁴ GINZBURG, Carlo. "Alien Voices: The Dialogic Element in Early Modern Jesuit Historiography". In: *History, Rhetoric, and Proof*. Hanover: 1999.

⁶⁵ Cf. SUZUKI, D. T. *An Introduction to Zen Buddhism*. New York: Grove Press, 1964 e SUZUKI, D. T. *Essays in Zen Buddhism*. New York: Grove Press, 1949.

⁶⁶ XAVIER, F. op. cit., pp. 512-513.

demais) partiram para a cidade de Yamaguchi, naquele momento muito populosa e albergando muitos fidalgos, para pregar para o rei do local, “Vochidono” (Ouchi Yoshitaka, 1507-1551⁶⁷), por intermédio de um fidalgo local:

Forão em companhia daquelle fidalgo athé uma câmara, onde el-rey ordinariamente via os embaixadores e gente que vinha de fora; e, hindo diante delle, prostrados sobre os tatamis, lhe fizeram duas vezes reverência. Estava dentro nestra câmara somente com el-rey hum Bonzo dos principaes do reyno e o fidalgo que os apresentava, e, nas outras camaras e varandas de fora, estava grande numero de fidalgos e senhores nobres. Depois d’el-rey lhes fallar alegremente, e perguntar algumas couzas de sua navegação e das partes da India e Europe, disse que queria ouvir o que dizião acerca da nova ley, que em suas terras dezejavão pregar. Mandou o Padre ao Irmão João Fernandes que lhe lesse pelo cartapácio a criação do mundo e os mandamentos, que na língua de Japão tinham tirados; e, tratando do peccado da idolatria e dos erros em que os japões estavam metidos, vierão aos de Sodoma, dizendo que o homem, que cometia tal abominação, era mais sujo que os porcos, e inferior aos cães e outros brutos animaes. Lido este ponto, parece que, por dar logo muito no coração a el-rey e mostrar no sembrante que se tomava desta doutrina, lhes fez o fidalgo sinal que se fossem. E assim se despedirão d’el-rey, sem elle lhes responder couza alguma, porem o Irmão cuidou que os mandasse matar.⁶⁸

Após o episódio com o senhor local, Fróis relata que Xavier e João Fernandes passaram a pregar nas ruas de Yamaguchi, mesmo sem autorização expressa. Postados em encruzilhadas e pontos de circulação de pessoas na cidade, o Irmão lia primeiro a criação do mundo e, acabada a leitura, dizia em voz alta quão grande maldade cometiam os japoneses, em três coisas principais:

A primeira que, esquecidos de Deos todo-poderozo, que os criou e ostentava, adoravão paos e pedras e couzas insensíveis, em as quaes era adorado o demônio, seo capital inimigo.

⁶⁷ Yoshitaka, pertencente à seita Shingon, era o mais poderoso de todos os príncipes japoneses naquele momento. Cf. Nota na página 558 em XAVIER, F. op. cit.

⁶⁸ FRÓIS, L. op. cit., p. 32.

A segunda: o pecado abominável, representando-lhe quão grave e torpe era, e os castigos gravíssimos que Deos, Senhor dos ceos e da terra, por esta maldade tinha dados no mundo.

A terceira: que as mulheres matavão os filhos quando parião, pelos não criar; ou tomavam mezinhas para mover, o qual era grandíssima cruieza e deshumanidade.

E enquanto o Irmão lhes pregava, estava o Padre junto delle em pé orando mentalmente, pelo bom effeito da pregação do Irmão e pelos ouvintes (...) e o mesmo fazião em muitas cazas de fidalgos, que de proposito os chamavão, huns para passar tempo com elles, outros para ouvir novidades, outros se rião delles, outros lhes mostravão amor e compaixão, outros os desprezavão, e assim cada hum dava sinal de quem era.⁶⁹

Logo Francisco Xavier observará ao Irmão João Fernandes que aos fidalgos japoneses, que são mais poderosos, se aproveitariam menos para a conversão⁷⁰. Neste sentido, planejam sair de Yamaguchi com destino à capital Miaco (atual Kyoto), onde residia o então rei do Japão⁷¹, naquele momento muito enfraquecido pelas guerras civis.

Ao relatar a ida de Xavier para o Sacai, no trajeto para Miaco, quando este tomava uma embarcação, Fróis observa que um jovem se pôs a injuriar o padre, “hora lhe fallava como a negro, hora como a bruto animal”⁷²: este trecho revela os sentimentos acerca dos negros, os quais, nestes tempos, referiam-se tanto aos africanos, quanto às populações nativas da Índia e do Brasil.

Estiveram os padres em Miaco por apenas onze dias. Quando perceberam que não conseguiriam falar com o rei e que este não era obedecido pelos seus súditos, os padres logo voltaram para Yamaguchi com a intenção de conseguir uma aliança com Ouchi Yoshitaka, então o líder mais poderoso do Japão. Antes de partir, porém, puderam caminhar pela cidade e produzir descrições impressionantes, como a que pode ser lida na carta de 29 de janeiro de 1552, de Francisco Xavier, destinada aos companheiros

⁶⁹ Idem, pp. 32-33.

⁷⁰ Idem, p. 33.

⁷¹ Go-Nara-tenno, “então pobre e impotente”, cf. nota da p. 560 de XAVIER, F. op. cit.

⁷² FRÓIS, L, op. cit. p. 35.

da Europa. Nesta longa carta, escrita já desde Cochim, Xavier relata todo o seu percurso pelo Japão, produzindo um documento incontornável para o cotejo com a obra de Fróis.

Pode-se imaginar a envergadura da cidade de Miaco quando Xavier, por exemplo, relata em sua carta que a cidade naquele momento, mesmo com guerras e muito destruída, devia ter ainda cerca de cem mil casas:

Esta cidade de Miaco foi muito grandíssima. Agora, por causa das guerras, está muito destruída. Dizem muitos que, antigamente, havia cento e oitenta mil casas e parece-me [pois o sítio dela era muito grande] que seria verdade. Está agora muito destruída e queimada; porém, ainda me parece que terá mais de cem mil casas.⁷³

Fróis relata como retornaram os padres Xavier e Cosme de Torres para Yamaguchi, após a ida infrutífera a Miaco, para se encontrar com o senhor local, Vochidono (Ouchi Yoshitaka). Para “o ter benévolo e propício”, já que sem sua permissão não poderiam os padres pregar em Yamaguchi, e calculando haver naquela região grande potencial para conversões, Xavier resolve presentear o senhor local com o melhor da tecnologia europeia:

E para isto consertou treze peças ricas que lhe havia de oferecer, as quaes erão hum relógio de horas de grande artificio, huma espingarda rica de pederneira de tres canos, borcado, vidros cristalinos mui formosos, espelhos, óculos, etc., e duas cartas escritas em purgaminho, huma do bispo Dom João de Albuquerque, primeiro bispo da India, e outra do governador Garcia de Sá. E como o presente era de todo de couzas nunca antes vistas naquellas partes, mostrou el-rey ficar delle muito satisfeito, e mandou logo pôr pelas ruas da cidade huma[s] taboas escritas, em que dizia como folgava que, naquela cidade e em seos reinos, fosse manifestada a ley de Deos, e que livremente podesse tomar quem quisesse, mandando a todos seos súbditos que não fizesse[m] nenhum aggravado aos Padres; e deo-lhes huma varela⁷⁴ em que se recolhessem elle com seos companheiros.⁷⁵

⁷³ XAVIER, F. op. cit., p. 560.

⁷⁴ Varela, palavra malaia, designava pagode ou mosteiro budista no Japão. Cf. nota em FRÓIS, op. cit., p. 40.

⁷⁵ Idem, p. 40.

Percebe-se, neste trecho, comparando-o com a anterior pregação contra a sodomia na corte de Vochidono, como a oferta de tecnologia e coisas “nunca antes vistas” foi mais eficaz e determinante para conseguir os favores do senhor local para os padres jesuítas. Tal nova forma de aproximação representou uma mudança de estratégia por parte de Xavier.

3.3.3 O superiorato de Cosme de Torres (1551-1570)

O superiorato de Cosme de Torres tem início em 1551, quando Francisco Xavier retorna de Bungo para a Índia. Xavier relata em sua carta de 29 de janeiro de 1552 que, quando estava com Cosme de Torres e João Fernandes no mosteiro cedido à Companhia em Yamaguchi, recebeu uma carta do “duque de Bungo”⁷⁶:

Estando neste mesmo lugar de Amanguche, o Padre Cosme de Torres e Juan Fernández e eu, um senhor muito grande, que é o duque de Bungo, escreveu-me que fosse aonde ele estava, porque tinha chegado uma nau de portugueses ao seu porto e lhe interessava falar comigo de certas coisas. Eu, para ver se se queria fazer cristão, e para ver os portugueses, fui a Bungo, ficando em Aman-guche o Padre Cosme de Torres e Juan Fernández com os cristãos que eram já feitos.⁷⁷

Não fica claro quais eram as coisas que o “duque de Bungo” gostaria de falar com Xavier, se seriam questões políticas, comerciais ou militares. Pode-se inferir pelo discurso do jesuíta que certamente não seriam questões espirituais, pois fica patente a modalidade transacional do encontro: enquanto o duque falava com Xavier de “certas coisas”, Xavier por sua vez ia para ver se Yoshishige queria se converter cristão.

⁷⁶ Otomo Yoshishige, nascido por volta de 1529, desde 1550 príncipe de Bungo, filiado na seita Zen, desde a primeira hora favoreceu os cristãos. Em 1578 foi batizado com o nome de Francisco e persuadiu cerca de 70.000 de seus súditos a imitá-lo. Morreu em 1587 como cristão exemplar. Cf. nota da p. 569 em XAVIER, F. op. cit.

⁷⁷ XAVIER, F. op. cit., p. 569.

Percebe-se, no decorrer do relato, que naquele momento Yoshishige estaria selando uma aliança estratégica com Portugal:

Este duque de Bungo é muito grande amigo dos portugueses. Tem gente muito belicosa e é senhor de muitas terras. Ao ser informado da grandeza do Rei de Portugal, escreve ao Rei oferecendo-se para seu servidor e amigo. Em sinal de amizade, manda-lhe um corpo de armas. Ao Vice-Rei da Índia mandou um criado seu, oferecendo-lhe a sua amizade. Este veio comigo e foi muito bem recebido pelo Vice-Rei⁷⁸ que lhe fez muitas honras.⁷⁹

Além da aliança pactuada em Bungo, houve naquele momento um levante em Yamaguchi, que fez com que um vassalo de Ouchi Yoshitaka lhe declarasse guerra, enquanto lá estavam os inacianos Cosme de Torres e João Fernandes. Obrigado a fugir, Yoshitaka se suicida com um punhal e manda matar um filho que levava consigo. Após a morte de Yoshitaka, em 1551, os senhores de Yamaguchi enviam uma embaixada a Bungo pedindo que um irmão do “duque de Bungo” pudesse ser duque de Yamaguchi, segundo o relato de Xavier: “Este duque de Bungo prometeu aos portugueses e a mim que faria com que seu irmão, o duque de Amanguche, fizesse muito gasalhado ao Padre Cosme de Torres e a Juan Fernández, e os favorecesse”⁸⁰.

Francisco Xavier parte, então, de Bungo juntamente com a nau portuguesa que lá estava, em direção à Índia, onde desembarca em Cochim. A partir deste momento, a principal autoridade jesuíta no Japão passa a ser o padre Cosme de Torres, tornando-se o superior da missão japonesa. Xavier nunca mais retornará ao Japão; após a estada em Cochim, vem a falecer em 1552 estando às portas da China, aonde pretendia ir para, entre outras coisas⁸¹, instaurar uma missão jesuíta buscando converter os chineses, de modo a poder também minar a eficácia dos bonzos japoneses, já

⁷⁸ D. Afonso de Noronha, vice-rei da Índia de 1550 a 1554.

⁷⁹ Idem, p. 570.

⁸⁰ Idem, *ibidem*.

⁸¹ Diz nota na p. 571 da obra consultada que Xavier deixou o Japão com a intenção de voltar para lá no ano seguinte, mas mudou de parecer ao ler em Sanchão uma carta de portugueses cativos em Cantão, que escreviam aos seus

que, conforme se pode ler em suas cartas, verificou que as seitas e crenças budistas do Japão provieram da China. Ao examinarmos as “disputas de Yamaguchi” em tópico próprio deste trabalho, este ponto voltará ao centro da análise.

Os jesuítas costumavam escrever sobre relatos de como atuavam retoricamente (vale dizer, eficazmente) em situações de infortúnio dos japoneses. Dois relatos podem aqui ser colocados paralelamente: o do próprio Fróis na *Historia de Japam* e o de uma carta escrita por Pedro de Alcaceva (Pedro de Alcáçova⁸²) desde Goa em 1554 relatando coisas vistas por ele no Japão.

Alcáçova observa em sua carta que os bonzos eram “los sacerdotes de Japon hombres muy perversos y endurecidos em su ceguedad (...)”⁸³. Tal observação vai ao encontro das críticas aos costumes e à religião que lhes fornecia seus princípios, como o caso do budismo, de modo geral iconoclasta e refratário à noção de sacramento, alma e fé cristã. Estas críticas formarão micronarrativas de um gênero específico, de fundo moral-teológico, como se pode ler em Alcáçova:

Un hombre teniendo um hijo doliente se vino al padre a pedirle medicina, el padre le dixo que si queria del alma que se la podia dar, el hombre se fue a su casa, y ni el dixo nada a su hijo ni el hijo con aver oydo las cosas de nuestra sãcta fe, hizo mudança, y assi murio en su gentilidad: su padre se vino llo-rando, al qual dixo el padre Balthasar Gago que bien podía llorar con razon pues su hijo por la poca diligencia que el avia puesto estaba en el infierno, de lo qual quedo tan confuso que truxo luego su muger e hijos a se hazer instrui-dos: después enfermo una su hija dela misma dolencia de que murió el hermano, y el padre le dixo que tuviesse fe en nuestro señor que todo le suce-dería bien, y assi sano luego otro dia.⁸⁴

compatriotas e suplicavam a Diogo Pereira que conseguisse do Governador da Índia uma embaixada à China para os libertar.

⁸² Fróis observa que o irmão Pedro de Alcáçova foi enviado pelo padre Balthazar Gago para Yamaguchi, e depois se determinou que Alcáçova regressasse à Índia “buscar algumas couzas necessarias”. Cf. FRÓIS, op. cit., p. 65.

⁸³ *Copia de unas cartas de algunos padres y hermanos dela compañía de Iesus que escribieron dela India, Iapon y Brasil a los padres y hermanos de la misma compañía, en Portugal trasladadas de portugues en castellano. Fuerõ recebidas el año de mil y quinientos y cinquenta y cinco.*

⁸⁴ Idem.

Outra narrativa deste gênero, que pode ser definido por edificante através de exemplos no interior do projeto de conversão, podemos ler em Fróis, com a história do infortúnio de um pescador cristão. Tal pescador, habitante da ilha de Ikitsuki, desejava ter um filho e, assim que sua mulher fica grávida, coloca em uma parede de sua pobre casa uma cruz pintada em uma meia folha de papel, e se punha de joelhos a rezar para a cruz que desse um filho para consolação sua e de sua mulher:

Chegado o tempo do parto, pario a mulher um filho; alegrou[-se] estranhamente, senão quando, de repente, lhe morre a criança. O pescador, esquecido de sua precedente devoção, se começou a indignar contra a cruz e alterar-se, com movimento de grande impaciência, soltando-se em palavras blasfemas, que parece procedião de sua ignorância e rudeza. E perdendo de todo a paciência, com o sentimento e dor que tinha da morte do filho, arremeteo à cruz, que alli tinha pintada no papel, e cortando-a, primeiro com huma faca, a fez depois em pedaços e os deitou fora (...).

No anno seguinte, estando a mulher outra vez de parto, não curou o pescador de a encomendar à cruz, mas esperava que sem isso teria melhor sucesso. Succedeo que pario a mulher outro filho, mas por justo juízo de Deos, nasceo sem o quexo de baixo, com a lingua somente pendurada; e o carecer do quexo, parecia que lhe fora cortado com faca e lançado fora. O pescador, vendo esta mo[n]struosidade, entrando em sy e fazendo hum pouco de discurso sobre o infelice monstro com que o filho nascera, logo lhe ocorreo que aquillo era castigo da ofensa, que elle tinha feito contra Deos Nosso Senhor, cortando com impaciência a cruz e espedaçando-a. E assim, movido com arrependimento e contrição, pedio perdão a Deos, e dalli por diante mudou a vida, confirmado na fé e vivendo como bom christão, de que seos vizinhos e amigos não pouco se alegrarão. A criança, como não tinha quexo nem boca para poder mamar, morreo em breve espaço de tempo. Servio este exemplo para os christãos daquela terra terem dalli por diante mais fé e devoção no santíssimo sinal da cruz.⁸⁵

As narrativas de Fróis e Alcáçova, este relatando a ação ao padre Balthazar Gago, ao atribuir a morte do filho do japonês à pouca diligência de

⁸⁵ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam*, volume I, op. cit., pp. 135-136.

uma vida cristã, cumprem uma função de agir como uma espécie de moral de fundo teológico, ligado ao processo da conversão. Incidindo em uma “superinterpretação” dos eventos ocorridos no plano da realidade factual, atribuindo a eles qualquer espécie de sanção de Deus (como no trecho de Fróis, “por justo juízo de Deus, nasceo sem o queixo”), as narrativas portuguesas desta época possuíam a função de sustentar no imaginário dos destinatários dos relatos e dos habitantes das zonas de missão a existência de uma retribuição divina pelos atos da vida, de acordo com o comportamento em relação aos sacramentos e os símbolos católicos. Com isto, criava-se um “suposto crer” em cada sujeito, uma crença suposta em cada ação ou inação, com o fito de modificar as estruturas comportamentais: tal é, na verdade, o cerne do processo de conversão entabulado pelos jesuítas.

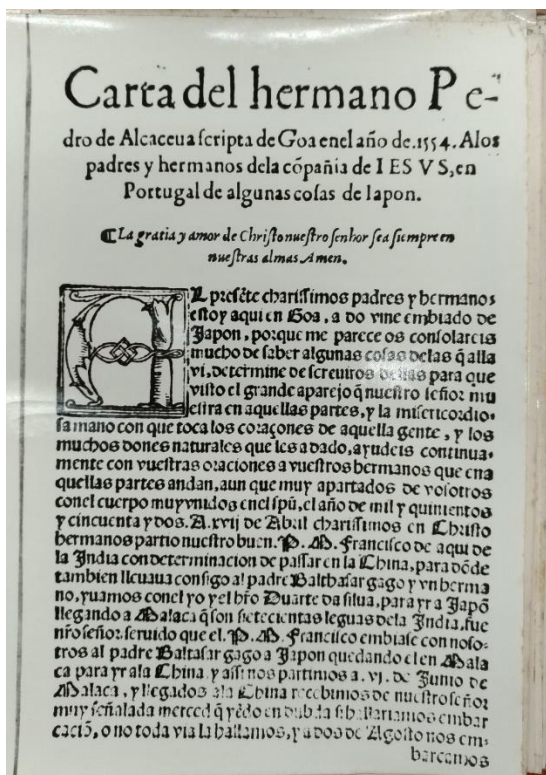


Figura 9: Carta de Pedro de Alcáçova, consultada na Biblioteca Brasileira (USP), em maio de 2018.

A problemática de fundo envolvendo costumes, rito e religião atravessa dos setores mais populares às elites no Japão. Trata-se de um embate cuja leitura e compreensão traz dificuldades devido aos próprios filtros aplicados pelos escritores e intérpretes da época, que imprimirão sua própria visão acerca dos eventos e das estruturas que os informam. Faz-se especial menção, aqui, à leitura e processamento da tradição budista, sobretudo a de orientação zen, que se colocava em um espectro religioso-eficaz muito distinto em relação ao cristianismo tridentino-sacramental jesuíta.

Tais questões se colocam de forma mais clara quando se examinam as *Disputas de Yamaguchi*, travadas entre monges budistas e padres jesuítas em uma espécie de relato de encontro de duas concepções heterogêneas de religião e visão de mundo.

3.3.4 O tomismo encontra o Vazio⁸⁶: as *Disputas de Yamaguchi*

Em 1551, na cidade de Yamaguchi, onde os inicianos estavam concentrados, tendo recebido uma *varela* (um mosteiro) para que se assentassem, ocorreram as famosas disputas com os bonzos e leigos japoneses, também denominadas *disputas de Yamaguchi* ou Amanguchi⁸⁷. O sentido teológico e filosófico de tais disputas foi de tal envergadura que hoje, sobretudo, uma análise de suas fontes possui grande pertinência:

⁸⁶ O Vazio, referido à expressão em sânscrito *sunyata* ou *śūnyatā*, fundamenta a concepção zen-budista e está longe de ser comparado ao nada do niilismo: antes de significar uma pura negatividade, o vazio pretende gerar uma profunda afirmação da vida. O zen-budismo aparece como um misto de religião, filosofia, ética e estética, nutrido por uma atitude iconoclasta acerca do sentido ocidental atribuído ao “sagrado”. Segundo Suzuki, Bodhidharma (Daruma em japonês), o primeiro patriarca da seita zen na China, quando indagado por Wu, o primeiro imperador da dinastia Liang, que governou entre 502-549 d. C., sobre o princípio mais sagrado e importante do budismo, respondeu: “Um amplo vazio e nada sagrado nele”. Cf. SUZUKI, D. T. *Uma introdução ao zen-budismo*. São Paulo: Mantra, 2017, p. 35. Em uma leitura comparada e contraposta, vale a pena a citação de Alfredo Bosi em capítulo que analisa a metodologia de conversão em Anchieta, “Anchieta ou as flechas opostas do sagrado”, em *Dialética da colonização*: “Como, ao que se sabe, os tupis não prestavam culto organizado a deuses e heróis, foi relativamente fácil aos jesuítas inferir que eles não tivessem religião alguma e preencher esse vazio teológico com as certezas nucleares do catolicismo, precisamente a criação e a redenção”. BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 68.

⁸⁷ VENTURA, Ricardo. As disputas de Amanguchi: testemunhos do diálogo entre Cristianismo e Budismo em meados do século XVI. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, 2007, n. 11, pp. 83-95.

questões relativas às concepções de alma, salvação, escatologia cristã, origem, princípio e causas do ser, entre outras, estiveram no centro das referidas disputas entre bonzos e jesuítas. Tais disputas ou discussões colocaram também como questões principais a validade e a eficácia retórica das categorias tomistas que os inicianos sustentavam face aos argumentos dos bonzos.

O exame das disputas, que aqui se dá pelos relatos dos jesuítas sobre a mesma, e neste sentido temos apenas uma das versões delas, mostra o estatuto do budismo no século XVI visto pelos europeus. A importância do material, portanto, é enorme. Formando um capítulo à parte na história do budismo, pode ser ainda hoje consultado por aqueles que pretendam estudar os encontros religiosos e culturais ocorridos a partir do século XVI no Oriente⁸⁸.

Francisco Xavier já registra em sua carta aos companheiros da Europa, de 29 de janeiro de 1552, a proveniência chinesa do que chamou de “lenda da seita” dos japoneses:

A *lenda* da seita que eles crêem, veio de uma terra firme, que está perto do Japão, a qual se chama China. Têm eles escrituras acerca de homens que fizeram grandes penitências – a saber, de mil, dois mil, três mil anos de penitência – cujos nomes são Xaca⁸⁹ e Ameda⁹⁰ e outros muitos; porém os mais principais são Xaca e Ameda.⁹¹

O budismo chega ao Japão vindo da China através da Coreia, a partir do século VI, durante o reinado de Shôtoku Taishi⁹², e sem dúvidas floresceu de modo intenso no arquipélago japonês, dividindo-se em várias seitas (Xavier cita nove), tendo os praticantes grande liberdade de escolha entre

⁸⁸ Tendo em vista uma ordem mundial sinocêntrica que parece se insinuar, a importância de tais estudos é crucial.

⁸⁹ Shaka (Sâkyamuni), o próprio Buda, fundador do budismo.

⁹⁰ Amida (Amitâbha), Buda supremo do paraíso da terra pura do Ocidente. Segundo a nota da p. 553 de XAVIER, F. op. cit.: “Não é pessoa histórica, mas uma abstracção filosófica: Buda sem princípio, do qual nasceram todos os Budas. Este é o Buda que veneram no Japão principalmente os da seita Jôdo: deus pessoal, único salvador, centro do seu culto”.

⁹¹ XAVIER, F. op. cit., p. 553.

⁹² Idem, p. 562.

elas. Muitas vezes havia dentro da própria família seguidores de seitas distintas. Isto, aos olhos de um europeu em pleno século da Reforma e Contrarreforma deveria parecer algo um tanto curioso, como podemos ler nas entrelinhas do relato de Xavier:

Há nove⁹³ maneiras de *lendas*, diferentes umas das outras. Assim homens como mulheres, cada um segundo a sua vontade, escolhe a lenda que quer. A ninguém constrangem que seja mais de uma seita que de outra. De maneira que há casas em que o marido é duma seita e a mulher de outra e os filhos de outra. Isto não se estranha entre eles, porque cada um escolhe à sua vontade. (...)

Nenhuma destas nove seitas falam na criação do mundo nem das almas⁹⁴. Todos dizem que há inferno⁹⁵ e paraíso; porém, ninguém explica que coisa é paraíso, nem menos por cuja ordenação e mandado vão as almas para o inferno.

Na sua observação das diferentes seitas, Xavier já embute observações teológicas acerca de diferenças entre os cristãos ocidentais, sobretudo as relativas à origem do mundo e das almas, do paraíso e do inferno enquanto instância punitiva do mal.

Muitas diferenças entre as seitas, neste primeiro momento, não eram consideradas e alinhavadas. Um exemplo é quando Xavier descreve que “o principal destas seitas” é dizerem que ainda que não façam penitência por seus pecados, se chamarem pelos fundadores das seitas, estes livrarão os crentes de todo trabalho penitencial, ainda que não façam penitência: “prometem-lhes até que, ainda que estejam no inferno, se chamarem por eles, os livrarão”⁹⁶. Esta crença estava presente principalmente entre os budistas da seita Jôdo, mas Xavier generaliza o exemplo para localizar, como uma das principais questões do budismo, uma dificuldade de percepção das noções de inferno e de mal tal qual no cristianismo ocidental.

⁹³ As nove seitas principais seriam: Tendai, Shingon, Yûdzû-Nembutsu, Jôdo, Rinzaï-Zen, Sôtô-Zen, Ikkô Jokke, Ji. Cf. XAVIER, F. op. cit., p. 554.

⁹⁴ Não há alma pessoal e imortal para o budismo. Cf. XAVIER, F. op. cit., p. 554.

⁹⁵ O inferno para o budismo, entretanto, não é eterno. Cf. XAVIER, F. op. cit., p. 554.

⁹⁶ Idem, p. 555.

A percepção das seitas japonesas ignorava camadas mais antigas do xintoísmo, existente no Japão antes da chegada do budismo e tido como uma espécie de religião politeísta autóctone que consistia no culto aos *kami* (“deus” ou “divindade”). Os *kami* eram entidades abstratas e poderiam ser forças ou espíritos da natureza, fenômenos atmosféricos, astros celestes (como, por exemplo, Amaterasu, deusa do Sol, mas também do universo)⁹⁷. O nome de Amaterasu deriva de amateru, significando “que brilha no céu”, e o sentido de seu nome completo, Amaterasu-omikami, é “a grande deusa augusta que ilumina o céu”.

Os imperadores do Japão, até os dias atuais, são considerados descendentes diretos de Amaterasu. De qualquer forma, após a expulsão dos religiosos ocidentais na virada do século XVI para o XVII e com o isolamento do Japão até a Era Meiji (1867-1912), o xintoísmo se viu fortalecido como uma espécie de religião nacional do Japão.

Seja como for, em se tratando de religiões sincréticas, o xintoísmo e o budismo sofreram mútuas adaptações no Japão, e a controvérsia entre bonzos e jesuítas parece envolver sobretudo o corpus doutrinal budista. Masaharu Anesaki, em livro que trata da mitologia japonesa, explica a compatibilidade entre o “animismo shinto” (do xintoísmo) e, mais à frente, o panteísmo budista, em termos de sincretismo religioso, de modo a ser possível a existência de um sistema de crenças híbrido, o xintoísmo ocupando os rituais ligados ao nascimento, de modo geral, e o budismo os rituais ligados à morte. Para o xintoísmo, no princípio havia o caos, como um mar de azeite, e deste primeiro caos surgiram os rudimentos de um junco, dos quais resultaram ser uma deidade que se chamou O Senhor Eterno Ordenador (Kuni-toko-tachi, significando “o que está perpetuamente sobre o mundo” ou Ameno-minaka-nashi, “o Senhor do Centro do

⁹⁷ Tal sintagma chega ao século XX com a figura dos *kamikazes*, na Segunda Guerra Mundial, os membros da força aérea japonesa que arremetiam contra embarcações e instalações norte-americanas, suicidando-se. *Kamikaze* significa “inspiração divina”, tendo *kami* a função semântica de “divindade” e *ka-ze* de “vento”, “sopro”, “pneuma”: *ka* significando “inspiração” e *ze* “expiração”.

Céu”, em relação aos quais ainda se discute se seriam um e mesmo deus ou duas deidades distintas)⁹⁸.

Explicando o *status* social dos bonzos, Xavier observa que entre as seitas havia as que punham trezentos mandamentos, outras quinhentos, mas apenas cinco eram necessários a todas elas: o primeiro era não matar nem comer coisa que padeça morte; o segundo, não furtar; o terceiro, não fornicar; o quarto, não mentir; o quinto, não beber vinho. Os bonzos e bonzas sustentavam que não seria possível ao povo guardar os cinco mandamentos, de modo que eles, os bonzos, existiam enquanto tais para tomar para si a guarda dos cinco mandamentos em sua forma de vida, com a condição de que o povo os sustentassem: casas e mosteiros; rendas e dinheiro; e principalmente que os acatassem e honrassem. Assim, o povo e os nobres recebiam a “liberdade para pecar”, transferindo aos bonzos o saber da vida incorruptível. Havia certamente, nos moldes explicativos atuais, uma projeção e identificação com os bonzos, necessárias para viver com menos restrições, dada a permissão de transitar positivamente pelos cinco mandamentos. Francisco Xavier argumentamente observa tal projeção e identificação e em pouco menos de uma página fornece uma razão de ser dos bonzos: “tem para si, o povo, por muito certo que estes bonzos e freiras têm poder para tirar as almas que vão para o inferno, pois se obrigaram, por respeito deles, a guardar os mandamentos e a fazer outras orações⁹⁹. E ainda fala das pregações do bonzos e os identifica a espécies de padres:

Esta maneira de Padres, pregam ao povo certos dias. Em todas as suas pregações, o principal ponto que pregam é: que não duvidem por nenhuma coisa, ainda que tenham feito e façam muitos pecados, de que aquele santo da lei que escolheram os livrará do inferno, ainda que [para] lá vão, se os bonzos rogarem por eles, pois guardam os cinco mandamentos. E estes bonzos pregam ao povo de si mesmos que são santos, porque guardam os cinco mandamentos.

⁹⁸ Cf. ANESAKI, Masaharu. *Mitología japonesa: leyendas, mitos y folclore del Japón antiguo*. S/l: Editorial Amazonia, 1947 [2015], versão digital (e-book).

⁹⁹ Idem, *ibidem*.

E mais pregam: que os pobres não têm nenhum remédio para sair do inferno, pois não têm esmola que dar aos bonzos.¹⁰⁰

Os bonzos ocupavam no mapeamento jesuíta da missão japonesa um papel semelhante aos pajés do Brasil, no sentido de funcionarem num plano de eficácia simbólica em relação aos ritos e à vida cotidiana dos japoneses. Era, portanto, fundamental fulminar a crença nos bonzos e na doutrina budista de forma geral. Antes de planejar uma ida à China para lá fundar uma missão que teria como um objetivo central o enfraquecimento do budismo desde um de seus centros, Xavier e os inicianos começaram a traduzir muitas coisas do cristianismo em língua japonesa:

Neste ano que estivemos no lugar de Paulo¹⁰¹, ocupámo-nos em doutrinar os cristãos, em aprender a língua, e em traduzir muitas coisas da lei de Deus em língua do Japão, a saber: acerca da criação para eles saberem como há um Criador de todas as coisas, do qual eles não tinham nenhum conhecimento; além disso, outras coisas necessárias, até vir à encarnação de Cristo, tratando a vida de Cristo por todos os mistérios até à ascensão; e [por fim] uma explicação do dia de Juízo. Este livro, com muito trabalho, tirámos na língua do Japão e o escrevemos em letra nossa. Por ele líamos aos que se faziam cristãos, para que soubessem como haviam de adorar a Deus e a Jesus Cristo para se haverem de salvar.¹⁰²

Xavier declara que desde o primeiro momento, ao chegarem a Kagoshima, dedicaram-se, como em todas as terras de missão, ao aprendizado da língua local e ao fabrico de uma espécie de catequese na língua japonesa, porém com os caracteres ocidentais. Embutiam na catequese as questões centrais que iriam figurar nos debates de Yamaguchi: a criação do universo, a figura de Cristo, a escatologia e a noção de julgamento pelos atos da vida, etc.

Algum tempo depois, percebe-se o aparecimento, já nas cartas jesuítas, de alguns ideogramas com seus respectivos significados, como

¹⁰⁰ Idem, p. 556.

¹⁰¹ Em Kagoshima, onde primeiro chegaram os jesuítas.

¹⁰² XAVIER, F. op. cit., p. 557.

podemos ver nas cartas do padre Baltazar Gago, de 23 de setembro de 1555, e do padre Gaspar Vilela, de 28 de outubro de 1557.

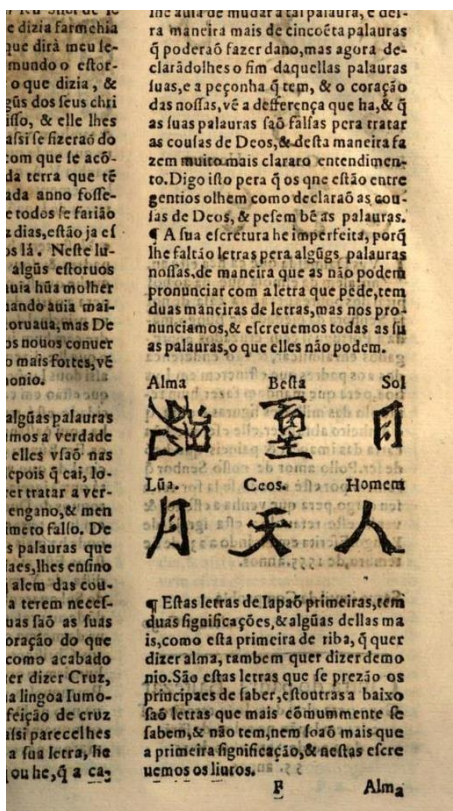


Figura 10: Ideogramas usados no Japão, carta do padre Baltazar Gago de 23 de setembro de 1555¹⁰³.

¹⁰³ Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Japão & China aos da mesma Companhia da India & Europa desde anno de 1549 ate o de 1580. Primeiro Tomo. Évora: Manoel de Lyra, 1598.



Figura 11: Ideogramas usados no Japão, carta do padre Gaspar Vilela de 28 de outubro de 1557¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Idem.



Figura 12: Ideogramas usados no Japão, carta do padre Gaspar Vilela de 28 de outubro de 1557¹⁰⁵.

Após serem expulsos de Kagoshima¹⁰⁶, os jesuítas fazem sua primeira incursão a Yamaguchi, porém ainda não recebem boa acolhida. Somente na segunda visita e após entregar uma série de presentes para Ouchi Yoshitaka, os jesuítas são autorizados a lá ficarem para desenvolver suas atividades, que cada vez mais se ligarão a confrontos retóricos com os bonzos, além de pregações regulares ao povo nas ruas da cidade.

Xavier, em carta de 29 de janeiro de 1552, tem uma longa passagem por alguns pontos das disputas com os bonzos; o intuito aqui será o de cotejar a narrativa de Francisco Xavier com a de Luís Fróis na *Historia de Japam*.

O mosteiro doado aos inacianos ficava sempre apinhado de gente que ia ouvir as pregações dos padres, duas vezes ao dia. Relata Xavier que ao

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ “Passado o ano, visto que o senhor da terra não era contente que a lei de Deus fosse em crescimento, fomos para outra terra e nos despedimos dos cristãos”. Idem, pp. 557-558.

final das pregações havia disputas “que duravam muito. Estávamos continuamente ocupados em responder às perguntas ou em pregar”¹⁰⁷.

Os japoneses, segundo Xavier, não tinham nenhum conhecimento da criação do “mundo, do sol, lua, estrelas, céu, terra, mar, e assim de todas as outras coisas. Parece-lhes a eles que aquilo não teve princípio”¹⁰⁸. Isto demonstra o estado rudimentar das informações que Xavier dispunha sobre os mitos japoneses. O xintoísmo possuía suas versões sobre o surgimento do mundo, do sol e da lua, com uma rica mitologia que vinculava o sol a uma deusa, Amaterasu¹⁰⁹. O que segundo ele os japoneses mais sentiam era ao ouvir que também as almas possuíam um criador:

Disto se espantavam muito todos em geral, parecendo-lhes que, pois na lenda de seus santos não faziam menção deste Criador, que não podia haver um Criador de todas as coisas. E mais: se todas as coisas do mundo tivessem princípio, que isto o saberia a gente da China, donde lhes vieram as leis que têm. Têm eles para si que os chineses são muito sabedores, assim nas coisas do outro mundo como na governação da república.¹¹⁰

Xavier passa então a falar sobre o interesse dos japoneses em discutir sobre a questão do princípio que criou todas as coisas, incorrendo aí em ponto sensível da doutrina aristotélico-tomista. Os japoneses desejavam saber se tal princípio era bom ou mau, se havia um princípio de todas as coisas boas e más, ao que os jesuítas responderam que um só princípio havia e que era bom, sem participar de nenhum mal.

Diante desta afirmação, os japoneses construíram uma série de contra-argumentos, aos quais Xavier não se debruça detidamente em sua

¹⁰⁷ Idem, p. 561.

¹⁰⁸ Idem, p. 562.

¹⁰⁹ Para a mitologia japonesa, o último deus a nascer foi a Deusa-Sol, Ama-terasu, significando “a deidade que ilumina o céu”, tendo nascido do olho esquerdo do Deus-Pai; do olho direito nasce o Deus-Lua, também o guardião da noite iluminada (Tsu-ki-yo-mi); e o Deus-Tormenta, a deidade de impetuosa rapidez, nasce de seu nariz. Dos três, o Deus-Lua ocupa um lugar irrelevante, ao passo que entre Amaterasu e o Deus-Tormenta iniciou-se uma luta. Tais informações não são menores, tendo em vista o lugar de destaque que ocupa na identidade japonesa o Sol, representado por uma deidade feminina, além da narrativa de que a casa imperial japonesa descende diretamente de Amaterasu. Cf. ANESAKI, Masaharu. *Mitologia japonesa: leyendas, mitos y folclore del Japón antiguo*. S/l: Editorial Amazonia, 1947 [2015], versão digital (e-book).

¹¹⁰ XAVIER, Francisco, idem, p. 562.

carta, entre eles: se Deus fora bom, não teria criado demônios e coisas más; se Deus fora bom, não teria dado os dez mandamentos, “pois eram tão difíceis de guardar”, entre outros argumentos.

Um dos pontos centrais dos sistemas de crença japoneses naquele momento era a transitoriedade do inferno, isto é, a possibilidade de mudança de *status* entre aqueles condenados ao inferno, de modo que poderiam experimentar uma redenção. Por isto diziam que suas crenças eram mais fundadas na piedade do que era a lei de Deus. Xavier diz na carta que os japoneses, “mais sujeitos à razão do que jamais vi gente infiel”, eram curiosos e importunos em perguntar, desejosos em saber, nunca acabavam de perguntar e de falar a outros as coisas que os jesuítas respondiam a suas perguntas.

Pouco depois, Xavier observa que entre as nove seitas, há uma que diz serem as almas dos homens mortais, assim como o são as dos animais: “são os desta seita maus, não têm paciência para ouvir dizer que há inferno”. Tal seita era a Zen, e curiosamente uma nota de rodapé após este trecho citado observa que “os seguidores da seita Zen foram adversários perigosíssimos nas disputas”¹¹¹.

Após o breve comentário de Xavier sobre os bonzos da seita Zen, não se fala mais de disputas específicas envolvendo-os, porém é possível ler nas entrelinhas das questões que o padre apresenta: diz ele que foram batizados em Yamaguchi, no espaço de dois meses, quinhentas pessoas, “e cada dia se batizam mais pela graça de Deus”¹¹². Porém, pouco depois, relata que estes de Yamaguchi, antes que se batizassem, tiveram uma grande dúvida em relação à suma bondade de Deus, dizendo que não era misericordioso, pois não se manifestara a eles antes que chegassem os padres. E, principalmente, que se era verdade o que os padres diziam, isto é, que os que não adoravam a Deus iriam todos para o inferno¹¹³, que Deus não teve piedade de seus antepassados, pois os deixou ir para o inferno

¹¹¹ XAVIER, F. op. cit., p. 564.

¹¹² Idem, *ibidem*.

¹¹³ Vide o exemplo retirado da carta de Pedro de Alcáçova envolvendo o padre Baltazar Gago, *supra*.

sem dar-lhes conhecimento de Si¹¹⁴. Esta, segundo Xavier, foi uma das grandes dúvidas que tiveram para não adorar a Deus e, consequentemente, não conceder eficácia ao processo de conversão administrado pelos jesuítas. A resposta de Francisco Xavier a esta questão não deixou de ser engenhosa, lançando mão de um entimema demonstrativo, possuindo também reflexos no campo de uma teoria do direito natural. Disse o inaciano:

Demos-lhes nós razão por onde lhes *provámos* ser a lei de Deus a primeira de todas, dizendo-lhes que *antes que as leis da China viessem para o Japão*, os japoneses sabiam que matar, furtar, levantar falso testemunho e obrar contra os outros dez mandamentos era mal, e tinham remorsos de consciência em sinal do mal que faziam, porque apartar-se do mal e fazer bem estava *escrito no coração dos homens*. E assim, os mandamentos de Deus os sabiam as gentes, sem outrem ninguém lho ensinar senão o Criador de todas as gentes.

E que, se nisto punham alguma dúvida, o experimentassem tomando um homem que foi criado num monte – sem ter notícia das leis que vieram da China, nem saber ler nem escrever – e perguntassem a esse homem, criado no mato, se matar, furtar e fazer coisas contra os dez mandamentos era pecado ou não, se guardá-los era bem ou não. Pela resposta que ele daria, sendo tão bárbaro, sem o ensinar outra gente, veriam claramente como esse tal sabia a lei de Deus. Ora, quem ensinou a esse homem o bem e o mal, senão Deus que o criou? E se nos bárbaros há este conhecimento, que será na gente discreta? Portanto, antes que houvesse lei escrita, estava a lei de Deus escrita no coração dos homens. *Quadrou-lhes tanto a todos esta razão*, que ficaram muito satisfeitos. *Tirá-los desta dúvida*, foi grande ajuda para se fazerem cristãos.¹¹⁵

Tal trecho pode ser considerado um importante capítulo da história da retórica e do conceito de direito natural¹¹⁶. Um europeu consegue comunicar-se e se fazer entender por estrangeiros de terras tão distantes e,

¹¹⁴ XAVIER, F. op. cit., p. 564.

¹¹⁵ Idem, pp. 564-565. Reales meus.

¹¹⁶ O estudo da retórica e da estrutura entimemática da argumentação judicial como crítica à ficção da *autopoiése* tem hoje grande relevância no estudo da Teoria do Direito. O discurso de Francisco Xavier configura, neste sentido, um interessante exemplo de estrutura entimemática voltada ao convencimento religioso, localizado no gênero epidítico segundo a retórica aristotélica. Cf. ADEODATO, João Maurício. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2012.

ao menos a partir de seu relato, toma como fiador do fundamento da conversão uma narrativa de direito natural de viés teológico: Deus, o criador do mundo e das leis-mandamentos, inscreve no coração de todos os seres humanos, aptos a conhecê-Lo e ter acesso à sua verdade revelada, o conhecimento do bem e do mal e a sua lei.

Xavier enfatiza que “antes que as leis da China” viessem para o Japão, tal lei de Deus já estava inscrita no coração dos antepassados japoneses dos conversos de Yamaguchi. Ora, Francisco Xavier está neste trecho arremetendo contra o zen-budismo e suas fontes taoístas e garantindo que os antepassados dos japoneses estavam como que incluídos na lei de Deus: sabiam já o que era o bem e o mal, e a partir daí agiam uns em relação aos outros e a si mesmos. Para sustentar sua hipótese, Xavier fala de um homem completamente mergulhado na natureza, sem conhecimento da civilização (“sem ter notícias das leis que vieram da China, nem saber ler e escrever”¹¹⁷), que no entanto sabe o que seria o bem e o mal, como se estes fossem inscritos naturalmente em seu coração por Deus, sem qualquer mediação de outros seres humanos¹¹⁸. Tal exemplo, na verdade, esconde um silogismo que os japoneses revelavam em suas dúvidas sobre os antepassados: para o padre, a imitação e o convívio social gerador de empatia não seria necessário para o conhecimento do bem e do mal, ficando oculta tal premissa em seu discurso: apenas o nascimento e a inata inscrição da lei de Deus nos corações dos homens garantia o conhecimento do bem e do mal.

¹¹⁷ Francisco Xavier, neste momento, fala com autoridade de um membro da Companhia de Jesus: presente tanto entre estes aos quais ele fala e de quem quer tirar a eficácia das “leis da China” quanto, do outro lado do mundo, no Brasil, entre os índios, os quais, como o homem criado no mato do exemplo, também não conheciam a escrita e, injustificadamente, eram vistos como bárbaros e rudes frente a outros povos mais “discretos”, como os japoneses.

¹¹⁸ Tal hipótese pode ser didaticamente utilizada para uma contraposição à noção de lei moral de Kant, cerca de duzentos anos depois, segundo a qual a lei moral se apresenta à consciência quando se julgam as máximas da vontade: ora, só pode representar algo para si mesmo aquele que possui os recursos simbólicos para tanto; por ter aprendido a falar, a pensar, enfim, a relacionar-se por intermédio da linguagem em competências cognitivo-linguísticas socialmente desenvolvidas. No entanto, o filósofo de Königsberg desloca a inscrição da lei de Deus no coração dos homens para a inscrição da lei moral na razão dos homens. A imagem do final da *Crítica da razão prática* ilustra este momento de transição entre o teológico e a primazia da razão: “o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim”.

Trata-se aí do entendimento de que os homens nasciam todos com a lei de Deus (os dez mandamentos) inscrita em seus corações, em que Deus, princípio ordenador e Causa Primeira, imprime na natureza a causalidade de sua própria ordenação, *ex nihilo*, em uma cosmogonia do trabalho divino que se inscreve no Gênesis com a criação do mundo em sete dias.

O trecho acima citado de Xavier é fundamental por dois motivos: coloca em cena as diferenças implícitas entre uma perspectiva teológica cuja ontologia e metafísica são essencialistas, de matriz aristotélico-tomista (a dos jesuítas) e outra de matriz oriental, que possui um percurso que vai do budismo indiano em Nāgārjuna e do taoísmo chinês em Laozi (Lao Tse) desembocar no zen-budismo sino-japonês, fundamentado, de forma geral, na noção de *vacuidade* de todos os entes (*śūnyatā* em sânscrito, *kū* em japonês, *kong* em chinês¹¹⁹) e de sua co-originação dependente. Isto equivale a dizer que a tradição oriental não concebe um ser criador transcendente, uma substância primordial, e é neste sentido que Xavier coloca o Deus cristão, capaz de criar os homens e gravar sua lei em seus corações. O outro ponto de relevância do trecho de Xavier se situa onde os jesuítas encontravam seres humanos no mato, isto é, naquele momento, sobretudo o Brasil. Pois é no Brasil que os mesmos jesuítas começam a perceber um modo de vida que se desvia das leis de Deus e dos mandamentos citados por Xavier: logo os padres se vêem lutando contra as práticas da antropofagia e da poligamia na tentativa de, ao lado do poder secular dos governadores-gerais, aí sim, *escrever as leis* nos corações dos homens.

Xavier, ao responder aos japoneses, sugere, retoricamente, que todos os homens nascem com o conhecimento do bem e do mal inscrito em seu coração; os japoneses desejavam saber o que fazer com a memória de seus antepassados não convertidos, pois o sentido de suas vidas estava ligado às suas memórias.

¹¹⁹ NETO, Antonio Florentino; GIACIOIA JR., OSWALDO (Orgs.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*. Campinas, SP: Editora PHI, 2013, p. 11.

Luís Fróis observa na *Historia de Japam*, ao relatar as disputas de Yamaguchi, que os japoneses tinham o costume de realizar uma festa anual em homenagem aos antepassados mortos. Trata-se da festa de *bon* ou *urabon*, também chamada de “festa das lanternas em honra dos antepassados”, realizada em agosto¹²⁰.

Tal “desconsolação”, como informa Xavier, não teria solução: os japoneses choravam seus mortos do passado e perguntavam se por via de esmolas e orações seria possível resgatá-los do inferno, ao que o padre respondia não haver para isto “nenhum remédio”: observa Xavier: “eu também recebo algum sentimento por ver meus amigos, tão amados e queridos, chorar coisas que não têm cura”¹²¹.

Na linha seguinte à que reconhece nos japoneses amigos amados e queridos, Xavier observa: “esta gente do Japão é gente branca”, para depois realizar uma metonímia etnológica e observar que “a terra da China está perto do Japão e, como acima foi descrito, da China lhe foram levadas as seitas que tem”. Ora, para o padre a China era a fonte religiosa do Japão e há mesmo a construção de uma espécie de hierarquia, com os chineses ocupando um posto acima dos japoneses em engenho: “A gente da China, a que até aqui tenho visto, assim no Japão como noutras partes, é muito aguda e de grandes engenhos, *muito mais que os japoneses*, e homens de muito estudo”¹²².

Ato contínuo, o padre jesuíta descreve a China em termos econômicos e de riqueza material para, depois, falar sobre sua intenção de ir para lá neste mesmo ano de 1552 para “acrescentar a lei de Nosso Senhor Jesus Cristo”:

A terra é muito abastada, em grandíssima maneira, de todas as coisas. Muito povoada de grandes cidades, casas de pedra muito lavrada e, o que todos dizem, terra muito rica e de muitas sedas. (...) Creio que neste ano de 52 irei lá,

¹²⁰ FRÓIS, L. op. cit., p. 57.

¹²¹ XAVIER, F., op. cit., p. 574.

¹²² Todos os trechos entre aspas estão em XAVIER, F., op. cit., p. 574, realce meu.

aonde está o rei da China¹²³, porque é terra onde se pode muito acrescentar a lei de Nosso Senhor Jesus Cristo. Se aí a recebem, seria grande ajuda para no Japão desconfiarem das seitas em que crêem. De Liampo¹²⁴, que é uma cidade principal da China, ao Japão, não há senão uma travessia de mar de oitenta léguas.

É interessante notar a própria forma de construção do relato de Xavier em dois pontos: a metonímia entre os japoneses serem amados e queridos = gente branca; depois, a metonímia entre a riqueza material e econômica = terra fértil para receber uma missão jesuíta que acrescente a lei de Cristo. De igual maneira, nota-se também o planejamento do jesuíta para sua próxima missão, digna de um planejamento de invasão militar. Esta “invasão da China” será trabalhada pouco mais à frente em uma carta que Xavier envia a Inácio de Loyola naquele mesmo ano.

Francisco Xavier observa também, na carta aos companheiros da Europa, a rivalidade crescente entre os bonzos e os jesuítas, surgidas de forma definitiva a partir das disputas de Yamaguchi, sobretudo porque, com as conversões que angariavam os padres, diminuía o financiamento dos mosteiros budistas pelos seus devotos. A principal razão da conversão relatada por Xavier é a questão da impossibilidade de resgate do inferno pelos bonzos, o que logo depois irá se mostrar um entendimento problemático para os japoneses. Diz o padre:

Os bonzos estão mal conosco, por lhes descobrimos as suas mentiras. Eles (...) persuadiam os do povo que não podiam guardar os cinco mandamentos, e que eles se obrigavam a os guardar por eles, contanto que os honrassem e lhes dessem o necessário. E que se obrigavam [até] a tirá-los do inferno. Nós lhes provámos que os que vão para o inferno não podem ser tirados de lá pelos bonzos e bonzas (...). Andando o tempo, começaram a faltar as esmoles dos seus devotos, e eles a padecer necessidades e desonrar. Sobre este inferno foram todas as discórdias entre os bonzos e nós.¹²⁵

¹²³ Pequim.

¹²⁴ Ning-po (Chekiang).

¹²⁵ XAVIER, F. op. cit., p. 565.

Além da resistência dos japoneses em relação à ideia de inferno como instância rígida da alma humana após o seu julgamento, Xavier também enfrentou problemas de natureza semântica e fonética em relação ao nome que buscou introduzir na missão japonesa para designar o deus cristão, isto é, o próprio neologismo “Deus”. Fróis relata que os bonzos da seita de xingonju denominavam Dainichi o seu deus, querendo designar com este termo o grande sol: “esse Dainichi hé o mesmo que, entre os nossos filozofos, a matéria prima; mas os bonzos o intitilão por hum deos soberano e infinito (...)”¹²⁶.

Xavier observa que os bonzos começaram a difundir entre a população que o “Deus” dos cristãos era um grande demônio e os jesuítas eram discípulos do demônio e que, quando o Deus cristão fosse adorado no Japão, o Japão estaria perdido: “quando pregavam, interpretavam o nome de Deus como eles queriam, dizendo que Deus e «*daiuzo*» eram nomes de uma mesma coisa. *Daiuzo*, em língua do Japão, quer dizer «grande mentira» (...)”. O nome Deus, introduzido em português por Xavier na língua japonesa, era pronunciado como *deusu*, que soava como *dai* (grande) *usu* (mentira)¹²⁷.

Por fim, esta carta de Francisco Xavier escrita para os companheiros da Europa em 1552 faz comentários interessantes sobre as letras e a educação japonesas: relata a existência de uma grande universidade ao Norte do Japão, chamada por ele de Bandou, frequentada por grande número de bonzos para “aprender as suas seitas”. Estas seitas, reconhece logo depois, vieram da China e “estão escritas em letra da China” (ideogramas) “porque a letra do Japão e a da China são muito diferentes. Há no Japão duas maneiras de letras, uma que usam os homens e outra que usam as mulheres”¹²⁸. Em carta posterior escrita a Inácio de Loyola, Xavier descreve a separação entre a dimensão da fala e da escrita entre japoneses e chineses:

¹²⁶ FRÓIS, L. op. cit., p. 40.

¹²⁷ XAVIER, F. op. cit., p. 568.

¹²⁸ Idem, p. 572.

“os japoneses que sabem a letra da China, entendem-se por escritura, embora não quando falam. Esta letra da China ensina-se nas universidades do Japão”:

E é desta maneira: que cada letra da China significa uma coisa; e assim quando a aprendem os japoneses, quando fazem uma letra da China, em cima desta letra pintam o que quer dizer. Se a letra quer dizer «homem», pintam em cima desta letra uma figura de homem. E assim em todas as outras letras. É de maneira que as letras ficam em vocábulos e, quando é japonês quem lê estas letras, lê-as em sua língua de Japão e, quando é chinês, em sua língua da China. De maneira que, quando falam, não se entendem; mas quando escrevem, só pela letra entendem-se, porque sabem a significação das letras embora as linguagens sempre permaneçam diferentes.¹²⁹

Como cuidamos metodologicamente no capítulo sobre a missão brasileira, aqui também será necessário o discernimento sobre o leitor das cartas e o que eles poderiam gerar de efeito retórico, no caso de serem lidas por grupos ou enviadas a colégios. No caso de cartas para comunicação interna entre os membros da Companhia, sobretudo as enviadas a graus hierárquicos superiores, é possível observar com mais clareza pontos sensíveis e dificuldades das missões. As cartas jesuíticas poderiam se dividir, assim, entre as que buscavam comunicar dados e relatar informações: *informativas*, e aquelas apoloéticas, encomiásticas, panegíricas, laudatórias, que buscavam fazer o elogio das missões: *elogiosas*. É possível perceber momentos informativos nas cartas elogiosas e vice-versa, mas no geral a tônica costuma ser dominante numa e noutra de acordo com o auditório ao qual se destinava a missiva.

No caso da missão japonesa, a carta de Xavier escrita aos companheiros da Europa possui dois momentos posteriores decisivos: as cartas enviadas depois para o Geral Inácio de Loyola e para o Provincial de Portugal Simão Rodrigues¹³⁰.

¹²⁹ XAVIER, F. op. cit., p. 584, carta ao padre Inácio de Loyola, 29 de janeiro de 1552.

¹³⁰ Tanto Xavier quanto Loyola e Rodrigues faziam parte do grupo que fundou a Companhia de Jesus.

Ao traçar o planejamento da missão japonesa para Loyola, Xavier marca a necessidade de mandar padres da Companhia para as universidades do Japão, pois os japoneses seculares se desculparam dos seus erros dizendo “que também eles têm seus estudos e letrados”. E continua Xavier:

Os que forem, hão-de ser muito perseguidos. Porque hão-de ir contra todas as suas seitas e hão-de-se manifestar ao mundo e declarar como são enganosos os modos e maneiras que têm os bonzos para sacar dinheiro dos seculares. (...) Hão-de ser mais perseguidos que muitos pensam. Hão-de ser muito importunados de visitas e perguntas a todas as horas do dia e parte das da noite, e chamados a casas de pessoas principais, que não se podem escusar. Não hão-de ter tempo para orar, meditar e contemplar, nem para nenhum recolhimento espiritual. Não poderão dizer Missa, ao menos nos princípios. Continuadamente hão-de ser ocupados em responder a perguntas. Para rezar o seu Ofício lhes há-de faltar tempo, e até para comer e dormir. São *muito importunos*, principalmente com estrangeiros, que os têm em pouca conta, que sempre fazem burla deles.¹³¹

O objetivo que animou Xavier a escrever para Inácio e Simão Rodrigues foi sobretudo o de pedir o envio de novos missionários para o Japão. E não quaisquer missionários: o Japão era uma missão bastante difícil e, ainda que ficasse explícito na carta a Loyola que entre todas as terras descobertas naquelas partes, “só a gente do Japão estar nela para perpetuar a cristandade”, a terra japonesa era árida e difícil por conta do frio e os padres nela tinham adversários difíceis de combater: os bonzos e os daimiões contrários à Companhia de Jesus. Neste sentido, os padres no Japão não contavam com qualquer apoio logístico ou militar de uma potência europeia: a presença de Portugal no arquipélago nipônico restringia-se a expedições comerciais e, dentro delas, o envio para os japoneses de rifles, arcabuzes, pólvora¹³² e outros produtos que contavam com a tecnologia europeia, seja para fins militares ou não.

¹³¹ XAVIER, F., op. cit., pp. 580-581. Realce meu.

¹³² Há uma interessante carta de 1567 do daimiõ de Bungo no *corpus* das Cartas do Japão: escrita ao bispo dom Belchior Carneiro, que estava na China, o senhor de Bungo, identificado na carta como “rei de Bungo”, declara seus esforços para “favorecer as cousas da Companhia”. Assim, para continuar protegendo os padres e negócios da Companhia de Jesus, pede ao bispo “dez picos de bom salitre cada ano” e isto somente “pera defensa dos meus reinos”.

O destino do Japão estaria intimamente ligado ao da China e, para Xavier, como vimos, se os chineses estavam em um nível hierárquico superior em relação aos japoneses, a China era como uma espécie de raiz do Japão, no sentido cultural (suas letras) e religioso (suas seitas). Assim, além de observar que os padres no Japão já faziam espécies de catecismos na língua japonesa e em língua chinesa para depois levá-los para a China, declara que pretendia partir para a China naquele ano com o objetivo de minar a confiança dos japoneses nas seitas budistas:

A China é uma terra muito grandíssima, pacífica e governada com grandes leis. Há um só rei, e é em grande maneira obedecido. É riquíssimo reino, e abundantíssimo de todos os mantimentos. Não há senão uma pequena travessia da China ao Japão. Estes chineses são muito engenhosos e dados a estudos, principalmente às leis humanas sobre a governação da república: são muito desejosos de saber. É gente branca, sem barba, os olhos muito pequenos. É gente liberal, sobretudo muito pacífica: não há guerras entre eles. Se cá, na Índia, não houver alguns impedimentos que me estorvem a partida, este ano de 52 espero ir à China, pelo grande serviço de nosso Deus que se pode seguir, assim na China como no Japão: é que, sabendo os japoneses que a lei de Deus a recebem os chineses, hão-de perder mais depressa a fé que têm nas suas seitas.¹³³

É preciso lembrar que naquele momento todos os portos da China estavam fechados para os portugueses: de certa forma, o que começou a suceder no Japão a partir de 1587 com o Édito de Hakata e a unificação nacional japonesa com a expulsão dos jesuítas já se passava com a China. Em carta escrita a Simão Rodrigues datada de 25 de janeiro de 1549, antes de partir para o Japão, Xavier reconhece que “chegaram as naus de Malaca, em que dão novas muito certas de que os portos da China estão todos levantados contra os portugueses”, e complementa: “mas, nem por isso

Fica muito clara aí a íntima ligação entre a proteção da Companhia de Jesus e os favores prestados por Portugal aos daimiões aliados. O salitre, como é sabido, é o principal ingrediente utilizado na confecção da pólvora, e claro está que para este fim pediu dez picos de salitre por ano o daimiô de Bungo.

¹³³ XAVIER, F. op. cit., p. 583.

deixarei de ir ao Japão”¹³⁴. Percebe-se, assim, que a missão japonesa foi iniciada também tendo em vista a conjuntura do Oriente naquele momento. Se a China não estivesse fechada para os portugueses, não é possível dizer se os missionários teriam desembarcado em Kagoshima em 1549.

Francisco Xavier, mesmo após ter chegado ao Japão, como se viu, não desiste de ir à China e enxerga de modo estrutural a ligação entre Japão e China do ponto de vista da conversão. Morre às portas cerradas da China, em Sanchão, em dezembro de 1552, após pedir a um comerciante chinês para introduzi-lo clandestinamente no país, sem obter sucesso¹³⁵.

A Companhia de Jesus só conseguirá se estabelecer na China de modo mais estável a partir de 1583, com os italianos Ruggieri¹³⁶ e Ricci¹³⁷, que se instalaram na parte Sul da China. Ruggieri escreve uma carta ao Geral da Companhia em 1584 dizendo ser preciso agir com muita “doçura” e “calma” com aquela nação sob o risco de colocar toda a missão a perder, uma vez que os chineses tinham os portugueses e os espanhóis por gente belicosa¹³⁸. No entanto, deste período até 1588, Ruggieri, Ricci e um irmão jesuíta chinês educado em Macau chamado Sebastião Fernandes escreveram o primeiro dicionário europeu-chinês, traduzindo o chinês a partir do português.

¹³⁴ Idem, pp. 413-414. Cf. a nota de rodapé da página 414: “Desde 1522 estava proibido aos portugueses, com público decreto, aproximar-se dos portos da China. Estes, contudo, com base nas ilhas que estão em frente de Cantão, continuavam a fazer comércio clandestino nas cidades de Chíncheu (Fukien) e Ningpo (Chekiang). Em 1547, sendo vice-rei destas províncias Chu Huan, como se levantassem lutas entre os portugueses que invernavam nas ilhas e os chineses, o imperador mandou aprestar uma armada, no ano seguinte, para expulsar todos os piratas das costas da China e impedir todo o comércio com estrangeiros. Os portugueses tiveram de retirar-se e ficaram-lhes vedados todos os portos”. Cf. também a bibliografia sugerida sobre o assunto na nota: CRUZ, Gaspar da, OP. *O Tratado da China*, Évora, 1569; CHANG, Tien-Tsé. *Sino-Portuguese Trade from 1514 to 1644*, Leyden, 1934, pp. 81-82.

¹³⁵ XAVIER, F., op. cit., pp. 782-783.

¹³⁶ Michele Ruggieri, SJ (1543-1609), conhecido na China como Luo Mingjian, tido como o primeiro sinólogo europeu.

¹³⁷ Matteo Ricci, SJ (1552-1610), primeiro europeu a entrar na Cidade Proibida de Pequim, em 1601, convidado pelo Imperador Wanli (1563-1620).

¹³⁸ GERNET, Jacques. *Chine et christianisme: La première confrontation*. Paris: Gallimard, 1991, p. 25.

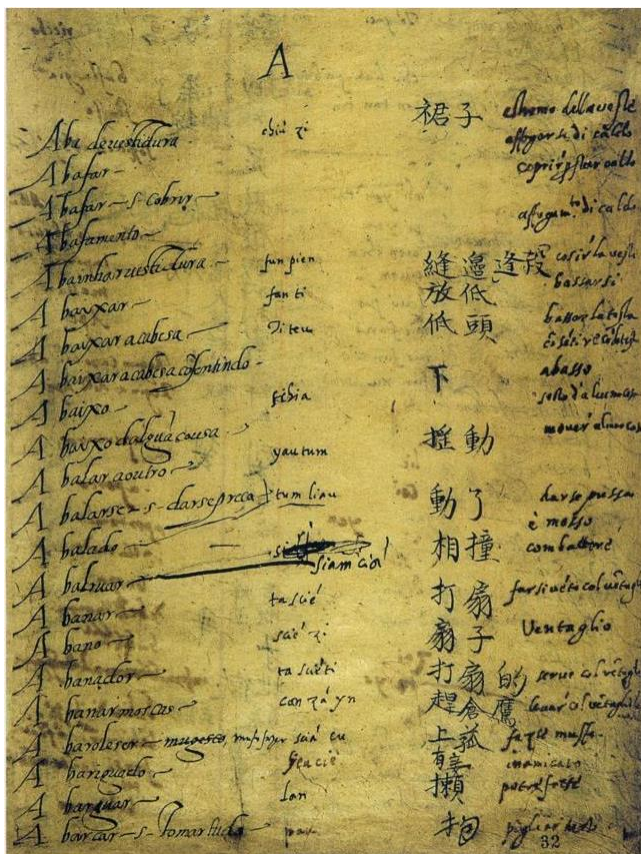


Figura 13: Primeiro dicionário europeu-português-chinês, elaborado de 1583 a 1588, por Ruggieri, Ricci e Fernandes. Trata-se da primeira página com verbetes iniciados pela letra A. É possível ler: "Abaixo"; "Abaixar a cabeça"; "Abaixo da couza"; "Abanador", etc.

Um dos efeitos importantes das discussões com os bonzos japoneses foi a construção da narrativa, por parte dos jesuítas, de que a religião japonesa provinha da China. Estava Xavier neste ponto muito adstrito à fatura budista da religião japonesa, sem uma concentração especial na parte xintoísta que também formava o *ethos* japonês.

Entre os jesuítas que futuramente missionariam na China, como Ruggieri e Ricci, o budismo apareceu como uma prática de idolatria e ateísmo que teria contaminado uma forma religiosa primitiva, a qual Ricci

localizava entre os clássicos chineses, de uma tradição monoteísta resumida pela figura de *Mestre do Céu*. Ricci chega a escrever um livro chamado *Verdadeiro sentido do Mestre do Céu*¹³⁹. Neste sentido pode-se ler uma carta escrita por Ricci em 1609, um ano antes de sua morte, quando tenta aproximar os chineses clássicos dos cristãos, uma tentativa de procurar por sinais do Deus cristão entre os povos estrangeiros muito peculiar dos jesuítas:

Pour commencer par le commencement, dans l'ancien temps, ils ont suivi la loi naturelle aussi fidèlement que dans nos pays. Pendant mille cinq cents ans, ce peuple n'a guère pratiqué le culte des idoles¹⁴⁰ et celles qu'il adorait n'était pas aussi méprisables que celles de nos Égyptiens, Grecs et Romains ; certaines divinités étaient même très vertueuses et réputées pour leurs bonnes actions. En fait, dans les livres les plus anciens des lettrés, ceux qui font autorité, ils n'adorent que le ciel et la terre *et leur maître à tous deux*. Quand nous examinons tous ces livres de près, nous y découvrons peu de choses qui soient contraires à la lumière de la raison et beaucoup qui lui sont conformes (...).¹⁴¹

Nesta carta, percebe-se já que os jesuítas localizavam o budismo como uma seita que praticava a idolatria, contrária a um classicismo monoteísta puro e próximo do cristianismo. As noções de Mestre do Céu, Soberano do Alto e outras invocações ao Céu destes primeiros escritores chineses do período clássico cumpriram nas aproximações jesuítas o papel de analogias de Deus. Os missionários que estavam no Japão desde os primeiros anos da missão japonesa, Xavier em especial, não possuíam ainda estas informações, e escolheram como principal estratégia, além das pregações, os debates ou disputas com os bonzos japoneses.

A carta escrita por Francisco Xavier para Simão Rodrigues em 30 de janeiro de 1552, também desde Cochim, possui a mesma tônica da carta enviada a Inácio de Loyola, analisada acima. Xavier faz as mesmas recomendações: havia que se enviar para o Japão somente os melhores

¹³⁹ *Vrai Sens du Maître du Ciel*, retirado de GERNET, Jacques, op. cit., p. 43.

¹⁴⁰ Maneira de designar o budismo. Cf. GERNET, Jacques, op. cit, p. 39.

¹⁴¹ Carta ao visitador Francesco Pasio, retirada de GERNET, Jacques, op. cit., p. 39. Realce de Gernet.

jesuítas, que pudessem aliar uma boa constituição física e intelectual. No Japão, eles passariam por frios extremos, pois a universidade de Bandu estava mais ao norte, “muito longe de Amanguche”, além do que teriam pouco para comer: “tudo há-de ser arroz e algumas ervas e outras coisas de pouca substância. Os que hão-de ir para lá, além de terem muito espírito, é necessário terem grandes disposições e robustas compleições”¹⁴².

Tanto na carta enviada a Inácio quanto na que enviou a Simão Rodrigues, Xavier faz a recomendação de que fossem enviados “alguns flamengos ou alemães, porque são criados em frios e trabalhos”. Além disso, os missionários enviados para o Japão precisariam ser “ao menos bem exercitados em artes e sofística filosófica¹⁴³, para nas disputas sabermos confundir os bonzos que mantêm as universidades e apanhá-los em contradição”¹⁴⁴.

Assim como na carta escrita para Inácio de Loyola, Xavier adverte Simão Rodrigues de que os jesuítas enviados para o Japão não terão tempo para meditar, contemplar e dizer missa, pois serão muito “importunados de gentes que os hão-de vir visitar e conversar”. Em relação aos bonzos, Xavier diz que quando os inacianos forem a alguma universidade, terão continuamente disputas com uns e outros: “hão-de ser muito desprezados”:

Portanto tereis de olhar muito às pessoas que haveis de mandar para o Japão. Porque não é para velhos, pois carecem das forças corporais; nem para muito moços, pois carecem das experiências, embora tenham forças corporais. Crede-me, Irmão meu Mestre Simão, que os fervores de muitos que se hão-de oferecer para vir para o Japão, serão no Japão muito bem provados.¹⁴⁵

Francisco Xavier faz nestas três cartas relatos que configuram, naquele momento, um levantamento das missões japonesas e um

¹⁴² Idem, pp. 586-587.

¹⁴³ Maneira que eram designadas no século XVI a filosofia (artes) e a dialética (sofística filosófica). Cf. nota em XAVIER, F. op. cit., p. 587.

¹⁴⁴ Idem, ibidem.

¹⁴⁵ Idem, p. 589.

apontamento sobre como deveriam os inacianos proceder diante dos desafios apresentados por elas.

Luís Fróis, por sua vez, escrevendo a *Historia de Japam* a partir de 1585, retém na memória (e coteja-a com as cartas de seus companheiros que podiam ser consultadas) o que foram as disputas de Yamaguche.

Antes de analisar detidamente o que Fróis escreve sobre as disputas, começemos pela carta do jesuíta que melhor se movia pela língua japonesa, o irmão Juan Fernandez ou João Fernandes. Citaremos alguns pontos de sua carta, enviada a Francisco Xavier em 1551 e traduzida do castelhano para o português por Ricardo Ventura. Os trechos da carta de Fernandes concernem a pontos sensíveis do debate entre os cristãos e os monges e leigos Zen, tais como: a noção de Princípio, a alma e a escatologia.

Primeiramente vieram muitos Padres e leigos Jenxus. A estes preguntámos-lhes que faziam para se fazerem Santos? Eles, rindo, responderam que não havia Santos e que, por isso, não era necessário buscar o seu caminho, porquanto aquilo que de nada foi feito não pode deixar de se converter em nada. Perguntámos-lhes muitas coisas para lhes dar a entender que há um princípio, o qual deu princípio a todas as coisas.

O qual eles concederam que havia, dizendo que este é um princípio do qual procedem todas as coisas, homens, bestas, plantas, e cada coisa criada tem em si aquele princípio, e quando morre o homem ou besta, converte-se nos quatro elementos – no que era –, e este princípio volta ao que é. O qual princípio dizem eles que não é bom nem mau, não tem glória nem pena, não morre nem vive, de maneira que é um não.

(...)

Responderam que, ainda que assim seja, o nascer, o morrer e a alma é comum nos homens e nas bestas.

Dixemos-lhes que não era assim, porque, se colocarem um menino recém-nascido entre as bestas, sem nunca ver gente, como tem as forças corporais, ele fala por si mesmo e conhece o bem e o mal e, se faz alguma coisa contra a razão, tem remorsos; e preguntámos-lhes que coisa era aquela com que ele sentiria remorso.

Responderam que o homem tinha aqueles cuidados e remorsos porque tinha em si aquele princípio, no qual não era coisa boa nem má, não vivia nem morria.

Dissemos-lhes que aquele que não vive nem morre, nem sente, como pode conhecer o bem e o mal e ter remorsos?

Responderam que tínhamos razão e que com razão se podia aprender a viver. Mas que na vida não se pode com razão aprender nem entender o que será de nós depois de mortos.

(...)

Disseram outros que o Inferno é para os maus; que não estava noutra vida, mas nesta, porque aqui mesmo eram castigados pela Justiça e por outras maneiras do mal que faziam.

(...)

Responderam que não havia Inferno depois de o homem morrer; que neste mundo estava o Inferno e que, quando com a morte lançamos estas misérias corporais saindo deste Inferno, ficamos em paz.¹⁴⁶

Tais respostas dos monges e leigos Zen, segundo Ricardo Ventura, scandalizaram os padres jesuítas. Tratando dos tópicos do Princípio, da alma e da escatologia, os bonzos tocavam em temas sensíveis da doutrina católica porém com uma concepção de natureza radicalmente outra. Os interlocutores dos padres não concordavam com a ideia de um princípio criador, remetendo os inicianos para o conceito de vacuidade¹⁴⁷ (em japonês, *ku*; em sânscrito, *sunyata*)¹⁴⁸. Ventura observa que o relato de Fernandes sugere que os bonzos identificariam o conceito de vacuidade ora com a substância pura, ora com a matéria prima¹⁴⁹.

Falando sobre o conceito de Vazio para o taoísmo, François Cheng observa que as noções de *vazio* e *nada* estão na origem da ontologia taoísta, aproximando-a da budista:

¹⁴⁶ Carta a Francisco Xavier, de 20 de outubro de 1551. Redigida em castelhano e traduzida ao português em VENTURA, Ricardo. “As disputas de Amanguchi: testemunhos do diálogo entre Cristianismo e Budismo em meados do século XVI”. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, 2007, n. 11, p. 90.

¹⁴⁷ O conceito de vacuidade ou vazio aparece em diferentes vertentes do pensamento oriental. Segundo François Cheng, os budistas são sobretudo preocupados com a questão dos desejos humanos (jen-yü), porém “segundo o pensamento chinês, e sobretudo o taoísta, o que garante em primeiro lugar a comunhão entre o homem e o universo é que o homem é um ser não apenas de carne e sangue, mas também de respirações (*souffles*) e espíritos, isto é, ele possui o Vazio”. Cf. CHENG, François. *Vide et plein: Le langage pictural chinois*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 62.

¹⁴⁸ VENTURA, Ricardo, op. cit., p. 91.

¹⁴⁹ Idem, *ibidem*.

Le Vide est le fondement même de l'ontologie taoïste. Ce qui *est* avant le Ciel-Terre, c'est le Non-avoir, le Rien, le Vide. Au point de vue de la terminologie, deux termes ont trait à l'idée du Vide : *wu* et *hsü* (par la suite, les bouddhistes privilégieront un troisième terme : *k'ung*).¹⁵⁰

Este suposto estatuto dúbio da vacuidade sustentava um julgamento dos missionários para refutar as doutrinas do Japão à luz da teologia tomista; mas, por outro lado, ao se levar às últimas consequências a dubiedade do vazio, são as próprias categorias tomistas que desmoronam, sobretudo a doutrina das *cinco vias* de Tomás de Aquino para provar a existência de Deus¹⁵¹, a qual estruturava o pensamento dos missionários¹⁵².

Ventura observa também o aparecimento do debate sobre a origem das almas e a escatologia em outro autor jesuíta que escreveu sobre o tema, mais tardiamente, Francisco de Sousa, cuja obra *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa* é publicada em Lisboa em 1710. Dela, Ventura destaca os seguintes trechos:

Bonzo. (...) assim hão-de ir sempre as almas sucessivamente de geração em geração passando de uns corpos a outros e padecendo, ou gozando nos futuros, segundo as boas ou más obras que fizeram nos presentes. Jesuíta. E na primeira geração que houve de homens, eram todos pobres, ou todos ricos, ou parte de uns e parte de outros? (...) Bonzo. A série das gerações foi *ab aeterno*:

¹⁵⁰ CHENG, François, op. cit., p. 53.

¹⁵¹ São elas: 1ª: Primeiro motor imóvel; 2ª: Primeira causa eficiente; 3ª: Ser Necessário e os seres possíveis; 4ª: Grau de Perfeição; 5ª: Governo Supremo. Todas elas pressupõem um Ser anterior e necessário que cause os efeitos posteriores dos demais seres. O Ser anterior seria necessário pois não haveria movimentos e efeitos sem causas. Aquino utiliza o conceito aristotélico de causalidade para fundamentar suas cinco vias. Uma visão oposta a esta é apresentada por François Cheng em seu estudo sobre o taoísmo: não o Ser necessário, mas o Vazio apareceria como ponto nodal urdido de virtual e vir-a-ser onde se encontram a falta e a plenitude, o mesmo e o outro. Usa para isto a imagem dos taoístas do cubo vazio que, desde o centro da roda, permite que ela realize seu movimento: *comme le moyeu dont les auteurs taoïstes disent que, grâce à son vide, il peut faire tourner la roue* (...). Cf. CHENG, François, op. cit., pp. 60-61.

¹⁵² Cf. VENTURA, op. cit., p. 91, nota de rodapé: “É curioso notar que a interpretação que os missionários realizaram do conceito de vacuidade, concedendo-lhe um estatuto dúbio que não é sustentável à luz da teologia tomista, quando levada às últimas consequências pode converter-se num método de anulação de características fenomenológicas que liberta este conceito quer do condicionamento causal, que do estatuto de causa eficiente. Aproximar-nos-íamos assim da perspectiva de algumas teses lógicas da escola de filosofia Madhyamaka que procuravam reduzir ao absurdo as definições do conceito de vacuidade num plano fenomenal. Afastar-nos-íamos, por outro lado, das *quinque viae* de S. Tomás Aquino para provar a existência de Deus (*Suma teológica*, I, 2, 3), teses que estruturam o pensamento dos missionários sobre o Princípio Divino”.

logo não é assinalável essa primeira geração em que fazeis tanto fundamento.¹⁵³

Aqui se percebe uma certa obsessão do jesuíta e, de modo geral, cristã, judaica e definidora do Ocidente, pelo tema das origens. As sociedades cujo sistema de religião baseia-se na narrativa bíblica fazem dela a sua própria narrativa para explicar para si mesmas a questão da origem dos homens e, assim, das almas. O bonzo do relato de Sousa não está preocupado com a condição econômica da primeira geração de almas, tampouco com qualquer traço que a distinga.

Também merecem ser citados os trechos que aparecem na obra de Gerg Schurhammer citada por Ricardo Ventura sobre a escatologia associada à criação e a providência divina, temas que também aparecem em Fernandes e Fróis:

Disseram ele que, se Deus é misericordioso e criou as gentes para irem à glória, como deixa o demónio fazer-lhes tanto mal?

(...)

Disseram eles que se Deus é misericordioso e nos criou para ir à glória, para que nos atribui um caminho tão difícil para lá chegar?

Vieram outros que disseram: “Se Deus todas as coisas criou boas, quando Lúcifer pecou no Paraíso com soberba, quem criou aquele espírito mau e soberbo, senão Deus?”¹⁵⁴

Estaríamos, assim, nestes debates, observando os limites das categorias de pensamento dos jesuítas.

O saldo das disputas entre jesuítas e bonzos parece sugerir uma maior adaptabilidade dos padres aos costumes japoneses, uma maior inclinação à *acomodação* enquanto técnica de conversão. No entanto, parece também que a acomodação jesuíta acabou tornando o discurso dos padres, ao menos o de Luís Fróis quando comparado, por exemplo, ao de Francisco

¹⁵³ VENTURA, Ricardo, op. cit., p. 93.

¹⁵⁴ SCHURHAMMER, Georg. *Die Disputen des P. Cosme de Torres*, p. 106, In VENTURA, Ricardo, op. cit., p. 93.

Xavier, para citar dois personagens estudados neste trabalho de modo mais detido, poroso às formações culturais, filosóficas e religiosas do Japão. Isto é resultado, parece-nos, das resistências dos bonzos e leigos japoneses à presença jesuíta desde os primeiros dias no Japão. Tal resistência pôde ser exercida seja de modo mais patente, nas disputas, mas também de formas sutis, com a insistência e intensidade das perguntas que todos dirigiam aos padres, estafando-os, com a cordial iniciativa de oferecer artefatos da arte do chá (*chanoyu*) para que o padre pudesse utilizar no momento do manuseio do vinho no sacramento da eucaristia e, por fim, com formas culturais refinadas e sedutoras que aparecem, por exemplo, em versos budistas citados por Fróis no corpo de seu próprio texto. Tais manifestações em muito diferenciam-se das missões em outros lugares, como o Brasil, onde as formas culturais estrangeiras apareciam, de modo geral, associadas a discursos negativos e condenatórios. Se estes discursos também existem na missão japonesa, vêm acompanhados de certa *porosidade* com relação às formas culturais do Japão. No próximo tópico serão analisados alguns destes traços na missão japonesa a partir dos escritos de Fróis.

3.3.5 A resistência dos bonzos e leigos japoneses

Luís Fróis, ao escrever sua *Historia* a partir de 1585 (a primeira parte ficaria pronta no fim de 1586¹⁵⁵), de maneira geral reproduz as narrativas constantes nas cartas de Torres e Fernandes, com os questionamentos formulados pelos bonzos e leigos a respeito da religião cristã e da figura de Deus.

Observa também, corroborando as cartas de Francisco Xavier para Inácio e Simão Rodrigues, que os japoneses procuravam os padres para fazer muitas perguntas:

¹⁵⁵ Cf. nota da página 43 do primeiro volume da *Historia de Japam*.

Desd’o dia que o Padre Mestre Francisco chegou a esta cidade, que vai em sinco mezes ou mais, não se tem passado dia em que, desde pela manhã até a maior parte da noite, deixasse de haver bonzos ou leigos para perguntar todo genero de perguntas: humas vezes como está Deos? Donde está? Como não se vê? Outras, como as almas tiveram princípio, e não terão fim? E os que hão-de satisfazer a estes que perguntão, hé necessário que uzem de grande prudência: porque humas vezes convem mostrar-lhes severidade, e outras por-se debaixo de seos pés. Tambem hé necessário que sejam provados em a paciência, porque estes japões, como são tão agudos do engenho, fazem escarnio dos estrangeiros, com a boca e com as mãos, para humilhá-los, porque a seo parecer não há nação que os exceda em saber e em honra (...).¹⁵⁶

Ao veicular o discurso dos japoneses, Fróis mostra com certa regularidade trechos em que, citando cartas de outros inicianos e em seu próprio discurso, relata a estratégia retórica dos bonzos de dizer que os jesuítas comiam carne humana, um lugar discursivo muito curioso quando comparado com a atuação da Companhia no Brasil, onde cabia aos jesuítas apontar para a antropofagia dos índios. Ao citar uma carta de João Fernandes, aparece em Fróis: “os bonzos desta terra dizem muitos males de nós outros (...) nos pretendem injuriar e desacreditar, dizendo que comemos carne humana”¹⁵⁷.

Mais à frente em sua narrativa, diz Fróis sobre o tempo em que o padre Baltazar Gago residiu na cidade de Funai, na região de Bungo:

No tempo em que o Padre rezidio naquela cidade de Funai se começou logo a fazer algum fructo, ainda que era mui grande a contradição dos bonzos: os quaes, para podem horror e espanto à gente, não somente dizião que os Padres comião carne humana, mas que secretamente desenterravão os defuntos para os comer; e às vezes os bonzos matavão cães e deitavão o sangue de noite junto da porta do Padre, e dizião aos outros gentios que fossem ver, e acharião testemunho claro do que diziam dos Padres.¹⁵⁸

¹⁵⁶ FRÓIS, L. op. cit., p. 48.

¹⁵⁷ Idem, p. 58.

¹⁵⁸ Idem, p. 76.

No Japão, os padres eram a parte mais fraca, ao contrário do Brasil, onde chegaram acompanhados pelo aparato militar da Coroa e também pela estrutura administrativa que iria fundar um Estado. Diferentemente do Brasil, na missão japonesa os padres, para além dos debates e disputas com os bonzos, lidaram também com estratégias retóricas destes com o objetivo de criar desconfiança perante os japoneses.

Um dos pontos mais interessantes das estratégias dos bonzos japoneses para lutar contra a ameaça jesuíta foi a maneira de criar discursos e narrativas para desestabilizar a confiança e a crença nos padres.

Assim, é possível ler em Fróis diversas passagens em que aparecem discursos dos bonzos japoneses dizendo que os jesuítas comeriam carne humana, inclusive de defuntos, conforme o trecho citado acima. Além desta passagem, há outras em que se pode verificar o mesmo tópico:

Ao dia seguinte mandou o Padre huma carta a Daigenbo do que Xiquinai dizia. Respondeo-lhe o bonzo por escrito huma carta bem ensinada, mas de palavra lhe mandou dizer que elle tinha sabido que os Padres comião carne humana (...).¹⁵⁹

E também, mais à frente:

(...) forjarão de novo certos falsos testemunhos rediculozos e de tão pouco momento, como forão os passados, trabalhando que se divulgassem pela cidade e por fora do Miaco, os quaes erão estes.

O primeiro, que havia prova certa que à meia noite o Padre se sahia fora de casa, e hia pelos campos aonde os deffuntos estavam sepultados, e por sua mão os desenterrava pelo gosto que levava de comer carne humana fresca; e o que verificava ser isto assim, era acharem-se pernas e braços dos deffuntos fora das covas com a carne ao redor comida, e que daqui podia o povo julgar que tal podia ser a ley propagada por hum homem tão cruel e inhumano, cujas obras manifestavão ter mais de salvagem que de criatura racional.¹⁶⁰

¹⁵⁹ FRÓIS, L. op. cit., p. 150.

¹⁶⁰ Idem, p. 168.

Este relato dá a entender que os bonzos também poderiam forjar as próprias provas que sustentavam ter dos padres em seu discurso, eles mesmos desencavando os defuntos e desmembrando seus braços e pernas.

A resistência passava também por registros muito mais sutis, que muitas vezes podem se confundir com a estratégia de *acomodação* jesuíta, utilizada sobretudo no Japão e na China, onde a Companhia era mais vulnerável aos poderes locais.

Há um trecho muito curioso em que Fróis *dá voz*¹⁶¹ a um bonzo ancião já perto de oitenta anos que se converte ao cristianismo e muda seu nome para Fabião Meizon. Ao ter notícia sobre os mistérios do santíssimo sacramento da missa, estando muito frio e em pleno inverno, o ancião, observando o padre Cosme de Torres em pé por longo tempo em razão dos ofícios das missas todas as manhãs, chama o intérprete Damião, japonês, e lhe diz:

«Eu tenho muita compaixão de ver estar o Padre todas as manhãs desbarretado e tanto espaço em pé, como allí está na missa, e o que mais sinto hé ver-lho beber, por aquelle copo de prata, vinho frio que lhe pode fazer mal. Rogo-vos que lhe digais que eu tenho hum caldeirãozinho muito limpo de chanoyu¹⁶² com seo fogoreiro pequeno de cobre, que se o quizer, lho mandarei cá, porque lhe servirá no altar de ter as mãos quentes, e de lhe aqueantar tambem o vinho que há-de beber porque, se o tomar assim pela manhã, não poderá deixar de se achar mal».¹⁶³

O jesuíta português veicula em seu próprio discurso a voz de um bonzo convertido no sentido de induzir o padre a utilizar um instrumento muito caro à seita Zen para celebrar o sacramento da eucaristia. No limite, a adoção dos instrumentos da “arte do chá” teria induzido o sacramento a

¹⁶¹ Cabe aqui observar desde já que Fróis, ao contrário de outros jesuítas, dá voz a muitos personagens japoneses. Esta característica de sua obra será debatida mais à frente, tendo como referência o texto de Carlo Ginzburg sobre a polifonia da voz do outro nas missões jesuítas: GINZBURG, Carlo: *Alien voices: the Dialogic Element in Early Modern Jesuit Historiography*.

¹⁶² *Chanoyu* é a arte de fazer a infusão do chá. Na seita Zen, utilizava-se o chá para combater o sono durante a meditação, e por isso a infusão de chá teve entre tal seita muita aceitação. A arte do chá no Japão é muito ligada ao ritual Zen. Kakuzo Okakura observa que a cerimônia do chá evoluiu do ritual Zen e este, por sua vez, é o “legítimo sucessor” do taoísmo. Cf. OKAKURA, Kakuzo. *O livro do chá*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008, p. 55.

¹⁶³ FRÓIS, L. op. cit., pp. 171-172.

ganhar uma nova substância, em uma mistura entre cristianismo e budismo Zen? Estaria o velho bonzo convertido, também ele, em uma postura de *acomodação* aos jesuítas, que assim receberiam, como contra-ataque, sua própria estratégia? Tal mediação traz formas sutis que podem funcionar como microrresistências da cultura japonesa aos ritos e costumes cristãos que então procuravam se exercer.

Há outro trecho importante neste contexto, quando Fróis mais uma vez dá voz a um bonzo japonês chamado Quenxu¹⁶⁴, citando dois versos provenientes da cultura budista:

«A ti, arvore seca, quem te plantou?
Eu, cujo principio foi nada e em nada me hei-de tornar»¹⁶⁵.

O outro dizia:

«Meo coração não tem ser, nem não ser,
Nem vai, nem vem, nem está detido».¹⁶⁶

Fróis cita tais versos para depois narrar, em um pequeno parágrafo, de forma mais ou menos mecânica e resumida, o processo de conversão de tal bonzo; porém, ao citar os versos, registra a *voz do bonzo*, bem como imprime a arte do verso budista japonês no fluxo de seu próprio discurso.

¹⁶⁴ Idem, p. 179.

¹⁶⁵ Tal trecho se relaciona com uma famosa estrofe de Yeno (Hui-neng, 638-713), sexto patriarca da seita zen na China, que seria a base estabelecida por ele como verdadeira expressão da fé zen:

“Bodhi (Verdadeira Sabedoria) não é como a árvore;

O brilho do espelho não reluz em lugar algum:

Como não existe nada do primeiro,

Onde é que a poeira se acumula?”

Este trecho funciona como uma resposta a uma estrofe composta por outro monge zen que julgava ter compreendido a fé em sua pureza:

“Este corpo é a árvore Bodhi;

A alma é como o brilho do espelho;

Cuide de mantê-lo sempre limpo,

E não deixe a poeira se acumular”. Cf. SUZUKI, D. T. *Uma introdução ao zen-budismo*, op. cit., p. 33.

¹⁶⁶ FRÓIS, L. op. cit., p. 179.

Entre Deus e o Vazio, Causa Primeira e Sunyata, Fróis parece registrar as duas vias em seu discurso.

Pouco antes de citar os versos do bonzo Quenxu, Fróis narrou a disputa entre um xintoísta¹⁶⁷ chamado Xózaimon e o Irmão Lourenço, o japonês músico e cego convertido em Yamaguchi durante os primeiros anos de missão japonesa. Na narrativa, ficam registradas as posições dos japoneses, xintoístas e bonzos, e a do irmão japonês convertido, para depois dizer que Xózaimon apresentou algumas dúvidas para os cristãos e, pouco depois das respostas satisfatórias do padre Gaspar Vilela, se converteu ao cristianismo¹⁶⁸.

Em outra passagem, Fróis cita outra disputa entre Gaspar Vilela e um bonzo letrado da universidade de Fiyenoyama chamado Guatzóbó¹⁶⁹. O bonzo pergunta ao padre se lhe parece “que vai pouco matar as criaturas que tem vida”. O padre responde que Deus criou as criaturas de modo que as inferiores tivessem subordinação às superiores e que estas, por serem mais nobres e por seus graus, se nutrissem e sustentassem das inferiores: o mosquito é o mantimento das aranhas, as aranhas dos passarinhos, que são tomados pelas aves de rapina para o sustento dos homens: “e daqui entenderéis que os animaes, aves e pexes são criados para serem manjar de nutrimento do homem, que hé neste mundo a mais nobre criatura que Deus fez”:

Disse o bonzo: «Logo, se os cristãos matarem algum homem, parece que não hirá muito nisso». – (O Padre) «Creando Deos as couzas para obedecerem ao homem, quer que o homem lhe obedeça a elle na observação de seos preceitos, entre os quaes no quinto diz “não matarás”». – (O bonzo) «Se Deos manda que não matem, logo prohibe não matar aos malfeitores»? – (O Padre) «Antes, para impedir mayores males nas republicas e nos reinos, tem ordenado que se

¹⁶⁷ Fróis cita a seita Xintó, porém sem muito rigor na diferenciação entre esta e as seitas budistas. Costuma misturar os elementos de uma e outra em seu discurso, embora, aqui, já apareçam termos como *camis*, característicos do xintoísmo.

¹⁶⁸ FRÓIS, L., op. cit., p. 177.

¹⁶⁹ Idem, p. 194.

castiguem os malfeitores conforme a ordem da justiça e segundo a qualidade de seus delitos, pois sem ella não se podem conservar».¹⁷⁰

Após a dinâmica de perguntas e respostas, Fróis registra que o bonzo se deu por satisfeito e “começou a louvar a ley de Deos”¹⁷¹. Porém, antes de fazer tal registro, Fróis veiculou em seu próprio discurso a voz do bonzo. Suas questões, ainda que respondidas de modo mais ou menos simplório pelo interlocutor, ao lado dos versos do bonzo Quenxu sobre o nada como princípio, continuam a ecoar pelas linhas da *Historia de Japam*.

3.3.6 O imaginário cristão no Japão: exorcismos, curas e milagres na *Historia de Japam*

A *Historia de Japam* é formada por diferentes tópicos que se alternam e se repetem: a narrativa elogiosa da missão, o relato de viagens dos jesuítas de Goa e Malaca até o Japão, o elogio de padres específicos, como o caso de Cosme de Torres, no capítulo 19 (“Dos exercícios em que se ocupava o Padre Cosme de Torres com os Irmãos na casa de Funai em Bungo”), as disputas com os bonzos e os relatos de milagres, curas e exorcismos de japoneses “endemoninhados”. Essas tópicas permeiam a narrativa histórica da missão e se repetem com certa regularidade.

Por trás das narrativas sobre rezas, curas e milagres, está o fato de que a Companhia de Jesus recebe em seus quadros no Japão, em 1552, o Irmão Luiz de Almeida¹⁷², cirurgião e comerciante, nas palavras de Fróis um “mancebo mercador rico”¹⁷³ que doa seus bens à Companhia e funda

¹⁷⁰ Idem, pp. 194-195.

¹⁷¹ Idem, p. 195.

¹⁷² Cf. FRÓIS, L. op. cit., nota da página 59: “Nascido em Lisboa, de pais nobres e novos-cristãos, indo a Japão como cirurgião e comerciante, ali se deixou ficar ao serviço da nova missão, onde em 1556 entrou na Companhia, sendo ordenado sacerdote em Macau só em 1580; faleceu em Outubro de 1584, então superior em Kawachinoura. Tem dois monumentos em Ôita em mérito à sua arte de medicina e cuidado das crianças”.

¹⁷³ FRÓIS, L. op. cit., p. 59.

um hospital^{174,175} e um orfanato na cidade de Funai. Almeida colocou o seu saber médico e a preocupação com as crianças órfãs japonesas em favor da missão jesuíta no Japão, aproximando-a dos estratos mais pobres da população japonesa e trazendo novas técnicas e saberes para a medicina local, com vistas à finalidade da conversão. Diz Fróis sobre Almeida: “elle era naturalmente bem enclinado, e tinha mui raras partes para o ministério da Companhia e negocio da conversão (...)”¹⁷⁶.

Ao lado deste processo mais “secular” a respeito da medicina, surgem os relatos de curas derivadas de rezas e bênçãos no discurso de Fróis. Como ocorreu no Brasil, o saber médico europeu era posto para funcionar no interior do dispositivo religioso, como instrumento para desestabilizar a eficácia simbólica do saber de cura dos pajés.

Neste sentido, no mesmo capítulo em que Fróis narra a entrada do médico e comerciante português na missão japonesa, surgem narrativas de fundo religioso sobre curas, rezas e milagres. Luís Fróis cita quatro destes casos, dividindo-os da seguinte maneira: os dois primeiros relativos ao povo; os dois últimos relativos a criados de nobres japoneses. Os quatro casos narrados irão aqui citados:

Hum christão estava como aleijado do corpo havia dous ou tres mezes, e seos parentes gentios, conforme a seo costume, lhe fizeram tantas feiticerias, athé que veio a perder a fala. E hindo-o vizitar outro christão seo amigo, compadecendo-se delle, lhe levou de nossa caza uma pouca de agua benta, e o mesmo dia, que a bebeo, falou e foi vizitar o Padre.

Outro christão, estando com febres, se foi ao Padre pedir-lhe remédio. O Padre lhe disse que se benzesse tres vezes, dizendo: em nome do Padre, e do Filho, e do Espirito Santo, amen. Acabando de pronunciar as ultimas palavras, se lhe forão as febres e ficou são. E sahindo-se de nossa caza, se foi encomendar a

¹⁷⁴ “Foi mui grande o serviço que a Deos N. Senhor se fez naquelle hospital dos pobres de Funai, do qual tinha, por sua caridade, mui particular cuidado o Irmão Luiz de Almeida, e da China mandava trazer todas as couzas necessarias para a botica, de maneira que não deixava de pôr aos gentios grande admiração esta obra, especialmente vendo que não pertendia[m] nella os nossos nenhum interece humano”. FRÓIS, Luís, op. cit., p. 122. É grande a proximidade, nos relatos de Fróis, com a atividade dos padres e a atividade da medicina, aparecendo inúmeras vezes os termos hospital e mezinhas, que designavam os remédios feitos nas boticas do hospital da Companhia.

¹⁷⁵ “No hospital dos pobres havia passante de cem pessoas, afora os que cada dia concorrião de diversas partes”. FRÓIS, Luís, op. cit., p. 206. O hospital construído por Almeida era dirigido aos pobres japoneses, como marca Fróis.

¹⁷⁶ Idem, p. 60.

hum pagode que o ajudasse, pedindo-lhe que lhe não viessem mais aquellas febres; porem chegando a sua caza, lhe tornaram com mais inflamação e furor do que as tinha primeiro, que o muito atormentavão. Ao outro dia foi pedir perdão ao Padre do que tinha feito. O Padre lhe mandou que se tornasse a benzer. Fê-lo e sarou, e nunca mais lhe tornarão.

Hindo hum criado do cassador d’el-rey (que era christão elle, e toda sua caza) ao campo com hum falcão que el-rey estimava muito, largando-o das piozes, não quiz o falcão tornar; vendo isto o mancebo, com temor, fugio. Seo senhor sabendo o cazo, sahio com toda sua caza a buscar o falcão por todas as partes, sem o achar. A mãy do mancebo veio chorando pedir ao Padre que rogasse a Deos livrasse seo filho. O Padre lhe disse que o faria. Ao outro dia pela menhá vio o Padre o falcão que andava voando sobre nossa caza; mandou logo dizer àquelle fidalgo christão que o visse tomar, como fez, e assim ficarão livres da ira d’el-rey.

Este mesmo fidalgo tinha huma criada, que antes de ser christã vinha a ella huma rapoza, que dizião ser o demônio, e a levava fora de caza, o qual era manifesto a todos. Logo que recebeo o santo baptismo, cessou e não veio mais.¹⁷⁷

Todos os exemplos são dirigidos aos estratos populares do Japão: mostram os benefícios de um afastamento das antigas crenças e costumes com os exemplos do japonês que estava “como aleijado do corpo” e perdeu a fala após as “feiticerias” de seus parentes, ou o que foi se encomendar a um *pagode*¹⁷⁸ após ter saído da casa dos jesuítas e lhe voltou a febre, mas também exemplos de como criados de nobres japoneses, acercando-se da conversão cristã, receberiam benefícios.

Ao lado da cura, aparece a tópica do exorcismo. Fróis descreve um destes episódios da seguinte maneira:

¹⁷⁷ Idem, p. 62.

¹⁷⁸ A etimologia deste termo remonta à Índia. Dalgado, citando Francisco de Sousa, observa que pagode significa o ídolo, o templo e também “uma certa moeda de ouro”, para depois observar que seria a imagem do ídolo indiano, de deuses e de santos asiáticos. Cf. DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário luso-asiático*, volume II. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921, p. 130. O termo sofreu mutações e passou também a significar “festa ruidosa ou licenciosa, pândega” (p. 135). Sua derivação mais correta, segundo Dalgado, está no termo sânscrito bhagarat, “adorável deus”, e sua transcrição para as línguas dravídicas (línguas faladas no sul da Índia e nordeste do Sri-Lanka, além de partes do Nepal, Paquistão, Bangladesh, Afeganistão e Irã), em obediência às leis fonéticas gerais, transformou o vocábulo em *pagavadi* ou *pagódi* (p. 136). O certo é que Fróis o utiliza para falar dos ídolos japoneses, colocando-os no registro do pagode enquanto representação dos ídolos ou templos asiáticos de modo geral. Sua formação em Goa provavelmente o colocou em contato com tal vocábulo.

Em outra povoação no termo de Funai havia hum homem que estava endemoninhado, e tinha hum filho seo mancebo, que não conhecia pay nem parentes; e dizião, assim os de sua caza como os do mesmo logar, que estivera huma vez 25 dias sem comer couza alguma. No cabo deste tempo foi lá o Padre Baltazar Gago e mandou-lhe que dissesse: Sam Miguel; e logo que o disse, começou a tremer e a fazer muitos esgares temerosos, tanto que, os que allí se acharão, estão com não pequeno medo. Porem invocando o Padre sobre elle o santíssimo nome de Jesus, e dizendo: «em nome do Padre, e do Filho, e do Espirito Santo, amen», ficou livre do demônio, e comessou a fallar com concerto; e recebeu depois o santo baptismo com outras seis ou sete pessoas, e começou a comer e se achar bem. Ao pay se poz o nome Paulo, e ao filho Miguel.¹⁷⁹

Os relatos de cura e exorcismo parecem evidenciar um ambiente em convulsão a respeito do crédito a ser conferido às narrativas religiosas em disputa. Os relatos formados por cartas e outros escritos dos missionários do Japão, tendo o macrorrelato de Fróis à frente, sugerem muitas disputas e resistências dos bonzos no Japão.

Tal polarização acabou por formar, através da porosidade dos escritos de Fróis, um relato dividido na *Historia de Japam*: ainda que tome partido dos missionários cristãos, Fróis não omite de seu relato as estratégias e expedientes dos bonzos contra os jesuítas. Um trecho da *Historia de Japam* é, neste sentido, emblemático. Após descrever de forma detalhada e trazendo a voz do outro para seu discurso, Fróis realiza uma interpolação e lança afirmações sobre a eficácia simbólica da Igreja no Japão:

Os bonzos cursavão em lhes levantar muitos falsos testemunhos e, para se lhes dar credito, deitavão panos ensanguentados à porta da igreja, dizendo que comião os nossos gente, e que erão demonios encerrados em corpos de homens; e o que dizião os Padres e Irmãos era tudo por sogestão do demonio que fallava nelles. E punhão-lhe huns escrito[s] à porta que dizião: «Ninguém dê credito a estes homens, que são demonios»; e lhes fazião outras muitas aff[r]ontas semelhantes a estas. Algumas vezes, hindo pelas ruas, lhe chamavão cães, escarnecendo delles, e apoz isto os apedrejavão os mossos e os tinha[m] pela

¹⁷⁹ FRÓIS, L. op. cit., p. 79.

mais abominavel gente que havia no mundo; e assim lhes fallavão como a negros, injuriando-os com palavras torpes. Isto fazia a gente vil e baixa, que a honrada lhes tinha respeito e reverencia.

Huma mulher endemoninhada se fez cristã, e depois do baptismo nunca mais foi vexada do demonio.

Hum homem veio da serra com febres à igreja com propozito de se não hir dalli athé que sarasse, e dahi a hum dia foi são.

Por meio d'agua benta uza o Senhor de muita clemencia com esta gente: tanto que os gentios, que estavam enfermos, mandava[m] pedir a agua medicinal à igreja, a qual, para as febres e para outras enfermidades, lhes aproveitava.

No hospital se curavão chagas e apostemas de dez e vinte annos, e alguns ficavão sãos em quinze dias. Outras muitas couzas fazia alli o Senhor, para aquella gente vir em conhecimento de seo verdadeiro Deos (...).¹⁸⁰

Este trecho é significativo da forma como Fróis estrutura sua História: a descrição da forma como os bonzos combatiam os cristãos e interpolações acerca da eficácia simbólica da verdade cristã na missão japonesa. Porém, cabe afirmar que no primeiro parágrafo, mais longo, Fróis traz para dentro de seu discurso a voz dos bonzos. Nas outras frases mais curtas, escritas como que em fuga do primeiro parágrafo, há afirmações genéricas.

O certo é, porém, a partir da análise do discurso de Fróis, que a estratégia jesuíta de atuar no imaginário do povo japonês era mais eficaz com os pobres e os humildes. Ao descrever um rito funerário, Fróis faz esta observação:

Quando algum christão estava para morrer, era visitado e amoestado como se havia de aparelhar para bem morrer. E expirando, ajuntados os christãos, o metião em seo caixão cuberto com hum pano de seda, e assim o levavão quatro homens; e o Irmão com sobrepeliz levava a cruz, e hum dogico com agua benta, e outro com hum livro começava as ladainhas, e os christãos respondião, levando muitas lanternas. Com isto se convenião muito os gentios, e dizião que não havia outra couza como a ley dos christãos.

¹⁸⁰ Idem, p. 112.

Os que mais se aproveitavão, erão os pobres e humildes, que não tinham raízes no mundo, porque os cortezões e ricos estavam muito apegados ao mundo.¹⁸¹

Este parece ser o sentido de várias interpolações de rezas e curas genéricas por toda a *Historia de Japam*, que possuem a estrutura de um japonês cristão ou cristã com alguma enfermidade, ou ainda não cristãos e “endemoninhados”, que procuram a Igreja para os curar ou livrar do demônio (representando aqui as crenças e costumes japoneses).

Os casos de exorcismo denotam uma permanente tensão entre os costumes e crenças japonesas nativas e o novo cristianismo que buscava ganhar terreno: são tensões vividas através dos corpos narrados por Luís Fróis. Um episódio de batismo-exorcismo protagonizado pelo padre Cosme de Torres funciona como uma espécie de antecipação do estatuto da psiquiatria no século XIX, com a exorcizada-histérica e o padre-médico requerendo a ajuda de dois enfermeiros para batizá-la (curá-la):

Veio alli a Funai hum christão pedir ao Padre que, pelo amor de Deos, fosse remediar huma mulher de hum homem nobre, criado d’el-rey de Bungo, a qual atormentada do demônio, costumava sahir-se de caza, e se hia dando terribes gritos por esses campos. O Padre a mandou trazer ao hospital e alli poz quem a guardasse e vigiasse, a qual, logo que se lhe passava aquella furia, e ao demonio se lhe acabava o limite do tempo que a havia de atormentar, ficava com mui livre e inteiro juízo. E então mandava o Padre que naquelles intervalos a instruissem nas couzas da fé, porque ella mesma tinha grande confiança em Deos e que, em fazendo-se christã, havia de ficar sã; e, de tratar com os christãos, se lhe tinha pegado esta esperança. Chegado o dia em que a havião de baptizar, que foi hum domingo, estando muitos christãos presentes e ella muito quieta, em lhe deitando o Padre Cosme de Torres, que a baptizava, agua benta sobre a cabeça, começou ella a alterar-se, de tal maneira e com tão furioso sembrante e impetuosos movimentos, que a todos os circunstantes poz terror e admiração. Mandou então o Padre a *tres ou quatro homens que a tivessem (os quaes ainda com dificuldade o podião fazer) athé acabá-la de baptizar*.¹⁸²

¹⁸¹ Idem, p. 88.

¹⁸² Idem, p. 208. Realce meu.

Essas pequenas narrativas falam dos pequenos e anônimos do povo japonês, mas também, como se pode ler no trecho acima, daqueles oriundos das faturas da nobreza japonesa. De modo geral, em relação às camadas mais populares do Japão, quando seu nome é inscrito no relato, já aparece em um registro europeu-cristão: Paulo, Tomé, Miguel, etc., geralmente sem o sobrenome. Sobre este ponto, faremos uma análise mais detida no próximo tópico.

3.3.7 Os personagens japoneses na estrutura da *Historia de Japam*

Parece-nos que as narrativas japonesas denotam o surgimento, difícil mas possível, de uma comunidade cristã no Japão. Isto implicou muitas dificuldades para os missionários, envolvendo constantes disputas com os bonzos, os quais logo passaram para o ataque e o atentado contra a vida dos jesuítas e de cristãos japoneses, como o caso narrado por Fróis da perseguição da missão em Ximabara, a destruição da povoação de Yocoxiura e a morte de Dom Luiz¹⁸³, japonês convertido. Neste momento, os jesuítas estavam instalados na povoação de Yocoxiura, onde haviam conseguido o favor do senhor local para a construção de um novo porto para recebimento das embarcações portuguesas. Naquele momento, estavam ancoradas no porto de Yocoxiura três embarcações portuguesas: o galeão de Francisco Castão, a nau de Dom Pedro da Guerra e um junco capitaneado por Gonçalo Vaz de Carvalho proveniente do Sião (Tailândia), em uma imagem assim descrita por Fróis:

Estavão então em Yocoxiura a nao de Dom Pedro da Guerra, o galião de Francisco Castão e hum junco grande de Sião em que vinha por capitão Gonçalo Vaz de Carvalho. Os portugueses, que erão muitos e tinhão grande veneração e amor à virtude e bondade do bom velho o Padre Cosme de Torres, fizerão

¹⁸³ Isto se narra no capítulo 48, p. 333 e ss. Diz sobre Dom Luiz: “E mandou muito depressa a Xinsuquedono Dom Luiz (que era dos melhores cristãos que havia em Vomura, irmão de Yxinocamidono, governador absoluto de Dom Bartholomeo e grande gentio)”, p. 335.

embandeirar seos navios e aparelhar toda sua artilharia, e todos se vestirão ricamente.¹⁸⁴

Mas uma emboscada acabou por engatilhar um movimento sedicioso contra a ocupação portuguesa que ia ganhando forma naquela região por intermédio dos jesuítas e suas conversões de japoneses locais: Dom Luiz foi morto, Dom Bartolomeu, outro japonês nobre convertido, “foi se embrenhar nos matos” com “hum pequeno retábulo que tinha de N. Senhora”, levantes tentaram invadir os navios portugueses ancorados no porto, começou uma revolta que matou dois ou três portugueses. Fróis logo observa que o motivo teria sido a construção de um novo porto e a consequente maior presença portuguesa na região: “(...) e pela má vontade e intrínseca enveja, que em seos corações ardia contra o novo porto de Yocoxiura, que cada vez hia mais florescia (...)”¹⁸⁵. Se os bonzos reconheciam nos jesuítas adversários religiosos que influenciavam diretamente a política e uma provável ocupação do solo japonês, Fróis faz a mesma leitura em relação aos bonzos: uma importante ascendência ideológica sobre os senhores locais. Diz o padre português: “O tono¹⁸⁶, como conhecia que era tudo falso o que dizião (...) porque os bonzos tinham muita força por terem de sua mão os senhores da terra”¹⁸⁷. Fróis utiliza o termo “bonzo” de forma genérica para se referir aos sacerdotes budistas e xintoístas. É comum vê-lo escrevendo sobre os bonzos e misturando as crenças em Xaca e Amida (caso de budismo) e *camis* (caso de xintoísmo, este mais relacionado a um sentimento de religião ancestral japonesa).

Este é apenas um dos episódios em que se vê com clareza a fragilidade da missão jesuíta acompanhada de uma conjuntura dependente das alianças com o poder local. Fróis, assim, constrói uma narrativa histórica atribuindo muitos lugares, ações e espaços aos personagens japoneses, convertidos ou não.

¹⁸⁴ Idem, p. 336.

¹⁸⁵ Idem, pp. 338-339.

¹⁸⁶ *Tono* refere-se a senhor de alguma terra.

¹⁸⁷ Idem, p. 308.

No sentido oposto se lêem as narrativas brasileiras: uma tomada militar de território, descidas, reduções, aldeamentos, porém sem se conseguir de fato, nos primeiros anos, construir uma comunidade no sentido de um *ethos*. O que se consegue produzir em relação aos índios convertidos e catecúmenos brasileiros são povoamentos mais ou menos apartados da sociedade portuguesa colonial, e praticamente não há nos escritos do Brasil a inscrição do outro enquanto personagem relevante da dinâmica das missões.

Por esta razão, talvez, na narrativa da *Historia de Japam* o foco tenha se dado nas pessoas: nos personagens da missão e suas ações, ao passo que nos escritos de Nóbrega e Cardim o outro apareça coletivizado e massificado, sem personalidade, singularidade e ações narradas e, por outro lado, o território, a fauna e a flora adquiram mais importância nos relatos: a importância oriunda de uma tranquila apropriação simbólica. O Japão, como se observou, não era um domínio pacífico português, antes o contrário: Portugal só incursionou com seu poderio militar no arquipélago japonês nas dimensões comercial¹⁸⁸ e tecnológica. A presença portuguesa no Japão, por intermédio da Companhia de Jesus, mais do que em outros territórios ultramarinos, foi puramente espiritual.

Assim, o objetivo deste tópico será o de sistematizar os nomes de personagens japoneses que aparecem na narrativa de Fróis. Utilizaremos, para este fim, a análise do primeiro dos cinco volumes da *Historia de Japam*, que cobre o período de 1549 a 1565. De modo geral, as fontes analisadas neste trabalho, ainda que Fróis tenha escrito a *Historia de Japam* a partir de 1585, dizem respeito ao período de 1549 a 1570, como uma tentativa de recorte temporal que permita realizar uma análise comparada entre as atuações missionárias no Brasil e no Japão, neste período que corresponde do início das duas missões à morte de seus principais superiores: Nóbrega, no Brasil, e Cosme de Torres, no Japão, ambos falecidos em 1570.

¹⁸⁸ E mesmo aqui se nota a insidiosa prática de escravizar japoneses: em uma carta do Irmão Luís de Almeida, citada por Fróis, pode-se ler que os portugueses, saindo do Japão para a Índia, “levavam no navio muitas [mulheres], que compravam por mui pouco preço aos japões, os quaes as tinham tomadas na China e depois as vendião (...)”. FRÓIS, Luís, op. cit., p. 215.

Não obstante, utilizamos também, ao longo do trabalho, outras fontes, seja no mesmo período, como as cartas de Francisco Xavier, seja em outros períodos históricos, não muito distantes, certamente dentro da segunda metade do século XVI: os escritos de Fernão Cardim e outro trabalho de Luís Fróis, o *Tratado das contradições e diferenças entre a Europa e o Japão*, de 1585, o qual vai reeditado em anexo a este livro¹⁸⁹. Outrossim, também terá importância uma breve análise do édito anticristão de Hakata, de 1587.

Neste sentido, procederemos a seguir à referida sistematização de nomes de personagens japoneses constantes do primeiro volume da *Historia de Japam*. Em razão da dificuldade de detecção e sistematização de um grande volume de informações, optamos por não seguir além do primeiro volume, em direção à metade do segundo volume, por entender que o volume de dados já levantados permite uma comparação entre as narrativas das missões no Japão e no Brasil. O objetivo deste exame é o de suscitar questões e elaborações sobre a proliferação de personagens nas narrativas japonesas comparada a uma quase total ausência de personagens nativos no caso brasileiro. Não entendemos que seja pelo fato de as fontes analisadas, no caso do Brasil, não compreenderem uma *História* como a de Fróis, pois este, ao escrevê-la, utiliza muitas cartas jesuíticas como fontes, citadas pelo editor em nota de rodapé. Assim, cremos que a questão principal esteja situada no coração das duas missões: a forma de procedimento em cada uma delas, as dificuldades encontradas, a presença de aparato militar, as estratégias de conversão e comunicação estabelecidas, etc. Partamos, a seguir, à sistematização de nomes de personagens japoneses.

Desde já, se pode fazer uma observação: pela análise das informações, percebe-se que Fróis, ao descrever senhores da terra locais, utiliza a partícula *dono* após o seu nome, que muitas vezes é o nome da localidade senhoreada. Assim, a localização de Ximabara terá um senhor local chamado Ximabarandono. De igual maneira, os senhores de terra convertidos

¹⁸⁹ Anexo 1.

receberão o *Dom* antes do nome de batismo europeizado¹⁹⁰. Os personagens provenientes do povo, mesmo se antes da conversão possuísem sobrenome japonês, aparecem na narrativa apenas com o prenome europeizado. Quando houver o nome japonês e o nome de cristão converso, colocaremos entre parênteses este último antecedido de um “nc”, significando “nome cristão”.

NOME/PERSONAGEM	PÁGINA/CAPÍTULO	OBSERVAÇÕES
Anjirô (nc: Paulo de Santa Fé)	p. 17 / capítulo 1	Anjirô é uma espécie de grau zero da missão japonesa: um japonês que se encontra com Francisco Xavier em Malaca em 1548; vai a Goa, onde é batizado e se faz cristão, com o nome de Paulo de Santa Fé. Vai com Xavier e a primeira leva de jesuítas ao Japão e tem papel decisivo na missão japonesa, atuando como intérprete. Converte sua mulher e familiares em Kagoshima e compõe com Xavier e Fernández uma doutrina cristã japonesa. Antes de partir para o Japão, Anjirô escreve uma carta em Goa endereçada a Inácio de Loyola, em 29 de novembro de 1548, narrando aspectos de sua história e afirmando o desejo de fazer frutos na missão japonesa ¹⁹¹ .
Joanne; Antonio	p. 22 / capítulo 1	
Ninjit	p. 26 / capítulo 2	
Matsuura Takanobu, tono, senhor da terra de Firando	p. 29 / capítulo 3	
Vochidono; rei de Suvo (Suwô)	p. 31 / idem	
Go-nara; Vó	p. 36 / capítulo 4	

¹⁹⁰ Este obsessivo e sistemático reconhecimento simbólico do assenhoreamento das terras e do território japonês tem aqui interesse pois Fróis quase não descreve a geografia e o território japonês *fora* de sua narrativa histórica. Não escreve, por exemplo, como fez Fernão Cardim, um tratado das terras brasileiras, com descrições sobre sua fauna e flora. As terras do Japão, no limite, eram dos nativos japoneses. Cristina Rosa observa, no entanto, em seu estudo introdutório à versão italiana do *Tratado das diferenças e contradições*, escrito de Fróis a ser abordado em anexo deste livro, que hoje se considera perdida a introdução de Fróis à *Historia de Japam*, na qual abordaria o clima, as qualidades e costumes do Japão, a origem de seus ídolos, culto e adoração, das seitas e opiniões que têm. Cf. ROSA, Cristina. *Il “Tratatto” di Luis Fróis: Europa e Giappone Due culture a confronto nel secolo XVI*. Viterbo: Sette Città, 2017 (edição eletrônica). É possível que o seu *Tratado das contradições e diferenças* tenha sido um material inicial de sistematização para embasar a sua introdução perdida à *Historia de Japam*.

¹⁹¹ ANJIRÔ. *Carta de Paulo Japão (que antes de se converter à nossa santa fé se chamava Angéro) para o padre M. Inacio de Loyola, fundador da Companhia de IESV em Roma, & mais padres & irmãos da mesma Companhia, escrita em Goa, a 29 de Novembro de 1548*. In *Cartas que os padres e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Japão & China aos da mesma Companhia da Índia & Europa des do anno de 1549 ate o de 1580*, Primeiro tomo. Évora: Manoel de Lyra, 1598, pp. 3-4.

Taniguchi Thomé (nc: Thomas de Figueiredo); João de Yquicuqui	p. 37 / idem	
Dom Geronimo	p. 38 / idem	
Uchidandono (nc: Thomé); Maria	p. 41 / capítulo 5	
Irmão Lourenço	p. 42 / idem	Lourenço, o cego, foi um dos personagens mais importantes dos anos iniciais da missão japonesa. Convertido por Francisco Xavier em Yamaguchi ao ouvir os padres enquanto pregavam nas ruas, Lourenço era músico ¹⁹² e foi um grande pregador e “língua” (intérprete) dos padres, funcionando também com muita eficácia enquanto debatedor nas disputas com os bonzos.
Matheos (de Yamaguchi); Bernardo (de Saçuma)	p. 45 / capítulo 6	
Fachirondono	p. 59 / capítulo 8	
Fattoridono; Ychimadadono; Nutadadono	p. 67 / capítulo 10	
Um ferreiro cristão	p. 70 / idem	
Vatanabe Torozaimon	p. 73 / capítulo 11	
Sueydono (nc: Constantino)	p. 74 / idem	
Lucas; Cutamidono	p. 77 / capítulo 12	
Antonio	p. 78 / idem	Antonio, um velho cristão de Bungo, possui um curioso diálogo com o padre Cosme de Torres. Ao perguntar a Antonio quais eram, em sua opinião, os melhores cristãos de Bungo, Antonio responde: “Se vos hei-de fallar verdade e o que sinto, parece-me que o melhor cristão que há em Bungo sou eu, e depois fulano e fulano”.
Paulo; Miguel	p. 79 / idem	Paulo e Miguel aparece em um trecho em que Fróis narra um episódio de exorcismo.
Irmão Lourenço; Paulo; Bernabé	p. 82 / capítulo 13	
Guinaxindono; Xinsuquedono; Sôrin (“hermitão Sôrin”)	p. 83 / idem	
Xincay; Daigenbó; Irmão Lourenço	p. 84 / idem	
Sayriacuy; Irmão Lourenço	p. 86 / idem	
Paulo de Tonomine	p. 87 / capítulo 14	
Paulo	p. 89 / idem	
Naitodono	p. 100 / capítulo 16	
Uchinda Thomé	p. 101 / idem	
Dom Antonio; Dom Geronimo	p. 114 / capítulo 18	

¹⁹² “Andava em Yamanguchi hum cego, que de hum olho não via nada e de outro muito pouco, que ganhava sua vida, como hé costume universal em Japão, pela viola, tangendo e cantando pelas cazas dos fidalgos, dizendo graças e bons ditos, e recitando historias antigas”. FRÓIS, L., op. cit., p. 42. A nota de rodapé da página 42 informa que o termo *biwa-hôshi* designava os “cantores viajantes” que Fróis disse ser um “costume universal em Japão”.

Yasumandaqui	p. 115 / idem	
Xijiquisan; Dom João	p. 116 / idem	
Domingos; João; Martinho; Anselmo; Geronimo; Manoel	p. 117 / idem	
Dom Antonio; Dom João; Irmão Lourenço	p. 119 / idem	
Dom Geronimo; Dom Antonio; Dona Izabel; Unodono; Dóca	p. 120 / idem	
Dóca	p. 121 / idem	
Chicuxindono	p. 127 / capítulo 20	
Sylvestre	p. 128 / idem	
Catocu João	p. 129 / idem	
Catocu João	p. 130 / idem	
André	p. 132 / idem	
André; Alexandre	p. 133 / idem	
Miguel	p. 134 / capítulo 21	
Manoel; Paulo; Dom Antonio; Cotendandono	p. 135 / idem	
Irmão Lourenço; Damião	p. 137 / capítulo 22	
Felippe; Yamabuxi	p. 139 / idem	
Ursula; Futacuca	p. 141 / idem	
Ursula; Sogen; Paulo Yesan; Sairaquin; Yenquenan	p. 142 / idem	
Lourenço; Damião; Diogo	p. 144 / capítulo 23	
Sairaquin; Irmão Lourenço; Daigenbó	p. 145 / idem	
Daigenbó; Quitamurandono; Nangarandono	p. 146 / idem	
Irmão Lourenço; Quitamurandono	p. 147 / idem	
Daigenbó; Irmão Lourenço; Diogo	p. 148 / idem	
Irmão Lourenço; Daigenbó; Xiquinai; Sairaquin; Vochidono	p. 149 / idem	
Daigenbó; Xiquinai	p. 150 / idem	
Damião	p. 152 / capítulo 24	
Thomé Conixi Yongorodono; Yamandanogoque	p. 153 / idem	
Damião	p. 154 / idem	
Irmão Lourenço; Taquezava; Sanno Thomé	p. 155 / idem	
Thomé; Cundanojuchó	p. 156 / idem	
Cubosama; Yenquenan	p. 159 / capítulo 25	
Cubosama; Irmão Lourenço	p. 160 / idem	
Cubosama	p. 161 / idem	
Yxenocamidono	p. 162 / idem	
Cubosama; Xingimimasacandono	p. 163 / idem	
Irmão Lourenço; Fonguiojino	p. 164 / capítulo 26	
Banxay João	p. 166 / idem	
Jenquóbo	p. 167 / idem	
Guenzanbró	p. 170 / idem	

Fabião Meizon; Damião	p. 171 / idem	
Yofoquen; Yofo Paulo; Vicente Foin	p. 172 / idem	
Yamanda Xózaimon; Toquidono; Coyque Bingonocami	p. 174 / capítulo 27	
Xózaimon; Bingondono; Irmão Lourenço	p. 175 / idem	
Quenxu	p. 179 / idem	
Quózoin	p. 192 / capítulo 29	
Cunque (Aquimasadono); Aquimasa Manoel; Yengueso; Xino Varandono	p. 193 / idem	
Irmão Lourenço; Guatzóbó	p. 194 / idem	
Cubosama	p. 195 / idem	
Miguel	p. 201 / capítulo 30	
Mulher cristã prenhe	p. 203 / idem	Aqui há um curioso caso de uma personagem fantasma que possui sua voz inscrita no discurso de Fróis através de uma história relatada por um “mancebo cristão”: em Yquičuqui, uma “mulher cristã prenhe” “tomou certa mezinha para mover a criança” e a abortou, mas em decorrência do aborto a mulher faleceu. Alguns dias depois, tendo adoecido o mancebo cristão e já à beira da morte, relatou ter visto a mulher que abortara a criança e lhe dissera: “Os cristãos me não quiseram enterrar no campo da cruz, pois não lhes pareça que estou no logar que eles cuidam, porque antes de minha morte viu o Senhor minha contrição e lágrimas, e usou de misericórdia com minha alma”. Pouco depois o mancebo manifestou isto aos cristãos e alcançou saúde ¹⁹³ . Tal trecho no relato de Fróis aponta para uma visão não condenatória do jesuíta português acerca do costume das mulheres japonesas de praticarem o aborto? Teremos oportunidade de realizar um exame mais apropriado do tema quando discorrermos sobre a inscrição do outro como <i>avesso</i> e <i>próximo</i> em outro escrito de Fróis: o <i>Tratado das contradições e diferenças entre a Europa e o Japão</i> .
Paulo	pp. 207-208 / capítulo 31	
Mulher exorcizada	p. 208 / idem	
Vassalo do rei de Sacçuma (Niirô Ise-no-kami); Miguel	p. 213 / capítulo 32	

¹⁹³ Cf. FRÓIS, L., op. cit., p. 203.

Miguel	p. 214 / idem	Neste capítulo, Fróis reproduz uma carta do Irmão Luiz de Almeida, ocupando com ela algumas páginas e trazendo para seu texto polifônico, assim, a carta e a voz de Almeida. Ao descrever o velho cristão Miguel, Almeida observa “Ao outro dia pela manhã consertei hum altar com huma imagem de N. Senhora mui devota, que eu levava e, com a maior devoção que pude fiz nove christãos: os quaes tinham idade, já sabião as orações, porque o bom velho Miguel os tinha mui bem doutrinados”.
Nenjít	p. 216 / capítulo 33	
Fóxenji	p. 219 / idem	
Nenjít	p. 220 / idem	
Nengit	p. 223 / idem	
Ximosandono; Macçunanga Sótai	p. 227 / capítulo 34	
Miyoxindono; Yamamurandono	p. 228 / idem	
Bartholomeo; Yamamurandono	p. 229 / idem	
Yamamurandono; Yxenocamidono	p. 230 / idem	
Bartholomeo; Irmão Lourenço; Yxenocamidono; Yamamurandono	p. 231 / idem	
Lourenço	p. 232 / idem	
Yxenocamidono	p. 233 / capítulo 35	
Fucunda Fibia Reoquei (nc: Diogo); Fiungadono	p. 234 / idem	
Reoquei; Cundo; Vicente	p. 235 / idem	
Dona Izabel; Dom Antonio	p. 236 / idem	
Irmão Lourenço	p. 237 / idem	
Miyoxindono	p. 238 / idem	
Sótai	p. 240 / idem	
Yxenocamidono	p. 241 / capítulo 36	
Nobunaga; Bonzo de Vozaca (Kôsa)	p. 243 / idem	
Macçunanda Sótai; Yuquiyamaxirandono	p. 245 / capítulo 37	
Yuquidono	p. 246 / idem	
Diogo; Yuquiyamaxirandono	p. 247 / idem	
Yuquiyamaxirandono	p. 248 / idem	
Yuquiyamaxirandono; Macçunanga Sótai; Irmão Lourenço	p. 249 / idem	
Daijodono Sótai; Yamaxirandono; Irmão Lourenço	p. 250 / idem	
Yuquino Xinsai; Guequidono	p. 252 / capítulo 38	
Tacayama Zuxodono (nc: Darío); Macçunanda Sótai	p. 253 / idem	
Um cristão de Yamaguchi; Irmão Lourenço; Yuquidono	p. 254 / idem	
Yuquiyamaxirandono; Antão Yuquinosaimonojondono)	p. 256 / idem	

Irmão Lourenço	p. 257 / idem	
Os 73 fidalgos convertidos dos quais eram três os principais: Sangano Foidono; Yquenda Tangondono; Miquino Fandayu; Irmão Lourenço; Antão Yuquisaimonojodono	p. 258 / idem	
Sangandono (nc: Sancho)	p. 259 / idem	
Dario Tacayamandono	p. 261 / capítulo 39	
Dario; Maria; Constantino; Yxibaxidono	p. 262 / idem	
Yxibaxirandono; Sótai; mãe de Dario	p. 263 / idem	
Dario Tacayamandono	p. 264 / idem	
Curodandono	p. 265 / idem	
Irmão Lourenço; Irmão Damião; mancebo que entra furioso pela porta e fala	p. 266 / idem	O mancebo japonês que entra pela porta com semblante furioso em meio à pregação e catecismo dos jesuítas pegando o Irmão pelo braço e gritando “Alevanta-te e sai-te logo por aquela porta fora, porque não quero que pregues nem que estejas aqui mais!” parece articular uma posição hostil da seita xintoísta em relação aos padres, posição que irá triunfar no Japão a partir de 1587. Como Fróis escreve a sua <i>Historia</i> a partir de 1585, não estaria tentando fazer uma leitura dos sinais de fraqueza e de rachaduras na missão japonesa em 1562? O mancebo diz, dirigindo-se aos japoneses: “Parece-vos que poderei eu sofrer desacreditar este homem, que aqui está pregando, os camis ¹⁹⁴ e fotoques ¹⁹⁵ , que eu faço veneração há tantos anos em Japão, e estar-vos metendo em cabeça que há outro Salvador das gentes fora dos camis e fotoques, que até agora adorastes?”.
Yuquedandono	p. 267 / idem	
Justo Ucondono; Nobunaga; Dario; Irmão Lourenço; Maria	p. 268 / idem	
Justa; Maria; Nobunaga; Faxiba Chigugendono; Xibatadono	p. 269 / idem	
Dom Antonio; Gonoye Bartholomeo	p. 270 / capítulo 40	
Bartholomeo; Yxenocamidono; Uchinda Thomé	p. 273 / idem	
Yxinocamidono	p. 274 / idem	

¹⁹⁴ Divindades do xintoísmo.

¹⁹⁵ Segundo DALGADO, op. cit., p. 405, “nome genérico das divindades adoradas pelos budistas [japoneses]”, porém Fróis pode ter usado o termo para designar também genericamente as divindades do xintoísmo.

Vomurandono	p. 275 / idem	
Vomurandono	p. 277 / capítulo 41	
Dom Luiz Shinsukedono	p. 278 / idem	
Vomurandono, rei de Arima	p. 280 / idem	
Dom Bartholomeo	p. 283 / idem	
Dom Antonio; Dona Beatriz; Cato-dono; Dom Luiz	p. 286 / capítulo 42	
Paulo	p. 290 / idem	
Dom Bartholomeo; Ximabarandono; Figicuróyeyquiui; Yoxittanda	p. 299 / capítulo 44	
Ximabarandono; Xiracura; Yoshino-suquendono; Paulo Yesan	p. 302 / idem	
Maria	p. 305 / idem	
Toi João	p. 309 / capítulo 45	
Damião	p. 313 / idem	
Guiubundono	p. 319 / capítulo 46	
Ynzundono; Toi João; Codano Jirozaimon; Jião Xinsuquedono; Ximabarandono	p. 320 / idem	
Uma mulher comprada em Bungo por um português	p. 321 / idem	A história da mulher comprada em Bungo pelos portugueses revela uma prática perversa da colonização portuguesa: a compra de humanos para a escravização. Fróis observa que “esta mulher foi comprada em Bungo por um português” e que em determinado momento uma “caterva de ladrões” atacou a comitiva portuguesa e tomaram aos portugueses “os mossos e mossas que trazião compradas”, o que pode revelar uma prática reiterada também no Japão.
Dom Bartholomeo; Ximabarandono	p. 322 / idem	
Dom Bartholomeo; Dom Luiz	p. 324 / idem	
Dom Antonio; Dona Izabel; Ximabarandono	p. 327 / capítulo 47	
Dom Bartholomeo	p. 328 / idem	
Congandono	p. 332 / idem	
Dom Bartholomeo; Gotodono	p. 333 / capítulo 48	
Xinsuquedono Dom Luiz	p. 334 / idem	
Dom Luiz; Faxibó	p. 337 / idem	
Damião; Xenxu Paulo	p. 340 / idem	
Fabiró	p. 341 / idem	
Xengan, pai de Dom Bartholomeo; Riuzoji; Ysafai; Ximabarandono	p. 342 / capítulo 49	
Dom Jião	p. 347 / idem	
Yenque; Xocuji; Daimanbo	p. 348 / idem	
Xoxun; Dom Jião	p. 349 / idem	
Macçucocasan	p. 350 / idem	
Dom Antonio	p. 353 / capítulo 50	

Dom Antonio; Dona Izabel	p. 354 / idem	
Tanenguchi Thomé	p. 356 / idem	
Dona Izabel	p. 357 / idem	
Thomé	p. 358 / idem	
Yasumandaqui; Dom Antonio	p. 359 / idem	
Dona Izabel; Dom Antonio; Diogo; Lianor	p. 361 / idem	
Leonor; Diogo	p. 362 / idem	
Xengan; Ysafai	pp. 364-365 / capítulo 51	
Ysafai; Amandono	p. 365 / idem	
Ximabarandono; Irmão Damião	p. 366 / idem	
Meóxixirinodaibundono	p. 385 / capítulo 54	
Cubosama; Mioxindono; Macçunanga Sotai	pp. 386-387 / idem	
Aquinomoridono	p. 388 / idem	
Dom Antonio	p. 390 / capítulo 55	
Dom Antonio; Dona Izabel	p. 391 / idem	
Ximabarandono; Dom Jião; Dom Bartholomeo	p. 392 / idem	

Os personagens japoneses sistematizados acima possuem na narrativa ações, intenções e fala (vozes inscritas na própria narrativa). Por vezes, os personagens anônimos possuem as vozes mais indiciárias: é o caso do jovem japonês que invade uma reunião dos jesuítas, inscrevendo no discurso de Fróis, indiretamente, os motivos ideológicos que levariam o Japão a expulsar os padres a partir dos éditos anticristãos. A questão temporal ambígua do discurso da *História de Japam* também pode ser aqui evocada: no caso da cena da altercação do jovem japonês, ligado ao xintoísmo, trata-se de um episódio ocorrido algumas décadas antes do momento da escrita (a partir de 1585). Assim, é muito possível que Fróis tenha construído sua memória na história da missão japonesa atento ao panorama político e cultural do momento em que a escrevia: o Japão em um movimento de unificação e às vésperas do édito anticristão que abriu o período da mais ferrenha perseguição aos padres jesuítas, o édito de Hakata, em 1587¹⁹⁶, promulgado por Toyotomi Hideyoshi¹⁹⁷, onde se lê:

¹⁹⁶ Embora marque o início das perseguições enquanto documento, as referidas perseguições só terão início de fato após o Martírio de Nagasaki, em 1597, e com a ascensão do clã Tokugawa.

¹⁹⁷ Após a morte de Oda Nobunaga, o *daimyo* Toyotomi Hideyoshi aparecia como principal aspirante à função de *shogun*. O termo *shogun* designa o título de poder político e militar do Japão e é uma forma abreviada de *Seitai-shogun*, utilizada por Fróis.

O Japão é a Terra dos Deuses. Que uma doutrina perniciosa seja difundida pelo País Cristão por aqui é algo que não desejamos.

Abordar as pessoas de nossas províncias e distritos, tornando-as cristãs e destruindo os templos dos deuses e os templos dos Budas é algo desconhecido em nosso passado. Enquanto províncias, distritos e feudos são concedidos temporariamente aos seus destinatários, (...), confundir a fé das pessoas é algo miserável. (...) É porque os padres juntam grande número de paróquias como bem entendem, por meio da sua inteligente doutrina, que a Lei dos Budas está sendo destruída nos Recintos do Sol. Sendo isto miserável, não será permitido que os padres permaneçam em solo japonês. Em vinte dias a partir de hoje eles deverão se preparar para voltar ao seu país. O propósito do kurofune¹⁹⁸ é o comércio, o que é uma questão diferente. Ao longo dos anos e meses, o comércio continuará em todos os âmbitos. A partir de agora, todos aqueles que não perturbarem a Lei dos Budas (mercadores, é claro, e quaisquer outras pessoas) são livres para vir do País Cristão e retornar.

Sejam cautelosos.

Isto é tudo.

Tensho 15 VI 19 [24 de julho de 1587]¹⁹⁹.

Sabe-se que, apesar de um início de perseguição aos cristãos portugueses no Japão, o édito de Hakata foi amplamente desrespeitado e tornado ineficaz. As potências ibéricas, já sob o domínio da dinastia dos Habsburgos, assim como a Igreja Católica, executaram movimentos de resistência, como a fundação da primeira diocese do Japão, no ano de 1588 em Funai.

No entanto, após a morte de Hideyoshi e a chegada ao poder de Tokugawa Ieyasu, último nome responsável pela unificação do Japão, inicia-se o período isolacionista denominado Era Tokugawa ou Era Edo, que durará até 1868 com a chegada dos norte-americanos ao arquipélago japonês²⁰⁰.

¹⁹⁸ Significa literalmente “navio preto” e designava as embarcações portuguesas.

¹⁹⁹ O trecho é retirado de BARY, Theodore de; GLUCK, Carol; TIEDEMANN, Arthur E. *Sources of Japanese Tradition, Volume 2*. New York: Columbia University Press, 2006, pp. 145-146 In: HICHMEH, Yuri Sócrates Saleh. *O cristianismo no Japão: do proselitismo jesuíta à expulsão da Igreja*. XXVII Simpósio Nacional de História, ANPUH, Natal - RN, 22 a 26 de julho de 2013.

²⁰⁰ A partir do início da Era Tokugawa, no início do século XVII, não obstante a perseguição aos padres estrangeiros, a figura de William Adams, primeiro navegador inglês a chegar ao Japão, surge com grande importância, por ter se

Um dos fatores de maior relevância à maior e cada vez mais intensa perseguição aos padres até abarcar tudo o que viesse de Portugal²⁰¹ talvez tenha sido o início do comércio com os holandeses, naquele momento preocupados apenas em levar ao Japão a atividade de intercâmbio de mercadorias e tecnologia. O édito de Hakata, prevendo que a atividade comercial com Portugal não estaria proibida no Japão, não foi capaz de extinguir por completo a influência portuguesa no arquipélago nipônico.

3.4 A inscrição do outro como *avesso* e *próximo* em Luís Fróis

A obra quinhentista de Luís Fróis só veio à lume, na forma mais acabada como a conhecemos, no século XX. Além da *Historia de Japam*, cujo primeiro volume, sob os cuidados da edição de Franz Wicki, foi publicado em 1976, o século XX viu também a publicação de um pequeno e interessante livro, em 1955, sob a curadoria do jesuíta Josef Franz Schütte, o *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*²⁰². O único exemplar do *Tratado* foi encontrado por Schütte na Biblioteca da Real Academia de História de Madri, em 1946, obtendo sua publicação em edição crítica nove anos mais tarde em Tóquio, no Japão²⁰³.

O volume encontrado por Josef Franz Schütte em Madri tratava-se de um conjunto de quarenta páginas de carta japonesa, com as dimensões de 16x22 centímetros, estruturado em quatorze capítulos²⁰⁴.

tornado conselheiro do *shogun* Tokugawa Ieyasu e ajudá-lo a construir os primeiros navios japoneses em estilo ocidental. Adams foi também responsável por construir feitorias e relações comerciais entre a Inglaterra, os Países Baixos e o Japão, fretando e comandando vários navios pelo Extremo Oriente e Sudeste asiático. William Adams falece no Japão, em Hirado, na ilha de Kyushu, em 1620.

²⁰¹ Em 1640, em uma tentativa de restabelecer as relações diplomáticas, Portugal enviou uma embaixada composta por 74 membros, porém todos foram feitos reféns e levados a julgamento perante o *shogun*, o qual emitiu para todos a sentença de morte por decapitação. Apenas treze membros da embaixada portuguesa foram poupados com o intuito de levarem a notícia à Europa de que os portugueses não eram bem-vindos no Japão. Cf. HICHMEH, op. cit.

²⁰² Doravante abreviada TDC (*Tratado das diferenças e contradições*).

²⁰³ Trata-se da edição que será utilizada neste livro: FROIS, Luis S.J. *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585): Tratado em que se contém muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta província de Japão*. Ed. Josef Franz Schütte, S. J. Tokyo: Sophia Universität, 1955.

²⁰⁴ Cf. ROSA, Cristina. *Il "Tratatto" di Luís Fróis: Europa e Giappone Due culture a confronto nel secolo XVI*. Viterbo: Sette Città, 2017 (edição eletrônica).

A descoberta de Schütte de mais um texto de Fróis, esquecido na poeira do passado, parece-nos consistir em uma espécie de *missing link* entre a missionologia e a antropologia, entre a retórica e a inscrição da diferença.

Com efeito, quando se analisa a estrutura e o estilo do *Tratado* de Fróis, o estudioso se depara com algo novo. Comentando a estrutura da obra de Fróis, Cristina Rosa observa que não há na obra de Fróis o estilo da retórica de Alessandro Valignano, jesuíta napolitano contemporâneo a Fróis.

Luís Fróis opta pela técnica, em oposição a Valignano, do confronto direto e pontual não apenas com as grandes diferenças, mas também com as pequenas e particulares que distinguem de maneira decisiva a sociedade japonesa e a europeia. A modalidade direta de Fróis exclui do texto qualquer comentário ou juízo de valor explícito: deixa reservado ao leitor a obrigação do esforço de reflexão pessoal e imaginativo de uma experiência profunda das diferenças²⁰⁵.

Fróis, assim, destitui-se de uma posição de missionário buscando a conversão dos gentios, colocando-se ao lado daqueles vindouros exploradores de culturas que se propõem a descrevê-las a partir de seus mecanismos internos de costumes e crenças, inserindo-as num registro geral das diferenças culturais.

Fróis aproxima-se, curiosamente, de Michel de Montaigne, quando este reconhece um valor positivo aos ritos tupis do Brasil²⁰⁶ e às suas formas culturais, admirando neles a coragem, a constância e o sentimento de honra. A leitura de Montaigne, porém, é feita por um intelectual recluso que nada tem a ver com o projeto de colonização, ao contrário de Nóbrega e seus companheiros jesuítas, na linha de frente da colonização do Brasil.

²⁰⁵ Idem, “uno sforzo di comprensione che deve andare al di là delle parole perché deve entrare nell’essenza delle cose per cercar la spiegazione profonda delle differenze”. Em tradução livre: “a um esforço de compreensão que deve andar *além das palavras* porque deve entrar na essência das coisas para buscar a explicação profunda das diferenças”. Realce meu.

²⁰⁶ Carlo Ginzburg afirma que para Montaigne, no ensaio sobre os canibais, traçando um paralelo com autores ingleses do mesmo período como George Putterham, o termo “bárbaro” possuiria um sentido positivo de universalidade. Cf. GINZBURG, Carlo. *Nenhuma ilha é uma ilha: quatro visões da literatura inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 55-57.

Montaigne pôde escrever livremente, trancado em sua torre, assim como Fróis também o fez (talvez por isso tenha pagado o preço do esquecimento induzido institucionalmente pela Companhia de Jesus até o século XX).

Ao manter-se neutro em seu estilo no *Tratado das diferenças*, Fróis não emite nenhum juízo de valor explícito à cultura japonesa, muitas vezes tentando mostrá-la como o avesso da cultura europeia, aproximando-as pela via da inversão e de uma espécie de jogo de espelhos.

Se o século XVI viu com crescente frequência o aparecimento do tópico dos “caráteres nacionais” e a “caracteriologia dos povos” a ponto de se tornar um lugar comum, percebe-se neste funcionamento um sucesso que se nutre de rivalidades entre nacionalismos em uma Europa prestes a ver a consolidação da Era dos Estados nacionais: sobre o mapa da Europa, cada paixão tem seu lugar, e também cada talento e bizarrice passam a ser imaginariamente situados²⁰⁷.

Fróis, entretanto, parece apontar para um além da dinâmica de rivalidades nacionais: ao produzir um trabalho, um estudo ou um gênero de anotações cujo objetivo seria o da *comparação por inversão*, aproxima o Japão da Europa pela via do pitoresco: se o Japão é pitoresco, a Europa, vista desde o Japão, pode também perfeitamente sê-lo.

É neste sentido que Lévi-Strauss, em seu prefácio à reedição do *Traçado* de Fróis na língua francesa, afirma, citado por Lestringant, que “centenas de comparações, formuladas de modo conciso e construídas em forma de paralelismo, sugerem ao leitor que ali não são assinaladas apenas diferenças, mas que todas as oposições constituem, de fato, inversões”²⁰⁸.

²⁰⁷ LESTRINGANT, Frank. *L'antipathie entre les peuples (XVIe-XVIIe siècles)*, de Luis Frois à Antoine Galland. Cahiers de l'Association internationale des études françaises, 2002, n. 54, pp. 175-192, p. 177.

²⁰⁸ Idem, p. 179, citando LÉVI-STRAUSS, Claude. *Preface à Européens et Japonais. Traité sur les contradictions et différences de mœurs, écrit par le R. P. Luis Frois au Japon, l'an 1585*. Paris : Chandeigne, 1998, p. 9.



Figura 14: Luís Fróis conversando com nobre japonês (circa 1600). Autor desconhecido.

Tal estrutura remonta a Heródoto, o qual, já no século V a.C., pretendeu mostrar que em todas as coisas os egípcios se conduziam inversamente em comparação aos outros povos, especialmente aos gregos. Pode-se ler em Heródoto, por exemplo, algo que o aproxima muito de Fróis: “em todos os lugares nós tecemos levando a trama de baixo para cima: os egípcios a levam de cima para baixo”. E depois, um detalhe, aparentemente menor e extravagante, mas que tende a inverter a relação entre os sexos a partir do olhar grego: “para urinar [entre os egípcios] as mulheres o fazem de pé e os homens se abaixam”²⁰⁹.

Lestringant observa que também Hernan Cortés, o conquistador do México, não obstante sem dúvidas não ter lido o pai da História, repete inconscientemente a mesma estrutura a respeito dos astecas de Tenochtitlán²¹⁰.

O princípio da inversão, segundo François Hartog, é uma maneira de inscrever a alteridade, tornando-a apreensível na chave de “uma mesma

²⁰⁹ Idem, *ibidem*.

²¹⁰ Idem, *ibidem*.

coisa que um nós, porém de forma invertida”; criando uma espécie de ficção que faz ver e compreender o outro como uma figura concorrente na elaboração de uma representação do mundo²¹¹.

Isto seria dizer que, fora poucas exceções na América (como o mostra a postura de Cortés), a aproximação da cultura europeia com as culturas autóctones se deu não pela via da inversão, enxergando-as como concorrentes em uma representação de mundo mas, bem ao contrário, supondo-as capazes de se europeizar e catolicizar: não é outra coisa o que pretende a conversão jesuíta. Isto também equivale a dizer que tanto os gregos em relação aos egípcios no caso de Heródoto quanto os europeus em relação aos japoneses no caso de Fróis, ao inscreverem o outro de forma invertida, inscrevem-se no mesmo movimento como impotentes em relação a qualquer conversão: o outro aparece radicalmente outro, irreduzível a um eu. O grande esforço de Las Casas e de grande parte dos jesuítas foi no sentido oposto: colocar em movimento toda a articulação secular e espiritual da Igreja e das monarquias europeias para reduzirem o outro ao modo de vida católico europeu. Las Casas pretende inserir o nativo americano na escala aristotélica dos povos capazes de governo e vida civil²¹²: trata-se, não obstante, de uma escala, uma régua mediante a qual é possível medir, comparar, estabelecer diferenças e faltas passíveis de serem corrigidas e preenchidas no percurso linear em relação a um *metron* ou cânon: a civilização europeia, pressupondo uma essência divina representada pela Igreja.

Alfredo Bosi descreve a mesma dinâmica em seu estudo sobre Anchieta, com o adendo de que os jesuítas, diferentemente dos dominicanos e franciscanos da época lascasiana, esmeraram-se na arte da conversão a partir das próprias estruturas linguísticas e culturais dos povos que pretendiam converter: “O missionário que se volta para o índio, prega-lhe em

²¹¹ Idem, ibidem. Cf. HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

²¹² Cf. PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man*. London: Cambridge University Press, 1982.

tupi e compõe autos devotos (e, por vezes, circenses) com o fim de convertê-lo, é um difusor do salvacionismo ibérico para quem a vida do selvagem estava imersa na barbárie e as suas práticas se inspiravam diretamente nos demônios”²¹³.

Fróis, ao escrever o seu pequeno tratado e a sua monumental *História*, não se afastando do estilo clássico de Heródoto, ainda que direcione críticas ferozes aos bonzos, também registra uma cultura milenar com formas sociais depuradas, com escrita complexa e sistemas religioso e filosófico sofisticados. De certa forma, o encontro com a ontologia taoísta-budista pôs obliquamente em cena a discussão sobre os pilares ontológicos tomistas do cristianismo.

Há que se marcar também que a discussão sobre o eu e o outro, a outridade do eu, guarda uma discussão obrigatória com a prática dos *Exercícios espirituais*, de Inácio de Loyola, base de toda a espiritualidade jesuíta²¹⁴. Trata-se não apenas de um texto, mas de um programa e um código a partir do qual o jesuíta exercitava-se pela palavra: um falar²¹⁵ e também um escutar, em uma troca de posições que definia a passagem de exercitante a orientador espiritual.

²¹³ BOSI, Alfredo. “Anchieta ou as flechas opostas do sagrado”, op. cit., p. 92.

²¹⁴ Todavia, tanto D. T. Suzuki quanto Carl Jung, que escreve um prefácio à obra de Suzuki *An Introduction to Zen Buddhism*, observam a grande diferença e contradição entre os *Exercícios espirituais* e a doutrina zen, e ambos registram, em pontos diferentes de seus discursos, tal distância. Pode-se ler, primeiramente, em Jung, ao falar sobre o *satori*, termo que indica a “iluminação” ou “compreensão” para o zen budismo, indicando uma nova forma de ver o mundo: “No âmbito cristão, o *satori* corresponde a uma *experiência religiosa de transformação*. Como existem, entretanto, diversos graus e tipos desta experiência, não seria supérfluo designar com maior precisão a categoria que mais corresponde à experiência do zen. Trata-se, sem a menor dúvida, de uma experiência mística que se distingue de outras similares pelo fato de sua preparação consistir em um *deixar correr*, em um *esvaziar-se de imagens*, e coisas semelhantes. E isto em contraste com experiências religiosas que se baseiam, como os *Exercícios* de Inácio de Loyola, na exercitação e na *imaginação* de imagens sagradas. Cf. JUNG, C. G. “Prefácio à obra de Suzuki: a Grande Libertação”. *Espiritualidade e transcendência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, pp. 231-260. Já Suzuki observa: “Um crítico vê o zen como ‘o equivalente budista dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola’. (...) Mesmo falando superficialmente, não há sombra de similitude entre os exercícios do zen e aqueles propostos pelo fundador da Companhia de Jesus. As contemplações e orações de Santo Inácio são, do ponto de vista do zen, meramente fabricações da imaginação tecidas de maneira elaborada para o benefício da mente devota; e, na realidade, isso é como empilhar tijolos sobre tijolos na cabeça, sem ganho verdadeiro para a vida do espírito”. SUZUKI, D. T. *Uma introdução ao zen-budismo*, op. cit., pp. 25-26. Assim, parece-nos que seria razoável relacionar a forma porosa e receptiva da outridade dos escritos de Fróis mais a uma possível abertura ao saber zen do que especificamente a uma formação jesuíta.

²¹⁵ Como afirma Roland Barthes em seu interessante ensaio sobre Inácio e os *Exercícios*: “Inácio abre para a divindade a lista, ao mesmo tempo metafórica e metonímica, dos seus atributos: é possível *falar Deus*”. Cf. BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 72.

É possível que a adoção da prática dos *Exercícios* como base programática e espiritual da vida jesuíta tenha favorecido uma nova relação com o próximo, enxergando nele sutilezas e diferenças em relação às quais seria possível estabelecer contatos, trocas e negociações. Não se tratava de outra coisa senão de repetir a experiência de submissão à prática dos *Exercícios*, dentro da qual o exercitante se colocava como um si mesmo e como um outro: era preciso falar, e falar de si, da própria história, e falar dentro de uma programação diária, semanal, que deixava espaço para o imprevisito, para o não esperado e os pensamentos (ou *moções*, no léxico inaciano²¹⁶) que passassem pela cabeça do exercitante, além de abrir-se para uma abordagem radicalmente anti-psicológica com o reconhecimento da atuação de duas forças espirituais antagônicas no mundo anímico do exercitante. Em todo caso, o exercitante, seguindo a programação dos *Exercícios*, em relação a si mesmo estabelecia pontos de apropriação simbólica, revisitava culpas, pontos traumáticos de sua própria vida, imaginava-se em cenas dos evangelhos, conversando com os personagens bíblicos, criava uma relação nova com a imagem e com a imaginação: equilibrado entre o desejo e o medo, revalorizando a constrição da confissão em prol de uma liberdade no uso da palavra capaz de dotá-lo de imaginação e engenho dentro das limitações inerentes às categorias retórico-teológicas de seu tempo.

3.5 Análise comparada das narrativas das missões japonesa e brasileira

O objetivo desta seção é realizar uma análise comparada entre as missões brasileira e japonesa, do período de 1549 a 1570, tendo como referência as narrações-atuações dos padres Manuel da Nóbrega no Brasil e Cosme de Torres no Japão, a partir da narrativa de Luís Fróis na *Historia de Japam*.

²¹⁶ Cf. LOYOLA, Inácio de. *Exercícios espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

Neste período, a Companhia de Jesus chegara às duas terras, com o mesmo objetivo de converter a população nativa ao catolicismo, porém observa desfechos distintos nas duas missões. Entendendo que a maneira de narrar as duas missões funciona como indício para uma análise comparada entre ambas, busca-se aqui uma comparação a partir do modo de construção narrativa das fontes.

Cabe observar que os escritos analisados de Nóbrega são do gênero epistolar e um diálogo, o *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Isto não obsta uma análise comparada com a História de Fróis, pois este acaba se apropriando tanto de cartas quanto de informações que poderiam constar em um tratado ao escrever a *Historia de Japam*. Os capítulos e trechos que possuem fontes históricas em cartas, seja de Fróis, seja de outros jesuítas como Cosme de Torres, Baltazar Gago, Gaspar Vilela e Luís de Almeida, possuem notas do editor remetendo às fontes.

Tomemos, por exemplo, a narrativa de Fróis sobre o padre Cosme de Torres, quando os jesuítas haviam sido expulsos de Ximabara em 1563:

Estando o porto de Yocoxiura queimado, os christãos dispersos, os navios para se partirem para a China, estava o Padre Cosme de Torres doente e cheio de grandes angustias e perplexidades, porque, como fica ditto atraz, não se lhe offerecia logar para onde podesse hir nem embarcação que o levasse.²¹⁷

Se Nóbrega também enfrentou períodos de angústia e desânimo na missão brasileira, isto se deu por outros motivos. Os jesuítas no Brasil não foram desalojados, mas andaram quase livremente por todo o território, fundando aldeias e cidades, como Piratininga, futura cidade de São Paulo, e concorrendo decisivamente para a fundação do Rio de Janeiro. No Japão, por outro lado, os padres acomodaram-se à geografia e ao aspecto simbólico do território e da conformação cultural, o que nos revela os copiosos escritos de Fróis, em uma tentativa de cobrir obsessivamente, em sua *Historia de Japam*, o período em que a Companhia insistia na conversão do povo japonês.

²¹⁷ Idem, p. 347.

Nóbrega, em uma de suas primeiras cartas escritas do Brasil, registra o nativo como um papel branco, feito para se escrever à vontade. Nada mais diferente da narrativa de Fróis, que inscreve seu discurso em letras do que não pôde escrever no outro; o grande número de aparições de personagens japoneses em seus escritos funciona como uma espécie de sintoma: não podendo escrever “no” outro, em seu corpo, em seus costumes, a partir do mecanismo de conversão, Fróis faz do outro um significante de sua *História*, simbolizando-o. Neste sentido, observa-se que são raras as passagens nos escritos de Nóbrega ou mesmo Cardim em que se pode observar o aparecimento de um personagem nativo do Brasil, com nome, individualidade e ações narradas. As poucas vezes em que isto acontece estão colocadas no anonimato de capítulos acessórios do efeito político de aculturação e conversão.

Como sugerido ao longo deste trabalho, a extensão da *Historia de Japam* reflete uma forma de narrar moderna, menos preocupada com o discurso elogioso da Companhia de Jesus e mais preocupada com o desenrolar fático dos acontecimentos. Haveria também razões mais refinadas, que colocariam Fróis e Nóbrega confrontando-se com os dois “quase sistemas de língua”, também referidos acima²¹⁸: o primeiro de ascendência cratileana, onde cada palavra emana de uma coisa, e o segundo do que seria uma ascendência saussuriana²¹⁹, onde cada palavra deriva de outra em uma série contínua de bifurcações. Fróis deixou-se habitar pelas coisas e pela linguagem do Japão, mesmo quando buscava definir a cultura japonesa pelo avesso. Francisco Xavier operou mais sob o registro cratileano

²¹⁸ PAWLING, Perla Chinchilla (Org.). *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, op. cit. Conferir também, neste sentido, as preocupações contemporâneas nos estudos sobre a Escola de Kyoto, tratada mais à frente: o primeiro Colóquio sobre Pensamento Japonês organizado pelo grupo brasileiro em torno de Zeljko Loparic tinha como objetivo realizar discussões sobre a superação do niilismo relacionado com os diferentes usos da linguagem, em particular a oposição entre a linguagem objetificante, característica da metafísica e da ciência ocidentais e a linguagem não-objetificante da poesia e do pensamento que Heidegger chamou de meditativo.

²¹⁹ Não se propõe aqui, por óbvio, uma aplicação literal deste esquema aos escritos jesuítas e aos de Luís Fróis, sob pena de imperdoável anacronismo. Tenta-se aqui uma formulação mais ou menos livre e especulativa sobre possíveis diferenças de narração e registro das missões, e de forma especial sobre a posição e função da alteridade relacionada ao “eu” da enunciação nestes registros.

ao tentar introduzir o neologismo português “Deus” para nomear o Dani-chi japonês.

Assim, um cuidado metodológico que se buscou ter no exame dos escritos de Fróis e Nóbrega, assim como das outras fontes desta pesquisa, foi a análise de *como* o outro, a alteridade das missões, aparece *inscrita* nos discursos, sem haver uma preocupação se de fato o relatado foi verdadeiro, mas em atenção ao fato de que o próprio relato e a forma como este se constrói produzem sua própria eficácia.

É possível sugerir que a tônica da narrativa de Fróis (incluído aí o *Tratado das diferenças e contradições*) aponta para, em linhas gerais, uma bênção do outro/bem-dizer o outro em sua diferença, registrando suas particularidades culturais e sua voz (alienígena); ao passo que a tônica de Nóbrega se concentra mais na maldição do outro, mesmo os colonos portugueses que habitavam o Brasil e viviam em pecado: maldição de seus costumes, de sua relação com o próprio corpo, com os sacramentos católicos tridentinos²²⁰.

Os dois campos podem ser contrapostos e também podem sofrer interpenetrações: o que concerne a uma espécie de mal-dizer o outro, a partir da chave interpretativa do bárbaro, da idolatria, dos vícios morais ou da falta (de letras, de entendimento)²²¹, e o campo do bem-dizer o outro, quando ainda que haja o esforço missionário da conversão, este aparece de um ponto de vista em que se pode admirá-lo, assim como aos seus costumes, de modo a reverberar uma *voz alienígena* no próprio discurso que o descreve, além de ver a alteridade como uma individualidade e uma singularidade (um indício da presença de inúmeros personagens narrados por Fróis). O campo da maldição (mal-dizer) tendeu a descrições generalizantes e sintéticas, engajadas no projeto missionário que se estabeleceu em contextos de reduções, aldeamentos artificialmente construídos e reformas morais, ao passo que o campo da bênção (bem-dizer) tendeu em

²²⁰ Esta afirmação em relação a Nóbrega, tanto quanto em relação a Fróis, deve ser lida com um grão de sal, se analisarmos o *Diálogo sobre a conversão do gentio* e também vários trechos da *Historia de Japam*. Todavia, a tentativa aqui é a de uma leitura de tônica ou de linha geral das narrativas desses missionários.

²²¹ Cf. HANSEN, João Adolfo. “O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558”, op. cit.

Fróis a relatos povoados de personagens nativos (com nomes cristãos ou não), e em discursos mais analíticos a respeito das pessoas, ações e discursos destes mesmos personagens.

Segundo João Adolfo Hansen, as cartas jesuíticas do Brasil evidenciam a doutrina substancialista (aristotélico-tomista) inscrita no modelo de inteligibilidade das classes e categorias de sua gramática, doutrina que funciona como mecanismo de classificação que, distribuindo a metáfora “índio” ou, podemos aqui também dizer, “negro da terra” por classes, categorias e espécies de indivíduos, opera uma exclusão inclusiva: ao mesmo tempo em que os exclui como carentes nas metáforas da falta do Bem, os inclui em práticas que os subordinam à “Presença nas instituições portuguesas”²²² e católicas. As cartas do Brasil deslocam os índios juridicamente como subordinados no cotidiano dos aldeamentos, dos colégios e das guerras permitidas pelo governador-geral.

No entanto, o *Diálogo sobre a conversão do gentio* realiza um sinuoso percurso de, ao reconhecer as dificuldades inerentes à missão brasileira, fazer uma espécie de elogio do nativo brasileiro em relação aos outros povos com vistas a uma política de conversão.

O primeiro dos personagens brasileiros anônimos aparece na primeira carta de Nóbrega, de 1549, identificado como “um Principal já cristão batizado”, que estava “mal com todos os seus parentes”. Nóbrega relata que a ele foi entregue um barrete vermelho e umas calças²²³.

Outro personagem anônimo aparece dentro da estrutura administrativa portuguesa: trata-se da índia meirinha de Pernambuco, sobre a qual diz Nóbrega ser “tão diligente para chamar à doutrina que é para louvar a Nosso Senhor”. Nóbrega mostra ter conhecimento da importância das mulheres na dinâmica da conversão ao escrever que “com se ganharem estas se ganha muito”: não apenas pelo número de escravas índias que os jesuítas buscavam converter para a vida matrimonial cristã, mas também pelo fato de levarem crianças para serem educadas segundo a doutrina cristã:

²²² HANSEN, João Adolfo. “O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558”, op. cit., p. 118.

²²³ NÓBREGA, Manuel. *Cartas do Brasil*, op. cit., p. 73. Carta a Simão Rodrigues, Bahia, 1549.

“ganharemos também que estas nos trarão meninos de Gentio para ensinarmos e criarmos em uma casa que para isso se ordena (...)”²²⁴.

Outra classe de “personagem anônimo do Brasil” pode ser definida como tendo uma função de “alegoria de conversão”. Pode-se compreender nesta categoria a narrativa da mãe que tira dos lábios do filho pedras coloridas que o impediam de fazer o sinal da cruz²²⁵, sendo imitada pelos outros nativos no gesto de extirpação corporal de uma prática cultural nativa: a furação dos lábios para a aplicação de adornos, *tembetás*.

Nota-se, assim, que os jesuítas no Brasil tiveram grande “margem de manobra” e atuação no projeto colonizador e *psicagógico* da conversão; o anonimato de seus personagens talvez indique o sentido de sua irrelevância enquanto agentes (seja em concorrência, seja em resistência) no projeto missionário brasileiro. Ainda que assim de fato não fosse, como se pode observar pelo exame das fontes, a ausência de personagens nativos nos relatos brasileiros representa a concepção etnocêntrica e racista jesuíta em relação aos nativos do Brasil.

Pela análise comparada acerca da inscrição do outro nos escritos do Brasil e do Japão, observamos que o nativo brasileiro costuma ser descrito como dissolvido em coletividades ou massas, identificadas pela nomenclatura de tribos indígenas: *tupis*, *carijós*, *tamoios*, etc; mas também *colonos*, *membros do clero*, etc. Raramente algum é individualizado e inscrito na narrativa como um personagem com ações, pensamentos e, sobretudo, voz. Carlo Ginzburg marca a inclinação dos escritos jesuítas de trazer a voz do alienígena para o próprio discurso como uma espécie de característica²²⁶, porém o historiador italiano não fez tal afirmativa a partir de análises de fontes das missões brasileiras. Narrar o outro, ainda que enquanto bárbaro ou idólatra, trazendo sua voz e fazendo-a falar no interior

²²⁴ Idem, p. 120. Carta aos padres e irmãos, Pernambuco, 1551.

²²⁵ Cf. HANSEN, João Adolfo. “O nu e a luz: cartas jesuítas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558”, op. cit. e NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 92. Carta a Martín de Azpilcueta Navarro, Bahia, 1549.

²²⁶ GINZBURG, Carlo. “Alien Voices: The Dialogic Element in Early Modern Jesuit Historiography”. *History, Rhetoric, and Proof*. Hanover: University Press of New England, 1999, pp. 71-91.

do próprio discurso que o descreve e rotula, acabava por fazer falar também a verdade acerca do processo de colonização e do jogo de forças que o conformava. Neste sentido, a *Historia de Japam* está repleta de vozes alienígenas, ao passo que as narrativas brasileiras de Nóbrega pouco trazem da voz alienígena dos índios brasileiros²²⁷, antes a apaga, diferentemente do que se lê em Montaigne, por exemplo, em escritos quase coevos aos de Nóbrega.

Michel de Montaigne, trazendo a voz alienígena dos índios brasileiros para seu próprio discurso no século XVI, de forma inusitada, interessante e contrastante com os escritos jesuítas de Nóbrega, fazia parte de uma potência europeia que havia sido há pouco tempo desalojada da colonização do território brasileiro. Montaigne esteve em Rouen quando alguns tupis do Brasil foram para lá enviados no século XVI. Em *Sobre os canibais*, Montaigne relativiza o conceito de barbárie e o torna ambíguo, ao sugerir que os nativos brasileiros não eram nada bárbaros, sobretudo quando se analisava a sua poesia e sua linguagem²²⁸. Seu relato sobre os pajés não possui a carga negativa que os jesuítas, como Nóbrega, procuravam impor-lhes quando disputava com eles a eficácia simbólica das práticas religiosas. Ao trazer a voz alienígena para seu próprio discurso, Montaigne o faz de modo que esta voz sirva como uma crítica social:

(...) estiveram em Rouen na época em que o finado rei Carlos IX lá estava. O rei falou com eles por muito tempo, fizeram-nos ver nossos modos, nossa

²²⁷ Este traço tem sido recentemente retomado e redefinido no Brasil, a partir do projeto de escrever e registrar biografias de indivíduos indígenas brasileiros, do século XVI até os dias de hoje: trata-se do projeto *Os Brasis e suas memórias: os indígenas na formação nacional*, cuja equipe é coordenada pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira, do Museu Nacional e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFRJ. O site do projeto pode ser acessado em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/>. Também se insere neste movimento o documentário *Ex-Pajé*, de Luiz Bolognesi, lançado em 2018 no Brasil, que retrata o confronto violento e latente entre a sensibilidade indígena e aquela do colonizador branco através dos mecanismos de conversão religiosa: no contexto do documentário, não são os jesuítas, mas as igrejas evangélicas.

²²⁸ “Além do que acabo de relatar sobre uma de suas canções guerreiras, tenho outra, de amor, que começa desta forma: ‘Cobra, para, para, cobra, a fim de que minha irmã tire do molde da tua pintura a forma e o feito de um rico cordão que darei à minha amada; assim, sejam para sempre tua beleza e teu porte preferidos aos de todas as outras serpentes’. Essa primeira estrofe é o refrão da canção. Ora, tenho bastante trato com a poesia para julgar: não só não há nada de barbárie nessa imaginação como ela é totalmente anacrônica. A linguagem deles, de resto, é uma linguagem doce e de som agradável, parecendo as terminações gregas”. MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: uma seleção*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 156. Cf. também GINZBURG, Carlo. *History, Rhetoric, and Proof*. Hanover: University Press of New England, 1999, p. 79.

pompa, a forma de uma bela cidade; depois disso, alguém lhes pediu sua opinião e quis saber o que tinham achado de mais admirável. (...). Disseram que em primeiro lugar achavam muito estranho que tantos homens grandes usando barba, fortes e armados, que estavam em volta do rei (é provável que falassem dos suíços de sua guarda), se sujeitassem a obedecer a uma criança, e que não escolhessem, de preferência, alguém entre eles para comandar. Em segundo (eles têm uma tal maneira de se expressar em sua linguagem que chamam os homens de “metade” uns dos outros) que tinham visto que havia entre nós homens repletos e abarrotados de toda espécie de comodidades, e que suas metades eram mendigos às suas portas, descarnados de fome e pobreza; e achavam estranho como essas metades daqui, necessitadas, podiam suportar tal injustiça, que não pegassem os outros pela goela ou ateassem fogo em suas casas.²²⁹

Pela via das falas alienígenas em seus próprios discursos, os jesuítas, segundo Carlo Ginzburg, com as ressalvas que já fizemos²³⁰, assim como Montaigne, construíram uma retórica polifônica: um discurso cuja porosidade tornou possível o aparecimento da voz do outro, que passaria a circular dentro do próprio discurso como uma carta dentro de seu envelope. Assim acontece com a retórica do jesuíta francês Charles Le Gobien, analisada por Ginzburg na arenga de Hurao, um nativo nobre das Ilhas Marianas do século XVII, descrita por Le Gobien em sua *Histoire des Isles Mariannes*. O expediente de composição das “Histórias” não era novo na Companhia de Jesus: a História de Le Gobien é publicada em Paris em 1700, mais de cem anos depois de escrita a *Historia de Japam*.

Nos escritos de Nóbrega, entretanto, é raro que se veja o aparecimento da voz alienígena, pois são raros os aparecimentos do outro enquanto personagem. Os índios brasileiros aparecem no contexto de descrições de coletividades e tribos e, quando aparecem na narrativa, surgem

²²⁹ Idem, pp. 156-157.

²³⁰ Ginzburg utiliza como exemplo a atuação jesuíta nas Ilhas Marianas, no Oceano Pacífico, em um episódio relatado ao longo de século XVII. No Brasil, como temos analisado, tal “voz alienígena” surge pouco ou quase nunca nas narrativas.

no anonimato: geralmente os “Principais”, a já citada “índia meirinha”, mas também os “pajés” e os “feiticeiros”²³¹.

Manuel da Nóbrega, contudo, preocupando-se em fundamentar teologicamente o projeto de conversão no Brasil, acaba produzindo um curioso diálogo. Fazendo parte de um movimento *psicagógico* e ambos membros da Companhia de Jesus, Nóbrega e Fróis não poderiam deixar de se engajar no projeto de conversão global contrarreformista.

Todavia, seus escritos mais peculiares, quais sejam, o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de Nóbrega, e o *Tratado das contradições e diferenças*, de Fróis, apresentam linhas de fuga ao projeto psicagógico jesuíta; linhas que dizem respeito a uma alteridade radical, por via da qual se chega a um questionamento do Deus cristão como garantidor de uma supremacia cultural ocidental.

Estaríamos aqui falando do encontro do saber ocidental, católico e medieval, com a falta. Essa falta seria representada tanto pelo encontro com povos de tradição oral (daí a fórmula, ligada a falta, de que não possuíam F, L e R, Fé, Lei e Rei), quanto com uma tradição, a oriental, que se formava e sustentava em torno da noção de vacuidade, de esvaziamento dos seres do mundo e sua co-originação dependente, esvaziando também a figura de um ente criador e garantidor, originado de forma independente dos outros seres.

Este trabalho pretende sustentar que tanto o encontro de Nóbrega com os índios brasileiros quanto o encontro de Fróis com a vacuidade do

²³¹ O índio brasileiro enquanto personagem surgirá de forma consistente somente cerca de trezentos anos mais tarde, com a poesia de Gonçalves Dias e a prosa de José de Alencar, em um movimento indianista romântico que idealizava o índio como uma espécie de herói mítico nacional. Mas os personagens indígenas, aqui, como o Peri de *O Guarani*, romance que se passa no Rio de Janeiro do século XVI, escrito inicialmente em forma de folhetim e publicado em 1857, pouco guardarão de semelhança com os seres que habitavam o país quando chegaram os primeiros portugueses e os jesuítas. Com feições indígenas e almas de cavaleiros medievais, esses personagens cumprirão a função ideológica de construção de um imaginário e uma literatura nacionais, nos moldes burgueses do século XIX. Um indicio de tal mudança de mentalidades em relação à tópica da “conversão”, por exemplo, quando se compara com o século XVI, é o fato de Peri se converter ao cristianismo por amor a Cecília de Mariz, em uma condição imposta por seu pai, o fidalgo Dom Antônio de Mariz, um dos fundadores da cidade do Rio de Janeiro, em 1565. Cecília ou Ceci foi um personagem construído por Alencar como filha de um dos fundadores do Rio de Janeiro, que por sua vez teria batizado o índio Peri, uma espécie de criado fiel e devoto a sua filha Ceci, como condição para que estes ficassem juntos. *O Guarani* foi adaptado em ópera por Carlos Gomes e estreou em 1870 no Teatro Scala de Milão como *Il Guarany*, cuja abertura se tornou célebre ao figurar no programa de rádio *A Voz do Brasil*, criado pelo governo de Getúlio Vargas em 1935.

taoísmo e do zen-budismo possa ter operado efeitos determinantes para tal questionamento e possivelmente, também, para uma espécie de desvio espiritual em suas trajetórias. O “questionamento” de Deus como garantidor de uma supremacia cultural e de um *ethos* não é aqui trabalhada como algo aparente no exame das fontes dos autores, mas como uma hipótese deste trabalho.

Como dito acima, ainda que ausentes os personagens brasileiros na escritura das histórias e crônicas da missão por parte de Nóbrega, é por intermédio dos personagens de seu *Diálogo* que o jesuíta escreve:

Dizei-me, meu irmão, qual será mais facil de fazer, fazer crer a um destes [índios brasileiros], tão faceis a crer, que nosso Deus morreu, ou a um judeu, que esperava o Messias poderoso, o Senhor de todo o mundo? Com mais dificuldade a um judeu; mas desde que elle cahisse na conta, ficaria mais constante, como ficaram muitos, que logo davam a vida por isso.²³²

Em um momento em que não havia a moderna noção de *autor* e de *literatura*, Manuel da Nóbrega compõe seu *Diálogo* para dar conta e circunscrever uma questão: a grande dificuldade de converter os índios brasileiros: criam e descreiam muito rapidamente (“não adora cousa alguma, nem crê em nada, tudo o que lhe dizeis se fica em nada”²³³; “Não lhes entra no coração cousa de Deus”²³⁴), eram inconstantes e, não obstante, eram humanos e possuíam uma alma com as três potências ou faculdades: memória, inteligência e vontade, de onde se extrai o jogo linguístico proposto por Nóbrega equivalendo o papa ao índio papaná.

Este substrato comum que vai do papa a papaná, que Nóbrega no século XVI reconhecia na matéria formadora da “alma”, pode ser lido como uma concepção rudimentar de “humanidade”.

²³² *Diálogo sobre a conversão do gentio*, ao final das *Cartas do Brasil*, op. cit., p. 241.

²³³ *Idem*, p. 229.

²³⁴ *Idem*, *ibidem*.

Nóbrega e Fróis chegam ao mesmo ponto de humanização a partir de um sensível deslocamento da cosmovisão católica medieval produzido pelo encontro radical com a alteridade enquanto falta.

Os mesmos desafios são enfrentados por Nóbrega e Fróis: para os jesuítas do Brasil, o enigma da inconstância da alma dos nativos, que não acreditavam em nada; para os jesuítas do Japão, o escândalo dos bonzos zen-budistas, que acreditavam na vacuidade como fundamento da existência humana. Entre o refinado e o rude, a nadidade escapava à cosmovisão cristã aristotélico-tomista, especialmente ao esquema explicativo da existência divina das *cinco vias* de Tomás de Aquino.

Dialogando abertamente com Aristóteles, François Cheng mostra, em seu estudo sobre o vazio e a linguagem pictural chinesa, que o Tao institui um sistema binário que seria ternário e um sistema ternário que seria unitário ou, citando Granet²³⁵ em seu estudo clássico sobre o pensamento chinês, insinua que a unidade do Um adviria de um vazio central que geraria um movimento da alternância:

« Un n'est jamais que l'Entier, et Deux n'est que le Couple. Deux c'est le Couple caractérisé par l'alternance du Yin et du Yang. Et l'Un, l'Entier, c'est le pivot, qui n'est ni Yin, ni Yang, mais par qui se trouve coordonnée l'alternance du Yin et du Yang ; c'est le carré central qui ne compte pas (comme le moyeu dont les auteurs taoïstes disent que, grâce à son vide, il peut faire tourner la roue)»²³⁶.

O vazio produtor de movimento parece aí marcar uma distância em relação ao primeiro motor imóvel de Aristóteles e à sua tradução como Deus em Santo Tomás de Aquino. Com efeito, a plenitude de um centro produtor a partir do qual toda realidade se sustenta, enquanto efeito de uma Causa Primeira, evacua-se na concepção de um vazio primordial. O Tao pode ser traduzido como “caminho” para a tradição filosófica taoísta.

²³⁵ GRANET, Marcel. *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

²³⁶ O Um é o Inteiro, e o Dois é a Dupla. Dois é a Dupla caracterizada pela alternância do Yin e Yang. E o Um, Inteiro, é o eixo, que não é nem Yin, nem Yang, mas pelo qual se encontra coordenada a alternância do Yin e Yang; é a peça central que não conta (como o centro do qual os autores taoístas dizem que, graças ao seu vazio, pode fazer girar a roda). Tradução livre. Cf. CHENG, François. *Vide et plein*, op. cit., pp. 60-61.

No *Tao Te ching*, de Lao Tse, pode-se ler: “O Caminho é o Vazio e seu uso jamais o esgota / é imensuravelmente profundo e amplo, como a raiz dos dez mil seres”²³⁷.

Keiji Nishitani, um dos principais nomes da Escola de Kyoto, escreve também no mesmo sentido de François Cheng, ao comparar de forma mais explícita as ontologias do zen-budismo e de Aristóteles, mas, de modo geral, dos gregos, desde Platão, até o sentido cristão do conceito de *ágape*:

(...) um Deus pessoal que se revela verticalmente desde o céu até a terra, como se representa comumente no cristianismo, se considera situado no mais-além. Posto que neste caso nos referimos a uma revelação do mais-além, o mais-além está mais distante que o de Platão. É um mais-além revelado verticalmente desde o céu para a terra. Inclusive aqui a situação permanece fundamentalmente invariável. Trata-se todavia do mais-além de um céu situado sobre uma terra inferior. A única diferença é que em Platão temos uma orientação que vai da terra ao céu (*eros*), enquanto que no cristianismo a orientação é do céu para a terra (*ágape*). Em ambos os casos o mais-além acontece através do giro de 90°. (...)

O ponto de vista da vacuidade é totalmente distinto: é uma abertura absoluta. Se nos apresenta como o campo em que o mais-além da orientação ao céu, assim como a direção contrária da orientação ao que está abaixo, na terra, ambos podem ser constituídos e representados; porém não é um âmbito que possa representar-se a si mesmo, isto é, um campo do mais-aqui absoluto. Assim, na vacuidade, o abismo da nihilidade e a relação pessoal entre Deus e o homem podem acontecer e ser representados.²³⁸

Se não houve no Brasil um movimento autóctone de pensamento a partir das estruturas e formas de vida pré-colonização europeia, o Japão realizou, ao longo do século XX, uma vigorosa produção filosófica com a Escola de Kyoto, a partir de três grandes referências: Kitaro Nishida (1870-1945), Hajime Tanabe (1885-1962) e Keiji Nishitani (1900-1990). De acordo com grande parte dos pesquisadores e estudiosos da Escola de Kyoto, sua perspectiva filosófica constitui-se em torno do conceito de

²³⁷ LAO TSE. *Tao Te Ching: o livro do caminho e da virtude*. Tradução do chinês por Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

²³⁸ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*. Nagoya: Chisokudō, 2017, pp. 170-171. Tradução livre.

“nada absoluto”²³⁹, que por sua vez é extraído da tradição do zen-budismo, possuindo seus antecedentes na doutrina budista de Nāgārjuna e no taoísmo²⁴⁰.

Para este trabalho, será suficiente o levantamento da hipótese de que o pensamento taoísta e zen-budista possa ter operado efeitos sobre a cosmovisão e o discurso de Luís Fróis. Do outro lado do globo terrestre, no Brasil de Nóbrega, o encontro com seres tão diversos do que se conhecia até então talvez também possa ter realizado uma operação de “furo” no saber que se havia gestado sobre o homem. Tal “furo” cumpriria a mesma função do vazio taoísta: a partir do furo/vazio e em torno dele, a alternância entre a civilização católica ocidental e o nativo promoveria a síntese de um novo ser humano.

Quando Luís Fróis começa a narrar em sua *História* a sua própria chegada ao Japão, enquanto personagem, não deixa de referir-se a si mesmo na terceira pessoa, como um outro. Aos seis de julho de 1563, chega ao porto de Yocoxiura a nau de dom Pedro da Guerra, trazendo Fróis, que assim narra sua chegada: “Neste ano presente de 1563, aos seis dias de Julho, chegou Dom Pedro da Guerra ao porto de Yocoxiura, e vierão em sua companhia o Padre Luiz Froiz, portuguez, e o Padre Joam Baptista de Monte, italiano (...)”²⁴¹.

Antes que Rimbaud enunciasse que *o eu é um outro*, os jesuítas se exercitavam no sentido de narrar sua própria vida objetivando-se em uma

²³⁹ MONTEIRO, Joaquim Antônio Bernardes Carneiro. A filosofia de Nishitani e o Budismo: uma análise crítica *In*: NETO, Antonio Florentino; GIACOLA JUNIOR, Oswaldo (Orgs.). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas, SP: Editora PH1, 2017, pp. 124-148.

²⁴⁰ Cabe aqui registrar um ensaio de Marcus Fabiano Gonçalves sobre o tema do Vazio em François Cheng e na poesia oriental. Gonçalves, poeta e filósofo, explica a tensão envolvendo o pensamento ocidental com relação à ontologia taoísta: “Na poesia e na pintura chinesas, o mentalismo e o gramaticalismo da tradição ocidental, essencialmente apofântica em seu desenvolvimento de auge fenomenológico, cede lugar à floração epifânica de imagens impregnadas por uma sutilíssima apreensão antropomórfica da natureza. Tem-se aí o contrário do objetivismo pagão propugnado pelo anti-metafísico Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa, para quem o ato de ver é uma estrita recepção da coisidade positiva do mundo (contra o numênico de Kant, Caeiro afirmava: “*uma pedra é só uma pedra*”). Para Cheng, o silencioso mundo dos minérios já contém algo do humano tanto quanto o seu contrário. Eis um esforço tão complexo quanto interessante: tentar pensar de outro modo para se chegar a *ver* diferente”. Cf. GONÇALVES, Marcus Fabiano. “O Vazio Supremo (太虚)”. *Arame Falado* (blog). Disponível em: <https://marcusfabiano.wordpress.com/2014/12/27/do-vazio-supremo-%E5%A4%AA%E8%99%9B/>. Acesso em 07 de agosto de 2018.

²⁴¹ FROIS, HJ, op. cit., p. 325.

narrativa singular. A forma como Fróis aparece do ponto de vista de sua própria escritura o situa nesta posição de outro em relação a si mesmo.

Isto nos leva a colocar a questão a respeito da subjetividade do narrador a partir do regime discursivo dos *Exercícios espirituais* de Inácio de Loyola, que todo jesuíta deveria praticar para entrar na Companhia de Jesus e de modo regular durante a vida. Tais *Exercícios* conformariam um modo de vida tal qual os “exercícios espirituais” da Filosofia Antiga, os quais, segundo Pierre Hadot²⁴², teriam como objetivo principal o de formar modos de vida e de colocar o sujeito em relação com a verdade. Inácio de Loyola recupera esta antiga tradição e a traz para ser um dos pilares da Companhia de Jesus. O termo “exercício espiritual”, que jamais aparece ligado às tradições antigas, talvez possa ser um aporte jesuíta para os estudos que procuraram cercar esta importante e difusa tradição ocidental greco-romana por intermédio de Hadot: nomear tais práticas como “exercícios espirituais” talvez seja uma importante herança dos jesuítas e, sobretudo, de Inácio de Loyola, para os estudos do próprio Pierre Hadot.

Os *Exercícios espirituais* de Inácio de Loyola possuem um estatuto discursivo inovador e próprio, difícil de ser apropriado por uma categoria que não a dos exercícios e práticas espirituais das escolas da antiguidade grega e romana, passando pela Idade Média e depurando-se nos mosteiros e nas ordens mendicantes. Mas em Inácio, o cristianismo convive com uma ativa disposição em relação ao mundo e a si mesmo. Praticar os *Exercícios* supõe um de falar de si, enumerando pensamentos, intenções e se colocando imaginariamente em cenas do Evangelho: objetivar-se, narrar-se, contar-se subjetivar-se²⁴³.

²⁴² Cf. HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014; HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2014.

²⁴³ “Quem quer que leia os *Exercícios* percebe à primeira vista que sua matéria está submetida a uma separação incessante, meticulosa e como que obsessiva; ou, mais exatamente, os *Exercícios* são essa separação mesma, à qual nada preexiste; tudo é imediatamente dividido, subdividido, numerado em anotações, medições, semanas, pontos, exercícios, mistérios, etc”. BARTHES, Roland. op. cit., p. 52. Barthes afirma (marcando a diferença entre Inácio e Teresa de Ávila ou João da Cruz) que os *Exercícios* são uma espécie de anti-mística, pois não admitem um estado inefável: buscam um signo de Deus; a teofania que Inácio busca é, na realidade, uma semiofania. BARTHES, Roland. op. cit., p. 53.

Em seu ensaio sobre Loyola, Roland Barthes constrói a narrativa inaciana dos *Exercícios* para contrapor-la à ascese oriental do zen²⁴⁴, cujo efeito, segundo Barthes, consiste em possibilitar uma linha de fuga à meditação obsessiva do que chama de *soma inaciana*: a prática de enumeração dos pensamentos, intenções, pecados, falhas, etc., em uma relação transferencial com o diretor espiritual e com Deus que nunca se resolve²⁴⁵. Luiz Felipe Baêta Neves faz observações sobre a “contabilidade jesuíta” que vão no mesmo sentido de Roland Barthes. Para Neves, a “contabilidade” jesuítica “não é, assim, uma simples tentativa extremada de tudo conhecer; é uma forma de em tudo se exercitar em benefício do desenvolvimento individual-religioso e uma forma de estabelecer disciplinas sociais que podem ser mais bem impostas e supervisionadas”²⁴⁶.

A forma de se relacionar com o vazio e a contemplação, bem como a centralidade da caligrafia no mundo sino-japonês, possibilitando a apreensão da natureza pelo traço idiossincrático, instaurando pela mão um

²⁴⁴ Este aspecto pode ser lido também na obra de François Cheng: “Trata-se da serenidade daquilo que não se importa com o vácuo, o ermo, o desocupado. Ao contrário: envolve a própria capacidade de fruí-los e contemplá-los. O tema do vazio torna-se assim caríssimo aos poetas do mundo sino-asiático, cuja formação não distingue maiores limites disciplinares entre a caligrafia, a pintura e a escrita. A passagem do vazio ao ser é então imaginada a partir do traço, do movimento sensual do pincel que instaura pela mão um nexa entre o nada e o mundo ao reproduzir o próprio gesto da criação. Nas palavras de François Cheng: ‘O vazio é o próprio fundamento da ontologia taoísta. O que é [existe] antes do Céu-Terra é o Não-ter, o Nada, o Vazio. Do ponto de vista da terminologia, dois termos dizem respeito à ideia do Vazio; wú 無 / 无 e xū 虛 / 虚 (mais tarde os budistas vão privilegiar um terceiro termo: kōng 空). Os dois, por serem solidários, são às vezes confundidos. Contudo, cada um dos dois termos pode ser definido pelo contrário que ele suscita. Assim, wú 無 / 无, que tem por corolário yǒu 有 “Ter”, é geralmente traduzido, no Ocidente, por “Não-ter” ou “Nada”; ao passo que xū 虛 / 虚, tendo por corolário shí 实 / 實 “Cheio”, é traduzido por “Vazio”. Em Lao-tse, como em Chuang-tse, se a origem do Universo é designada mais amiúde pelo wú, o “Nada”, xū 虛 / 虚 é empregado quando se trata de qualificar o estado original a que deve tender todo o ser. A partir da época Sung, particularmente graças ao filósofo Chang-Tsai, que consagrou a expressão tàixū 太虚 “Vazio supremo”, xū 虛 / 虚 se tornou o termo consagrado para designar o Vazio”. CHENG, François, *Vide et plein*, op. cit., p. 27, tradução de Marcus Fabiano Gonçalves em “O Vazio Supremo (太虚)”, op. cit., disponível em : <https://marcusfabiano.wordpress.com/2014/12/27/do-vazio-supremo-%E5%A4%AA%E8%90%9B/>.

²⁴⁵ Os *Exercícios* apresentam-se como uma peculiar *psicoterapia*, segundo Barthes: “Dir-se-á noutros termos que Inácio (e a Igreja com ele) instituiu sem dúvida em proveito do exercitante uma psicoterapia, mas evita continuamente resolver a relação transferencial que ela implica. Situação a que é preciso opor – se se quiser compreender a particularidade cristã sobre a qual podemos ficar cegos por força do hábito – outro tipo de ascese, a do zen, por exemplo, cujo esforço todo é, ao contrário, “desobsessionalizar” a meditação, subvertendo, para melhor invalidá-lo, as classes, os repertórios, as enumerações, enfim a articulação, ou ainda: a própria linguagem”. BARTHES, Roland, op. cit., p. 76.

²⁴⁶ NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*, op. cit., p. 160.

nexo entre o nada e o mundo, põe a epifania taoísta e zen-budista em oposição à semiofania jesuíta, formada por um extenuante treinamento do missionário para interpretar os sinais do Criador no mundo em uma relação transferencial interminável²⁴⁷.

Os aspectos relativos à universalidade do gênero humano, entretanto, seja a respeito de um substrato comum do qual deriva a alma e a bestialidade, antecipando aqui, neste ponto, Darwin e Freud²⁴⁸, no *Diálogo sobre a conversão do gentio* de Nóbrega, seja na capacidade narrativa e comparativa pelo avesso de duas formas de vida distantes e tão próximas, no *Tratado das contradições e diferenças* de Fróis, são aqui chamados de uma *espiritualidade* por não visarem apenas uma conversão, isto é, o puro apagamento de uma forma de vida em prol de uma superior configuração comportamental-sacramental e uma visão de mundo mas, em um termo caro à tradição budista, apontam para uma *cooriginação dependente*²⁴⁹.

Assim, haveria a construção de um discurso capaz de suportar a variedade do humano em um mesmo registro. Contrariamente e em permanente tensão com a *psicagogia*, formuladora de uma política de conversão global, a *espiritualidade* dos jesuítas portugueses analisados neste trabalho aparece como conceito extraído de sua narrativa ao aproximar os seres humanos na adaptabilidade de sua diversidade e, mais ainda, ao aproximá-los, usando a linguagem e a escrita como eixo, em sua singular universalidade.

²⁴⁷ Barthes refere-se ao missionário exercitante dos *Exercícios espirituais* como “um sujeito que vive a incompletude da série falada, a abertura do sintagma” e que, não obstante, deve buscar os sinais de Deus na língua que inventa: “o exercitante tem de aceitar o trabalho enorme, e no entanto incerto, de um construtor de linguagem, de um logotécnico”. Cf. BARTHES, op. cit., p. 41.

²⁴⁸ Nóbrega, ao registrar sua intuição acerca de uma bestialidade universal e presente em todos os seres humanos, bem como ao aproximar o papa ao índio papaná, estaria antecipando intuições não só de Darwin com a evolução das espécies, mas também de Freud com a psicanálise e o reconhecimento de uma instância que ultrapassa o “eu” e, assim também, a “alma”. A aproximação entre o papa e o índio papaná, por seu potencial disruptivo ao esvaziar o líder máximo da Igreja, não se distancia muito da tese de Freud de que Moisés seria, na verdade, um egípcio. Cf. FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)*. *Obras completas, volume 19*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

²⁴⁹ Cf. GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. *Sortilégios da Individualização: Cooriginação Dependente e Vacuidade. Uma Reflexão a partir de Nāgārjuna e Nishida In: NETO, Antonio Florentino; GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo (Orgs.). A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*, op. cit., pp. 179-189.

3.6 Desdobramentos e reencontros: do zen-budismo à Escola de Kyoto

O *Período Namban*, tendo conformado o que o século XVI trouxe de contato entre os japoneses e os europeus, apresentou ao Japão dois grandes aspectos da dimensão da vida ocidental: a questão tecnológica e também a questão teológico-filosófica, embutida na forma de vida e visão de mundo dos primeiros missionários jesuítas que desembarcaram no arquipélago nipônico. Este último aspecto talvez tenha tanta importância quanto aquele adstrito à técnica.

Naquele período, havia cerca de mil e quinhentos anos de desenvolvimento da doutrina budista e filosófica oriental de Nāgārjuna na Índia, com suas formulações ligadas à uma ontologia e uma lógica distintas dos desenvolvimentos ocidentais cuja raiz, no pensamento grego, possibilitou o surgimento da filosofia.

Antonio Florentino Neto, em estudos de filosofia comparada, contrapõe a metafísica de Aristóteles (384 – 322 a.C.) à de Nāgārjuna (c. 150 – c. 250 d.C.)²⁵⁰ e Laozi (c. 601 – 531 a.C.). Aristóteles, com base na demonstração do caráter axiomático do princípio de não-contradição e seus pressupostos linguísticos e lógico-ontológicos, fornece as bases para o que Florentino Neto designa de *lógica predicativa*, em contraposição à *lógica relacional* da doutrina budista nagarjuniana e laoziana. A *lógica predicativa* carregaria o caráter substancial²⁵¹ lógico-ontológico dos fundamentos

²⁵⁰ Cf. NĀGĀRĀJUNA. *Versos fundamentais sobre o caminho do meio*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016 e NĀGĀRĀJUNA. *Exame do ser e do não ser*. Campinas, SP: Editora Phi, 2018.

²⁵¹ Um exemplo da lógica predicativa da metafísica substancialista aristotélica apropriada pelo tomismo, com desdobramentos políticos no contexto das missões jesuítas analisadas neste trabalho, pode ser extraído do artigo de João Adolfo Hansen: “O estudo das cartas jesuíticas segundo a doutrina substancialista que lhes informa a escrita pode evidenciar, desta maneira, que a Conquista está inscrita no modelo da inteligibilidade das classes e categorias da sua gramática, já naquele momento de um dia de abril de 1549 em que, logo após ter pisado a terra de Mair Monan pela primeira vez, Nóbrega escreveu a Simão Rodrigues: ‘esta terra é nossa empresa’. No caso brasileiro, as cartas jesuíticas evidenciam que a doutrina funciona como um mecanismo de classificação que, distribuindo a metáfora ‘índio’ por classes, categorias, espécies e indivíduos, opera uma exclusão inclusiva: ao mesmo tempo que o exclui como carente das metáforas da falta do Bem, inclui-o em práticas que o subordinam à Presença nas instituições portuguesas. Elas o classificam ou deslocam-no juridicamente como subordinado no cotidiano dos aldeamentos, dos colégios e das guerras permitidas pelo Governador. No teatro, lembrando-se que já se produz a alma quando se propõe para o índio a visibilidade mimética e a verossimilhança aristotélica exteriores ao seu mundo, independentemente do que vá sendo mostrado na cena, o tupi também é usado aristotelicamente como ‘barbarismo’ para compor tipos cômicos,

da metafísica de Aristóteles²⁵², diferentemente do caráter não-substancial lógico-ontológico da metafísica de Nāgārjuna e Laozi. A *lógica relacional* está presente nos principais textos do budismo mahayana²⁵³ e do taoísmo, textos que são a base das duas principais influências do zen-budismo que é, por sua vez, a principal influência filosófica oriental da Escola de Kyoto²⁵⁴.

Escrevendo o Livro IV da *Metafísica* para refutar Heráclito e a primazia da impermanência, Aristóteles fornece as bases para a filosofia ocidental. Tratar as bases do pensamento ocidental é fazer referência a esse momento decisivo do embate grego “que teria suplantado definitivamente o caráter axiomático da impermanência e afirmado a supremacia de uma permanência (*eu*) diante do horror da possibilidade de putrefação do próprio corpo”²⁵⁵. Conforme trecho canônico de Aristóteles, citado pelo estudo de Florentino Neto: “O argumento de Heráclito, ao afirmar que tudo é e não é, parece fazer tudo verdadeiro e isso não é possível. Ou algo é, ou não é! De fato, há algo que sempre move aquilo que é movido, e o primeiro que move é ele próprio imóvel”²⁵⁶.

ou é investido de uma semântica cristã nas alegorizações narrativas do demônio; na mesma poesia, o fato de aparecer metrificado e rimado indica sua imediata apropriação pelos ritmos de uma respiração católica, que o infla com o *pneuma* do seu ‘verbo interior; no cotidiano dos aldeamentos, é língua apropriada pelo padre na ordenação do espaço e do tempo, na catequese das crianças e na extinção dos *karaiba*, dos maracás e do desejo da Terra sem Mal”. HANSEN, João Adolfo. “O nu e a luz”, op. cit., pp. 118-119.

²⁵² Florentino Neto observa o presumível desconhecimento do conceito de *substância* (*ousia* entre os gregos) fora da filosofia grega: “Neste sentido, a questão da presumível necessária redutibilidade de enunciados relacionais a enunciados predicativos, da existência do verbo *ser* enquanto cópula no grego antigo, como base para a *lógica predicativa* e o embate em torno da substância última de todas as coisas estão intrinsecamente vinculados e formam o arcabouço teórico que permitiu à tradição filosófica ocidental delimitar as fronteiras do que ela mesma denominou como sendo filosofia”. NETO, Antonio Florentino. Predicação e relação como fundamento da Filosofia da Escola de Kyoto, op. cit., pp. 204-205.

²⁵³ “O budismo, ao longo de seu desenvolvimento, chegou a um formato que o distingue do tipo chamado primitivo ou original – tanto que, de fato, justifica-se enfatizar sua divisão histórica em duas escolas, Hinayana e Mahayana, ou o Pequeno Veículo e o Grande Veículo de salvação. Na verdade, o Mahayana, com todas as suas várias fórmulas, não passa de uma forma desenvolvida do budismo (...). Quando essa forma desenvolvida do Mahayana foi introduzida na China e depois no Japão, ela se desenvolveu ainda mais nesses países”. SUZUKI, D. T. *Introdução ao zen-budismo*, op. cit., p. 13.

²⁵⁴ NETO, Antonio Florentino. Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto *In*: NETO, Antonio Florentino; GIACOLA JUNIOR, Oswaldo (Orgs.). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*, op. cit., p. 203.

²⁵⁵ *Idem*, p. 209.

²⁵⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, Livro IV. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. *Clássicos da Filosofia: Cader- nos de Tradução no 14*, IFCH, Unicamp: Campinas, 2007 *In*: NETO, Antonio Florentino, *idem*, *ibidem*.

Segundo a doutrina tomista, o Ser por essência, causa eficiente e exemplar de todos os entes é Deus²⁵⁷. Diferentemente de Aristóteles e Tomás de Aquino, Nāgārjuna apresenta “uma linha de raciocínio que visa, em última instância, demonstrar a inexistência de uma substância última, de uma essência, de uma natureza própria que seja a garantia inabalável da possibilidade da permanência de algo, diante do caráter avassalador do domínio do movimento sobre todas as coisas”²⁵⁸. Os *Versos fundamentais sobre o caminho do meio*²⁵⁹ visam demonstrar a impossibilidade de se encontrar algo que possa ser definido como substância última e que dê garantia de algum tipo de independência permanente a qualquer ente ou conceito²⁶⁰. Nāgārjuna denomina *śūnyatā* – vacuidade – que por sua vez também é sinônimo de *pratītyasamutpāda* – cooriginação dependente – o processo metodológico (soteriológico) de acesso à unidade entre cooriginação dependente e vacuidade, enquanto elementos fundantes de qualquer tipo de realidade²⁶¹.

²⁵⁷ Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2015, p. 207: “(...) conclui-se que a *ratio* de verdadeiro inclui dois elementos: o ser da realidade conhecida e a sua apreensão por parte da virtude cognoscitiva. Ambos os aspectos são reduzíveis a Deus enquanto causa eficiente e exemplar de todos os entes. Dessa distinção de sentidos do “ser” e de “verdadeiro” aparecem dois grandes grupos de analogia: *secundum intentionem tantum et non secundum esse* e *secundum intentionem et secundum esse*: o primeiro considera o *esse* como *ens verum*; o segundo considera tanto o *ens verum* quanto o ente categorial, que participa no ser divino”.

²⁵⁸ NETO, Antonio Florentino. *Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto*, op. cit., p. 2010.

²⁵⁹ NĀGĀRJUNA. *Versos fundamentais sobre o caminho do meio*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

²⁶⁰ A lógica nagarjuniana, que não será analisada aqui detidamente, buscava refutar a lógica aristotélica e seu princípio de não-contradição, bem como sua metafísica. Em trabalho específico sobre o tema, “Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto”, já citado, Antonio Florentino Neto observa, acerca do tetralema de Nāgārjuna: “O tetralema se aplica às quatro possibilidades causais de qualquer ente, fenômeno e a quaisquer outras possíveis coisas que possam reivindicar a necessidade de algum tipo de causa original. Ao afirmar a impossibilidade de se defender qualquer uma das quatro possibilidades lógicas de um enunciado, ao afirmar que há uma equivalência entre nem *x*, nem *não x*, nem *x ou não x*, nem *não (x ou não x)* ou nem *não (x ou não x)*, Nagarjuna parece nos convencer da impossibilidade de se afirmar qualquer coisa sobre o mundo e sobre os conceitos, sendo, portanto, um cético radical. Porém, o objetivo do recurso lógico empregado por ele é demonstrar a impossibilidade de se afirmar qualquer existência independente, qualquer substância última, essência ou natureza própria, consequentemente, qualquer tipo de causa que subsista por si mesma. Neste sentido qualquer afirmação que vise fundamentar a tese da existência de algo que coloca tudo em movimento, mas não é movido por nada, é radicalmente abandonada por conduzir ao erro”. NETO, Antonio Florentino. *Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto*, op. cit., p. 212.

²⁶¹ NETO, Antonio Florentino. *Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto*, op. cit., p. 2010.

Assim como Nāgārjuna, Laozi afasta-se de Aristóteles ao não recorrer ao “paradigma do movimento para tratar da questão da impermanência, utilizando uma referência relacional que permite inferir a inexistência de qualquer substancialização, inclusive do próprio tempo”²⁶². A estrutura lógica do taoísmo de Laozi se apresenta em toda a tradição chinesa e se expressa de forma visual e alegórica no formato da figura que caracteriza o *Yin* e *Yang*, designando uma relacionalidade absoluta e complementar de tudo e de todas as coisas²⁶³.

No capítulo 11 do *Tao Te Ching*, ao falar sobre a utilidade do vazio ou do nada, Laozi (Lao Tse) irá observar o vazio no centro da roda, da vasilha e da casa:

Trinta raios convergem ao vazio do centro da roda
Através dessa não-existência
Existe a utilidade do veículo.

A argila é trabalhada na forma de vasos
Através da não-existência
Existe a utilidade do objeto.

Portas e janelas são abertas na construção da casa
Através da não-existência
Existe a utilidade da casa.

Assim, da existência vem o valor
E da não-existência, a utilidade.²⁶⁴

A relação complementar entre o vazio e o cheio, exemplificação elementar do *Yin* e *Yang*, não faz referência a uma “essência” ou “substância última” da roda, da vasilha e da casa, mas opera uma exposição alegórica da relacionalidade complementar entre “vazio” e “pleno”, em uma perspectiva que aponta para o caráter funcional desses objetos e a recusa

²⁶² Idem, p. 213.

²⁶³ Idem, ibidem.

²⁶⁴ LAO TSE. *Tao Te Ching: O livro do caminho e da virtude*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999, p. 35.

radical dos recursos substanciais²⁶⁵, atuando antes a partir da lógica relacional do que da lógica predicativa.

Tal diferenciação é fundamental para o desenvolvimento da doutrina zen na China e no Japão. Pode-se dizer que o zen-budismo está menos preocupado com uma perspectiva mística e teológica especulativa e mais inclinado para um longo treinamento capaz de transmitir uma compreensão e significado da doutrina. Segundo D. T. Suzuki, no zen a experiência pessoal é tudo²⁶⁶. Insistindo em uma experiência espiritual interna, o zen é radicalmente iconoclasta, da mesma forma que também é evasivo e inclinado para o duplo significado e o desafio da lógica ocidental. Um trecho de D. T. Suzuki a este respeito é revelador:

Quando eu digo que não há Deus no zen, o leitor devoto pode ficar chocado, mas isso não significa que o zen negue a existência de Deus; nem a negação nem a afirmação dizem respeito ao zen. Quando algo é negado, a própria negação envolve algo que não é negado. O mesmo pode ser dito de uma afirmação. Isso é inevitável na lógica. O zen quer superar a lógica, quer encontrar uma afirmação superior onde não exista antítese. Portanto, no zen, Deus não é negado nem afirmado; só que não existe no zen um Deus tal como concebido pelas mentes judaicas e cristãs. Pelo mesmo motivo que o zen não é uma filosofia, também não é uma religião.²⁶⁷

Nem religião, nem filosofia, nem meditação, nem um exercício nos moldes dos *Exercícios espirituais* inicianos: Suzuki diz mesmo que o zen seria o oposto dos *Exercícios* inicianos, que do ponto de vista do zen seriam meramente “fabricações da imaginação tecidas de maneira elaborada para o benefício da mente devota; e, na realidade, isso é como empilhar tijolos sobre tijolos na cabeça, sem ganho verdadeiro para a vida do espírito”²⁶⁸. Assim, também não haveria “mente” e “eu” no zen. Mas, ao

²⁶⁵ NETO, Antonio Florentino. Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto, op. cit., p. 2015.

²⁶⁶ “A experiência pessoal, portanto, é tudo no zen. Nenhuma ideia é inteligível para aqueles que não têm o apoio da experiência”. SUZUKI, D. T. *Uma introdução ao zen-budismo*, op. cit., p. 15.

²⁶⁷ SUZUKI, D. T. *Uma introdução ao zen-budismo*, op. cit., p. 22.

²⁶⁸ Idem, p. 26.

mesmo tempo, o zen, na medida em que desafia a lógica e é evasivo, consegue ser extremamente simples:

Mas o zen é um misticismo de uma ordem própria. É místico no sentido de que o sol brilha, a flor desabrocha, de que eu ouço nesse momento alguém batendo num tambor na rua. Se esses são fatos místicos, o zen é repleto deles. Quando um mestre zen uma vez foi questionado sobre o que era o zen, respondeu: “seu pensamento cotidiano”.²⁶⁹

O zen é uma transmissão da experiência de contato com a vacuidade de todas as coisas; daí seu aspecto desafiador da lógica, sua característica iconoclasta. Sustentado por mestres que realizaram o percurso da disciplina e puderam transmitir sua experiência, muitas definições foram dadas ao zen, todas elas de alguma forma apontando para a vacuidade. Quando Bodhidharma (Daruma em japonês; Tamo em chinês), o Primeiro Patriarca da seita zen na China, foi indagado por Wu, o primeiro Imperador da dinastia Liang (governou entre 502-549 d.C.), sobre o princípio mais sagrado e importante do budismo, respondeu: “Um amplo vazio e nada sagrado nele”²⁷⁰.

O desafio proposto à lógica é um desafio à lógica aristotélica e ocidental. Um famoso poema zen à primeira vista pode ser tomado como ilógico, mas está de acordo com a lógica relacional presente na tradição oriental:

Vou de mãos vazias, mas veja, a pá está em minhas mãos;
Ando a pé e, no entanto, no ombro de um boi estou montado;
Quando passo pela ponte,
Veja, não é a água que flui, mas sim a ponte.²⁷¹

²⁶⁹ Idem, p. 29.

²⁷⁰ Idem, p. 35.

²⁷¹ Poema (*gatha*) de Jenye (Shan-hui), comumente conhecido como Fudaishi, que resume o ponto de vista sustentado pelos seguidores do zen. Cf. SUZUKI, D. T. *Uma introdução ao zen-budismo*, op. cit., p. 45.

A *śūnyatā* ou vacuidade não funciona do ponto de vista niilista que ficou caracterizado na tradição moderna europeia como uma negação absoluta; ao contrário, o zen busca o esvaziamento para a criação: “cada vez que o zen se afirma, as coisas são revigoradas; há um ato de criação”²⁷².

Considerando que somos, segundo Suzuki, “escravizados demais pelas palavras e pela lógica”, o zen é preeminentemente prático e não tem a ver com abstrações e com as sutilezas da dialética²⁷³. Contudo, o zen é uma notável transmissão a partir de exemplos, relatos e anedotas (*koan*²⁷⁴) envolvendo as singularidades dos mestres, instigando o praticante a buscá-lo em sua própria experiência para que possa também transmiti-lo de forma singular. Neste sentido, o zen não pode prescindir da palavra; Suzuki provavelmente se refere a uma escravização pela palavra a partir da lógica ocidental, substancialista e predicativa. A palavra no zen é eminentemente poética.

A autonegação absoluta, que não vê *telos* do “eu” em si mesmo mas em todas as coisas, e a autoafirmação absoluta, que vê a “mesmidade original do eu” em todas as coisas, são um só movimento, tornado possível pelo ponto de vista da *śūnyatā*, segundo Nishitani²⁷⁵. O ato de criação refratário à lógica ocidental e ligado à autonegação/autoafirmação, forma de um sujeito que se torna ao mesmo tempo servo e senhor absoluto de todas as coisas, aparece em um relato sobre o mestre zen Zhaozhou (pronunciado Jōshū em japonês) da época da dinastia Tang, reproduzido por Nishitani:

Um monge disse a Jōshū: “A ponte de pedra de Jōshū é muito famosa, mas ao vir aqui encontro somente uma série de pegadas [escalones] e não vejo a ponte de pedra”. Jōshū disse: “Vês só as pegadas e não vês a ponte?”. O monge lhe

²⁷² Idem, p. 48.

²⁷³ Idem, pp. 48-49.

²⁷⁴ Idem, pp. 94-95: “*Ko-an* significa literalmente um ‘documento público’ ou ‘estatuto de autoridade’ – um termo que entrou em voga no fim da dinastia Tang. Ele hoje representa uma anedota de um mestre antigo, ou um diálogo entre um mestre e monges, ou uma afirmação ou pergunta feita por um professor, todos eles usados como meio para abrir a mente para a verdade do zen”.

²⁷⁵ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, op. cit., p. 388.

perguntou: “Qual é a ponte de pedra?”. Jōshū lhe respondeu: “Permite cruzar os burros e os cavalos”.²⁷⁶

Fazendo parte da tradição zen-budista de veicular relatos sobre os mestres zen e a forma como eles expuseram a doutrina a partir de sua singularidade, Nishitani observa que neste relato de Zhaozhou se extrai a atitude de serviço e submissão a todas as coisas do humilde bodhisattva Sadāparibhūta que aparece no *Sutra do Lótus*, uma atitude que alguém escreveu como “sua prática da vida cotidiana através das pistas de Sadāparibhūta, tão pequeno e modesto como uma ponte”²⁷⁷. Aqui, há profundas diferenças entre a atitude contemplativa ocidental a partir do uso da lógica e da linguagem na atitude de aproximação assintótica ao Ser e à contemplação da Causa Primeira²⁷⁸. No zen, o *telos* está em todas as coisas, cooriginadas de forma dependente; não há um “primeiro motor imóvel” ou um “pensamento do pensamento”, perfeito e autossuficiente, do qual o homem participa na vida contemplativa, a partir da potência anímica mais elevada da inteligência.

Essas observações são importantes para o entendimento do que atravessou os primeiros contatos entre os jesuítas e os japoneses. Nas cartas de Francisco Xavier, é possível lê-lo pedindo o envio de missionários preparados para enfrentar o clima adverso e a extrema dificuldade da missão, de preferência missionários versados em filosofia e dialética para as disputas com os bonzos e principalmente para confundi-los e colocá-los em contradição²⁷⁹, talvez escrevendo sobre o que ele mesmo sentia nas disputas com os bonzos, haja vista a inclinação do zen-budismo para a eliminação das antíteses e sua lógica relacional.

Naquele momento, os jesuítas, formados a partir da grande tradição filosófica grega depurada pelo tomismo, buscavam uma conversão global

²⁷⁶ Idem, p. 387. Tradução livre.

²⁷⁷ Idem, ibidem. Tradução livre.

²⁷⁸ Embora a figura cristica seja um verdadeiro desvio nesta tradição, aproximando-se inusitadamente do zen, como Nishitani procura marcar ao final de *La religión y la nada*, especialmente nas pp. 382-399.

²⁷⁹ XAVIER, F. op. cit., p. 587.

e, neste sentido, a imposição de sua visão de mundo e da referida tradição filosófica originada na Grécia aos povos dos lugares em que missionavam. Na Ásia e no Extremo Oriente, sobretudo, os inacianos adotaram uma estratégia de adaptação, ou acomodação (*accomodatio*) aos costumes locais para, a partir deles, impor sua visão de mundo teológico-ontológico-filosófica, com sua metafísica aristotélica substancialista implícita. Tal afirmação não exclui as interpenetrações e mútuas influências entre as tradições ocidental e oriental, formando visões de mundo híbridas, como é o caso de Luís Fróis – não se pode negar a influência da lógica relacional em seu *Tratado das diferenças e contradições*. Contudo, os jesuítas estavam, naquele momento, na posição de conquista (espiritual) de consciências e de territórios (como auxílio espiritual das potências europeias), organizados em torno de um projeto global.

Quando a Escola de Kyoto surge como um movimento filosófico definido²⁸⁰, irá propor um programa de “filosofia global” e intercultural, dialogando abertamente com as principais referências filosóficas ocidentais a partir do arcabouço “búdico-filosófico”.

O fator unitivo do movimento conhecido como *Escola de Kyoto* é o desenvolvimento das tópicas e dos conceitos extraídos do zen-budismo dentro do que se delimitou pelo próprio Ocidente como o “campo da filosofia”, ou seja, dentro da tradição formada desde os gregos. Isto quer dizer que uma das características principais da Escola de Kyoto é o diálogo permanente com referências ocidentais, em uma tentativa de uma espécie de “conversão filosófica”, ou ao menos de uma profunda problematização filosófica, inseparável de uma mudança de visão de mundo, no contexto do projeto de fundamentação de uma filosofia global²⁸¹.

²⁸⁰ A Escola de Kyoto surge no começo do século XX em torno da figura e da obra de Kitaro Nishida (1870-1945), contando também com as contribuições de um contemporâneo mais jovem, Hajime Tanabe (1885-1962), e dos alunos, entre os quais os mais conhecidos foram Shinichi Hisamatsu (1889-1980) e Keiji Nishitani (1900-1990). Uma terceira geração foi formada por, entre outros, Koichi Tsujimura (1922-2010), Shizuteru Ueda (1926) e Yoshinori Takeuchi (1913-2002), bem como uma quarta geração, representada por Ryosuke Ohashi (1944) e outros. Cf. LOPARIC, Zeljko. *A Escola de Kyoto no Brasil In: LOPARIC, Zeljko (Org.). A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW editorial, 2009.

²⁸¹ Gereon Kopf, em um estudo sobre os filósofos da Escola de Kyoto, articula esta hipótese: “Ueda enfatiza que, para Nishitani, a filosofia se direciona a problemas comuns em um contexto global. O quadro do projeto de Nishitani é o ‘um mundo’, *hitotsu no sekai* -, como Nishitani observa, ‘a condição do tempo atual é que os mundos orientais e

Há no Brasil, desde meados dos anos 2000, um grupo de pesquisadores que se dedicam ao estudo da Escola de Kyoto. Organizados em torno de nomes como Zeljko Loparic, Antonio Florentino Neto e Oswaldo Giacoia Junior, o grupo surge a partir de uma bolsa de estudos em Kyoto concedida a Loparic pela Fundação Japão de Tóquio para realização de pesquisas sobre a recepção de Heidegger pela Escola de Kyoto, entre novembro de 1997 e fevereiro de 1998²⁸².

O grupo de pesquisa, pioneiro no Brasil, tem uma intensa produção e já organizou alguns Colóquios sobre o pensamento japonês, tendo realizado o I Colóquio em 2006, cujo título foi “Um encontro Ocidente-Oriente: o legado da Escola de Kyoto”.

O resumo do projeto do grupo liderado por Loparic traz, entre outras coisas:

O objetivo deste grupo de pesquisa é identificar e analisar alguns dos principais aspectos do pensamento japonês, concebidos como manifestação de modos de ser japoneses depositados nas diferentes formas de expressão cultural, especialmente na religião, na filosofia, na arte, na psicologia e na língua (...) e será fornecido pelas considerações sobre as diferenças entre o pensamento ocidental e oriental, em particular, sobre o caráter metafísico do primeiro e o não-metafísico do segundo, sendo o caráter metafísico de um pensamento caracterizado principalmente pelos procedimentos de objetificação da realidade no seu todo e o não-metafísico, pelo relacionamento com tudo o que há, e que poderia ser chamado de pensamento meditativo.²⁸³

Loparic menciona aí o que o levou, através de seu interesse de pesquisa, a relacionar o pensamento de Heidegger com a filosofia oriental. O primeiro Colóquio sobre Pensamento Japonês organizado pelo grupo brasileiro tinha como objetivo realizar discussões sobre a superação do niilismo relacionado com os diferentes usos da linguagem, em particular

ocidentais rapidamente consolidem-se em um único mundo' – seu objetivo é uma 'filosofia mundial'. KOPF, Gereon. Rumo a uma concepção da Filosofia como expressão: Abordando a Filosofia Intercultural a partir de um paradigma Zen-budismo In: NETO, Antonio Florentino; GIACOIA JR., Oswaldo (Orgs.). *Budismo e Filosofia em diálogo*. Campinas, SP: Editora PHI, 2014, p. 130.

²⁸² Cf. LOPARIC, op. cit.

²⁸³ LOPARIC, op. cit.

a oposição entre a linguagem objetificante, característica da metafísica e da ciência ocidentais, e a linguagem não-objetificante da poesia e do pensamento que Heidegger chamou de meditativo²⁸⁴.

O trabalho da Escola de Kyoto e a pesquisa de seus desdobramentos levam à problematizações profundas sobre a metafísica ocidental e o ultrapassamento do pensamento objetificante, da linguagem categorial e do niilismo e também leva a reflexões sobre a técnica e sobre questões ambientais, com a problematização da relação entre homem e natureza²⁸⁵, tema que guiou o III Colóquio sobre o Pensamento Japonês, realizado em 2008 e publicado com o título de “O perigo da técnica – perspectivas ocidentais e orientais”²⁸⁶.

Nesse Colóquio houve tentativas de aproximação do pensamento de Heidegger e dos pensadores da Escola de Kyoto a partir dos conceitos de ser heideggeriano e natividade absoluta (*śūnyatā*), conceito caro à tradição oriental²⁸⁷. Parte-se da hipótese de que tanto Heidegger quanto os pensadores da Escola de Kyoto propunham o ultrapassamento do caráter objetificante da linguagem e da técnica, penetrando em seu fundamento ontológico para ultrapassá-lo e encontrar um solo não objetivo²⁸⁸.

Muitos dos filósofos da Escola de Kyoto trabalharam com o pensamento de Heidegger e alguns o conheceram pessoalmente ou foram seus alunos, como Keiji Nishitani, o qual teve também como referências principais no diálogo Ocidente-Oriente as obras de Nietzsche, Kierkegaard e Kant.

A parte final de sua obra *A religião e o Nada* abarca a filosofia prática e a ética de Kant, no capítulo intitulado “*Śūnyatā* e história”. Nesta parte,

²⁸⁴ Idem.

²⁸⁵ Cf. a proposta de Katsuhito Inoue de uma “eco-sofia” e de uma ética ambiental a partir do pensamento da Escola de Kyoto. INOUE, Katsuhito. Os problemas ambientais do planeta Terra e os desafios da filosofia do Japão In: LOPARIC, Zeljko (Org.). *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*, op. cit.

²⁸⁶ Op. cit.

²⁸⁷ Cf. MICHELAZZO, José Carlos. Ser e *Sunyata*: os caminhos ocidental e oriental para a ultrapassagem do caráter objetificante do pensamento In: LOPARIC, Zeljko (Org.). *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*, op. cit.

²⁸⁸ LOPARIC, op. cit.

Keiji Nishitani realiza um curioso movimento de, a partir da crítica da filosofia prática de Kant, aproximar a ontologia zen-budista do cristianismo.

Após discutir a filosofia teórica de Kant em capítulos anteriores da obra, Nishitani aborda sua filosofia prática – o ponto de vista da pessoa como um fim em si mesmo e não um simples meio: essa pessoa é o ponto em que a lei moral universal, que vai mais além do indivíduo, e sua verdadeira liberdade individual se atualizam como uma unidade; esse ponto é tanto o próprio indivíduo como sujeito original da conduta como o indivíduo enquanto *telos* original que se atualiza nessa conduta²⁸⁹. Assim, Nishitani formula a pergunta: “O ponto mais elevado que o homem pode alcançar na moral só pode ter lugar a partir da consciência subjetiva. Mas se cria o sujeito do comportamento através de um sujeito ético como tal?”²⁹⁰. O ponto de vista da pessoa como um fim em si mesmo é a imagem suprema desse sujeito kantiano analisado. Contudo, Nishitani pretende lançar a questão, com o seu trabalho, sobre se esse ponto de vista do sujeito autossuficiente, que funda suas raízes em si mesmo, reside ou não em um fundamento ainda mais profundo.

Para Nishitani, quando chegamos ao ponto do que a religião chama amor (*ágape*) ou compaixão (*karunā*), parece que algo atravessa e derruba o ponto de vista da pessoa ali onde o fundamento do eu subjetivo se considera somente como um fim em si mesmo. O eu não é aqui, no registro do amor religioso, de modo algum um fim em si mesmo: essa autonegação, não obstante, implica escolher uma das duas orientações conflitantes entre si dentro do eu e determiná-lo nessa direção. A autodeterminação consiste no estabelecimento da pessoa. No entanto, o amor religioso consistiria na autonegação absoluta, uma completa renúncia do eu como tal. Assim, seria fundamentalmente distinto do ponto de vista da moral da pessoa, no sentido dado por Kant²⁹¹.

²⁸⁹ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, op. cit., pp. 382-383.

²⁹⁰ Idem, p. 383.

²⁹¹ Idem, p. 384.

Para Nishitani, o ponto de vista da vacuidade transforma o eu como fim em si mesmo em um meio aos demais:

Em relação ao ponto de vista da praxis é igualmente necessária uma conversão radical do anterior ponto de vista da pessoa: um giro completo do ponto de vista em que o eu como pessoa é um fim em si mesmo àquele em que é um meio para os demais. O eu que regressa ao eu original (enquanto se afirma na universalidade da lei moral), e que encontra seu *telos* no eu mesmo, deve atravessar também seu ponto de vista e regressar ao eu que encontra seu *telos* em todos os demais seres. Este ponto de vista, onde o eu regressa ao fundamento de todos os demais seres e encontra seu destino final neles, tem que manifestar-se como uma negação do sujeito, inclusive em seu sentido (ético) autêntico. Aqui o eu não pode ser um fim para si mesmo no sentido habitual do termo. Ao contrário, o eu como pessoa, incluindo sua razão e vontade, ou seja, o eu em sua totalidade, tem que chegar a ser uma coisa para todos os demais seres. E isto é possível no campo da vacuidade como um mais-aqui²⁹² absoluto.²⁹³

Desde o *ponto de vista da vacuidade*, Nishitani formulará que, na relação aí construída, o eu deve permanecer em um campo de superação mútua do sujeito no sentido moderno e do “substrato ou *subjectum*” (“isso que se estende por baixo”) da filosofia antiga: “Um ponto de vista como este se revela através de uma negação absoluta que faz do eu um nada quando regressa ao fundamento de Deus, e através de uma afirmação absoluta pela qual recebe a vida no amor de Deus”²⁹⁴. Assim, Nishitani pretende formular a questão desde o cristianismo à situação para ele análoga ao ponto de vista da vacuidade. Para Nishitani, “a autonegação absoluta, que não vê *telos* do eu em si mesmo, senão em todas as coisas, e a autoafirmação absoluta, que vê a mesmidade original do eu em todas as coisas, são um. Isto é possível desde o ponto de vista da *sūnyatā*.”²⁹⁵, em outras palavras, estão unidas em um mesmo campo. Em geral este é o

²⁹² Opto pela tradução de *más acá absoluto* como mais-aqui absoluto, em contraste com o termo *más allá*, utilizado por Nishitani diversas vezes na obra, traduzido por mim como mais-além.

²⁹³ Idem, p. 386. Tradução livre.

²⁹⁴ Idem, p. 387. Tradução livre.

²⁹⁵ Idem, p. 388. Tradução livre.

ponto de vista implícito no que se passou a denominar amor religioso ou compaixão: no cristianismo, o mandamento de amar a Deus foi acompanhado pelo de amar ao próximo como a si mesmo. Nishitani observa que aí há de forma implícita a “relação circumincessional²⁹⁶” que constitui a estrutura de todo amor religioso.

O amor ao próximo em Nishitani, aproximando-se da ontologia budista, não se limita somente ao amor ao próximo, mas ao fato de que o eu está no terreno de todas as coisas: é um fundamento onde cada coisa se manifesta como o que é, onde todas as coisas se reúnem em um mundo: “este deve ser um ponto de vista onde o próprio eu se veja em todas as coisas – nas coisas vivas, nos rios e colinas, povos e aldeias, telhas e pedras – e ame todas essas coisas como a si mesmo. E portanto, apenas seria necessário mencioná-lo, o eu é um eu absolutamente transformado em um nada²⁹⁷. Após esse trecho, Nishitani aproxima o budismo de São Francisco de Assis enquanto um “ultrapassamento das fronteiras do humano²⁹⁸ e enquanto o aparecimento de “um eu que não é um eu²⁹⁹, mostrando que o ponto de vista da vacuidade, ao contrário de apontar para um panteísmo ou um niilismo ateu, seria capaz de se relacionar com certa fatura do cristianismo, talvez o verdadeiro cristianismo³⁰⁰. Isto se torna mais claro quando Nishitani dialoga com a metafísica aristotélica.

A ética de Aristóteles está baseada em sua metafísica, e nessa metafísica Deus, como “pensamento do pensamento”, existe em perfeita autossuficiência. Como “motor imóvel”, não é movido por algo fora de si

²⁹⁶ Este termo, em espanhol *circumincesional*, é de difícil tradução e atravessa toda a obra. Para Nishitani, o ser das coisas é essencialmente *circumincesional*. No Glossário da tradução espanhola, lê-se que o termo foi tomado da tradução inglesa, que o elegeu para expressar a ideia de relação que implica uma reciprocidade total que não tem equivalente no pensamento ocidental, salvo para descrever a relação entre as pessoas divinas da Trindade. Cf. NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, op. cit., p. 403.

²⁹⁷ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, op. cit., p. 393.

²⁹⁸ *Idem*, p. 394.

²⁹⁹ *Idem*, p. 398.

³⁰⁰ O cristianismo capaz de levar às últimas consequências o mistério da Paixão crística: o grito do Filho de Deus antes de expirar no Gólgota, apontando para seu abandono terrenal por um Pai inexistente ou um lugar Vazio (com todos os desdobramentos decisivos do ponto de vista da revogação do Antigo Testamento e de qualquer noção de “promessa de Deus” ou de “povo escolhido”). Restaria para as comunidades cristãs após o evento crístico a formulação de laços a partir do Espírito Santo: neste sentido, pela via do Espírito Santo, o cristianismo se aproximaria do taoísmo e do zen-budismo.

mesmo, mas essencialmente toma as demais coisas do mundo em si na pura contemplação. Por este motivo, no final da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles situará a verdadeira felicidade e perfeição na vida contemplativa, de modo que a autossuficiência nesta vida levaria o homem mais perto de Deus: a vida da parte mais elevada da alma humana, a parte mais ligada a Deus. Os outros seres sensíveis do mundo aristotélico estariam orientados essencialmente em seu ser em direção a Deus, se movendo ao serem movidos por seu *eros* em direção a Deus. “Deus é o ‘primeiro motor’ em um mundo teleológico. O homem participa dessa autossuficiência de Deus na vida contemplativa”³⁰¹.

Para Nishitani, a forma de entender a realidade divina e sua autossuficiência em Aristóteles parece ser uma abstração unidirecional que abarca somente o aspecto da transcendência e não inclui as coisas inacabadas e imperfeitas, inclusive as coisas que trabalham contra a perfeição, como o pecado e o karma. A verdadeira perfeição adviria, assim, “no momento em que a ideia de perfeição aristotélica e seu número infinito de contrários e contradições são um”³⁰².

Nishitani encerra seu livro falando sobre os conceitos de liberdade e igualdade do ponto de vista da vacuidade: “A liberdade subjetiva, que é a pedra de toque do que chamamos liberalismo, não está, sem embargo, livre do modo de ser egocêntrico do homem mesmo. A verdadeira liberdade é, como observamos antes, uma autonomia absoluta no campo da vacuidade, onde não há nada a se ater”³⁰³. O mesmo se aplicaria à igualdade. A verdadeira igualdade não seria simplesmente uma questão de igualdade dos direitos humanos ou da posse de propriedades, pois essa igualdade “concerne ao homem como sujeito de desejos e direitos e se reduz, em definitivo, ao modo de ser egocêntrico do homem mesmo”³⁰⁴.

³⁰¹ Idem, p. 395. Tradução livre.

³⁰² Idem, ibidem. Tradução livre.

³⁰³ Idem, pp. 398-399. Tradução livre.

³⁰⁴ Idem, p. 399. Tradução livre.

Ao contrário, o homem deveria se afastar do narcisismo e do “ser egocêntrico do homem mesmo” e buscar a “verdadeira igualdade”, que teria lugar no que Nishitani chama de “um intercâmbio recíproco de desigualdade absoluta”³⁰⁵, de modo que o eu e o outro permaneçam simultaneamente na posição de senhor e servo absolutos um em relação ao outro. Seria, para Nishitani, “uma igualdade no amor”, somente possível na vacuidade.

Este trecho sobre a igualdade, no final de *A religião e o Nada*, parece trazer uma mesma motivação e afinidade com o final do *Tratado das contradições e diferenças*, de Luís Fróis. Na obra de Fróis, podemos ler:

Entre nós não é costume convidarem os servos em suas casas aos seus senhores e senhoras; | no Japão o fazem muitas vezes, umas por obrigação e outras sem ela.

Quando na Europa os servos acompanham seus senhores, eles não andam em suas roupas; | os *tonos* no Japão emprestam suas roupas e *catanas* douradas aos seus servos, para aumentar sua própria reputação (*yxei*³⁰⁶)³⁰⁷.

O conceito de vacuidade, representado pelo termo sânscrito *śūnyatā*, é traduzido pelo ideograma 空 (pronuncia-se *kōng* em chinês e *kū* em japonês), que se emprega no sentido de ser “como o céu”, também podendo significar vazio, céu, vácuo, oco, etc., e alude picturalmente a um céu cósmico abarcador de todas as coisas³⁰⁸, fornecendo assim um sentido (pictural) ao conceito de vacuidade, ligando-o à totalidade e à ausência de antíteses.

O esforço da pesquisa da tradição japonesa representada pela Escola de Kyoto pressupõe um mergulho nas referências orientais que a formaram e uma experiência de contraste com o pensamento ocidental, algo que já havia acontecido no século XVI quando os jesuítas chegaram ao Japão.

³⁰⁵ Idem, *ibidem*.

³⁰⁶ Reputação, influência, poder.

³⁰⁷ Cf. edição ao final deste livro, Anexo 1.

³⁰⁸ Cf. NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, op. cit., pp. 414-415, “Glossário”.

Com efeito, é como se o diálogo e a experiência de contato entre europeus e japoneses, estabelecidos pela primeira vez no século XVI, não tivesse ainda terminado.

Considerações finais

A postura de dirigir a própria mirada do presente ao passado se complementa com a de dirigi-la do presente ao futuro.

(Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*)

Do ponto de vista das narrativas das missões japonesas, este trabalho pretende colocar a problemática do contato intercultural-religioso das matrizes metafísico-ontológicas ocidental e oriental, no interior do século XVI, no contexto das missões jesuítas¹. As *Disputas de Yamaguchi* são neste sentido fonte privilegiada para tal análise.

O século XX viu dois grandes eventos ligados ao contato entre Ocidente e Oriente a partir da chegada dos jesuítas ao Japão: a descoberta e edição da obra de Luís Fróis e o desenvolvimento e consolidação da Escola de Kyoto, alicerçada sobretudo na tradição zen-budista, em diálogo com a filosofia ocidental.

A Escola de Kyoto continua um movimento de diálogo com o Ocidente, porém desta vez numa posição de vanguarda no terreno ocidental: a Escola de Kyoto seria um projeto de “acomodação” do pensamento búdico-filosófico japonês ao saber ocidental, na tentativa de formulação de

¹ Pretendo com isto enriquecer os estudos que vêm sendo feitos no Brasil sobre a Escola de Kyoto. Quando Antonio Florentino Neto analisa o encontro entre Ocidente e Oriente no Japão, em sua análise filosófica comparada sobre a Escola de Kyoto, situa o século XIX e a abertura japonesa como momento-chave: “A chegada do mundo ocidental ao Japão no final do século XIX não leva consigo somente o desenvolvimento técnico e a economia de mercado, mas leva também a tradição metafísica ocidental, que se funda nos pressupostos gregos de substância, de imutabilidade, de permanência e em seus desdobramentos modernos, enquanto substância pensante e subjetividade. Chega ao Japão uma tradição fortemente marcada por uma concepção substancialista, que visa em última instância a compreender o que é o homem, em sua ‘essência’”. Cf. NETO, Antonio Florentino. Nishitani e o tradicional problema da superação da metafísica. In: NETO, Antonio Florentino; GIACOIA JR., Oswaldo (Orgs.). *Budismo e Filosofia em diálogo*. Campinas, SP: Editora PHI, 2014, p. 151. Assim, longe de ignorar que a abertura japonesa no século XIX com o início de Era Meiji teve sua relevância enquanto entrada do saber e da técnica ocidentais no Japão, o ponto aqui é marcar que a própria abertura foi resultado de um fechamento causado pela chegada ocidental no século XVI, com os mesmos pressupostos metafísicos gregos de substância, imutabilidade e permanência.

uma filosofia global: instalada no círculo de perguntas proposto por Heidegger², pretende superar o niilismo em direção a uma concepção positiva da vacuidade. Entendemos, neste sentido, que o contato das tradições ocidental e oriental no século XVI possa ter servido como um primeiro momento deste percurso. Com os filósofos da Escola de Kyoto, alguns deles tendo ido fazer sua formação na Europa, caso de Keiji Nishitani, aluno de Heidegger, trata-se de uma apropriação da filosofia ocidental dentro de seus marcos e com seus conceitos para, a partir daí e em diálogo permanentemente com ela, desenvolver conceitos caros à tradição budista, que vai de Nāgārjuna aos pensadores taoístas e zen-budistas³. Conceitos que ligarão a noção de vacuidade e cooriginação dependente a novos desdobramentos com respeito à subjetividade, à relação com a natureza e com a noção de alma desenvolvida pela tradição ocidental, desde os gregos até os padres e intelectuais católicos. O questionamento oriental em relação à metafísica e à lógica aristotélica, com seus pressupostos de imutabilidade, permanência e substância, é também um questionamento do conceito de alma (e de sua condução-conversão).

Outra questão articulada ao longo deste livro diz respeito à questão de como a alteridade é inscrita nos discursos analisados: entre o objetivo de converter e o registro da dinâmica da missão, as formas da narrativa e inscrição do outro no discurso por parte do jesuíta português Luís Fróis,

² A partir da filosofia de Kitaro Nishida, a Escola de Kyoto de instala no círculo de perguntas e respostas que Heidegger considerava ainda não decidido e nem sequer expressamente traçado: “Representa o ‘não’, a negatividade e com isto a negação, a determinação suprema a que se subordina o nada como uma espécie particular de negado? ‘Existe’ o nada apenas porque existe o ‘não’, isto é, a negação? Ou não acontece o contrário? Existe a negação e o ‘não’ apenas porque ‘existe’ o nada. Isto não está decidido; nem mesmo chegou a ser formulado expressamente como questão. Nós afirmamos: o nada é mais originário que o ‘não’ e a negação. Se esta tese é justa, então a possibilidade da negação, como atividade do entendimento, e, com isto, o próprio entendimento, dependem, de algum modo, do nada. Como poderá então o entendimento querer decidir sobre este? Não se baseia afinal o aparente contrassenso de pergunta e resposta, no que diz respeito ao nada, na cega obstinação de um entendimento que se pretende sem fronteiras?”. HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein In: *Heidegger*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Tal citação encontra-se em: NETO, Antonio Florentino; GIACÓIA JR., Oswaldo. *O Nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*, op. cit., pp. 10-11.

³ O zen-budismo é formado a partir de duas grandes vertentes filosóficas orientais: a Madyamaka de Nāgārjuna na Índia e o taoísmo de Laozi e Tschuanzi na China, dando origem ao zen-budismo, importante linha do budismo Māhayāna que chega até a Escola de Kyoto. Cf. NETO, Antonio Florentino. Nishitani e o tradicional problema da superação da metafísica In: NETO, Antonio Florentino; GIACÓIA JR., Oswaldo (Orgs.). *Budismo e Filosofia em diálogo*, op. cit., p. 140.

olvidado até o século XX, ao aproximarem-se da analítica dos sentimentos e dos costumes de Michel de Montaigne, afastam-se de uma mera *psicagogia*; a linguagem aparece seja como um instrumento descritivo-analítico, pela vertente da antropologia, seja farmacológico e comunicativo (animado pelo vazio, pela singularidade e pela contingência), antes de aparecer como instrumento da retórica, posto a serviço do convencimento, da persuasão e da conversão. Em Fróis, o papel branco é aquilo no que ele faz sua própria narrativa, da qual faz parte também o outro, não meramente procurando inscrever nele o cânone católico-ocidental.

Mas para se chegar a tal afirmação foi preciso, antes, analisar a dinâmica de conversão nos escritos de Nóbrega. Assim como Fróis e Montaigne, Nóbrega se coloca como desdobramento da modernidade: indo para bem distante de seu país natal, foi construir sua trajetória em terras estrangeiras. Seus escritos, narrando suas próprias experiências e aquelas dos lugares onde missionou, são também a inscrição de seu pertencimento simbólico à história e à memória, ligado tanto à ação no mundo quanto a um pertencimento religioso e funcional à Companhia de Jesus, uma empresa que cada vez mais se desterritorializava em relação aos limites territoriais estabelecidos na Idade Média. O que une os jesuítas é uma empresa de faceta tanto espiritual quanto secular, devotada à conversão do maior número possível de pessoas em um empreendimento teológico-político global. Mas seu pertencimento a tal Companhia pode se aproximar ao de uma escola nos moldes da filosofia antiga – embora não lhe seja redutível –, ligada por práticas espirituais do que se convencionou nomear, com Hadot⁴, o que já eram para os inicianos: *exercícios espirituais*. Tais exercícios possuem como ponto de partida o indivíduo enquanto tal, assujeitado à própria história contada a si mesmo através da prática dos exercícios e meditações. É por tal via que a modernidade se funda: pelo aspecto capaz de unir indivíduo e palavra em um envoltório que pode ser

⁴ HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, op. cit.

designado como “espiritual”⁵. Aqui, pode-se vislumbrar um desenvolvimento da tradição do “exame de consciência”, já presente em sua potencialidade nas formulações estoicas de Epiteto e Marco Aurélio⁶ e também das práticas das primeiras comunidades cristãs. Tal “individualismo” moderno, já presente de maneira rudimentar nessas formas de vida, como observa Louis Dumont⁷, ainda não é o individualismo que nos é familiar. Este deverá passar por uma transformação radical e complexa que tem início com o período do Renascimento, e terá sua formulação filosófica da pessoa enquanto pensamento discursivo, não apenas agente esculpido de uma máscara, mas ser que pensa e se relaciona consigo mesmo a partir de uma “enunciação pensante” que garante a si mesma uma existência no mundo.

Contrariamente à hipótese de Max Weber sobre a ética protestante e o “espírito do capitalismo”, vemos surgir na vanguarda da própria Igreja Católica um modo de funcionamento que coloca radicalmente o indivíduo em relação simbólica com suas *posses*: seu corpo, seus pensamentos, seus pecados; calculador de suas próprias *somas e dívidas*. O capitalismo propriamente dito já avançava *materialmente* sobre o mundo, e para além do cisma no coração da cristandade, a Companhia de Jesus nasce como resposta ao avanço do capitalismo e o acompanha em seu aspecto ideológico: uma empresa especializada em conversões. Mais do que isso, o jesuíta, como aludido acima com o termo *soma inaciana*, é um contador de pecados e da soma enumerável dos seus erros: fato que não escapa à ideologia capitalista ao ligar o indivíduo à soma de seus bens⁸, incluídos aí seu corpo e sua pessoa.

⁵ Esta observação é evidente na acepção difundida por Wilhelm Dilthey de *Geistwissenschaften* como referência às “ciências do espírito”, opostas às “ciências naturais”, *Naturwissenschaften*.

⁶ Cf. MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, op. cit., p. 234.

⁷ DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 36.

⁸ Fazendo novamente referência ao ensaio de Roland Barthes sobre Loyola: “A contabilidade comporta uma vantagem mecânica: porque, sendo linguagem de uma linguagem, presta-se a suportar uma circularidade infinita dos erros e de suas contas. Tem outro proveito: visando os pecados, contribui para criar, entre o pecador e a soma enumerável de seus erros, uma ligação narcisista de propriedade: a falha é um meio de aceder à identidade do indivíduo e, nesse sentido, a ordem toda contabilista do pecado, tal como Inácio estabeleceu em seu manual, e que sem dívida era pouco conhecida na Idade Média, sensível sobretudo ao que parece, de maneira mais cósmica à falta

Aqui, é preciso retornar à pesquisa de Marcel Mauss sobre o conceito de pessoa. Antes que o pensamento pudesse aparecer como articulador das funções definidas da alma enquanto o *pensamento discursivo* de Descartes sobre o “eu” que pensa, e antes que Kant pudesse propor o “eu” como uma categoria, e retirar da consciência individual a condição da razão prática⁹, os jesuítas já se ocupavam com uma extensa e refinada prática disciplinar que só poderia ser levada adiante a partir de uma série de exercícios praticados por instâncias subjetivas tais quais o “eu da enunciação”¹⁰ ou a consciência individual¹¹. A dinâmica dos exercícios inicianos conjugada com a da prática epistolar jesuíta sugere uma via relevante para o estudo da formação do conceito de pessoa e de “eu” no Ocidente. A prática ascética zen, ao contrário, como realçado a partir das citações de D. T. Suzuki sobre o radical afastamento entre os *Exercícios espirituais* e a prática zen, buscará um esvaziamento do conceito de pessoa e um ultrapassamento da noção de pessoa humana.

Os estudos de Mauss se debruçaram rapidamente sobre o conceito de pessoa a partir do ponto de vista oriental, porém marcam o contraste entre a posição da noção de pessoa na Índia e na China e a clássica noção de *persona* latina, da qual derivaram as principais formulações ocidentais sobre o conceito, com desdobramentos filosóficos e jurídicos. Mauss sustentará que a Índia foi a mais antiga civilização a ter a noção de “indivíduo, de sua consciência, do ‘eu’”¹², a partir do conceito de *ahamkara* ou “fabricação do eu”, que em muito lembra a fórmula estoica de Epiteto e

adâmica e ao inferno, não pode ser completamente estranha à nova ideologia capitalista, articulada ao mesmo tempo no sentimento individualista da pessoa e na enumeração dos bens que, pertencendo-lhe como coisa própria, a constituem. Vê-se a ambigüidade dos *Exercícios*: fundam uma psicoterapia destinada a despertar, a fazer ressoar, pela produção de uma língua fantástica, a opacidade desse corpo que nada tem a dizer, mas ao mesmo tempo provocam uma neurose, cuja obsessão mesma protege a submissão do participante do retro (do cristão) em relação à divindade”. Cf. BARTHES, Roland, op. cit., pp. 75-76.

⁹ Cf. MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, op. cit., p. 239.

¹⁰ Cf. HANSEN, João Adolfo. “O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558”, op. cit., p. 88.

¹¹ A obra de Keiji Nishitani dialoga, já no século XX, com essa tradição a partir do conceito de vacuidade para realizar uma crítica da filosofia prática de Kant e também das reminiscências de um egocentrismo embutido na noção de pessoa. Para Nishitani, “a verdadeira autossuficiência não significa outra coisa senão o eu que se esvazia a si mesmo e assim permite ser o todo”. Cf. NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, op. cit., p. 395. Tradução livre.

¹² MAUSS, op. cit., p. 225.

Marco Aurélio, “esculpe tua máscara”; porém, na Índia, com o surgimento da *samkhya*, escola que Mauss sugere ter precedido o budismo, haverá a afirmação de um caráter composto das coisas e dos espíritos, e considerará o “eu” coisa ilusória, antes que o budismo, na primeira fase de sua história, decretasse que o “eu” era apenas divisível e provocasse o seu aniquilamento no monge¹³. O próprio bramanismo, com as escolas dos Upanishad, segundo Mauss seguramente anteriores à *samkhya*, parte da máxima dos “videntes”, incluído o diálogo de Vishnu mostrando a verdade a Arjuna no Bhagavad Gita: “*tat vam asi*” – tu és isso (o universo), sugerindo a impregnança de tal metafísica, ou anti-metafísica, no ritual védico posterior e no budismo¹⁴.

Sobre a China, Mauss escreveu pouco e faz referência expressa à autoridade de Marcel Granet sobre o tema. Porém, realça a existência da noção de individualidade ligada ao nome (*ming*) mas, ao mesmo tempo, sugere uma individualidade composta: o nome, *ming*, é um coletivo, algo que vem de fora: o ancestral correspondente o usou assim como será usado pelo descendente do seu portador. O indivíduo, no entanto, seria um composto de *shen* (espírito) e *kwei* (parte da alma que retorna com o corpo para a terra)¹⁵. Segundo Mauss, o taoísmo e o budismo não tiveram grande impacto sobre a noção de pessoa. Observa ainda que raras são as nações que “fizeram da pessoa humana uma entidade completa, independente de qualquer outra, a não ser de Deus”¹⁶. A mais importante dessas nações, ou civilizações, foi, para Mauss, a romana: “ao contrário dos hindus e dos chineses, os romanos, ou melhor, os latinos parecem ter sido os que estabeleceram parcialmente a noção de *pessoa*, cujo nome permaneceu exatamente como no latim”¹⁷. Enquanto um desdobramento da tradição romana de grande envergadura e longa duração acerca da noção

¹³ Idem, p. 226.

¹⁴ Idem, *ibidem*.

¹⁵ Cf. DE GROOT, Jan Jakob Maria. *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspects, Manners, Custom and Social Institutions Connected Therewith*. Leiden: Brill, 1901.

¹⁶ MAUSS, op. cit., p. 226.

¹⁷ Idem, pp. 226-227.

de pessoa humana, as sociedades latinas e depois as que estiveram sob o influxo da Igreja receberam a herança do conceito e continuaram o seu desenvolvimento.

A prática epistolar inaciana, fazendo parte de um circuito de regras e funções que abarcavam a prática dos *Exercícios espirituais*, tem sua importância ao ligar a narrativa das missões às categorias retóricas de sua época, conformando a pessoa do jesuíta ao referencial normativo da produção e circulação das missivas. Assim como os *Exercícios* de alguma maneira colocam o “eu” ou a subjetividade do jesuíta em contato com uma série de regras embutidas na própria prática e de categorias retóricas que mobilizam tanto o imaginário quanto os sentidos do corpo, unindo-os em uma produção imagético-narrativa compartilhada assim como na produção da carta, que segundo João Adolfo Hansen faz “traduções do desconhecido através de um critério teológico e retórico universalmente partilhado”, colocando o destinatário como um “personagem sinônimo do ‘eu’ da enunciação e duplicando-o como circularidade de código”¹⁸.

Em relação a Montaigne, tendo tomado um caminho distinto, também se observa uma fundação de si mesmo e da própria história em um registro da modernidade: oriundo de uma família de comerciantes empenhados em adquirir uma aura aristocrática, somente a partir do seu avô foi possível adquirir o castelo de Montaigne do arcebispo de Bordeaux e a partir de seu pai a mudança do nome para Montaigne¹⁹, nome que anteriormente era Eyquem. Casa-se com uma cristã-nova de origem ibérica cuja família havia mudado também o próprio sobrenome: de Zaragoza, na Espanha, os Villanueva mudam-se para Bordeaux como Villeneuve. Michel de Montaigne escolhe, a certa altura da vida, isolar-se numa torre de seu castelo eleita a partir de então como sua biblioteca e local de estudos e meditação. Alheando-se de preocupações mundanas, passa a escrever seus

¹⁸ HANSEN, João Adolfo. “O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558”, op. cit., p. 88.

¹⁹ “Pois antes que seu bisavô comprasse por essa soma [900 francos], em 10 de outubro de 1477, o castelo de Montaigne do arcebispo de Bordeaux, e antes que seu neto, o pai de Montaigne, obtivesse permissão para adicionar o nome da propriedade ao seu próprio como título de nobreza, os antepassados de Michel chamavam-se, de modo mais simples e burguês, Eyquem”. Cf. ZWEIG, Stefan. *Montaigne*. São Paulo: Mundarê, 2015, p. 27.

famosos *Ensaio*s, fundando, assim, um gênero literário. Michel de Montaigne, como os jesuítas Manuel da Nóbrega e Luís Fróis, teve com a escrita uma relação de fundação simbólica.

O que passa, então, a dar forma a essa humanidade do Renascimento, no umbral da Idade Média, que a direciona ao que se convencionou chamar de *modernidade*, é a íntima ligação entre individualidade, ação e palavra. A palavra, não importando se em sua fatura escrita ou falada, passa a funcionar como substrato e cimento de um humano cada vez mais esquecido de origens e pertencas da ordem da tradição, do estamento e da ancestralidade, para povoar seu *Novo Mundo*. A América, que nasce de tal desdobramento e depois passa a designar tão somente a faceta do Norte, assume um valor semântico de lugar de destino para a liberdade e o empreendedorismo. Contudo, tal carga simbólica era a que animava, na raiz, os inicianos quando partiam em missão, em momento anterior à formação dos Estados Unidos da América, para o Brasil, o Peru, a Nova Espanha, a China e o Japão.

Nóbrega e Fróis buscavam a comunicação de Deus e da verdadeira religião e, usando tal justificativa, acabaram conhecendo e travando contato com povos diversos, em relação aos quais Fróis mostrou, depois de vinte anos entre os japoneses, como poderiam ser também próximos, não obstante avessos. Este distanciamento froisiano, influenciado já pela prática espiritual dos *Exercícios* inicianos, narrando-se como um outro, entra em contato com a ontologia zen-budista, oriunda da taoísta, segundo a qual a via – o Tao – orienta-se por um vazio mediano, poroso à mudança, ao movimento, ao percurso²⁰. Entre o português e o japonês se estabeleceu uma sequência de palavras descrevendo suas diferenças; palavras que são como um vazio, permitindo que um se transforme em outro pelo efeito da escrita.

²⁰ O Tao também aparece na tradição chinesa ligado ao “não-agir”, à “natureza bruta” e à “Origem”, conforme se pode ler em Anne Cheng: “Os temas do não-agir e da natureza bruta original implicam o tema do retorno: retorno à Origem, ao Tao”. Cf. CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 226.

Nóbrega, ao pretender “escrever” em seus índios brasileiros como se estes fossem papel branco, forçou-os a entrar em contato com o mundo espiritual das palavras escritas. É certo que esses índios que habitavam terras brasileiras possuíam a condição de seres falantes e, portanto, de humanos; porém, orientavam-se por uma cultura oral que os reunia em torno da diacronia do mito e da repetição da memória, vivida e revivida nos rituais antropofágicos. A palavra escrita, colocando-os reunidos sincronicamente, depurada pela leitura e pela criação da tecnologia social da leitura e da escrita individual das próprias histórias, em uma complexa relação entre alfabetização, batismo e confissão, foi tornada possível com a fundação de coletividades em torno de um poder central vigilante dos costumes e do sistema educacional circunscrito a determinados limites territoriais, limites estes que puderam inclusive ser fundados e nomeados pelos próprios jesuítas, como o caso da vila de São Paulo de Piratininga.

No Brasil se produziram massas governáveis, identificação de coletividades a um modo de vida imposto nos primórdios do indivíduo estatístico²¹. A organização da sociabilidade colonial, reinstaurando e dialetizando as formas culturais nativas com as invasoras, formou os aldeamentos jesuítas, que se espalharam do Brasil ao restante do continente sul-americano e consistiram em grandes massas administráveis por poucos padres. Este seria um efeito, ou um sintoma, da narrativa construindo o outro do ponto de vista de uma massa ou coletividade, sem espaço para ações individuais e vozes próprias, como se viu na análise comparada das obras de Nóbrega e Fróis.

²¹ No Brasil, mais marcadamente do que a experiência japonesa, observa-se o que Alfredo Bosi definiu como os efeitos da ação colonizadora, isto é, a reinstauração e a dialetização de três ordens: a do cultivo, a do culto e a da cultura. Cf. BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 19. Cf. também, neste sentido, a partir das observações sobre governo de massas e identificação, o texto de Freud sobre o tema: FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Quando os jesuítas já haviam sido perseguidos, expulsos e perdido a preponderância no mundo ibérico, o Brasil do início do século XIX contratou a *Missão Artística Francesa*, que teve o objetivo de modernizar o campo das Belas-Artes no país, introduzindo o sistema de ensino acadêmico. Chegando ao Rio de Janeiro em 1816 e liderados por Joachim Lebreton, o grupo contava com Jean-Baptiste Debret²², Nicolas-Antoine Taunay, Auguste Marie Taunay, Auguste Henri Victor Grandjean de Montigny, entre outros. A *missão* trazia artistas, arquitetos, pintores de paisagens e de cenas da vida cotidiana da colônia às portas de sua independência. Debret pintou o Brasil como Nóbrega ou Cardim o escreveram. O conceito de missão desloca-se do campo religioso para o secular-estético.

Serge Gruzinski foi capaz de mostrar o deslocamento da lógica de utilização da imagem entre os missionários e os poderes seculares revolucionários no México²³, instauradores do *muralismo* e de uma tradição que produziu Rivera, Orozco e Siqueiros. Quatro séculos depois dos missionários, imagens muralistas cobriam os prédios públicos mexicanos nos anos 1920, época da Revolução Mexicana. Ao citar uma fala do ministro da Educação Pública, Gruzinski observa que o muralismo mexicano era um eco distante, em versão laica, da imagem franciscana:

Uma das primeiras observações que lhes fiz foi a de que devíamos dar fim à época do quadro de salão e restabelecer a pintura mural e a grande tela [...]. O verdadeiro artista deve trabalhar para a arte e a religião, e a religião moderna, o fetiche moderno é o Estado socialista organizado para o bem comum [...]. Minha estética em pintura resume-se a dois termos: rapidez e superfície, isto é, que eles pintem e cubram muitos muros.²⁴

A mirada de Gruzinski, que não se distancia da metodologia deste trabalho, cria condições conceituais para expandir o arco de seu estudo à

²² Cf. DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2016.

²³ GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

²⁴ Idem, p. 296.

função da produção das imagens audiovisuais. Assim, ao analisar a Televisa como um “quinto poder”, Gruzinski observa: “Se o muralismo lembra em certos aspectos as ambições evangelizadoras dos mestres dos afrescos do século XVI, a fabulosa expansão da televisão comercial mexicana, sob a égide da empresa Televisa, não deixa de evocar um retorno forte à imagem milagrosa e invasora dos tempos barrocos”²⁵. Isto permite também pensar a colonização como um processo político permanente, ou como metáfora da constituição da subjetividade.

O Brasil, como exposto ao longo deste estudo e principalmente no capítulo dedicado ao padre Nóbrega, foi formado, com o início do governo geral de 1549, por uma burocracia letrada composta sobretudo por militares e *psicagogos*, representados especialmente pelos jesuítas. Ao longo dos últimos anos, tem ocorrido uma nova onda de tentativas psicagógicas aliadas a um retorno militar aos poderes políticos e em especial ao poder Executivo. No entanto, neste momento a função psicagógica fica a cargo da fatura neopentecostal do cristianismo sustentada pela Teologia do Domínio²⁶, interpretação bíblica segundo a qual a “Igreja”²⁷ teria sido herdeira das promessas divinas de fartura, domínio e governo de territórios relevantes do mundo destinados ao povo de Israel no Antigo Testamento, sobrepondo e interpenetrando os dois “povos” da Bíblia: Israel e a Igreja, cuja “seção católica” se sustenta no pressuposto de que as promessas não seriam interpretadas do ponto de vista terreno, mas celestial. Neste sentido, para a Teologia do Domínio, a Igreja seria uma substituta de Israel no mundo; o Antigo Testamento cresce em importância e até mesmo a figura crística seria deslocada para o segundo plano, sendo referida à Teologia do Domínio enquanto a figura de um judeu.

²⁵ Idem, p. 297.

²⁶ A fatura neopentecostal se guia também pela Teologia da Prosperidade, uma espécie de divisão ou ramificação da Teologia do Domínio, pela qual se interpretam trechos isolados do Antigo Testamento referidos a promessas de prosperidade feitas aos israelitas ligadas ao mito da Terra Prometida. Não por outro motivo, confeccionou-se no Brasil uma réplica do Templo de Salomão, cujas paredes, teto e altar eram revestidos de ouro (1 Reis 6, 21-22).

²⁷ Entende-se aqui o termo por “Igrejas”, não apenas a parte católica.

No discurso de posse da atual ministra do recém-criado Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, a pastora evangélica Damares Alves, é possível ouvir ecos dos motivos que estavam envolvidos na colonização brasileira e na conversão dos povos indígenas. A ministra pretende fazer uma campanha para proteger todas as crianças indígenas e em determinado momento de sua fala também busca enfraquecer a eficácia simbólica dos pajés, os quais segundo ela ordenariam o enterramento de crianças vivas. Em momento posterior, a ministra declara: “quando se enterra uma criança viva, as mães que estão comigo hoje em Brasília e que foram obrigadas a enterrar uma criança viva dizem que elas não morrem na hora, choram debaixo da terra (...) é o choro que os governos anteriores não escutaram, é o choro que os presidentes anteriores da Funai não escutaram, é o choro que o Brasil não escutou; mas vou dizer uma coisa para vocês como terrível cristã: é o choro que o grande Tupã escuta, e o grande Tupã ama curumim”²⁸, aproximando, como os jesuítas do tempo de Nóbrega, Tupã ao Deus cristão e falando em nome de Tupã-Deus; realizando, como os jesuítas do tempo de Nóbrega, uma aproximação em relação às crianças e suas mães como estratégia de conversão e catequese. Está-se desenhando uma nova onda teológico-política de catequese cristã em relação aos indígenas brasileiros; “nova onda”, porém com as antigas estruturas psicagógicas formadas pelo espírito ocidental, analisadas ao longo deste trabalho.

Por outro lado, o estudo da tradição zen-budista, rapidamente evocada por este trabalho, com apoio no importante conceito de *vacuidade* (*sūnyatā*), levando ao esvaziamento de imagens, significados e da própria linguagem, tomando-a em seu efeito poético, seria uma espécie de barreira à colonização e, neste sentido, uma *anti-psicagogia*. Da mesma forma, não houve na tradição oriental um desenvolvimento da noção de alma tal como se observa na tradição ocidental, assim como a noção de pessoa e “eu” é esvaziada desde a Índia e o budismo, como observou Mauss. Neste

²⁸ Discurso de posse da ministra Damares Alves proferido em 2 de janeiro de 2019.

sentido, também a noção de Deus como Outro parece não ter desempenhado a mesma função e, no que tange ao taoísmo e zen-budismo, pode-se mesmo sustentar que se trata de um conceito inexistente num sentido de “Ser transcendente”. Nishitani, ao longo de *La religión y la nada*, costuma evocar diversas vezes a expressão “ponto de vista da vacuidade”; ora, o que significa um ponto de vista do vazio? Em primeiro lugar, a ausência de um ponto de vista suposto no lugar do Outro; ausência desta importante instância para o jesuíta, ponto a partir do qual ele procura interpretar os sinais de Deus no mundo, ponto em relação ao qual se coloca em uma transferência interminável a partir dos *Exercícios espirituais*, como observa Barthes. Estes apontamentos, a serem desenvolvidos futuramente com o auxílio das obras dos pensadores da Escola de Kyoto, serão relevantes para a continuação dos estudos sobre as influências da tradição ocidental e sobretudo jesuíta na conformação ética e política das missões, em perspectiva histórica comparada com a história das missões da Ásia e Extremo Oriente. No entanto, talvez seja possível vislumbrar o fracasso da missão jesuíta no Japão a partir, também, além da conformação política e dos éditos anti-cristãos que tiveram início em 1587, da configuração religiosa e cultural oriental, em especial aquela fatura formada pelo taoísmo e pelo zen-budismo. As cartas de Francisco Xavier para Simão Rodrigues e Inácio de Loyola escritas sobre os japoneses são claras e dramáticas: era preciso enviar para o Japão os melhores missionários e os mais bem preparados do ponto de vista da filosofia, da retórica e da dialética: era preciso combater as “seitas do Japão” em seu próprio terreno, inclusive nas universidades mantidas pelos bonzos. Os japoneses, por sua vez, não paravam de formular perguntas sobre a doutrina cristã; os padres não conseguiam descansar e nem mesmo rezar²⁹. A profusão de perguntas e questões pode

²⁹ “Hão-de ser mais perseguidos que muitos pensam. Hão-de ser muito importunados de visitas e perguntas a todas as horas do dia e parte das da noite, e chamados a casas de pessoas principais, que não se podem escusar. Não hão-de ter tempo para orar, meditar e contemplar, nem para nenhum recolhimento espiritual. Não poderão dizer Missa, ao menos nos princípios. Continuadamente hão-de ser ocupados em responder a perguntas. Para rezar o seu Ofício lhes há-de faltar tempo, e até para comer e dormir. São muito importunos, principalmente com estrangeiros, que os têm em pouca conta, que sempre fazem burla deles”. XAVIER, op. cit., pp. 580-581. Realce meu.

ter servido como uma eficaz estratégia contra o proselitismo psicagógico cristão.

Carlo Ginzburg observou, em uma recente entrevista³⁰, que o termo *modernidade* não carrega valor analítico, preferindo substituí-lo por *secularização*, um fenômeno histórico de longa-duração que está longe de ser concluído. Para Ginzburg, o poder secularizado, e antes de mais nada o poder do Estado, se estabelece em uma invasão do poder da religião, usando suas armas e seus instrumentos de controle sobre as populações, um processo observável na análise iconográfica do frontispício do *Leviatã*³¹, que consiste em um gigante (o Estado, um Deus secularizado) segurando uma espada em uma mão e um cajado pastoral na outra. Se a principal arma de controle populacional tomada da religião é o medo³², segundo Ginzburg, podemos dizer que com este trabalho foi possível vislumbrar, seguindo as indicações da tese de José Eisenberg³³, o medo aparecendo como principal elemento da missão brasileira em um deslocamento promovido por Nóbrega e desenvolvido durante a administração de Mem de Sá. Na referida entrevista, encontra-se uma perspectiva que aponta para a famosa afirmação de Carl Schmitt de que os conceitos políticos seriam conceitos teológicos secularizados³⁴.

No campo aberto por esta pesquisa, isto é, o da dinâmica da vida social a partir das missões jesuítas, resta-nos de secularização as operações de conversão enquanto estratégias retóricas, *psicagógicas*, orientadas pela pastoral do bem comum e da condução das almas para uma finalidade estruturada teologicamente. Tal fim seria o da cristandade, envolvendo também o da aceitação de uma ontologia aristotélico-tomista, fundada em um Deus provado pelas *cinco vias* de Tomás de Aquino, guardando relação

³⁰ SILVA, Renan. "A Conversation with Carlo Ginzburg", *Revista de Estudios Sociales*, n. 60, abril de 2017.

³¹ Edição de 1651, por Abraham Bosse.

³² Cf. também GINZBURG, Carlo. *Medo, reverência, terror: quatro ensaios de iconografia política*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

³³ EISENBERG, José, op. cit.

³⁴ SCHMITT, Carl. *Teología Política: cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, s/d.

de continuidade com a metafísica essencialista desenvolvida desde os gregos, orientada pelas noções de substância, imutabilidade e permanência. O encontro com a ontologia budista e taoísta, neste sentido, foi um importante marco para a cultura ocidental, um encontro talvez abafado pela burocracia jesuíta em razão de seu potencial efeito disruptivo³⁵.

A relação simbólica entre Deus e linguagem, presente em todos os autores jesuítas aqui analisados, possui uma íntima conexão com Tomás de Aquino e com Aristóteles, cujo eixo seria o da teoria da *causalidade* aristotélica: interpretando a realidade, o tempo e a história como emanações de Deus, causa eficiente e necessária de toda consistência ontológica possível. Neste sentido, o direito natural em Francisco de Vitoria, ainda que capaz de fundamentar uma nova racionalidade colonizadora, aproximando os nativos americanos e seus modos de vida de uma igualdade possível dentro de um enquadramento católico-ocidental, em última instância seria um efeito de uma Causa Primeira e dela derivaria, isto é, o direito divino ou Deus.

A contemplação do vazio ou vacuidade (*śūnyatā*) praticada pela tradição búdico-filosófica oriental, de Nāgārjuna à tradição taoísta e zenbudista, desconhece qualquer noção de causalidade eficiente e necessária e, assim, questiona na raiz, inclusive, a noção aristotélica de causalidade em seu sentido metafísico, para não dizer as *cinco vias* de Tomás de Aquino e o conceito do Deus criador de uma consistência ontológica do ponto de vista de uma transcendência ou exterioridade à própria realidade e às relações imanentes entre os entes³⁶.

³⁵ Tal “efeito disruptivo” operou de forma bilateral, evidentemente: assim como as armas de fogo portuguesas foram importantes do ponto de vista tecnológico-militar para a unificação japonesa, o aspecto do contraste ontológico ocidental-oriental parece ficar à sombra de certas análises de história do pensamento e da filosofia.

³⁶ Ao contrário de significar um nihilismo ateu, a Escola de Kyoto busca superar tal tradição, localizável no pensamento ocidental moderno: “Essa unidade irreduzível a toda estabilidade e permanência, tem, para Nishida, o mesmo significado que a atividade infinita Deus. Não se trata, como em Schopenhauer, da unidade da Vontade, mas de Deus como o não-algo que não transcende, mas constitui o âmago e a base da realidade: Deus é aquilo que dissolve a distinção entre subjetividade e objetividade, e reúne espírito e natureza”. GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. Princípio de Individuação e Originação Interdependente: Schopenhauer e o Budismo – Um Diálogo Ocidente-Oriente *In*: NETO, Antonio Florentino; GIACIOIA JR., Oswaldo. *Budismo e Filosofia em diálogo*, op. cit., pp. 105-106.

O *ethos* do mundo sino-asiático, cuja formação também desconhece limites disciplinares entre a caligrafia, a pintura e a escrita, organiza a passagem do vazio ao ser, do nada ao mundo, a partir do traço e do movimento singular da mão e do pincel que instaura um ato de criação. A tradição zen-budista, como se realçou neste trabalho, toma a linguagem do ponto de vista de uma eficácia poética. Uma outra relação, portanto, com a escrita e com a linguagem, capaz de dar contornos e uma outra conformação social, subjetiva, ética e estética. Cabe-nos, aqui, vislumbrar e estabelecer bases teóricas e conceituais para a construção de possíveis teorias sociais³⁷ e teorias do Direito alicerçadas em um diálogo mais aprofundado com a tradição oriental.

O Direito, doravante entendido como vínculo simbólico entre indivíduos, já despido de sua fundamentação teológica e encarado como discurso capaz de mediar a relação entre os indivíduos e a palavra que ordena suas vidas enquanto seres viventes, enfim também seculariza-se, movendo-se da dimensão legiferante canônica da Igreja Católica (basta lembrarmos das bulas alexandrinas, na primeira parte deste estudo) para dimensões circunscritas territorial e afetivamente. Talvez esta seja a melhor imagem para o Direito: assim que um indivíduo nasce, este é *afetado pela linguagem*.

Montaigne, ao buscar o refúgio na palavra como sua última morada, também denuncia este movimento, característico da modernidade, do indivíduo que escreve uma história que conta a si mesmo, fundando-se aí enquanto sujeito: não um indivíduo que apenas conta uma história a si mesmo, sob pena de incorrer em solipsismo, mas que, através da história, possa lançar a si mesmo em um registro social compartilhado, ao qual é assujeitado. O compartilhamento das narrativas, socialmente erigido, é o fiador da via simbólica capaz de unir o indivíduo e a palavra.

³⁷ Esforço de diálogo que vem sendo feito no Brasil. Além dos estudos citados sobre a Escola de Kyoto, conferir: LUZ, Guilherme Amaral. “Caminhos marciais e educação integral. ZhongWudao e aprendizagem contextualizada de humanidades”. *Interfaces – Revista de Extensão da UFMG*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2 jul.-dez. 2018, pp. 210-236, 2018 e ANDRADE, Cleyton. *Lacan chinês: poesia, ideograma e caligrafia chinesa de uma psicanálise*. Maceió: EDUFAL, 2016.

Ao construir seus ensaios pondo-se à serviço e afetado pela palavra, Montaigne procura na linguagem e em seus jogos, engenhosamente, uma dimensão espiritual que joga com o cômico, o lapso e o duplo sentido. Assim é que, ao final da apresentação dos *Ensaaios* aos leitores, despede-se (depois de dizer que se pudesse se juntar aos índios brasileiros, viveria de bom grado nu e com o corpo pintado), com um *À Dieu, donc*. O tradutor não pôde deixar de notar que esta frase apresenta um duplo sentido: lançando sua obra a Deus e despedindo-se do leitor³⁸: afinal, pretendia Montaigne, talvez, antes de mais nada, afetar o leitor a ponto de este, alguns séculos depois, ainda pensar no sentido de seu discurso, tal qual um mestre zen.

Contudo, como o objetivo principal deste trabalho foi a análise comparada das obras de Manuel da Nóbrega e Luís Fróis, é preciso que se termine por elas.

É possível sugerir que, de um lado, Nóbrega mostra os efeitos de uma *psicagogia* jesuíta na condução do índio brasileiro visando a conversão, escrevendo em seu próprio corpo, preenchendo-o, como a um papel branco, com a vergonha e a culpa, oriundas de seu pecado original e referidas à existência da pessoa e seu corpo supostos pelo ponto de vista do Outro, além da faculdade da linguagem escrita e da catequese, formadoras de um processo educativo e pedagógico, perspectiva compartilhada com a via lascasiana, sem no entanto inscrevê-lo (o índio, o papel branco) em sua própria narrativa, tal qual a litografia de Escher em que é possível que do papel branco surjam mãos capazes de se desenhar enquanto corpo, traço singular: enquanto um sujeito em um processo de individuação com voz própria.

³⁸ Cf. a edição integral traduzida e anotada por Sérgio Milliet: MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 40.

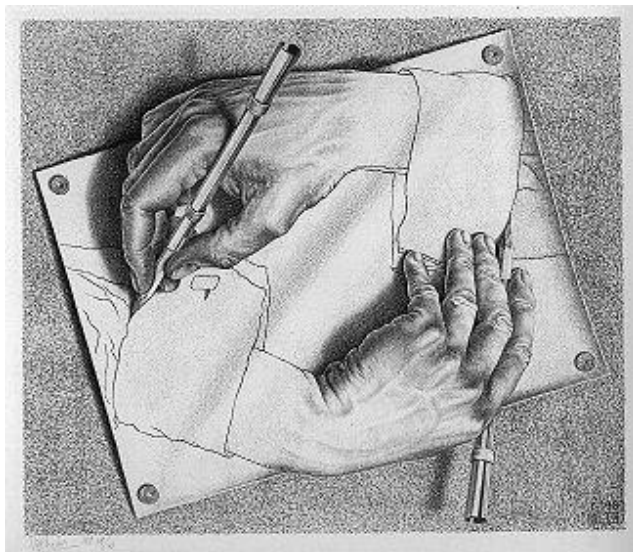


Figura 15: M. C. Escher, "Drawing Hands", 1948.

A prática psicagógica jesuíta em relação aos índios brasileiros, colocando-os ideologicamente, de saída, na categoria de “índios” e ignorando, assim, diferenças sociais e traços culturais, procedeu uma operação de “bricolagem” das massas autóctones em categorias referidas à doutrina escolástica, inseminando nos indivíduos uma “alma católica proporcionada numa semântica substancialista” que, ainda que não excluía da Graça, traria a falta de um “discurso interior”³⁹; distribuindo, como observou João Adolfo Hansen, a metáfora “índio” por classes, categorias, espécies e indivíduos, operando uma “exclusão inclusiva”: exclusão como carentes nas metáforas da falta do Bem; inclusão nas práticas que os subordinavam à Presença nas instituições portuguesas e jesuítas como os aldeamentos, que tiveram como função realizar uma grande “distribuição”⁴⁰ apelidada de “redução”, classificando os indígenas e deslocando-os juridicamente como subordinados no cotidiano dos aldeamentos, colégios e guerras permitidas pelo governador⁴¹.

³⁹ HANSEN, João Adolfo. “O nu e a luz: cartas jesuítas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558”, op. cit., p. 118.

⁴⁰ Cf. NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*, op. cit.

⁴¹ HANSEN, João Adolfo. “O nu e a luz: cartas jesuítas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558”, op. cit., p. 118.

O “índio” brasileiro estaria, assim, em uma espécie de “grau zero” social, classificado e inscrito em metáforas e categorias que escamoteariam a repulsa e o fascínio português, do elogio edênico de Caminha ao horror de Sardinha. O índio estabeleceria um paradigma de “grau zero” da vida social na colônia e também no âmbito nacional no registro romântico imperial e depois positivista da república brasileira, dos primeiros índios sem nome de Nóbrega ao Peri de José de Alencar e à “Voz do Brasil”⁴² de Carlos Gomes-Getúlio Vargas. A formação de filhos da nação e “soldados de Cristo”⁴³ ainda está em curso nos dias atuais. Mas as técnicas psicagógicas jesuítas significam também uma mudança mais ampla que ganhava forma no Ocidente renascentista: a prática de técnicas informadas por discursos direcionados a um “eu”, formando, do lado dos jesuítas, indivíduos capazes de adaptação a outras sociedades para sua conversão; do lado dos conversos ou gentios, a prática da “redução” visava literalmente a redução de seu amálgama social informado por sua procedência tribal-ritual-religiosa e à formulação de uma nova forma social, a aldeia colonial luso-brasileira, que operaria uma junção entre indivíduo e sociedade a partir do fomento da noção de “alma individual” e assim também de “pessoa” nos termos analisados pioneiramente por Marcel Mauss.

Assim, o “índio” brasileiro aparece na modernidade renascentista como uma forma social de vanguarda: ao mesmo tempo que apresentava um valor de “grau zero” da vida social colonial, uma forma plástica a partir da qual se moldaria a alma mestiça portuguesa e católica, apareceria também com o valor de um “indivíduo” em formação, figura derivada da noção de “alma”, uma “pessoa reduzida à sua expressão sociológica mínima e dotada de uma densidade psicológica máxima – uma espécie de grau zero da sociabilidade”⁴⁴.

⁴² Não se faz aqui referência à nomenclatura exata do Programa, por vezes também conhecido como A Hora do Brasil.

⁴³ NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*, op. cit.

⁴⁴ GOLDMAN, Márcio. “Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa”. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 1. São Paulo, USP, 1996, pp. 83-109, p. 93.



Figura 16: Cildo Meireles, “Zero Real”, 2013.

Luís Fróis, por outro lado, escrevendo de uma missão que mostrava sinais de fraqueza, tentou cobrir simbolicamente um território e um tempo histórico com uma copiosa e detalhada narrativa. Paralelamente, escreve um peculiar tratado em que aproxima pelo avesso europeus e japoneses em relação a diversos costumes. Ora, Fróis aponta para um campo que está além da retórica tal qual a entende Aristóteles. Não se trata de um discurso político, judicial ou epidítico, meramente elogioso: Fróis aponta para o paradoxo, o insolúvel, o negativo, a diferença, o real. Diferença e real que, reconhecidos mutuamente, podem vir a fundar uma proximidade a partir do reconhecimento de uma mútua singularidade.

O regime discursivo observado em Fróis, posto em um campo de marcação de uma diferença, trabalha também ao lado de um campo de reconhecimento do outro enquanto sujeito, inscrito na narrativa como personagem de uma história, autor de ações e discursos. Fróis produz inúmeros discursos dentro de seu discurso: o reconhecimento da voz do outro, em paralelo ao reconhecimento do outro enquanto irreduzível ao “eu”, funda o campo do regime discursivo que une o sujeito e a verdade. Pois somente esse outro irreduzível ao “eu”, dotado de voz, será capaz de lançar-se à linguagem, com voz própria, e construir sua própria história. A irreduzibilidade do outro ao “eu” caminharia na mesma direção do esvaziamento de um “eu” no sentido de uma individualidade forte, *canônica*, tornada porosa aos objetos do mundo e à natureza, um traço característico da tradição taoísta e zen-budista. A obra de Fróis, nesse sentido, parece refletir em alguma medida essa configuração de “eu”, indivíduo e pessoa a partir da ótica oriental. A partir da ótica oriental, ao menos da tradição

taoísta e zen-budista, o “grau zero” da sociabilidade não seria o indivíduo, mas o “ponto de vista da vacuidade”, tal como trabalhado por Nishitani, fazendo do indivíduo um elemento em relação absoluta com o mundo, traduzindo o caráter complementar de tudo e de todas as coisas⁴⁵.

O Direito, como instrumento de linguagem, possuiria então este duplo desafio de, em seu funcionamento em nossas sociedades, contemplar o campo da retórica/ psicagogia, isto é, da regulação de sistemas sociais complexos orientados pelo conceito de bem comum, e o espaço de morada de singularidades capazes de desejar e construir suas próprias narrativas. Em todo caso, este Direito seria demissionário, ou seja, guardaria do conceito de missão apenas o aspecto psicagógico dentro do qual se cultivariam as singularidades que a ele se remeteriam do ponto de vista de um registro laico de cidadania capaz de repactuar seus laços em um horizonte contingencial e impermanente, cujo desenvolvimento demanda, talvez como nunca antes na história humana, uma nova forma de relacionamento e ligação simbólica entre indivíduo e natureza, indivíduo e mundo.

O aspecto religioso do pertencimento à verdadeira religião e ao verdadeiro Deus representado pelo jesuíta cede lugar ao campo secularizado de uma linguagem manuseada para a construção de uma vida comum, em uma casa comum, representada, por sua vez, por funcionários públicos aos quais o jesuíta possa servir, talvez, como figura submetida a um deslocamento depurativo no interior de um processo evolutivo. No movimento de secularização de longa-duração, a ideia de “contrato social colonial”, simbolizado pela atuação jesuíta, talvez não tenha perdido sua centralidade. Tal contrato social arquitetado pelos jesuítas, mediado pelo pacto linguístico (política da língua)⁴⁶, dentro do qual se insere o Direito, continua sendo o único contrato social possível. A linguagem, por sua vez, principal instrumento jesuíta, ainda guarda sua ígnea voragem espiritual, que não é outra senão a de permitir a um sujeito dizer a verdade.

⁴⁵ Cf. NETO, Antonio Florentino. Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto, op. cit., p. 213.

⁴⁶ Cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

Referências bibliográficas de obras citadas e consultadas

Fontes primárias

ACOSTA, Joseph de. *Historia natural y moral de las Índias*. México: FCE, 2006 (1589).

A Nova Gazeta da Terra do Brasil (*Newen Zeytung auss Presillg Landt*). Tradução e estudo crítico por Rodolpho R. Schuller, com reprodução em fac-símile do documento pertencente à Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, volume XXXIII, 1915 (1515).

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980 (1583).

Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia & Europa desde anno de 1549 ate o de 1580. Primeiro Tomo. Évora: Manoel de Lyra, 1598.

Constituições da Companhia de Iesus e normas complementares. São Paulo: Loyola, 2004 (1559).

Copia de unas cartas de algunos padres y hermanos dela compañía de Iesus que escrivieron dela Índia, Iapon y Brasil a los padres y hermanos de la misma compañía, en Portugal trasladadas de portugues en castellano. Fuerõ recebidas el año de mil y quinientos y cinquenta y cinco (1555).

COLÓN, Cristóbal. *Los cuatro viajes – Testamento*. Madrid: Alizana Editorial, 1986.

CORTÉS, Hernán. *Cartas de relación*. México, D. F.: Editorial Porrúa, 2013 (1524).

FROIS, Luis S.J. *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585): Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradicções e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão*. Ed. Josef Franz Schütte, S. J. Tokyo: Sophia Universität, 1955.

_____. *Europa-Japão: um diálogo civilizacional no século XVI*. Fixação de texto e notas por Raffaella D'Intino. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993.

_____. *Historia de Japam*, 5 vols. Ed. anotada por José Wicki S. J. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984.

LAS CASAS, Bartolomé. *Apologética Historia Sumaria II*. Obras completas vol. 7. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

_____. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Catedral, 2013 (1552).

_____. *Historia de las Indias*. ed. de Agustín Millares Carlo; estud. preliminar. de Lewis Hanke. México: FCE, 1965.

LOYOLA, Inácio de. *Écrits*. Paris: Desclée de Brouwer, 1991. Tradução brasileira: *Cartas Escolhidas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. *Exercícios espirituais*. Tradução de R. Paiva, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 2015 (1548).

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaíes*. Edição integral. Tradução e notas de Sérgio Milliet; revisão técnica e notas adicionais de Edson Querubini. São Paulo: Editora 34, 2016 (1580).

_____. *Os ensaios: uma seleção*. Organização de M. A. Screech; tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 (1580).

NAVARRO, Azpilcueta e outros. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988 (1549-1560).

PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. 2 vols. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005 (1614).

RODRIGUES, João. *This Island of Japon: João Rodrigues' Account of 16th-Century Japan*. Translated and edited by Michael Cooper, S.J. Tokyo/New York: Kodansha International Ltd., 1973.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982 (1627).

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Tradução de Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM, 2013 (1557).

THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet, cosmógrafo do rei*. Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Batel/Fundação Darcy Ribeiro, 2009 (1575).

VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América*. Tradução de João Angelo Oliva, Janaína Amado Figueiredo e Luís Carlos Figueiredo. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

VITORIA, Francisco de. *La Justicia*. Madrid: Tecnos, 2003.

_____. *Sobre el poder civil. Sobre los índios. Sobre el derecho de la guerra*. Madrid: Tecnos, 2012 (1528-1539).

XAVIER, Francisco. *Obras completas*. Braga: Edições A.O.; São Paulo: Edições Loyola, 2006 (1535-1552).

Fontes secundárias

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial, 1500-1800*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

_____. *O apetite da antropologia – O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Maria R. C. de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- ALMEIDA, Palmira Morais Rocha de. *Dicionário de autores no Brasil colonial*. Lisboa: Edições Colibri, 2010.
- ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2015.
- ARAÚJO, Melvina. *O antropólogo e sua bíblia: ensaios sobre missionários-etnógrafos*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BARY, Theodore de; GLUCK, Carol; TIEDEMANN, Arthur E. *Sources of Japanese Tradition, Volume 2*. New York, Columbia University Press, 2006.
- BATAILLON, G.; BIENVENU, G.; GOMEZ, A. V. (Org.). *Las teorías de la guerra justa en siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. México D. F.: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1998.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. Madrid: FCE, 1966.
- _____. *Les jésuites dans l’Espagne du XVII^e siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dir). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império (1415-1570)*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- 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)*. Lisboa: Fundação Calouste

Gulbenkian/Paris: Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, 1993.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2007.

BUENO, Eduardo. *A coroa, a cruz e a espada: Lei, ordem e corrupção no Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2016.

CALDEIRA, Jorge. *História da riqueza no Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2017.

_____. *Nem céu nem inferno: ensaios para uma visão renovada da história do Brasil*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Porto: Porto Editora, 2014.

CARNEIRO, Edison. *A Cidade do Salvador (1549) – uma reconstituição histórica*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1954.

CARVALHO, Anna Maria Fausto Monteiro de. *Arte jesuítica no Brasil colonial: os reais colégios da Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco*. Rio de Janeiro: Versal, 2017.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma Vinha Estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006.

COSTA, João Paulo Oliveira e (Coord.); RODRIGUES, José Damião; OLIVEIRA, Pedro Aires. *História da expansão do Império Português*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014.

COSTA, João Paulo Oliveira e. *Portugal e o Japão – O século Namban*. Lisboa: INCM, 1993.

COSTA, João Paulo Oliveira e; RODRIGUES, Vitor Luís Gaspar. *Construtores do Império: da conquista de Ceuta à criação do governo-geral do Brasil*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2017.

- COSTIGAN, Lúcia Helena (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2005.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-asiático*, 2 volumes. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919-1921.
- DE BOER, Wietse. *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan*. Leiden: Brill, 2001.
- DIAS, Manuel Nunes. *O Capitalismo Monárquico Português (1415-1549). Contribuição para o estudo das origens do capitalismo moderno*. 2 v. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Históricos Dr. António de Vasconcelos, 1964.
- DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio. *Manual de Historia del Derecho Indiano*. México, D.F.: UNAM, 1994.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2012.
- FERNANDES, Eunícia (Org.). *A Companhia de Jesus na América*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Contra Capa, 2013.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006.
- FREITAS NETO, José Alves de. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003.
- GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

GERNET, Jacques. *Chine et christianisme: La première confrontation*. Paris: Gallimard, 1991.

GINZBURG, Carlo. *History, Rhetoric, and Proof*. Hanover; London: University Press of New England, 1999.

GRUZINSKI, Serge. *A águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. *A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle*. Paris, La Découverte, 1988.

GUILLERMOU, Alain. *Os jesuítas*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977.

_____. *Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007.

HANKE, Lewis. *Aristóteles e os índios americanos*. São Paulo: Livraria Martins Editora, s/d.

HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

HÖFFNER, Joseph. *Colonização e Evangelho: ética da colonização espanhola no Século de Ouro*. São Paulo: Presença, 1977.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

_____. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HÖPFL, Harro. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. New York: Cambridge University Press, 2004.

HSIA, R. Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.

JOSAPHAT, Frei Carlos. *Las Casas – Todos os direitos para todos*. São Paulo: Loyola, 2000.

KNIGHT, Alice J. *Las Casas: The Apostle of the Indies*. New York: The Neale Publishing Company, 1917.

LACOUTURE, Jean. *Jésuites: une multibiographie*. 2 v. Paris: Seuil, 1991.

_____. *Os jesuítas: 1. Os conquistadores*. Porto Alegre: L&PM, 1994.

LAMANA, Gonzalo. *Dominación sin dominio: el encuentro inca-español en el Perú colonial temprano*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2016.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 v. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Brasileira, 1938-1950.

_____. 4v. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LESTRINGANT, Frank. *O canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Préface à Européens et Japonais. Traité sur les contradictions et différences de mœurs, écrit par le R. P. Luis Frois au Japon, l'an 1585*. Paris : Chandeigne, 1998.

MAHN-LOT, Marianne. *A conquista da América espanhola*. Campinas, SP: Papirus, 1990.

_____. *Barthélemy de las Casas. L'Évangile et la force*. Paris: Éditions du Cerf, 1964.

_____. *Bartolomé de las Casas et le droit des Indiens*. Paris: Payot, 1982.

MIRANDA, Ana Paula; ALBUQUERQUE, Ana Dulce. *Luís Fróis: Um Português no Japão no Século XVI*. Lisboa: Edições Sílabo, 2007.

MIRANDA, Tércio. *A arte da impressão nas terras de além-mar*. S/e: Porto, 1962.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MORAN, J. F. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. London/New York: Routledge, 1993.

MORSE, Richard. *O espelho de próspero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

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

NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

O'MALLEY, John. *The First Jesuits*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

PAGDEN, Anthony. *European Encounters with the New World*. New Haven & London: Yale University Press, 1993.

_____. *The fall of natural man*. London: Cambridge University Press, 1982.

PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PAWLING, Perla Chinchilla (Org.). *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*. México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2018. Publicação eletrônica.

- PINILLA, Ramón Mujica. *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*. México, D. F.: FCE, 1992.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- PRODI, Paolo. *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Media*. Madrid: Akal, 2010.
- PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Giulio Einaudi, 2001.
- _____. *Tribunais da consciência: inquisidores, confesores, missionários*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- PUNTONI, Pedro. *O Estado do Brasil: poder e política na Bahia colonial 1548-1700*. São Paulo: Alameda, 2013.
- ROSA, Cristina. *Il “Tratatto” di Luís Fróis: Europa e Giappone – Due culture a confronto nel secolo XVI*. Viterbo: Sette Città, 2017 (edição eletrônica).
- RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena espanhola no século XVI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- SAMPAIO, Teodoro. *História da Fundação da Cidade do Salvador*. Salvador: Tipografia Beneditina, 1949.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SUESS, Paulo (Org.). *A conquista espiritual da América Espanhola: 200 documentos – Século XVI*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *História geral do Brazil*, tomo 1. Rio de Janeiro: E. H. Laemmert, 1854.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 2 v. Petrópolis: Vozes, 1977.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Tomo 1. Organização e introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2014.

_____. *Sermões*, vol. VI. São Paulo: Loyola, 2012.

WETZEL, Herbert Ewaldo. *Mem de Sá: terceiro Governador Geral (1557-1572)*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.

Dissertações e teses

BERNABÉ, Renata Cabral. *A construção da missão japonesa no século XVI*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2012.

BOSCARIOL, Mariana Amabile. *No que toca à língua e adaptação na metodologia de trabalho jesuíta no Japão: Gaspar Vilela, Alessandro Valignano e João Rodrigues Tçuzu (1549-1620)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2013.

CASTELO BRANCO, Felipe de Oliveira. *O espaço, a linguagem e a morte: sobre a melancolia em psicanálise*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, Instituto de Psicologia, 2013.

LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *A Companhia de Jesus e os pregadores japoneses: missões jesuíticas e mediação religiosa (1549-1614)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: Universidade Federal Fluminense, Instituto de História, 2017.

NEVES, Marcelo, OP. *A tolerância nos limites do cristianismo católico de Frei Bartolomé de Las Casas*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas. Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2006.

RIBEIRO, Madalena Teotónio Pereira Bourbon. *A nobreza de Kyûshû: redes de parentesco e acção jesuítica*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII) da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2006.

Artigos

ANDRADE DA SILVA, Dinair. “Tensões entre Castela e Portugal a propósito dos descobrimentos atlânticos: um estudo das bulas alexandrinas”. *Anais Eletrônicos do IV Encontro da ANPHLAC*. Salvador, 2000.

BEUCHOT, Mauricio. “El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair”. *Ciencia tomista*. Salamanca, 1976, núm. 103, pp. 213-230.

BROCCO, Pedro. “Alguns comentários sobre a ética de Aristóteles e sua relação com o direito”. *Revista Quaestio Iuris*, vol. 10, n. 2, Rio de Janeiro, 2017, pp. 653-674.

_____. “Notas sobre a formação da juridicidade medieval: as influências da filosofia grega, do direito romano e da ética cristã”. *Revista Lex Humana*. Petrópolis, vol. 8, número 1, 2016, pp. 72-97.

_____. “Uma análise do *ethos* cristão medieval a partir da Regra de São Bento, da Regra Pastoral e de O nome da rosa”. *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*. Rio de Janeiro, vol. 8, número 3, setembro-dezembro, 2016, pp. 452-470.

BROCKEY, Liam Matthew. “Authority, Poverty and Vanity: Jesuit missionaries and the use of silk in Early Modern East Asia”. *Anais de História de Além-Mar*, XVII, Lisboa, 2016, pp. 179-222.

CALAINHO, Daniela Buono. “Jesuítas e medicina no Brasil Colonial”. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 19, pp. 61-75, 2005.

CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. « Une Eglise aux dimensions du monde: expansion du catholicisme et ecclésiologie à l’époque moderne » *In: Les Clercs et les princes*. Paris: Presses de L’École nationale de Chartes, 2003.

- CHAMBOULEYRON, Rafael. “A evangelização do Novo Mundo: o plano do Pe. Manuel da Nóbrega”. *Revista de História da USP*, São Paulo, n 134, pp. 37-48, 1996.
- CHEMAMA, Roland. “Singularidades ou universalidade? O índio Tupinambá na obra de Jean de Léry”. *Narrativas do Brasil: cultura e psicanálise*. Porto Alegre: APPOA, 2005.
- CIESLIK, Hubert S.J. “The Case of Christovão Ferreira”. In BRITTO, Francis. *All About Francis Xavier*, 2010 [<http://pweb.cc.sophia.ac.jp/britto/xavier>].
- COSTA, Ricardo da. “Alcuíno de York (735-804) e o Renascimento Carolíngio”. Disponível em: sites.uepb.edu.br/.../Alcuino-de-York-e-o-Renascimento-Carolingio.pdf. Acesso em 15 de julho de 2015.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “Imagens de Índios no Brasil: O Século XVI”. *Estudos Avançados*, v. 4 n. 10. São Paulo, USP, 1990.
- DOWNES, Patrick. “Kakure Kirishitan”. In BRITTO, Francis. *All About Francis Xavier*, 2010 [<http://pweb.cc.sophia.ac.jp/britto/xavier>].
- GOLDMAN, Marcio. “Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa”. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 1. São Paulo, USP, 1996, pp. 83-109.
- GONÇALVES, Marcus Fabiano. “O Vazio Supremo (太虚)”. *Arame Falado* (blog). Disponível em: <https://marcusfabiano.wordpress.com/2014/12/27/do-vazio-supremo-%E5%A4%AA%E8%99%9B/>.
- HANSEN, João Adolfo. “O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 38, pp. 87-119, 1995.
- HASKELL, Yasmin. “The vineyard of verse: The State of Scholarship on Latin Poetry of the Old Society of Jesus”. *Journal of Jesuit Studies*, Vol. 1 (2014), p. 26-46. Boston: BRILL, 2014.
- HATTORI, Paula Hoyos. “La escritura de epístolas y su uso como fuentes documentales en la *Historia de Japam* (1585-1593) del jesuita Luís Fróis: análisis comparativo de un episodio”. *Historica* XLI.1 (2017), pp. 43-79. Lima: PUCP.

HICHMEH, Yuri Sócrates Saleh. *O cristianismo no Japão: do proselitismo jesuíta à expulsão da Igreja*. XXVII Simpósio Nacional de História, ANPUH, Natal – RN, 22 a 26 de julho de 2013.

INOUE, Masamichi. “Reclaiming the Universal: Intercultural Subjectivity in the Life and Work of Endo Shusaku”. *Southeast Review of Asian Studies*. Volume 34 (2012), pp. 153-70.

LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. “Missão Quase Impossível: o Sol Nascente Cristão”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, 2011, v. 71.

_____. “Os Jesuítas e a Formação do Apostolado Laico na Índia e no Japão no século 16”. *Revista Ars Histórica*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016, v.2.

LEITE, Serafim S. J. “A vida sacramental e os seus reflexos sociais no Brasil do tempo de Nóbrega (1549-1570)”. Lisboa: *Brotéria*, vol. 75, pp. 28-47, 1962.

_____. *As raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e jurídica portuguesas nos séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Volume III das ACTAS do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, 1965.

_____. “Influência religiosa na formação do Brasil”. Lisboa: *Brotéria*, 1936.

_____. “Nóbrega o «doutíssimo»: ou a entrada da literatura jurídica no Brasil”. Lisboa: *Brotéria*, 1961.

_____. “Serviços de saúde da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)”. Lisboa: *Brotéria*, 1952.

_____. “Terras que deu Estácio de Sá ao Colégio do Rio de Janeiro: documento inédito quinhentista”. Lisboa: *Brotéria*, 1935.

LESTRINGANT, Frank. “L’antipathie entre les peuples (XVIe-XVIIe siècles), de Luis Frois à Antoine Galland”. *Cahiers de l’Association internationale des études françaises*, 2002, n. 54, pp. 175-192.

- LUZ, Guilherme Amaral. “Caminhos marciais e educação integral. ZhongWudao e aprendizagem contextualizada de humanidades”. *Interfaces – Revista de Extensão da UFMG*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2 jul.-dez. 2018, pp. 210-236, 2018.
- MACIEL, Lizete Shizue Bomura; SHIGUNOV NETO, Alexandre. “O ensino jesuítico no período colonial brasileira: algumas discussões”. *Educar*, Curitiba, n. 31, p. 169-189, 2008.
- MAGALHÃES, Pablo A. Iglesias; PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. “Cartas do Padre Fernão Cardim (1608-1618)”. *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, n. 27-2, 2009.
- OKA, Mihoko. “Os jesuítas e o comércio entre Macau e o Japão”. *Revista Lusófona de Ciências da Religião*, Ano VII, 2008, n. 13/14, pp. 359-365.
- OLIVEIRA E SILVA, Paula; CALVÁRIO, Patrícia. “A fundamentação, natural ou positiva, do direito das gentes em alguns comentários seiscentistas à Suma de Teologia de Tomás de Aquino II-IIae, q. 57, a. 3”. *Aquinate*, n. 14 (2011), pp. 31-50.
- OLIVEIRA, Terezinha. “Leis e sociedade: o bem comum na Alta Idade Média”. *Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC*. n. 8 – jul. /dez. 2006, pp. 375-389.
- PÉCORA, Alcir. “Cartas à Segunda Escolástica”, in NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PICH, Roberto Hofmeister. “Dominium e ius: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546)”. *Teocomunicação*, v. 42, n. 2. Porto Alegre, 2012, pp. 376-401.
- PINTO, Muriel; MAURER, Rodrigo. “Quando a geo-história avança sobre os significados de um espaço urbano: as paisagens culturais e as transformações identitárias da fronteira Brasil-Argentina”. *EURE (Santiago)*, Santiago, v. 40, n. 120, p. 135-158, maio de 2014. Acesso em 1 de novembro de 2017.
- SILVA, Renan. "A Conversation with Carlo Ginzburg", *Revista de Estudios Sociales*, n. 60, abril de 2017.
- TEGLIA, Vanina María. “El nativo americano en Bartolomé de Las Casas: la proto-etnología ‘colegida’ de la polémica”. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos [online]*, 2012.

TREVIÑO, Rigoberto Gerardo Ortiz. “El derecho de los indios americanos en la historia de los derechos humanos”. *Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*. México D.F., vol. 4, número 12, 2009, pp. 77-101.

VENTURA, Ricardo. “As disputas de Amanguchi: testemunhos do diálogo entre Cristianismo e Budismo em meados do século XVI”. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, 2007, n. 11, pp. 83-95.

WILDE, Guillermo. “El enigma sonoro de Trinidad: Ensayo de Etnomusicología Histórica”. *Revista Resonancias* 23: 41-66. (Instituto de Música de la Pontificia Universidad Católica de Chile), 2008.

Obras de referência

ADEODATO, João Maurício. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALENCAR, José de. *O Guarani*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ALLOUCH, Jean. *A psicanálise é um exercício espiritual?: Resposta a Michel Foucault*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

ANDRADE, Cleyton. *Lacan chinês: poesia, ideograma e caligrafia chinesa de uma psicanálise*. Maceió: EDUFAL, 2016.

ANESAKI, Masaharu. *Mitologia japonesa: leyendas, mitos y folclore del Japón antiguo*. S/l: Editorial Amazonia, 1947 [2015], versão digital (e-book).

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma de Teología, II-II (a)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

_____. *Suma Teológica*. Madrid: BAC, 1964, reimpressão de 2014.

A Regra de São Bento; Latim-Português. Tradução dos monges beneditinos da Bahia. Salvador: Edições São Bento, 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1992.

_____. *Metafísica*. 2v. São Paulo: Edições Loyola, 2014-2015.

_____. *Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Unb, 1997.

_____. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ARISTOTELIS. *Política*. Leipzig: B.G. Teubner, 1909.

AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1962.

BENEDETTO, Antonio Di. *Zama*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2014.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo séculos XV-XVIII*. 3v. São Paulo: Martins Fontes, 1995-2009.

_____. *Gramática das civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*. 2v. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular: uso de imagens como evidência histórica*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

CALLIGARIS, Contardo. *Hello, Brasil! e outros ensaios: psicanálise da estranha civilização brasileira*. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- _____. *Sob o sol-jaguar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CERQUEIRA FILHO, Gisálio; NEDER, Gizlene. *Emoção e política: (a)ventura e imaginação sociológica para o século XXI*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.
- CHACON, Vamireh. *As Ibérias em Gilberto Freyre*. Recife: Ed. do Autor, 2007.
- CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- CHENG, François. *L'Écriture poétique chinoise – suivi d'une anthologie des poèmes des Tang*. Paris : Éditions du Seuil, 1996.
- _____. *Vide et plein: Le langage pictural chinois*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- CHESTERTON, G. K. *São Tomás de Aquino e São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- CICERO, Marcus Tullius. *De Legibus*, I, X, 28-30. Cambridge: Harvard University Press, 1928.
- CLAVREUL, Jean. *A ordem médica: poder e impotência do discurso médico*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- CONSOLMAGNO, Guy, SJ; MUELLER, Paul, SJ. *Would You Baptize an Extraterrestrial? ... and Other Questions from the Astronomers' In-Box at the Vatican Observatory*. New York: Image, 2014.
- DE BONI, Luis Alberto; PICH, Roberto Hofmeister (Org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2016.
- DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

DE GROOT, Jan Jakob Maria. *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspects, Manners, Custom and Social Institutions Connected Therewith*. Leiden: Brill, 1901.

DIAS, Gonçalves. *I-Juca-Pirama e Os Timbiras*. Porto Alegre: L&PM, 1997.

DIDIER-WEILL, Alain. *Os três tempos da lei: o mandamento siderante, a injunção do superior e a invocação musical*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2012.

ENDO, Shusaku. *O Silêncio*. São Paulo: Editora Planeta, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II (1976-1988): "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique, 1981*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2012.

_____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). Obras completas, volume 19*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

_____. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923). Obras completas, volume 15*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- _____. *Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Obras completas, volume 11.* São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.* São Paulo: Global, 2004.
- _____. *China tropical: e outros escritos sobre a influência do Oriente na cultura luso-brasileira.* São Paulo: Global, 2011.
- _____. *Interpretação do Brasil: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas.* São Paulo: Global, 2015.
- _____. *Novo Mundo nos Trópicos.* São Paulo: Global, 2011.
- _____. *O luso e o trópico: sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o lusotropical.* São Paulo: É Realizações, 2010.
- _____. *O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas.* São Paulo: É Realizações, 2010.
- FURTADO, Celso. *Economia colonial no Brasil nos séculos XVI e XVII: Elementos de História Econômica aplicados à análise de problemas econômicos e sociais.* São Paulo: Hucitec, 2001.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R.; LLORCA, B.; LABOA, J. M. *Historia de la Iglesia católica.* Madrid: BAC, 1998.
- GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham.* Trad. Luís A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- GILSON, Étienne. *A filosofia na idade média.* São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- GILSON, Étienne; BOEHNER, Philoteus. *História da filosofia cristã.* Petrópolis: Vozes, 2012.

GINZBURG, Carlo. “Os pombos abriram os olhos: Conspiração popular na Itália do século XVII”. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989.

_____. *Medo, reverência, terror: quatro ensaios de iconografia política*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Nenhuma ilha é uma ilha: quatro visões da literatura inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GONÇALVES, M. F.; ARRUDA, Edmundo Lima. *Fundamentação ética e hermenêutica: alternativas para o direito*. Florianópolis: CESUSC, 2002.

GRANET, Marcel. *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

GREENBLATT, Stephen. *Ascensão e queda de Adão e Eva*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral*. São Paulo: Paulus, 2010.

GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein In: *Heidegger*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HERWEGEN, Ildefonso. *Sentido e Espírito da Regra de São Bento*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1953.

- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JULLIEN, François. *Fundar a moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das Luzes*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- JUNG, C. G. *Espiritualidade e transcendência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- LACAN, Jacques. *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- LAO-TSE. *Tao Te Ching: o livro do caminho e da virtude*. Tradução do chinês por Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- LAOZI. *Dao De Jing: Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os comentários do Senhor às Margens do Rio*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- LEGENDRE, Pierre. *O Amor do censor: ensaio sobre a ordem dogmática*. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Colégio Freudiano, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A outra face da lua: escritos sobre o Japão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. *Introdução à Ética Filosófica 2 (Escritos de Filosofia V)*. São Paulo: Loyola, 2004.
- LOPARIC, Zeljko (Org.). *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW editorial, 2009.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe*. Milano: BUR, 2008.
- MARAVALL, José Antonio. *A Cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- MAURANO, Denise. *Torções: a psicanálise, o barroco e o Brasil*. Curitiba: CRV, 2011.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, volume I. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MAZZOLENI, Gilberto. *O Planeta Cultural: Para uma Antropologia Histórica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

NĀGĀRJUNA. *Exame do ser e do não ser*. Campinas, SP: Editora Phi, 2018.

_____. *Versos fundamentais sobre o caminho do meio*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

NEDER, Gizlene. *Duas margens: ideias jurídicas e sentimentos políticos no Brasil e em Portugal na passagem à modernidade*. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

NETO, Antonio Florentino; GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo (Orgs.). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas, SP: Editora PHI, 2017.

NETO, Antonio Florentino; GIACCOIA JR., Oswaldo (Orgs.). *Budismo e Filosofia em diálogo*. Campinas, SP: Editora PHI, 2014.

_____. *O Nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*. Campinas, SP: Editora PHI, 2013.

NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*. Nagoya: Chisokudō, 2017.

_____. *Religion and Nothingness*. Berkeley/London: University of California Press, 1982.

OKAKURA, Kakuzo. *O livro do chá*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

ONG, Walter J. *Orality and Litteracy: The Technologizing of the Word*. London: Methuen & Co. Ltd., 1982.

PAGDEN, Anthony. *Pueblos e Imperios: una breve historia de la migración, exploración y conquistas europeas, desde Grecia hasta hoy*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2014.

_____. *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

- PASCAL, Blaise. *Pensées and Other Writings*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo, SP: Editora da USP, 2008.
- PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.
- PLATÃO. *A república*, trad. Leonel Vallandro, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- _____. *Crátilo ou sobre a correção dos nomes*. São Paulo: Paulus, 2014.
- _____. *O Banquete*. Edição bilingue; tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editoria 34, 2016.
- _____. *Timeu e Crítias ou A Atlântida*. São Paulo: Hemus, 1981.
- PSEUDO-XENOFONTE. *A Constituição dos atenienses*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: patrística e escolástica*, v.2. São Paulo: Paulus, 2003.
- RICHARDSON, Don. *O fator Melquisedeque: o testemunho de Deus nas culturas por todo o mundo*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem: a arte retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- RUIZ, Rafael. *O sal da consciência: probabilismo e justiça no mundo ibérico*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2015.
- SARANYANA, Joseph-Ignasi. *A filosofia medieval – das origens patrísticas à escolástica barroca*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2006.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2012.

SCHMITT, Carl. *Teología Política: cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, s/d.

SCHWARCZ, Lília M.; STARLING, Heloisa M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coord.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994.

SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. 2v. Cambridge: Cambridge University Press, 1978-1997.

STORCK, Alfredo. *Filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SUPIOT, Alain. *Homo juridicus: ensaio sobre a função antropológica do Direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

SUZUKI, D. T. *An Introduction to Zen Buddhism*. New York: Grove Press, 1964.

_____. *Essays in Zen Buddhism*. New York: Grove Press, 1949.

_____. *Uma introdução ao zen-budismo*. São Paulo: Mantra, 2017.

TITUS LIVIUS. *The History of Rome*. London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1853.

TODOROV, Tzvetan. *A vida em comum: ensaio de Antropologia geral*. Trad. Maria Angélica Deângeli; Norma Wimmer. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Unb/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O direito e os direitos humanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Questões de Tomás de Aquino sobre direito e política*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZAVALA, Silvio. *La filosofía política en la conquista de América*. México, D.F.: FCE, 1977.

ZWEIG, Stefan. *Montaigne*. São Paulo: Mundaréu, 2015.

Filmes

BOLOGNESI, Luiz. *Ex-Pajé*. Documentário (81 minutos), 2018.

SANTOS, Nelson Pereira dos. *Como era gostoso o meu francês*. Longa-metragem (84 minutos), 1971.

SCORSESE, Martin. *Silence*. Longa-metragem (161 minutos), 2016.

WHELAN, Christal. *Otaíya - Christmas Eve*. Documentário (10 minutos), 1995
[<https://www.youtube.com/watch?v=jzdSIWT3QjY>].

Pinturas, gravuras e litogravuras

DESCONHECIDO. *Biombos nambans*, segunda metade do século XVI.

DESCONHECIDO. *Jesuítas enfrentando os turcos na batalha de Lepanto*, s/d.

DESCONHECIDO. *Luís Fróis conversando com um nobre japonês*, s/d (circa 1600).

ESCHER, M. C. *Drawing Hands*, 1948.

MEIRELES, Cildo. *Zero Real*, 2013.

PARREIRAS, Antônio. *Fundação de São Paulo*, 1913.

Anexo

JESUS MARIA

TRATADO¹ EM QUE SE CONTÊM MUITO SUCINTA E ABREVIADAMENTE ALGUMAS CONTRADIÇÕES E DIFERENÇAS DE COSTUMES ENTRE A GENTE DE EUROPA E ESTA PROVÍNCIA DE JAPÃO. E AINDA QUE SE ACHEM NESTES PARTES DO XIMO² ALGUMAS COISAS EM QUE PARECE CONVERGIREM OS JAPONESES CONOSCO, NÃO É POR SEREM COMUNS E UNIVERSAIS NELES, MAS ADQUIRIDAS PELO 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 DISTANTES DOS NOSSOS QUE QUASE PARECE INCRÍVEL PODER HAVER TÃO OPOSTA CONTRADIÇÃO EM GENTE DE TANTA POLÍCIA, VIVEZA DE ENGENHO E SABER NATURAL COMO TÊM. E PARA SE NÃO CONFUNDIREM UMAS COISAS COM OUTRAS, DIVIDIMOS ISTO COM A GRAÇA DO SENHOR EM CAPÍTULOS – FEITO EM CANZUSA³ AOS 14 DE JUNHO DE 1585 ANOS.

¹ A versão integral do *Tratado* aqui transcrita terá o vocabulário adaptado, quando possível, ao português contemporâneo e terá como base a edição *princeps* organizada por Josef Franz Schütte, publicada em Tóquio em 1955: FROIS, Luis S.J. *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585): Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão*. Ed. Josef Franz Schütte, S. J. Tokyo: Sophia Universität, 1955.

² Ximo tornou-se a região de maior influência jesuíta e portuguesa no sul do Japão, compreendendo a ilha de Kyushu e de modo especial a área próxima a Nagasaqui, em especial a província de Hizen com as cidades de Arima e Omura. Fróis apresenta o Ximo como uma parte especial e já sob influência dos costumes portugueses, em oposição à área central em torno da capital Miaco.

³ Katsusa, uma pequena aldeia de Hizen, ao sul de Takaku e perto de Arima. Fróis escreve uma carta ao Geral da Companhia Claudio Acquaviva em outubro de 1585 em que diz: “O Padre Provincial, para melhor poder acudir aas cousas do Tacaqui, & aas da outra banda de Nagasaqui, & aos negocios que vem de Bungo & do Meaco, residio passante de hum anno em Cazusa, que he mea legoa de Cuchinotçu e tres legoas e meia de Arima, e dali visitava estas partes, quando convinha, Ali residião com elle hum Padre (= P. Luís Fróis) seu consultor, & tres Irmãos, hum delles

- *Capítulo primeiro: Do que toca aos homens em suas pessoas e vestidos.
- *2º: Do que toca às mulheres em suas pessoas e trajés.
- *3º: Do que toca aos meninos em sua criação e costumes.
- *4º: Do que toca aos bonzos que são seus religiosos.
- *5º: Dos templos e coisas que tocam ao culto e religião.
- *6º: Do modo de comer dos japões e de seu beber.
- *7º: Das armas e da guerra.
- *8º: Dos médicos, mezinhas⁴ e modo que têm de se curar.
- *9º: Dos livros e modo de escrever dos japões.
- *10º: Do que toca às fábricas das casas, ruas e jardins.
- *11º: Do que toca aos cavalos e seus *dogus*⁵.
- *12º: Das embarcações e seus costumes e *dogus*.
- *13º: Dos autos, farsas, danças, cantos e instrumentos de música.
- *14º: Das coisas extraordinárias.

Capítulo primeiro

Do que toca aos homens em suas pessoas e vestidos

1. Pela sua maior parte os homens da Europa são altos e de corpo de boa estatura; | os japoneses pela maior parte mais baixos de corpo e estatura que nós.
2. Os da Europa tem por formosura os olhos grandes; | os japoneses os têm por horrendos, e os formosos são fechados da parte dos lagrimais.
3. Entre nós ter os olhos brancos⁶ não se estranha; | os japoneses os têm por monstruoso, e é coisa rara entre eles.
4. Os nossos narizes são altos e alguns aquilinos; | os seus baixos e as ventas pequenas.
5. Pela maior parte a gente da Europa tem boa cópia de barba; | os japoneses pela maior parte pouca e não bem composta.
6. A honra e primor que a gente da Europa tem posta na barba, | os japoneses a põem no cabelinho que trazem atado detrás do toutiço.
7. Os homens entre nós andam tosquiados e têm por afronta pelarem; | os japoneses se pelam com tenazes para não terem cabelos, e isto com dor e lágrimas.

Japão, pregador antigo na Companhia, e outros dous Irmãos Portugueses...”. Cf. nota de rodapé na edição organizada por Josef Franz Schütte, op. cit.

⁴ Tem a conotação de *remédio caseiro*. Opto por não modificar o vocábulo para “remédios” para preservar a ideia popular dos artífices japoneses da medicina.

⁵ Ferramentas e equipamentos.

⁶ Fróis está fazendo referência, muito provavelmente, ao que hoje se convencionou chamar de “olhos azuis”.

8. Entre nós há muitos homens muitos homens e mulheres com sardas; | os japoneses, com serem alvos, há mui poucos que o sejam.
9. Entre nós é raro serem os homens ou mulheres bexigosos⁷; | entre os japoneses é coisa muito comum e cegam muitos de bexigas.
10. Entre nós trazer as unhas compridas se tem por sujidade e pouca criação; | os japoneses, assim homens como mulheres fidalgas, trazem algumas como de gaviões.
11. Entre nós se tem por deformidade ter uma cutilada no rosto; | os japoneses se prezam delas, e como são mal curadas são ainda mais disformes.

Quanto aos vestidos dos homens

1. Os nossos vestidos quase em todos os 4 tempos do ano são os mesmos; | os japoneses os variam 3 vezes no ano: *nacçu*, *catabira*, *aqui avaxe*, *fuyu* quimono.
2. Entre nós trazer o vestido pintado se teria por leviandade e zombaria; | nos japoneses é universal trazerem-nos todos pintados, exceto bonzos e velhos raspados.
3. Entre nós quase cada ano se inventa um novo traje e invenção de vestidos; | no Japão sempre a feição é a mesma e sem nunca variar.
4. Entre nós sobre os gibões e palotes se usa de trazer capa; | os japoneses sobre o quimono ou *catabira* trazem um sambenito pintado muito ralo, aberto por diante.
5. As nossas mangas são estreitas e chegam até o colo da mão; | as dos japoneses largas, assim homens como mulheres e bonzos, chegam-lhe até meio braço.
6. Os nossos calções ou ceroulas são abertos por diante; | os dos japoneses tem duas aberturas nas ilhargas e um tanganho ou arção de sela de [?]⁸.
7. As nossas calças e muslos imperiais são de seda atroceladas de ouro; | os vestidos dos japoneses, ainda que sejam de seda, os calções sempre hão de ser de canga⁹ ou nono¹⁰.
8. Os vestidos dos homens entre nós não é coisa que possa servir às mulheres; | os quimonos e *catabiras*¹¹ do Japão igualmente servem às mulheres e homens.

⁷ A bexiga designava o que posteriormente se conheceu como varíola.

⁸ Reproduzimos este trecho tal como aparece na edição consultada. É possível que estivesse faltando o termo no manuscrito consultado por Josef Franz Schütte ou houvesse um vocábulo de difícil compreensão.

⁹ *Canga* tem um campo semântico muito rico. Sebastião Rodolfo Dalgado, em seu *Glossário Luso-asiático* informa que o termo remete a uma “tábua de suplício”, informação reforçada por Antônio Geraldo da Cunha no *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, p. 121, o qual informa o vocábulo *canga* tendo uma de suas origens num antigo instrumento de tortura chinês. Porém, o termo aqui referido por Fróis liga-se a *ganga*, que por sua vez se refere ao tecido de algodão grosseiro, amarelado ou azulado de origem chinesa.

¹⁰ *Nuno*, palavra japonesa para pano.

¹¹ Dalgado informa que *catabira* (do japonês *katabira*) designa “cabaia japonesa, feita de linho e usada no estio”. Exemplifica utilizando uma das cartas do próprio Fróis, de 1569, que diz “Veo seu filho de dentro com hum vestido muito rico, e hua *catabira* branca muito fina, que me mandava el Rey aquillo, pera que logo o vestisse, e a Lourenço outra *catabira* muito fina”. *Cartas de Japão*, I, fl 274 In DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-asiático*, vol I. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919, p. 230.

9. Os nossos vestidos são justos, estreitos e apertados no corpo; | os do Japão tão largos que com facilidade e sem pejo se despem logo da cintura para cima.
10. Nós por causa dos botões e atacas não podemos meter a mão no corpo facilmente; | os japoneses assim homens como mulheres, como não tem nada disto, sempre, especialmente no inverno, trazem as mangas por fora caídas e as mãos dentro no corpo.
11. Entre nós se veste o melhor vestido em cima e o somenos debaixo; | os japoneses o melhor debaixo e o somenos em cima.
12. Entre nós sempre o vestido há de ser melhor que o forro; | no Japão os *dobuqus*¹² dos senhores hão de ter o forro melhor que o vestido, se puderem.
13. Nós trazemos os *dobuços* de peiças com a pele para dentro; | os japoneses aos trazem com as peiças para fora.
14. Entre nós tosquia ou raspa um homem a cabeça para se aliviar de dores; | os japoneses a raspam por tristeza ou dó, ou por estarem fora da graça de seus senhores.
15. Entre nós raspa um a barba quando se quer meter em alguma religião; | os japoneses cortam o cabelinho do toutiço como sinal de que deixam as coisas do mundo.
16. Entre nós se dobram os roupões da mão direita para a esquerda; | os japoneses dobram os quimonos da esquerda para a direita.
17. As nossas camisas têm mantos e são cerradas por diante; | as *catabiras* dos japoneses são abertas por diante e não tem mantos.
18. Entre nós se dobram os vestidos para se guardarem com o direito para dentro e o avesso para fora; | os japoneses os dobram com o direito para fora e o avesso para dentro.
19. Entre nós os lenços são de pano muito fino, lavrados ou de desfiado, etc.; | os dos japoneses uns são como de liteiro grosso e outros de papel.
20. Nós fazemos a cortesia de tirar o barrete; | os japoneses a fazem com descalçar os sapatos.
21. Entre nós se usa de espadas que cortam de ambos os gumes; | os japoneses de traçados que não cortam mais que de um gume somente.
22. As nossas bainhas são de couro ou de veludo; | as dos japoneses de pau *vruxadas*¹³, e as dos senhores cobertas de ouro ou prata.
23. As nossas espadas têm conteiras, cabos e um pomo; | as dos japoneses nenhuma destas coisas têm.
24. As nossas espadas se provam em paus ou em animais; | os japoneses fincam-se para provar as suas em corpos de homens mortos.

¹² O *dobuku* foi introduzido no Japão pelos chineses e inicialmente usado pelos guerreiros em campo de batalha. Mais tarde, seu uso se tornou comum na alta sociedade.

¹³ O termo *vruxado* aparece muitas vezes no *Tratado* de Fróis. Refere-se ao que hoje se entende por “laqueado”. Fróis usa uma construção curiosa do particípio passado da palavra japonesa *urushi* (uruxi na antiga ortografia portuguesa), que significa laca. As bainhas eram feitas de madeira pintada, muitas vezes finamente granuladas.

25. Entre nós os traçados ou alfanjes se trazem com a arcada para baixo; | os japoneses os trazem com o côncavo para baixo e o arcado para cima.
26. Nós usamos de feltros, bedens¹⁴ e capas d' água e sombreiros para a chuva; | os japoneses altos e baixos de capas de palha muito compridas e sombreiros de palha.
27. Nós temos por grande recreação saúde e alívio o passear; | os japoneses totalmente não o usam, antes se espantam e o tem em nós por trabalho e penitência.
28. As nossas espadas e coisas de muito preço estão bem guarnecidas; | as suas preciosas nenhum aparato nem guarnição têm.
29. Nós temos por descortesia não estar o servo em pé quando o senhor está sentado; | e eles por mau ensino não se sentar também o criado.
30. Nós usamos o preto por luto; | e os japoneses o branco.
31. Nós quando caminhamos levantamos os vestidos por diante para os não sujar; | os japoneses os levantam tanto por trás, que lhe fica todo o norte descoberto.
32. Entre nós os pajens e fidalgos acompanhando seus senhores não lhe há de aparecer um dedo do pé; | os japoneses quando os acompanham pelas ruas arregaçam os calções até as virilhas.
33. Nós em todo tempo deitamos o cuspinho fora; | os japoneses comumente engolem para dentro os escarros.
34. A espada que se cinge entre nós se joga com uma mão; | as dos japoneses, como são muito pesadas, todas se jogam com ambas.
35. Nós usamos de sapatos de couro, e os fidalgos de veludo; | os japoneses altos e baixos de alparcas feitas de palha de arroz.
36. Entre nós na Europa seria doidice ir um fidalgo descalço diante de um príncipe; | os japoneses têm por mau costume ir calçados diante de quaisquer senhores que sejam.
37. Nós entramos nas casas calçados; | no Japão é descortesia e hão de deixar os sapatos à porta.
38. Nós para lavar as mãos e o rosto arregaçamos os pulsos somente; | os japoneses para o mesmo efeito se despem nus da cintura para cima.
39. As cortesias que nós fazemos com pôr um joelho no chão, | essas fazem os japoneses com se porem debruçados com os pés e mãos e a cabeça quase no chão.
40. Nós usamos de barretes de cantos ou redondos de pano; | os japoneses de barretes de seda, uns agudos e outros feitos à feição de sacos.
41. Entre nós um remendo é coisa mui baixa; | no Japão estima um príncipe em muito um quimono ou *dobuqu* todo feito de remendos.
42. Na Europa todo vestido se corta com tesoura; | no Japão tudo se corta com faca.
43. Na Europa se teria por coisa afeminada trazer um homem abano ou abanar-se em ele; | no Japão é baixeza e miséria não o trazer sempre na cintura e usá-lo.

¹⁴ Casacos mouros sem mangas.

44. Entre nós se usa de tochas de cera que vão diante dos fidalgos e príncipes; | no Japão de molhos de canas velhas, secas, compridas, ou molhos de palhas.
45. Na Europa descobrir um pé ao fogo para se esquentar estranha-se; | no Japão quem está em pé ao fogo para se esquentar descobre em claro e sem pejo toda a traseira.
46. Entre nós ver-se um fidalgo a um espelho se tem por obra afeminada; | os fidalgos japoneses para se vestirem têm comumente um espelho diante de si.
47. Entre nós vestir-se de papel seria escárnio ou doidice; | no Japão, bonzos e muitos senhores se vestem de papel com a dianteira e mangas de seda.
48. O que entre nós é trazer roupão por casaco; | disto usam os japoneses vestindo sobre as *catabiras dobuqus* sem mangas.
49. Entre nós se lava a roupa esfregando-a com as mãos; | no Japão a lavam pisando-a aos coices com os pés.
50. Nós trazemos lenços e papéis na algibeira ou manga; | os japoneses tudo trazem metido nos seios; e quanto mais alevantado é, mais elegante.
51. Entre nós se usa de algibeiras; | os japoneses de bolsinhas penduradas na cintura.
52. As bolsas servem na Europa para trazer dinheiro; | no Japão as dos fidalgos e soldados servem de cheiros, mezinhas e pederneira.
53. Entre nós a gente lava o corpo em suas casas muito escondido; | no Japão, homens, mulheres e bonzos em banhos públicos ou à noite às suas portas.
54. Entre nós pela chuva se trazem botas ou o calçado comum; | no Japão ou vão descalços ou levam chapins de madeira¹⁵ e bordões nas mãos.
55. Entre nós fazem o calçado de couro forte e grosso; | no Japão os *tabis*¹⁶ são de couro como luvas.
56. As nossas luvas dobram-se no colo da mão; | as dos japoneses chegam-lhe às vezes até os cotovelos.
57. Entre nós seria doidice trazer o vestido por cortar; | os *dobuqos* de peles dos japoneses assim se trazem como se os tivessem tirado dos veados.
58. Entre nós os sapatos, botas e calças têm solas ou palmilhas postiças; | os *tabis* de Japão não têm solas, mas todo o couro é contínuo.
59. Na Europa seria coisa ridícula trazer o calçado até meio pé somente; | no Japão é primor, e o inteiro é de bonzos, mulheres e velhos.
60. Entre nós se anda com todo o pé assentado no chão; | no Japão somente com as pontinhas sobre o calçado de meio pé.
61. Entre nós nem por verão nem por inverno se usam de vestidos ralos pelos quais se veja o corpo; | no Japão são pelo verão tão ralos que quase tudo se enxerga.

¹⁵ Sandálias de sola alta.

¹⁶ Meias.

62. As bordas dos nossos saíões ou roupões compridos não são desfalcados em nada; | no Japão as *catabiras* e quimonos de homens e mulheres faltam-lhes um palmo nas bordas dianteiras.
63. Entre nós o vestido preto não se cose com linhas nem r[...] branco; | os japoneses não têm por inconveniente com branco coser o preto.

Capítulo 2º

Do que toca às mulheres, e de suas pessoas e costumes

1. Na Europa a suprema honra e riqueza das mulheres moças é a pudicícia e o claustro inviolado de sua pureza; | as mulheres do Japão nenhum caso fazem da limpeza virginal nem perdem, por não a ter, honra nem casamento.
2. As da Europa se prezam e fazem muito por ter os cabelos louros; | as japonesas os aborrecem e trabalham quanto podem para os fazer pretos.
3. As da Europa fazem as suas espertaduras¹⁷ na testa; | as japonesas raspam as testas e encobrem a espertadura.
4. As da Europa perfumam os cabelos com cheiros odoríferos; | as japonesas andam sempre fedendo ao azeite com que os untam.
5. As da Europa raramente usam de cabelos estranhos ajuntados aos seus; | as japonesas compram muitas perucas da China.
6. As da Europa usam de muitos toucados para ornamento da cabeça; | as japonesas andam sempre com cabelo descoberto, e as fidalgas com ele solto.
7. As da Europa os atam com nastros até baixo entrançados; | as japonesas os atam com um pequeno de papel em um só lugar detrás, ou os enrolam com um fio de papel no meio da cabeça.
8. As mulheres da Europa põem capuzes ou véus na cabeça; | as japonesas um *vataboxi*¹⁸ flocado ou um pedaço de pano branco sob o casaco.
9. As mulheres da Europa lavam em suas casas os cabelos e cabeça; | as japonesas em banhos públicos onde há particulares lavatórios para os cabelos.
10. As nobres da Europa trazem grandes rabos nas fraldas; | as japonesas em casa do *Qubo*¹⁹ trazem quatro ou cinco cabeleiras apegadas umas nas outras que lhe andam arrojando três côvados²⁰ por detrás pelo chão.

¹⁷ Divisão no topete do cabelo.

¹⁸ *Wataboshi*: “Cousa feita de borra para cubrir a cabeça, como pano de cabeça ou como mantelhinha”, *Vocabulário da lingua de lapam*, Nagasaki, 1603, nota da página 120 da edição organizada por Josef Franz Schütte, op. cit.

¹⁹ *Kubo*: “Xogum no coto. Dignidade de capitão principal; ou general de todo Japão”: *Vocab. da lingua de lapam*, idem, ibidem.

²⁰ Antiga unidade de medida de comprimento equivalente a 0,66 m.

11. As da Europa prezam-se das sobranceiras bem-feitas e concertadas; | as japonesas as tiram todas com alicates, sem lhe ficar um só cabelo.
12. As da Europa põem cosméticos na cabeça para a fazer alva; | as japonesas nobres lhe põem para festa umas pinturas de tinta preta.
13. As da Europa, em breves anos se lhe fazem os cabelos brancos; | as japonesas aos sessenta não têm cabelos brancos porque os untam com azeite.
14. As da Europa furam as orelhas e enchem-nas de brincos; | as japonesas nem furam orelhas nem trazem brincos.
15. Nas da Europa é defeito aparecerem-lhe muito a maquiagem do rosto; | as japonesas, quanto mais brancas elas se aplicam, tanto o tem por maior beleza.
16. As da Europa trabalham com artes e meios de branquear os dentes; | as japonesas com ferro e vinagre trabalham por fazerem a boca e os dentes pretos como [...].
17. As da Europa trazem pulseiras de ouro e prata nos braços; | as japonesas nobres do *Ximo* umas linhas delgadas em cinco ou seis voltas.
18. As da Europa trazem joias e cordões de ouro ao pescoço; | as gentias do Japão nada, e as cristãs relicários ou rosários de contas.
19. Às da Europa chegam-lhes as mangas até o colo da mão; | às japonesas chegam-lhe até meio braço e não têm por desonestidade descobrir os braços e peitos.
20. Entre nós, andar uma mulher descalça ter-se-ia por doida ou desavergonhada; | as japonesas altas e baixas²¹ a maior parte do ano andam sempre descalças.
21. As da Europa trazem seu cinto muito apertado; | as japonesas nobres tão largo que lhe anda sempre caindo.
22. As da Europa trazem anéis com pedraria e outras joias; | as japonesas nenhuma peça nem joia feita de ouro nem prata usam.
23. As da Europa trazem bolsas ou chaves em seus cordões e cintos; | as japonesas cingem umas tiras de seda delgada pintadas com folhas de ouro, mas não lhe penduram nada.
24. Os vestidos das da Europa são cerrados por diante e cobrem-lhe os pés até o chão; | os das japonesas são todos por diante abertos e chegam até o peito do pé.
25. As da Europa trazem luvas preciosas e odoríferas; | as japonesas uns manguitos de seda até meio braço com todos os dedos fora.
26. As da Europa trazem mantos muito compridos e pretos; | as nobres japonesas curtos e de seda branca.
27. Os mantos da Europa não têm mangas nem pintura alguma; | no Japão as mesmas *catabiras* pintadas que vestem servem também de mantos.
28. Os soldados na Europa por festa se vestem de libré; | as japonesas vestem ordinariamente quimonos de libré e quarteados.

²¹ No sentido social.

29. Na Europa vão os homens na frente e as mulheres atrás; | no Japão os homens atrás e as mulheres na frente.
30. Na Europa os bens são comuns entre os casados; | no Japão cada um tem os seus separados e às vezes a mulher empresta a juros ao marido.
31. Na Europa, além do pecado, é suma infâmia repudiar a mulher; | no Japão, dá-se repúdio a quantas se quer, e elas não perdem por isso honra nem casamento.
32. Segundo a natureza corrupta, os homens são os que repudiam as mulheres; | no Japão, muitas vezes as mulheres são as que repudiam os homens.
33. Na Europa pelo rapto de uma parenta se põe toda a geração em perigo de morte; | no Japão, os pais e as mães e irmãos dissimulam e passam levemente por isso.
34. Na Europa, o encerramento das filhas e donzelas é muito rigoroso; | no Japão, as filhas vão sós por onde querem por um dia e muitos, sem ter conta com os pais.
35. As mulheres na Europa não vão fora de casa sem licença de seus maridos; | as japonesas têm liberdade de irem por onde quiserem, sem os maridos o saberem.
36. O amor dos parentes e parentes entre si é na Europa muito grande; | no Japão muito pouco, e se vão uns aos outros como a estranhos.
37. Na Índia levam os moços sombrieros às mulheres pela chuva ou sol; | no Japão as mulheres levam umas às outras.
38. Na Europa, posto que o haja, não é frequente o aborto de crianças; | no Japão, é tão comum que há mulheres que abortam vinte vezes.
39. Na Europa, depois da criança nascer, raras vezes ou quase nunca se a mata; | as japonesas lhe põem o pé no pescoço e matam todos os que lhe parecem que não podem sustentar.
40. As mulheres grávidas na Europa largam os cingidouros para não fazer mal à criança; | as japonesas até que deem à luz se apertam com uma cinta tão rijamente que entre a cinta e a carne não lhe possa caber a mão.
41. As mulheres na Europa, acabando de dar à luz, deitam e descansam; | as japonesas hão de estar depois de dar à luz sentadas durante vinte dias de dia e de noite.
42. Na Europa se protegem muito do ar e do vento depois do parto; | as japonesas em acabando de dar à luz se lavam e estão com portas e janelas abertas.
43. Na Europa a clausura e encerramento das freiras é estreito e rigoroso; | no Japão os mosteiros das *biquinis*²² quase se servem de rua de meretrizes.
44. As freiras entre nós ordinariamente não andam fora de seus mosteiros; | as *biquinis* do Japão andam sempre em folguedos e às vezes vão de *jindachi*²³.
45. Entre nós não é muito corrente saberem as mulheres escrever; | nas honradas do Japão se tem por abatimento as que não o sabem fazer.

²² Designa ama, mulher raspada ou religiosa gentia.

²³ Para a linha de batalha, para a guerra.

46. Nas cartas que se escrevem entre nós a mulheres, se assina o homem que a escreve; | no Japão, as que se escrevem a mulheres não hão de levar sinal, nem elas em suas cartas se assinam, nem põem mês nem era.
47. Entre nós os nomes das mulheres são tomados das santas; | os nomes das japonesas são: tacho, grou, cágado, alparca, chá, cana.
48. Na Europa trazem as mulheres chapins de couro ou dourados de Valência; | as japonesas os trazem de madeira *vruxada* com o dedo polegar dividido dos outros.
49. As da Europa andam em silhões ou andilhas²⁴; | as do Japão cavalgam da mesma maneira que os homens.
50. Para as mulheres se põe em cima das mulas nas andilhas umas almofadas; | no Japão para as mulheres honradas se põem em cima da sela do cavalo um lençol branco.
51. Na Europa ordinariamente as mulheres cozinham; | no Japão cozinham os homens, e os fidalgos têm por primor ir cozinhar.
52. Na Europa os homens são alfaiates; | e no Japão as mulheres.
53. Na Europa os homens comem em mesas altas e as mulheres em baixas; | no Japão as mulheres em mesas altas e os homens em baixas.
54. Na Europa se tem por afronta beberem as mulheres vinho; | no Japão é muito frequente, e em festas bebem às vezes até ficarem de ressaca.
55. As mulheres da Europa pela maior parte comem carne e peixe; | as japonesas fidalgas ordinariamente não comem carne, e muitas nem comem peixe.
56. As mulheres da Europa, se estão com manto, cobrem-se ainda mais para falarem com gente; | as japonesas hão de tirar o manto da cabeça, porque falar com ele é descortesia.
57. As fidalgas da Europa falam descobertamente com quem vem falar com elas; | as senhoras do Japão, se as pessoas não são conhecidas, falam-lhes por detrás de biombos ou esteiras.
58. Na Europa podem entrar as mulheres em qualquer igreja que quiserem; | as gentias no Japão não podem entrar em alguns templos que lhe são proibidos.
59. Entre nós seria muito estranho levarem as mulheres coisas em suportes sobre os ombros; | no Japão é ordinário carregarem as servas água em baldes.
60. Na Europa recebem as mulheres os hóspedes ficando-se de pé; | as do Japão os recebem deixando-se ficar sentadas.
61. As mulheres da Europa, para caminhar desconhecidas, levam rebuço; | as do Japão quando caminham atam uma toalha na cabeça que lhe cai ambas as pontas diante do rosto.
62. As mulheres na Europa conservam seus cabelos até a morte; | no Japão as velhas e as que viúvam em lugar de luto e tristeza se raspam.

²⁴ Selas de cadeira ou selas de mulheres.

63. As mulheres na Europa se sentam em estrados, cadeiras ou cadeiras de vime baixo; | as japonesas sempre em baixo com os pés juntos virados para trás estribando uma mão sobre o *tatami*.
64. Entre nós as mulheres tomam o púcaro d'água com a mão direita e com a mesma o bebem; | as japonesas tomam o *sacanzzuqi*²⁵ com a mão esquerda e bebem-no com a direita.
65. As mulheres na Europa trançam os cabelos com fitas de seda; | as japonesas os atam por detrás em um só lugar, às vezes com um lenço muito sujo.
66. Na Europa, bastará um caixão de alvaiade para todo um reino; | no Japão vêm muitas somas de chineses carregadas dele e ainda não basta.
67. As mulheres na Europa cosem suas costuras com dedais de cobre na ponta do dedo; | as do Japão com uma tira de couro na palma da mão ou com um pouco de papel enrolado no meio do dedo.
68. Entre nós, quando se quer descoser um vestido, cortam-se as costuras com faca; | as mulheres do Japão tiram-lhe as linhas inteiras.

Capítulo 3º

Do que toca às crianças e a seus costumes

1. Os meninos na Europa andam tosquiados; | os do Japão até os quinze anos sempre se lhe deixa crescer o cabelo.
2. Os da Europa andam muito tempo em fraldas e até mesmo suas mãos estão envoltas nelas; | os do Japão logo nascendo lhe vestem quimonos e sempre andam com as mãos soltas.
3. Na Europa se usam de berços para os meninos dormirem e carretinhas para se ensinarem a andar; | os do Japão não têm nada disto e somente usam das ajudas que lhe dá a natureza.
4. Entre nós ordinariamente mulheres grandes trazem as crianças ao colo; | no Japão meninas muito pequenas andam quase sempre com as crianças às costas.
5. Entre nós as crianças trazem uma só faixa cingida e atada diante; | as do Japão trazem nos quimonos um monte de fitas e todas atadas detrás.
6. Entre nós um menino de quatro anos ainda não sabe comer com sua mão; | os do Japão de três anos comem por si mesmos com *faxis*²⁶.

²⁵ Taça ou copo.

²⁶ *Hashi*.

7. Entre nós é ordinário açoitar e castigar os filhos; | no Japão é coisa muito rara e somente de[?]aro²⁷ os repreendem.
8. Entre nós se aprende a ler e escrever com mestres seculares; | no Japão todos os meninos aprendem nas varelas dos bonzos.
9. Os nossos meninos aprendem primeiro a ler e depois a escrever; | os do Japão começam primeiro a escrever e depois aprendem a ler.
10. Os nossos mestres ensinam a doutrina, santos e virtuosos costumes aos meninos; | os bonzos os ensinam a tanger, cantar, jogar, esgrimir e com eles fazem suas abominações.
11. Os da Europa são mancebos e não sabem dar um recado; | os meninos japoneses de dez anos parecem de cinquenta no siso e prudência com que o dão.
12. Entre nós é um homem de vinte anos e quase que ainda não traz espada; | os meninos do Japão de doze, treze anos andam com *catana*²⁸ e *vaqizaxi*²⁹.
13. Os nossos meninos têm pouco assento e primor nos costumes; | os do Japão são nisto estranhamente inteiros, e tanto que geram admiração.
14. Os nossos meninos são pela maior parte pejados dos autos públicos e representações; | os do Japão despejados, livres e graciosos e mui airosos no que representam.
15. Os da Europa são criados com muitos mimos, branduras, bons comer e vestidos; | os do Japão quase de todos os mimos e delícias carecem.
16. Os pais na Europa tratam os negócios imediatamente com seus filhos; | no Japão tudo é por recados e por terceira pessoa.
17. Entre nós no batismo ou crisma se tomam padrinhos; | no Japão quando o moço cinge de novo espada e muda o nome então o toma.
18. Entre nós os filhos vão acompanhando as mães quando vão fora; | no Japão raramente ou nunca (como são grandes) as acompanham.
19. Entre nós não se muda o nome depois da crisma; | no Japão pelo decurso da idade se muda cinco ou seis vezes.
20. Entre nós os meninos vão muitas vezes a casa dos parentes e lhes são familiares; | no Japão é raro irem a suas casas e os tratam como estranhos.
21. Na Europa os filhos herdavam por morte dos pais; | no Japão os pais se deserdam muito cedo em vida para entregar a herança aos filhos.
22. Para a saúde das nossas crianças se lhes sarrafam e tiram sangue; | no Japão se lhes não tira, antes as curam com botões de fogo³⁰.

²⁷ Schütte opta por traduzir este termo faltoso por *sehr selten*, muito raramente. Cf *Kulturgegensätze Europa-Japan*, op. cit., p. 141.

²⁸ Espada japonesa.

²⁹ Espada curta, punhal.

³⁰ Técnica da *moxa* ou *moxabustão*.

23. Entre nós as mulheres somente usam de arrebique e alvaiade; | entre os japoneses honrados, quando os meninos até dez anos vão fora, também levam alguns maquiagem.
24. Entre nós os meninos têm as mangas estreitas e fachadas pelos ombros; | os do Japão as trazem muito largas atravessadas por debaixo dos braços.

Capítulo 4^o

Do que toca aos bonzos e a seus costumes

1. Os homens se metem entre nós em religião para fazer penitência e se salvarem; | os bonzos entram na religião para viver em delícias e descanso e fugir aos trabalhos.
2. Entre nós se professa logo limpeza da alma e castidade no corpo; | os bonzos toda a sujidade interior e todos os pecados nefandos da carne.
3. Entre nós se promete a Deus voto de pobreza e se foge das riquezas do mundo; | os bonzos esfolam os *danas* e buscam mil modos para enriquecer.
4. Entre nós se professa e faz voto de obediência ao superior; | os bonzos cada um faz o que quer e, *per accidens*, no que lhe vem à vontade, obedecem ao prelado.
5. Os bens temporais da religião entre nós são comuns; | os bonzos todos têm suas propriedades e ganham para adquirir.
6. Entre nós os fregueses todos são de uma paróquia e não de clérigos particulares; | os bonzos os têm repartidos entre si, para cada um comer dos que tiver encarregados.
7. Entre nós os religiosos repreendem os pecados do povo sem usar de respeitos humanos; | os bonzos granjeiam os *dannas*³¹ e lhes louvam os pecados, para que lhe não tirem a renda.
8. Os religiosos entre nós, por desprezo do mundo, não usam de vestidos de seda; | os bonzos todos os que podem andam vestidos de seda para maior soberba e ostentação no mundo.
9. Entre nós os bonzos religiosos repugnam e temem muito subir a dignidade e honras; | os bonzos no Japão custam-lhes muito dinheiro e todos morrem por subir a elas.
10. Os nossos religiosos sempre desejam a paz e lhe pesam sumamente as guerras; | os *nengoros*³² professam guerra e são alugados dos senhores para irem pelear nas batalhas.
11. Entre nós o que se promete a Deus se trabalha de guardar inteiramente; | os bonzos no de fora professam não comer carne nem peixe, mas ocultamente quase todos o comem, senão por temor de serem vistos ou por não poderem.

³¹ Fregueses ou devotos.

³² Seita budista.

12. Os religiosos entre nós por nenhum caso andam em recados de príncipes nem senhores; | os *Tonos*³³ no Japão se servem dos bonzos para recados e *buriaços*³⁴ da guerra.
13. Entre nós casar-se um religioso é ficar apóstata; | os bonzos, como se enfadam da religião, ou se casam ou se fazem soldados.
14. Nas nossas religiões não há sucessão por herança mas por eleição e virtude; | entre os bonzos herda o discípulo que o superior cria de pequeno para lhe suceder.
15. Entre nós entram na religião por devoção e movimento interior da virtude; | os bonzos entram para herdarem uns aos outros o fato e terem a glória neste mundo.
16. Os nossos religiosos fazem a principal força na pureza e limpeza interior; | os bonzos são limpíssimos nas casas, *nivas*³⁵ e templos, e abomináveis nas almas.
17. Entre os nossos se foge muito ao fingimento, hipocrisia e adulação; | os bonzos do Japão disto vivem, e o tem por meio mais poderoso para viver.
18. Os nossos religiosos trazem a barba raspada e a coroa feita; | os bonzos raspam a cabeça e barba a cada quatro dias.
19. Entre nós trazem os religiosos capelos ou barretes; | os bonzos o mais do tempo andam sem nada na cabeça, e pelo frio usam de barretes como bolsa, ou de *vataboxis* e outros um capelo como pescoço e cabeça de cavalo como orelhas.
20. Os nossos religiosos estimam em muito a honestidade e bom exemplo; | os bonzos andam sempre em pernas nuas e pelo verão com *catabiras* tão ralas que lhes aparece tudo quanto têm, sem disso terem nenhum pejo ou vergonha.
21. Os nossos religiosos têm muita sobriedade e temperança no beber, *maxime* vinho; | aos bonzos, com lhes ser proibido, muitas vezes [se acham?] por esses caminhos bêbados.
22. Os nossos religiosos não costumam cantar, nem tanger em autos e farsas profanas; | os bonzos têm por isto costume e nelas se costumam recrear.
23. Nós temos por fé a glória e pena futura e imortalidade da alma; | os bonzos *Jenxus* negam tudo isto e que não há mais que nascer e morrer.
24. Nós professamos um só Deus, uma fé, um batismo e uma Igreja Católica; | no Japão há treze seitas e quase todas discrepam no culto e adoração.
25. Nós sobre todas as coisas aborrecemos e abominamos ao demônio; | os bonzos o veneram e adoram e lhe fazem templos e grandes sacrifícios.
26. Entre nós o templo e as oficinas do mosteiro são da Religião universal; | no Japão se um bonzo ali se enfada, vende o templo e as oficinas e [tudo (?)].
27. Os nossos sacerdotes usam da estola para ministrar sacramentos; | os bonzos usam dela por honra quando vão fora a suas visitasões.

³³ Senhor de alguma terra, ou que tem criados ou renda.

³⁴ Engano e ardil de guerra.

³⁵ Jardins.

28. Os nossos sacerdotes a trazem deitada ao pescoço; | os bonzos como tiracolo, mais larga e feita doutra feição.
29. Os nossos religiosos, se sabem curar, curam grátis pelo amor de Deus; | os mais dos médicos de Japão são bonzos que vivem de seu estipêndio.
30. Os nossos religiosos se andassem com abanos dourados na mão tê-los-iam por doidos; | os bonzos, por honra, quando pregam e vão fora, hão de levar um abano dourado na mão.
31. Nós pregamos em pé e fazemos as ações com o movimento das mãos; | os bonzos pregam sentados e as ações, sem bulirem com as mãos, as fazem com a cabeça.
32. Nós pregamos com sobrepeliz branca na Europa sem estola; | os bonzos com *coromo*³⁶ preto e estola, e abano dourado na mão.
33. Nós pregamos em púlpitos; | e os bonzos em cadeiras como dos nossos lentes.
34. Nós damos aos próximos contas bentas e relíquias de santos de graça; | os bonzos grande número e diversidade de nominas escritas em papel por muito bom dinheiro.
35. Os frades de S. Francisco dão grátis o hábito da sua Ordem a alguns defuntos; | os bonzos fazem tomar em vida aos homens e mulheres umas *catabiras* de papel com *foqeqio*³⁷ escrito nelas para levarem vestidos quando morrerem e os bonzos ganharem com isso prêmio.
36. Os nossos sacerdotes fazem os velórios dos defuntos nas igrejas; | os bonzos em casa dos defuntos grande número de vezes para comerem e beberem ali.
37. Para os nossos religiosos a cor amarela é indecente; | os bonzos a tem por honesta e folgam de se vestir de amarelo ou de verde.
38. Entre nós não se tem ódio umas religiões às outras; | os bonzos entre si, para seu yxei³⁸ e proveito, aborrecem as outras seitas.
39. Os feiticeiros entre nós são punidos e castigados; | os bonzos *Ycoxos* e *Yamabuxis* folgam com eles por serem feiticeiros.
40. Os *tabis* dos seculares ou são pretos ou almecegados; | os dos bonzos e das fidalgas nobres são brancos feitos de canga.
41. Na Europa, quando morrem os senhores os criados chorando os acompanham até a cova; | no Japão alguns cortam a barriga e muitos as cabeças dos dedos e os jogam ao fogo, onde os queimam.
42. Na Europa os cristãos batendo nos peitos pedimos a Deus misericórdia; | no Japão os gentios esfregam as contas muito rijo nas palmas das mãos.

Capítulo 5º

³⁶ Hábito de religiosos.

³⁷ Sutra da flor de lótus da maravilhosa lei.

³⁸ Segundo o *Vocabulário da língua de Iapam*, Nagasaki, 1603, fol. 137: “Ixei. Fausto, & poder”.

Dos templos, imagens e coisas que tocam ao culto de sua religião

1. As nossas igrejas são compridas e estreitas; | os tempos do Japão largos e curtos.
2. As nossas têm coros altos e bancos ou cadeiras em que se sentam; | os bonzos rezam diante do seu altar assentados nos *tatamis*.
3. Nós temos os livros postos em estante para todos ali cantarem juntos; | os bonzos cada um diante de si um banquinho e cada um seu livro.
4. Os nossos livros são dobrados e fechados com brochas; | os dos bonzos enrolados e atados com uma fita.
5. As nossas imagens pela maior parte são de retábulos pintados; | nas varelas dos bonzos todas as imagens são esculturas.
6. Nós usamos nas imagens de diversas pinturas; | eles douram as suas todas de alto a baixo.
7. As nossas são proporcionadas todas à estatura dos homens; | algumas das suas tão grandes que parecem gigantes.
8. As nossas são formosas e provocam a devoção; | as suas horrendas e temerosas com figuras de diabos abrasados em fogos.
9. Nós temos os sinos em torres muito altas; | eles em baixo muito perto do chão, que lhe chegam com a mão.
10. Os nossos sinos se dobram e têm o badalo da banda de dentro; | os do Japão estão sem se moverem, e tangem-nos de fora golpeando-os com uma barra.
11. Os nossos sinos se repicam pelas festas e isto muitas vezes; | os seus nunca se repicam porque não têm badalos.
12. Nos nossos mosteiros há relógios de ferro; | os relógios do Japão são somente de água.
13. Nós temos entre noite e dia vinte e quatro horas; | os japoneses seis horas de noite e seis de dia somente.
14. Nós contamos as horas de uma, duas três, até doze; | os japoneses as contam desta maneira: seis, cinco, quatro, nove, oito, sete, seis, etc.
15. Nós ornamos as igrejas com ramos e as juncamos com junco ou espadana; | os japoneses zombam disso, dizendo que fazemos das igrejas matos ou hortas.
16. As nossas candeias são grossas no pé e delgadas em cima; | as dos japoneses grossas em cima e delgadas no pé.
17. As nossas têm pavios de fiado; | as suas de madeira e miolo de junco.
18. Nós rezamos empurrando as contas para frente; | eles sempre as empurrando para trás enquanto oram.
19. Os nossos defuntos vão com seus cabelos assim como morrem; | os do Japão assim homens como mulheres hão de ir raspados.
20. A nossa tumba é comprida; | e a sua redonda, *id est*, uma meia pipa.

21. Os nossos defuntos vão deitados com o rosto para cima; | os seus vão sentados e amarrados com o rosto metido entre os joelhos.
22. Nós enterramos nossos defuntos; | os japoneses na maior parte das vezes os queimam.
23. Nós temos nossas imagens e imagens devocionais dentro dos quartos; | os japoneses as têm pregadas nas portas do lado de fora da rua.
24. Entre nós encerram-se as visitas dos parentes depois das exéquias do defunto; | os japoneses depois de o ter enterrado dão um banquete aos bonzos e aos que o acompanharam.
25. Entre nós se tem por apóstata e renegado o que muda a fé; | no Japão se troca a seita cada vez que se quer sem nenhuma infâmia.
26. O nosso batismo é com muitas cerimônias e solenidades; | no Japão basta pôr um livro na cabeça para ficar daquela seita.
27. Nós pedimos a um só Deus todo poderoso os bens desta vida e da outra; | os japoneses pedem aos *camis*³⁹ os bens temporais e aos *fotoques*⁴⁰ a salvação somente⁴¹.
28. As nossas imagens se pintam em madeira; | e eles as suas em papel enrolado.
29. Entre nós às vezes vale muito um retábulo pintado a óleo; | no Japão não se usam óleos, e vale às vezes muitos mil cruzados uma figura em tinta preta.
30. Os nossos prelados andam em mulas; | os prelados do Japão em andas.

Capítulo 6º

Do modo do comer e beber dos japoneses

1. Nós comemos todas as coisas com a mão; | os japoneses, homens e mulheres, desde crianças, comem com dois paus.
2. O nosso comer ordinário é pão de trigo; | o dos japoneses arroz cozido sem sal.
3. As nossas mesas estão postas antes que a comida seja servida; | as suas vêm juntamente com o comer da cozinha.
4. As nossas mesas são altas e têm suas toalhas e guardanapos; | as dos japoneses tabuleiros *vruçados*, quadrados, rasos, sem guardanapo nem toalha.
5. Nós nos sentamos em cadeiras para comer com as pernas estendidas; | eles sobre os *tatamis* ou no chão com as pernas cruzadas.
6. As suas refeições vêm juntas ou em três mesas; | as nossas iguarias vêm sucessivamente.

³⁹ São as divindades xintoístas.

⁴⁰ Em sentido amplo, são as divindades budistas.

⁴¹ Isto revela o sincretismo religioso no Japão com o xintoísmo ocupando-se da regulação da vida e o budismo ocupando-se da morte.

7. Nós podemos muito bem comer sem caldo; | os japoneses não podem comer sem *xiru*⁴².
8. A nossa baixela é de prata ou estanho; | a dos japoneses feita de madeira *vruxada*, vermelha ou preta.
9. Nós usamos de panelas e tigelas de barro para se fazer a comida; | os japoneses de tachos e vasos de ferro coado.
10. Nós pomos a trempe com os pés para baixo; | os japoneses com os pés para cima⁴³.
11. Os homens na Europa comem ordinariamente com suas mulheres; | no Japão é coisa muito rara, porque também as mesas são divididas.
12. A gente da Europa se deleita com peixe assado e cozido; | os japoneses folgam muito mais de o comer cru.
13. Entre nós se comem todas as frutas maduras, e somente os pepinos verdes; | os japoneses todas as frutas verdes, e os pepinos somente muito amarelos e maduros.
14. Nós cortamos o melão longitudinalmente; | os japoneses o cortam transversalmente.
15. Nós cheiramos o melão pela cabeça; | eles pelo pé.
16. Nós o comemos, e depois lhe jogamos a casca fora; | eles o aparam e lhe tiram primeiro a casca fora antes de o comer.
17. Nós colhemos algas marinhas para temperar a comida; | eles as colhem para as salgar.
18. Todas as nossas iguarias vão cobertas, somente o pão descoberto; | as dos japoneses pelo contrário, somente o arroz coberto.
19. Tanto na Europa são as pessoas amigas de doce; | quanto os japoneses o são de salgado.
20. Entre nós os pajens retiram as mesas; | no Japão os mesmos fidalgos que comem retiram muitas vezes as suas.
21. Nós lavamos as mãos no princípio e fim da refeição; | os japoneses, como não põem as mãos na comida, não têm necessidade de as lavar.
22. Nós comemos a aletria quente e cortada; | eles a metem em água fria e a comem muito comprida.
23. Nós a comemos com açúcar, ovos e canela; | eles a comem com mostarda e pimenta.
24. Os da Europa folgam com as galinhas, perdizes, pastéis e manjar branco; | os japoneses com chacais, grous, macacos, gatos e algas de praia cruas.
25. Nós comemos as trutas assadas brandamente ou cozidas; | eles as espetam em paus e põem a assar até ficarem torradas.
26. Entre nós se esfria o vinho; | no Japão, para se beber, quase todo ano se o esquentam.
27. O nosso vinho é de uvas; | o seu é todo de arroz.

⁴² *Shiru*: caldo, sopa.

⁴³ Valignano também observa em seu *Japansummarium*, cap. 2: “Hasta la trévedes han de poner al revés de nosotros en el fuego, porque ponen los piés para arriba y el circulo para baxo”, nota da edição de SCHÜTTE, op. cit., pp. 172-173.

28. Nós bebemos com uma mão; | eles sempre bebem com duas.
29. Nós, quando bebemos, estamos sentados em cadeiras; | eles postados de joelhos.
30. Entre nós se bebe por copos de prata ou vidro ou porcelana; | os japoneses por *sacanzuqui* de madeira, ou *cavaraque*⁴⁴ de barro.
31. Entre nós não bebe cada um mais que aquilo que quer, sem persuasão dos outros; | no Japão se importunam tanto, que a uns fazem arresesar e a outros embebedar-se.
32. Entre nós beber pela tigela de caldo, de peixe ou carne, se teria por nojo; | no Japão é muito usado despejar o *xiru goqi* e beber por ela.
33. Entre nós a água que se bebe durante o dia há de ser fria e clara; | a dos japoneses há de ser quente e há de levar pós de chá batidos com uma escova de cana.
34. Entre nós o arroz queimado do fundo do tacho se joga fora ou se dá aos cães; | no Japão é fruta de sobremesa ou se joga na água quente que se bebe no final da refeição.
35. Entre nós logo depois do princípio se começa a beber; | entre os japoneses, quase ao fim da refeição então começa a vir o vinho.
36. Entre nós na porcelana em que se comeu caldo ou arroz não se bebe por ela sem a lavar; | os japoneses, jogando *xiru* no *goqi*⁴⁵ do arroz, bebem depois a água quente por ele.
37. As nossas penas para os dentes são muito curtas; | os paus para os dentes dos japoneses passam às vezes de um palmo.
38. Entre nós é grande injúria e descrédito embebedar-se um homem; | no Japão se prezam disso, e perguntando: “Que faz o *Tono*?” dizem: “Está bêbado”.
39. Nós estimamos coisas de leite, queijo e manteiga e tutanos; | os japoneses abominam tudo isto e cheiram-lhe muito mal.
40. Nós temperamos a comida com diversos temperos; | os japoneses com missô, que é arroz e grãos podres misturados com sal.
41. Nós fugimos de cães e comemos vaca; | eles fogem da vaca e comem lindamente os cães por mezinha.
42. Entre nós as tripas podres do peixe se têm por abominação; | os japoneses usam delas por *sacana*⁴⁶ e folgam muito com elas.
43. Entre nós mastigar muito alto a comida e escorropichar o vinho é tido por sujidade; | os japoneses entre si uma e outra coisa as têm por primor.
44. Nós louvamos o vinho dos anfitriões com lhes mostrar gracioso e alegre rosto; | os japoneses o louvam mostrando tão ruim cara que parece que choram.
45. Nas nossas refeições fala-se, mas não se canta nem dança; | os japoneses mal falam até o final da refeição, mas quando se aquecem, eles cantam e dançam.

⁴⁴ Tigelinha de barro.

⁴⁵ Escudela de madeira em que se come o arroz.

⁴⁶ *Vocabulário de língua de Japam*, Nagasaki 1603, fol. 214: “Sacana. Cousa de comer come carne, & peixe. Item. Qualquer cousa de apetite, quando se come para beber sobre ella”. Nota da edição de SCHÜTTE, op. cit., pp. 178-179.

46. Entre nós o convidado vai dar graças ao que o convidou; | no Japão o que convidou vai dar graças ao convidado.
47. Entre nós é estimado o peixe frito; | eles dele não gostam e folgam com algas fritas do mar.
48. O pescar entre nós o tem as pessoas honradas por desenfadamento; | no Japão se tem por coisa baixa e obra de gente vil.
49. A diligência que nós pomos em limpar os dentes depois de comer, | dessa usam os japoneses pela manhã de os limparem antes de lavar o rosto.
50. Entre nós os animais comem as folhas das ervas e deixam as raízes; | no Japão alguns meses do ano a gente pobre come as raízes e deixa as folhas.
51. Entre nós comer ou mandar presentes de carne ou peixe podre seria afronta; | no Japão se come e, assim fedendo, se manda sem pejo.
52. Na Europa seria baixeza vender um cidadão honrado vinho atavernado em sua casa; | no Japão o vendem e medem por isto os cidadãos muito honrados.
53. Na Europa folgam de criar galinhas, adens [coelhos e patos?] etc.; | os japoneses com nada disto folgam, somente com galos para os meninos folgarem.
54. Na Europa a casca do pastel é de massa; | no Japão se tira o âmago da laranja e com a casca o que lhe metem dentro vira pastel.
55. Na Europa se come o porco do mato cozido; | os japoneses o comem cru em talhadas.
56. Entre nós não é ruim quando falta sal na comida; | os japoneses se carecem de sal incham ou adoecem.
57. Nós ordinariamente temos o seu *xiro* por salgado; | e eles o nosso caldo por insosso.
58. Em Portugal se come arroz cozido sem sal por mezinha para estancar a diarreia; | para os japoneses o arroz cozido sem sal é seu contínuo mantimento como entre nós o pão.
59. Entre nós as tainhas são estimadas; | no Japão lhe têm asco e são para gente baixa.
60. Entre nós dar arrotos à mesa diante dos comensais se tem por mau hábito; | no Japão é muito corrente e nenhum caso fazem disso.

Capítulo 7º

Das armas ofensivas e defensivas dos japoneses – & da guerra –

1. Nós usamos de espadas; | e os japoneses de traçados (bastão de lâmina larga com ponta).
2. O nosso punho é quanto cabe a mão; | o seu passa de um palmo, e às vezes de três.
3. Os nossos trazem a espada em talabartes; | eles em um ganchinho na cinta.
4. Os nossos trazem a espada de uma banda e a adaga na outra; | os japoneses trazem a espada e adaga sempre na parte esquerda.
5. As nossas adagas são curtas; | algumas das suas são maiores que meia *catana*.

6. Nas nossas espadas se penduram as luvas; | e eles um cordão que não serve de nada.
7. A gente da Europa costuma usar armas de ponta; | os japoneses por nenhum caso.
8. Entre nós se dão aos senhores de presente espadas de muito bom ferro; | no Japão lhe oferecem espadas de madeira com talabartes de pano.
9. Nas nossas bainhas não se mete mais que a espada; | nas dos japoneses de uma parte a faca e da outra o *congay*⁴⁷ que não serve de nada.
10. As nossas espadas, ainda que sejam novas, se são muito boas, valem muito; | as do Japão, ainda que novas, não têm valia, e as muito velhas são de preço.
11. Entre nós, quando muito, não se usa de trazer mais que uma espada e adaga; | os japoneses às vezes duas *catanas* e um *vaqizaxi*⁴⁸ na cinta.
12. As nossas facas ordinariamente têm as hastes de madeira; | as do Japão têm um punho de cobre ou de outro metal.
13. Nós cortamos com a faca ou para dentro ou da parte esquerda para a direita; | os japoneses cortam sempre para frente.
14. As nossas contas para rezar se fazem sempre em torno e as cruzes também; | os japoneses muitas vezes os fazem com a faca tão bem feitas como em torno.
15. Nós cortamos pela maior parte as unhas com tesouras; | os japoneses as cortam sempre com faca.
16. As folhas e ramos que tomamos das árvores para enramar os presentes, | fazem os japoneses artificiais com suas *congatanas*⁴⁹.
17. As nossas lanças têm os ferros compridos e largos; | e as suas curtos e estreitos.
18. As nossas são lisas com a cor própria da madeira; | as suas ou são *vruxadas* ou algumas delas douradas nas hastes.
19. Nós usamos de alabardas; | eles de *nanguinatas*⁵⁰ que são da feição de foices.
20. Nós usamos de bombardas; | eles as não têm, mas usam de espingardas.
21. Nós trazemos os polvarinho⁵¹ a tiracolo; | eles ao pescoço como relicário.
22. Os nossos arcos são medianos e de madeira; | os seus muito grandes e feitos de bambu.
23. As nossas flechas são de madeira; | as suas também de bambu.
24. Entre nós se lançam as flechas estando vestido aquele que as atira; | no Japão quem atira com arco há de despir meio quimono para ficar com um braço nu.
25. Entre nós se atira com arco sem fazer nenhum rugido com a boca; | os japoneses em lançando a flecha hão de dar um grande grito.

⁴⁷ *Vocabulario da lingua de Iapam*, Nagasaki 1603, fol. 55: “Cogai. Hum ferro a maneira de canivete de cobre preto, ou dourado que se mete em hua ilharga da bainha da catana”. Nota da edição de SCHÜTTE, op. cit., p. 186.

⁴⁸ Punhal.

⁴⁹ Canivete ou faca.

⁵⁰ *Vocab. da lingua de Iapam*: “Nanguinata. Hua maneira de alabarda que tem o ferro como de fouce roçadoura”.

⁵¹ Objeto usado para guardar pólvora.

26. Entre nós se usa de escudos de rodela douradas e adagas de couro; | os japoneses em lugar disto usam de um pedaço de tábuia rasa como uma porta.
27. As nossas armas são muito pesadas; | as dos japoneses muito leves.
28. As nossas armas brancas são todas de aço; | as suas feitas de lâminas de chifre ou de couro tecidas com cordas.
29. As nossas plumas dos elmos são brancas ou pardas e muito bonitas; | as dos japoneses são de penas de galo das mais compridas do rabo.
30. Os nossos levam viseiras; | os japoneses meia cara de diabo no rosto.
31. Os nossos capacetes são redondos; | os seus têm orelhas e pescoços de lâminas.
32. Entre nós, para aquele que se arma, há de vestir debaixo um pano grosso; | os japoneses, quando vestem as armas, despem-se nus como suas mães os pariram.
33. Entre nós não ir todo armado parece que não vai à guerra; | no Japão basta pôr um colarinho no pescoço para se dizer que vai armado.
34. Entre nós se tange na guerra pífaro e tambor ou trombetas reais; | os japoneses não têm mais que uns búzios rouquinhos que soam muito mal.
35. Entre nós se levam as bandeiras do campo nas mãos, quadradas; | os japoneses levam cada um a sua, metidas nas costas em um bambu muito comprido.
36. Entre nós há sargentos, cabos, decuriões e centuriões; | os japoneses totalmente não se importam com tudo isso.
37. Entre nós se peleja a cavalo; | os japoneses se apeiam quando hão de pelejar.
38. Os nossos reis e capitães pagam soldo aos soldados; | no Japão cada um há de comer, beber e vestir à sua custa enquanto anda na guerra.
39. Entre nós se peleja para tomar lugares, cidades e vilas e suas riquezas; | a peleja quase sempre no Japão é para se tomar o trigo, arroz e cevada.
40. Entre nós, cavalos, dromedários, camelos, etc., levam as bagagens aos soldados; | no Japão os *fiaxos*⁵² de cada um lhe levam sua bagagem e mantimento nas costas.
41. Entre nós se tem por pecado gravíssimo matar-se um a si mesmo; | os japoneses na guerra, quando não podem mais, cortar-se na própria barriga é grande valentia.
42. Entre nós a traição é coisa rara e muito estranha; | no Japão é tão comum que já quase nada se estranha.
43. Entre nós é sumo vitupério ser algoz; | no Japão, matar por justiça qualquer fidalgo o faz e se preza disso.
44. As *cambalas* que na Índia servem a gentios e mouros de abanos; | os japoneses usam delas para cabeleiras ao redor dos capacetes.
45. As nossas navalhas são grossas e rasas; | as suas delgadas e curvas de um lado.
46. As nossas se amolam com azeite em pedra dura; | os japoneses amolam as suas em pedra mole e com água.

⁵² Trabalhadores rurais, trabalhadores da terra.

47. Entre nós somente os barbeiros raspam; | no Japão quase todos o sabem fazer.
48. Entre nós se um não for ao barbeiro não pode raspar a barba; | muitos bonzos e seculares raspam a barba e cabeça por si mesmos.
49. Entre nós os soldados trazem o estopim⁵³ no braço esquerdo; | os japoneses no braço direito.
50. Os nossos estopins são de fios; | o seu de papel ou cascas de bambu.
51. Entre nós esgrime-se sem falar; | os japoneses a cada ataque ou defesa dão de dar um grito.
52. Os nossos soldados na Suíça disparam as espingardas apoiadas no ombro; | os japoneses a põem no rosto como quem aponta a inimigos.

Capítulo 8º

Do que toca aos cavalos

1. Os nossos cavalos são muito bonitos; | os do Japão lhes são muito inferiores.
2. Os nossos correndo param à risca; | os seus são muito desenfreados.
3. Os nossos consentem que os cavalguemos nas garupas; | os do Japão não o tem por costume.
4. Dos nossos vai um a par do outro passeando; | os do Japão sempre um atrás do outro.
5. Aos nossos se lhes aumenta o rabo como enfeite; | aos seus lhes atam com nós o rabo.
6. Quanto mais longa a juba dos nossos cavalos, mais bonitas; | as do Japão lhe cortam as jubas e no que fica lhe vão atando de lugar em lugar umas palhas de trigo para mais *yxei*⁵⁴ do cavalo.
7. Os nossos cavalos todos se ferram com cravos e ferraduras; | os do Japão a nenhum, antes lhes calçam sapatos de palha que duram meia légua.
8. Entre nós leva o moço de esporas e cabresto diante; | no Japão, segundo os caminhos são, vão carregados de sapatos de palha para o cavalo.
9. Entre nós o feio tem sua lingueta e argolinhas para dentro da boca; | no Japão não têm mais que um ferro atravessado na boca.
10. Nós cavalgamos com o pé esquerdo; | os japoneses com o direito.
11. As nossas rédeas são de couro muito bem feitas; | as suas são de uma tira de pano pintada e enrolada.
12. Nós temos sela e estribos à vontade; | no Japão se cavalga apenas com estribos curtos.
13. Os nossos estribos são de ferro, abertos por diante; | os seus de madeira, fechados por diante, muito compridos, como sapatos de mouro.

⁵³ Fróis usa “murrão” para o termo “estopim”, que tomo da tradução de Schütte.

⁵⁴ Força.

14. Nós usamos esporas; | eles não, somente de vara, que é de bambu de nós muito curtos.
15. Nossa sela é toda fechada na frente; | as do Japão têm um buraco para de segurarem nele.
16. Entre nós se usa de correias cruzadas, cobertores e botões dourados; | os japoneses não os têm, somente usam de cobertores de pele de tigre para fora.
17. As nossas selas têm couro e lã; | as suas, madeira e *vruxi*⁵⁵.
18. As nossas estrebarias se põem sempre detrás ou debaixo das casas; | as do Japão se fazem na frente das casas.
19. As casas dos senhores na Europa se agasalham primeiro os hóspedes nas salas; | no Japão o primeiro recebimento é nas estrebarias.
20. Os nossos se alimentam com almofaças; | os seus com a mão ou com umas cordas.
21. Os nossos têm manjedouras; | os do Japão comem em selhas.
22. Os nossos nas estrebarias dos senhores deitam-se muitas vezes; | os do Japão estão quase sempre de noite e de dia atados pela barriga amarrados.
23. As nossas estrebarias se fazem no chão; | as suas hão de ter sobrado de tábuas.
24. Os cavalos da Europa urinam no chão nas estrebarias; | os cavalos no Japão urinam em *fixaquus*⁵⁶ compridos.
25. Entre nós há mulos e mulas, zebras, asnos e azêmolos; | no Japão não há nenhuma coisa dessas.
26. Entre nós as mulas somente trazem cobertores de pano compridos; | os cavalos de fidalgos no Japão os trazem de couro redondos e outros de palha.
27. Entre nós seria coisa ridícula ir um fidalgo com o cabresto no cavalo e corda na mão; | no reino de Bungo, os filhos do rei andam muitas vezes desta maneira.
28. Entre nós, quando se corre ou cavalga, se leva a rédea em uma só mão; | no Japão se há de levar em ambas as suas.
29. Os cavalos entre nós se sangram somente; | no Japão se sangram muitas vezes e lhes põem grandes botões de fogo debaixo dos queixos.
30. Na Europa de afrouxam as rédeas do cavalo para correr e as apertam para parar; | no Japão se afrouxam para parar e as apertam para correr.
31. Entre nós se lavram as terras somente com bois; | no Japão com bois ou cavalos.
32. As albardas da Europa são de pano e palha; | as do Japão são de madeira.
33. Entre nós não se leva carga sem atafal; | em Yechijen não se o utiliza.
34. Entre nós os cavalos de carga levam chocalhos ou cascavéis; | no Japão levam soalhas como de pandeiros.
35. Entre nós os touros são bravos e grandes; | no Japão pequenos e mansos.

⁵⁵ Laca.

⁵⁶ Vocabul. d. ling. d. Iap., Nagasaki 1603: "Fixacu. Hua maneira de coco com seu cabo pera tirar agoa". Nota de SCHÜTTE op. cit., p. 200.

36. Na Europa os almocreves não carregam nada e guiam os animais; | os almocreves do Japão, por terem pena dos animais, levam às vezes um terço da carga às costas.
37. Na Europa, se coloca a carga que se carrega nos animais após uma estimativa de olho; | em muitos reinos do Japão não o querem levar senão a peso.
38. Entre nós um cavalo sem sela leva-o um homem pelo cabresto; | no Japão os cavalos dos *Tonos*, ainda que sejam muito mansos, hão de os levar um homem com uma corda por diante e outro com outra corda por detrás, como touro em cordas.
39. As silhas dos nossos cavalos se apertam a uma ilharga debaixo da sela; | as do Japão se atam em cima do arco dianteiro da sela.

Capítulo 9º

Das doenças, médicos e mezinhas

1. Entre nós, escrófulas, dor de pedra, dor no pé e peste são coisas frequentes; | todas estas doenças no Japão são raras.
2. Nós usamos de sangrias; | os japoneses de botões de fogo com ervas⁵⁷.
3. Os homens entre nós costumam se sangrar nos braços; | os japoneses com sanguesugas ou com a faca na cabeça, e os cavalos com lancetas.
4. Nós usamos enemas e injeções; | eles por nenhum caso usam estas técnicas.
5. Entre nós recebem os médicos para as boticas; | os médicos do Japão mandam as mezinhas de sua casa.
6. Os nossos médicos tomam o pulso a homens e mulheres primeiro no braço direito, depois no esquerdo; | os japoneses aos homens primeiro no esquerdo e às mulheres primeiro no direito.
7. Os nossos médicos veem as urinas para terem mais informações acerca das doenças; | os japoneses por nenhum caso as veem.
8. A carnadura dos europeus, por ser muito delicada, vai sarando muito devagar; | a dos japoneses, por ser robusta, de graves feridas, quebraduras, apostemas e desastres, sara muito melhor e mais depressa.
9. Entre nós se cosem as feridas; | os japoneses lhes põem um pouco de papel grudado.
10. Toda a cura que fazemos com panos, | fazem os japoneses com papeis.
11. Entre nós queimam-se os abscessos com fogo; | os japoneses antes morrerão que usar dos nossos remédios ásperos da cirurgia.
12. Aos nossos doentes, se têm fastio, trabalha-se com eles para que comam por força; | os japoneses o tem por cruexa, e se o doente tem fastio deixam-no assim morrer.

⁵⁷ Fróis refere-se muito provavelmente à técnica da *moxabustão*, presente também na medicina tradicional chinesa e provavelmente daí derivada para o uso no Japão. Trata-se da aplicação de pequenas quantidades da erva *artemisia vulgaris* ou *artemisia sinensis* em lenta combustão em pontos localizados do corpo.

13. Os nossos doentes estão em catres ou leitos com lençóis, colchões e travesseiros; | os japoneses sobre uma esteira no chão com uma almofada de madeira e o próprio quimono como cobertor.
14. Na Europa se tem as galinhas e frangos por mezinha para os doentes; | os japoneses têm isto por peçonha e mandam-lhes dar peixe e rabanete salgado.
15. Nós tiramos os dentes com boticão, pinça dentária, bico de papagaio, etc.; | os japoneses com um cinzel e um malho, ou com um arco e uma flecha atada ao dente ou com alicates de ferreiro.
16. As nossas especiarias e mezinhas se moem em moedor e almofariz; | no Japão se moem em uma naveta de cobre com uma roda de ferro entre ambas as mãos.
17. Entre nós se usa das pérolas de aljofre para ornamento das pessoas; | no Japão não servem mais do que para se moer e fazer mezinhas.
18. Entre nós, se um médico não passar por exame, ele será punido e não será socialmente reconhecido com capacidade de praticar a cura; | no Japão, para ganhar a vida, quem quer usa de ser médico.
19. Entre nós, adoecer um homem de uma doença venérea sempre é coisa suja e vergonhosa; | os japoneses homens e mulheres o tem por coisa corrente e nada se envergonham disso.

Capítulo 10º

Do escrever dos japoneses e de seus livros, papel, tinta e cartas

1. Nós escrevemos com vinte e duas letras; | eles com 48 no abc de *cana*⁵⁸ e com infinitos caracteres em diversas letras.
2. Nós estudamos diversas artes e ciências por nossos livros; | eles toda a vida gastam em conhecer o coração dos caracteres.
3. Nós escrevemos na horizontal, da mão esquerda para a direita; | eles na vertical, e sempre da mão direita para a esquerda.
4. Onde as derradeiras folhas dos nossos livros se acabam, | ali começam os seus.
5. Nós temos a impressão por coisa singular; | eles quase em tudo usam da escritura da mão, porque a sua impressão não presta.
6. Nós escrevemos com penas de pato ou de aves; | eles com pincéis de pintores feitos de pelos de lebre e o cabo de bambu.
7. A nossa tinta é líquida; | a deles é em pauzinhos que são moídos quando se quer escrever⁵⁹.

⁵⁸ A escrita japonesa nas duas formas de *katakana* e *hiragana*.

⁵⁹ A tinta japonesa é moída em uma pedra com água.

8. Os nossos tinteiros são de chifres, redondos; | os seus de pedra comprida.
9. Os nossos tinteiros têm tampas e poidouros; | os do Japão nada disto.
10. O nosso papel é de quatro ou cinco tipos somente; | o de Japão passa de cinquenta.
11. Nós nas escrituras públicas somente usamos do sinal de tabelião público; | os japoneses, além do nome, cada um faz seu particular sinal em suas cartas.
12. Entre nós o sinal do tabelião público nunca se muda; | no Japão se mudam estes sinais sempre que se quer.
13. Entre nós todo papel se faz de pedaços de pano velhos; | no Japão todo se faz de cascas de árvores.
14. As nossas cartas não podem manifestar os conceitos senão por descrição detalhada; | as do Japão são brevíssimas e muito ricas em conteúdo.
15. Entre nós escrever nas entrelinhas seria má educação; | nas cartas do Japão se escreve *vaza to*⁶⁰ sempre entre as linhas.
16. Entre nós se põe a era em que se escreve; | os japoneses somente o dia da lua em que se manda.
17. A era dos cristãos nunca se altera do nascimento de Cristo até o fim do mundo; | a era do Japão se muda seis ou sete vezes na vida de um rei.
18. As nossas cartas são seladas com cera ou verniz; | nas do Japão se põe uma pequena quantidade de tinta sobre a cha[ncela?].
19. As nossas se mandam feitas em maços; | as suas metidas em umas caixinhas compridas e *vruçadas* feitas para aquilo.
20. Na Europa o papel é esbofeteado sobre uma superfície plana com um mangual de ferro sobre pedra lisa; | no Japão o enrolam em um pau redondo e ali o batem com outros dois paus.
21. Nós limpamos as penas da tinta nos vestidos pretos; | os japoneses as limpam chupando-as com a boca.
22. Nós escrevemos nossas cartas sobre mesas ou tábuas; | os japoneses as escrevem sobre os dedos da mão esquerda.
23. Nós fechamos [abrimos?] nossas cartas com tesouras; | eles as fecham [abrem?] com facas.
24. Nós colocamos areia em nosso papel; | no seu papel logo a tinta some.
25. A nossa letra é muito pequenina; | a letra deles é maior que a nossa maiúscula.
26. A conteúdo dos nossos versos se inclui em 4, 6 ou 8 linhas; | todas as cantigas do Japão se incluem em dois versos sem rima.
27. A nossa leitura é muito rápida; | a sua lentamente e em pequenos saltos.
28. Nós escrevemos em mesas altas, sentados em cadeiras; | eles em banquinhos baixos sentados no chão ou sobre os *tatamis*.

⁶⁰ Especificamente, de propósito.

29. Na Europa encadernam os livros cosendo o papel pelas bordas; | no Japão cosem-nos pelas bordas abertas e as dobras ficam soltas.

Capítulo 11º

Das casas, edifícios, jardins e frutas

1. As nossas casas são altas e de muitos sobrados; | as do Japão pela maior parte baixas e térreas.
2. As nossas de pedra e cal; | as suas de madeira, bambu, palha e terra.
3. As nossas têm alicerces fundos debaixo da terra; | as do Japão uma só pedra debaixo de cada *faxira*⁶¹ e estas em cima da terra.
4. As nossas portas se movem principalmente em dobradiças; | as do Japão quase todas são corrediças sobre *xiqis*⁶².
5. As nossas paredes são de pedra e cal ou tijolo; | as do Japão de portas de papel.
6. Os nossos telhados são de telha; | os do Japão na maioria das vezes de tábua, palha ou bambus.
7. As nossas câmaras de madeira finamente trabalhada e polida; | as suas de chanoyu⁶³ com a madeira assim como vem do mato, para imitar a natureza.
8. As nossas câmaras têm geralmente janelas com muita claridade; os *xariqis*⁶⁴ de *chanoyu* são sem janelas e escuros.
9. Nós fazemos tesouro de pedraria e peças de ouro e prata; | os japoneses, de caldeirões velhos, porcelanas velhas e quebradas, vasos de barro, etc.
10. As nossas [casas?] se ornem com tapeçaria, papel de parede de couro dourado e panos de Flandres; | as do Japão com biombos de papel dourados ou de tinta preta.
11. As nossas se ornem com alcatifas e tapetes; | as suas com colchões de palha.
12. As nossas com arcas encouradas e cofres de Flandres, ou arcas de cedro; | as do Japão com cestos pretos feitos de peles de vacas.
13. A gente da Europa dorme no alto em leitos ou catres; | a do Japão em baixo sobre os *tatamis* com que a casa está esteirada.
14. As nossas camas estão sempre estendidas nos leitos; | as do Japão sempre de dia enroladas e escondidas onde se não as vejam.
15. Os nossos travesseiros são de plumagem ou algodão, moles e compridos; | os do Japão de madeira, e um somente, de comprimento de um palmo.

⁶¹ Pilares.

⁶² Estrutura por onde deslizam as portas.

⁶³ Cerimônia do chá no Japão; atividade tradicional com influências do taoísmo e do zen budismo em que se prepara e se serve cerimonialmente o chá verde aos convidados.

⁶⁴ Salas de estar.

16. Na Europa se usa nas camas de franjas e cortinas de damasco e seda; | no Japão durante o verão redes mosquiteiras muito finas feitas de pano ou papel.
17. Entre nós seria baixeza varrer um fidalgo sua câmara; | os senhores japoneses o fazem e o tem entre si por primor.
18. Nós limpamos o rosto com toalhas finas; | eles com panos ásperos ou cânhamo.
19. As nossas latrinas hão de estar atrás das casas escondidas; | as suas na frente, patentes a todos.
20. Nós sentados, | e eles de cócoras.
21. Nós damos dinheiro a quem nos leve o excremento para fora; | no Japão o compram e dão arroz e dinheiro por ele.
22. Na Europa o excremento dos cavalos se coloca nas hortas e o da gente nos monturos; | no Japão o dos cavalos nos monturos e nas hortas o da gente.
23. Nós fechamos as arcas com fechaduras de ferro; | eles seus cestos com cordas e fitas de papel ou cadeados da China.
24. Nós usamos de escaninhos nas arcas; | e eles de gavetas nos cestos.
25. Os nossos carpinteiros trabalham em pé; | os seus em geral sempre sentados.
26. As nossas brocas perfuram os buracos com a força dos nossos braços; | as dos japoneses vão lhe sempre dando com um martelo em [volta].
27. Na Europa não se dá de comer aos carpinteiros nem a [seus] criados; | no Japão comem aonde trabalham, e [também] aos seus moços, que não fazem nada [, se dá de comer].
28. A nossa plaina é grande e carga e faz muito trabalho; | as dos japoneses parecem coisa de brinquedo.
29. Na Europa, assim que a madeira é cortada é anexada ao edifício; | no Japão se corta primeiro a madeira da casa toda e depois em pouco tempo a montam.
30. Entre nós, quando as pinturas retratam muitas pessoas, isto agrada ainda mais nossa vista; | no Japão, quanto menos figuras tanto lhe são mais aceitas.
31. Nós, de propósito, plantamos em nossos jardins árvores que deem fruto; | os japoneses estimam mais em seus jardins as que dão somente flores.
32. Nós usamos lareiras; | e os japoneses de *cotacçus* cobertos no meio da casa.
33. Na Europa se contratam os serradores e não a serra; | no Japão a serra recebe tanto salário diário quanto cada um dos serradores.
34. O gramado em nossos pátios é estimado para sobre ele se sentar a gente; | no Japão propositalmente se há de arrancar toda a grama dos terreiros.
35. Na Europa são as ruas baixas no meio para por ali correr a água; | no Japão no meio são altas, e baixas junto das casas para correr ao longo delas.
36. Na Europa se entra nas casas por terra chã; | no Japão lhe fazem pontes com alguns paus ou pedras para passagem.

37. Na Europa estão as portas das casas fronteiras para a rua; | no Japão para seu quintal ou jardim, procurando não fazer fronteira à rua.
38. Na Europa se fazem lagos quadrados e limpos de tijolos; | no Japão se fazem umas lagoazinhas ou lagos com recantos e enseadas pequenas, com penedos e ilhazinhas no meio, e isto cavado no chão.
39. Entre nós se trabalha muito para que as árvores vão retas para cima; | no Japão de propósito lhe penduram pedras nos ramos para as fazer subir tortas.
40. Entre nós se lavam as mãos e o rosto em pias de prata ou porcelana; | no Japão se lava em um *taray*⁶⁵ de madeira quando muito *vruxada*.
41. Nós derramamos água em nossas mãos pelos bicos dos jarros de modo que ela flua para fora em um fluxo leve e fino; | eles por cubos de madeira que jogam um fluxo muito grosso.
42. Na Europa estão geralmente nossos telhados limpos; | no Japão carregados de pedras e paus e bambus contra o vento.
43. Os nossos pinheiros em sua maior parte dão fruto; | no Japão, por serem muitos, dão pinhas como nozes, que não prestam.
44. As nossas cerejeiras dão mui gostosas e formosas cerejas; | as do Japão dão muito pequenas e amargas cerejas e muito formosas flores que os japoneses estimam.
45. Entre nós, quando se toma uma rosa ou cravo cheiroso, primeiro os cheiramos e depois os vemos; | os japoneses, sem terem preocupação com o cheiro, se deleitam somente com a vista.
46. Entre nós há muitas rosas, flores, cravos e ervas cheirosas e muito odoríferas; | no Japão mui poucas destas coisas têm cheiro.
47. Entre a gente da Europa são muito aceitas as águas cheirosas, como de rosas, de flor de laranjeira, etc.; | aos japoneses não lhes agrada nada nenhum cheiro destes.
48. Entre nós se estima muito o cheiro do beijoim, de boninas etc.; | os japoneses o têm por forte e não o suportam nem lhe agradam.

Capítulo 12º

Das embarcações, seus costumes e equipamentos

1. Entre nós há naus, galeões, caravelas, galés, fustas, bergantins, etc.; | no Japão não há nada disto.
2. As nossas embarcações têm cavernas e coberta; | as dos japoneses não.
3. As nossas embarcações muitas se servem somente de vela; | as do Japão todas se remam.

⁶⁵ Pia.

4. As nossas se consertam por fora com alcatrão e galagala para não infiltrar água; | as do Japão com somente a boa juntura das tábuas sem outro betume.
5. As nossas pequenas são altas de popa e baixas de proa; | as dos japoneses altas de proa e baixas de popa.
6. As nossas têm velas de pano; | as suas todas velas de palha.
7. A nossa cordoalha é de linha, gamute ou cânhamo; | a sua de palha.
8. As nossas âncoras de ferro; | as suas de madeira.
9. Os nossos navios têm na proa ou esporão ou gurupés; | as *funes*⁶⁶ do Japão são pelas proas abertas e muito pouco guerreas.
10. Os nossos marinheiros enquanto remam vão sentados e calados; | os do Japão em pé e quase sempre vão cantando.
11. Os nossos remos são todos de um pedaço madeira; | os do Japão de dois pedaços.
12. Os nossos remos têm as pás postiças e são largas; | as do Japão são da mesma madeira e estreitas.
13. Os nossos marinheiros quando remam levantam os remos para fora da água; | os do Japão vão sempre remando por debaixo do mar.
14. Nas nossas embarcações se tem grande cuidado com o fogo; | nas do Japão, sendo tudo de palha, sobre o fogo não há nenhuma proteção.
15. Entre nós, por honra, vai sempre a gente ilustre na popa; | no Japão a gente nobre vai na proa, onde às vezes se molham.
16. As nossas embarcações têm o mastro redondo; | as *funes* quadrado.
17. As nossas embarcações nunca removem seus mastros; | os japoneses, como vão a remo, logo tiram o mastro fora.
18. As nossas têm gáveas, mezenas e traquetes; | as *funes* nada disto.
19. As nossas embarcações navegam de dia e de noite; | as do Japão ficam nos portos de noite e navegam de dia.
20. As nossas muitas vezes navegam sem se preocuparem com chuva; | as do Japão, quando o tempo não está claro, não hão de navegar.
21. Entre nós, quando se freta uma embarcação pequena, não se separa o valor em dinheiro aos marinheiros; | no Japão tanto se dá pelo frete da *fune* quanto por um marinheiro.
22. Entre nós se calcula a carga que levará o navio pelo tamanho do casco; | no Japão pelo cálculo das esteiras da vela.
23. Entre nós há carpinteiro designado para o navio; | os japoneses oficiais da *fune* quase todos são carpinteiros.

⁶⁶ O navio japonês.

24. Entre nós quem leva a carga no navio deixa o proprietário, que permanece em terra, com um certificado; | no Japão, a pessoa que entrega a carga também entrega a quem a leva um certificado de embarque.
25. As bandeiras dos nossos navios são quadradas; | as dos japoneses são uma tira de pano comprida amarrada em um bambu.
26. Em nossos navios, as coisas neles carregadas não significam nada; | os japoneses consideram que levar os sinos das varelas⁶⁷ é de grande importância.
27. Nós temos por contos de fadas toda a história das sereias ou dos homens marinhos; | eles acreditam que debaixo do mar há um reino de lagartos que são racionais e se salvam⁶⁸.
28. Nos nossos navios se leva sempre água para muito tempo; | as *funes* dos japoneses levam água para aproximadamente dois dias.
29. Entre nós se a vela romper é logo costurada; | no Japão vai sempre rompida ou descolada sem se ter preocupação com isso.
30. Nas nossas fustas e catures se embarcam e desembarcam pela proa; | as embarcações do Japão viram logo a popa para a terra e por ali se embarcam e desembarcam.

Capítulo 13º

Dos dramas (autos), comédias, danças, cantos e instrumentos de música do Japão

1. Os nossos autos ordinariamente se fazem de noite; | os japoneses os executam quase a qualquer hora, dia e noite.
2. Entre nós aparece um ator com máscara, muito lentamente; | no Japão, saem dois ou três com o rosto descoberto muito depressa e põem-se uns na frente dos outros na postura em que estão galos para pelejar.
3. Os nossos autos são em trovas; | os seus todos em prosa.
4. Os nossos muitas vezes variam e outros se fazem de novo; | os seus são já *ab initio* determinados em tudo sem nunca variar.
5. Os nossos, sendo autos e não tragédias, não se dividem em cenas; | os seus vêm sempre repartidos em primeiro ato, segundo, terceiro, etc.
6. Os nossos personagens, quando entram no palco, saem de dentro de outra casa donde não podem ser vistos; | os japoneses estão de pé perto do palco do teatro, atrás de cortinas de fune.

⁶⁷ Templos.

⁶⁸ Encontram sua salvação eterna.

7. Os nossos autos são falados durante a performance; | nos deles quase sempre cantando ou dançando.
8. Entre nós seria perturbação e injúria se alguém quisesse fazer bobagens⁶⁹ durante a performance do auto; | no Japão serve como adorno e embelezamento do espetáculo estarem alguns de pé do lado de fora dando umas grandes apupadas.
9. Entre nós as máscaras cobrem o queixo da barba todo por baixo; | as máscaras do Japão são tão pequenas que daquele que faz o papel de mulher sempre se vê a barba por baixo.
10. Nas nossas comédias ou tragédias se introduzem suaves instrumentos de música; | no Japão uns tambores de mão em forma de concha, um tímpano com dois paus e um píforo de bambu.
11. Nas nossas danças se fazem mudanças de posição ao som da percussão, mas não se canta; | nas dos japoneses se há sempre de cantar ao som do atabaque.
12. Os nossos dançarinos usam sinos e andam eretos; | os do Japão abanos nas mãos e andam sempre como [roubados?] ou como pessoas que olhando para o chão andam buscando o que perderam.
13. As nossas danças se fazem de dia; | e as suas quase sempre de noite.
14. O dançar da Europa é de muitos movimentos dos pés; | o do Japão é mais grave e feitos pela maior parte com as mãos.
15. Entre nós a música de diversas vozes é sonora e suave; | a do Japão, como todos se esganiçam em uma só voz, é a mais horrenda que se pode escutar.
16. Entre as nações da Europa em todas há garganta; | ninguém dos japoneses canta com a voz na garganta.
17. Entre nós é suavíssima a melodia de cravo, viola, flautas, órgãos, charamelas, etc.; | aos japoneses todos os nossos instrumentos são insuaves e desagradáveis.
18. A harmonia e proporção da nossa música de canto de órgão estimamos muito; | os japoneses a tem por *caxi maxi*⁷⁰ e não gostam nada dela.
19. Ordinariamente entre nós a música dos fidalgos é mais suave que a da gente baixa; | a dos fidalgos japoneses, nós não a podemos ouvir, e a dos marinheiros nós gostamos.
20. Na Europa os meninos cantam uma oitava acima dos homens; | no Japão todos em igual nível esganiçando-se no nível em que o timbre está descansado.
21. As nossas violas têm seis cordas exceto o duplo, e tangem-se com a mão; | as do Japão têm quatro e tangem-se com uma espécie de pente.

⁶⁹ Fróis utiliza o neologismo verbal “bonzeando” para se referir a “bobagens”, o que revela seu sentimento em relação aos bonzos japoneses. No trecho original lê-se: “Antre nós seria perturbação e injuria estar hum bonzeando enquanto se faz o auto; | em Japão hé decoro e ornamento do que se representa estarem alguns de fora dando humas grandes apupadas”.

⁷⁰ Barulhenta e perturbadora.

22. Entre nós a gente nobre se preza de tanger violas; | no Japão é ofício dos cegos como na Europa os sanfoneiros.
23. Os nossos cravos têm quatro cordas e tanger-se pelas teclas; | os do Japão têm doze cordas e tanger-se com umas unhas de madeira feitas para isso.
24. Entre nós os cegos são muito pacíficos; | no Japão muito briguentos, trazem bastões e *vaqizaxis*⁷¹ e são muito passionais.
25. Os fidalgos na Europa dormem de noite e folgam de dia; | os japoneses fidalgos dormem de dia e têm suas festas e folguedos à noite.
26. Na Europa em serões, autos e tragédias não se come nem bebe; | no Japão nenhuma coisa destas se faz sem vinho e *sacana*⁷².
27. Entre nós os saltos nas danças e pandeiros para cima é costume; | eles o estranham muito e o tem em nós por doidice e barbaridade.
28. Entre nós ir um fidalgo muito nobre a cavalo descalço e sem barrete seria doidice; | no Japão é costume ordinário andarem desta maneira.
29. Na Europa anda arando um homem com um par de bois; | no Japão para arar vai um só boi com dois homens.

Capítulo 14º

De algumas coisas diversas e extraordinárias que não se reduzem aos capítulos anteriores

1. Nós temos a pederneira na mão esquerda e a usamos para fazer fogo com a mão direita; | eles o fazem com a esquerda tendo a pederneira na direita.
2. Entre nós se mostra muita desolação na perda das posses e queima das casas; | os japoneses passam por tudo isso muito levemente.
3. As nossas casas quando se queimam acodem-lhe com água e com desfazer as casas dos vizinhos; | os japoneses põem-se nos outros telhados a começam a abanar grãos e gritar para o vento que se vá.
4. Entre nós é suma injúria dizer a um homem no rosto que mente; | os japoneses riem-se disso e o tem por galanteio.
5. Entre nós não mata senão quem tem alçada a jurisdição para isso; | no Japão cada um pode matar em sua casa.
6. Entre nós é espanto matar a um homem, e nenhum matar vacas, galinhas ou cães; | os japoneses se espantam ao ver matar animais e matar homens é coisa corrente.

⁷¹ Punhais.

⁷² Tira-gosto para comer com saquê.

7. Entre nós não se mata por furto senão até uma certa quantidade; | no Japão por qualquer coisa ainda que seja muito pequena.
8. Entre nós, se um mata a outro justificadamente ou se foi para sua defesa, salva-se; | no Japão, se um mata, há de morrer; e se não aparece, matam outro em seu lugar.
9. Entre nós não se crucifica; | no Japão é coisa muito usada.
10. Entre nós se repreendem os criados e se castigam os servos com açoites; | no Japão a repreensão e castigo é cortar a cabeça.
11. Entre nós há troncos, alcaides, meirinhos e capangas; | entre os japoneses não há nada disto, nem açoitar, desorelhar, nem enforçar.
12. Entre nós, o furto que se acha se torna por justiça a seu dono; | no Japão o tal furto achado toma-o a justiça para si por perdido.
13. Entre nós, homens, mulheres e crianças têm medo da noite; | no Japão, pelo contrário, os grandes nem os pequenos nenhum medo têm.
14. Entre nós geralmente se tem medo às cobras e asco de lhes pôr a mão; | os japoneses as tomam com a mão muito facilmente sem temor, e alguns as comem.
15. O espirrar entre nós é coisa natural e da qual não se faz caso; | nas ilhas de Goto⁷³ se tem por agouro e não se pode falar ao tono quem aquele dia espirrou.
16. Entre nós se usa de moedas de ouro e prata; | no Japão correm em pedaços sempre a peso.
17. Nós na Europa sempre usamos balanças; | e os japoneses de dachen.
18. Entre nós a moeda de cobre é inteira; | no Japão furada pelo meio.
19. Na Europa comumente não se dá presente com moeda de cobre; | no Japão é muito corrente ir fazer *rei*⁷⁴ aos senhores com caixas.
20. Nós pomos a honra nos nomes [substantivos]; | o Japão a põe toda no uso dos verbos.
21. Nós lavamos as mãos para tocar em alguma coisa preciosa; | os japoneses as lavam para verem os *dongus*⁷⁵ de *chanoyu*.
22. Na Europa se matam os porcos monteses com chuças, galgos e espingardas; | os japoneses muitas vezes às *catanadas*⁷⁶.
23. Entre nós matar moscas com a mão é sujidade; | no Japão o fazem príncipes e senhores tirando-lhes as asas e jogando-as fora.
24. Os bugios da Europa em sua maior parte têm rabos; | no Japão há muitos e nenhum que o tenha, e para os japoneses isto é coisa nova.
25. Entre nós faz-se a conta com caneta ou tentos; | os japoneses a fazem com *jina*.

⁷³ Arquipélago no Noroeste de Kyushu. Logo após sua chegada ao Japão, Fróis passou muitos meses no arquipélago vizinho Hirado.

⁷⁴ Boas-vindas.

⁷⁵ Dispositivos.

⁷⁶ Aportuguesamento da palavra japonesa *katana*, espada.

26. Entre nós, dar de presente diversas coisas se tem por mais sinal de amor; | no Japão, quanto menos coisas, maior primor.
27. Entre nós não se usa dar mezinhas de presentes; | no Japão é coisa muito corrente dar mezinhas em cascas de amêijoas.
28. Entre nós ordinariamente é costume ir a visitas sem se levar nada; | no Japão quem vai visitar na maior parte das vezes há de levar alguma coisa.
29. Entre nós, das coisas que alguém traz de presente, não é comum que se as abram e as provem; | no Japão, em sinal amor, quem as dá e quem as recebe hão logo de prová-las ali mesmo.
30. Entre nós se usa de abraços na despedida e na chegada; | os japoneses totalmente não o usam, antes riem quando o veem fazer.
31. Entre nós se joga a bola com a mão; | os japoneses a jogam com o pé.
32. Entre nós se joga a bola na parede e sempre para cima; | no Japão o jogo se faz no chão, dando sempre com a bola para baixo.
33. Entre nós há moinhos, moinhos de água e moinhos com cavalo; | no Japão tudo o que se mói é com roda de mão à força de braço.
34. Na Europa se comunicam e recreiam os homens pelas praças e ruas; | no Japão somente em suas casas, e pelas ruas sempre vão de passagem.
35. Entre nós o riso fingido se tem por falta de seriedade; | no Japão por bom comportamento e bom caráter.
36. Na Europa, busca-se clareza nas palavras e evita-se a ambiguidade; | no Japão, as expressões ambíguas são a melhor linguagem e a mais apreciada⁷⁷.
37. Entre nós, se trouxesse um homem honrado uma pele de raposa ou chagal pendurada atrás da cintura, tê-lo-iam por doido; | no Japão, os fidalgos quando fazem obras as trazem, e também os pajens, para sentarem nelas.
38. Na Europa apenas os sacerdotes carregam a tonsura sacerdotal; | nas partes do *Goqinay*⁷⁸ as trazem os *comonos*⁷⁹, que usam os sapatos dos seus mestres.
39. Na Europa as pedras que se jogam se vão lançando para frente; | no Japão se vai sempre as atirando para trás.
40. Na Europa os açores e falcões estão quase sempre com uma proteção nos olhos; | no Japão sempre têm os olhos descobertos.
41. Entre nós se lavam os nabos com as mãos; | as mulheres japonesas os lavam com os pés.
42. Os sacos de trigo e cevada entre nós são de pano; | no Japão são de palha.

⁷⁷ Pela importância desta dupla afirmação para a psicanálise e a etnolinguística, reproduzo-a aqui no original: “Em Europa procurarão clareza nas palavras e fojem da equivocação; | em Japão as equivocacões hé a melhor língua e são as mais estimadas”.

⁷⁸ As províncias centrais japonesas em torno de Miyako.

⁷⁹ Servos.

43. Nós quando aquecemos as mãos colocamos as palmas para o fogo; | os japoneses quando se aquecem viram as costas das mãos para o fogo.
44. Entre nós, dando-se um recado comprido, a pessoa fica de pé ou de joelhos enquanto o transmite; | no Japão está com ambos os joelhos no chão e quase de bruços com uma mão apoiada no *tatami* e, com a outra, precisa abrir a manga da primeira e tocar levemente o braço.
45. Entre nós, quando se fala em pé, estão os homens e com um pé diante do outro; | no Japão, quando dois falam, o que é inferior deve unir os pés, cruzar as mãos no cinto, inclinar o corpo para frente e, de acordo com o que o outro fala, curvar-se como fazem as mulheres europeias.
46. Entre nós é diferente a toalha que serve para o rosto da que se usa para limpar os pés; | os japoneses, quando lavam o corpo, usam a mesma toalha para tudo.
47. Nós limpamos as narinas com o dedo polegar ou indicador; | eles, por terem-nas pequenas, o fazem com o dedo mindinho.
48. Entre nós as cortesias se fazem com o rosto sereno e grave; | os japoneses infalivelmente sempre com risinhos fingidos.
49. Nossos barris de vinho são bem fechados em ripas de madeira acima do solo; | os japoneses têm seu vinho em jarros sem lacre com uma grande abertura, enterrados até a borda no chão.
50. Nossas peles são tingidas com cores líquidas; | os japoneses colorem muito bem apenas com a fumaça da palha.
51. As nossas canas, exceto rocas para fiar, servem na Europa para mui poucas coisas; | os bambus do Japão servem de iguaria para se comer no *xiro*, servem de arcos, flechas, assoalho da casa e telhas do telhado, escadas, almotolias de azeite, vasilha para o vinho, esteiras, escovas para o chá e de outras muitas coisas.
52. Os presentes que entre nós se mandam em caixinhas vão sem nenhuma fita; | no Japão se atam com fita ou grudam com papel, e no *Ximo* vão as vasilhas amarradas com os cintos das mulheres.
53. Nós refrescamos a cabeça com água de rosas; | os japoneses com o vinho que tomam na mão.
54. Entre nós para uma pessoa beber um púcaro da água se lhe dá uma colher de geleia ou uma fatia de geleia; | no Japão para tomar o *sacanzuqui*⁸⁰ basta dar-lhe um só pedaço de açúcar ou coisa do seu tamanho.
55. Nós por amizade oferecemos na Europa a um amigo um buquê de rosas; | os japoneses uma rosa ou um cravo somente.

⁸⁰ *Sakazuki*: copo de saquê.

56. Nós colocamos muito benjoim imediatamente sobre o fogo; | os japoneses põem sobre a cinza quente uma laminazinha de prata muito fina e sobre ela um pouco de aloé do tamanho de dois ou três grãos de trigo.
57. Nós temos a paixão da ira muito solta e a impaciência muito pouco domada; | eles em estranha maneira as têm moderadas e são nisso muito moderados e advertidos.
58. Na Europa, se uma mulher casada ou solteira, por algum caso fortuito, é acolhida na casa de algum senhor, ali é favorecida e ajudada e posta a salvo; | no Japão, quando são acolhidas na casa de qualquer *tono*, perdem a liberdade e ficam suas cativas.
59. Entre nós os que fazem as pazes se pedem perdão e se abraçam; | no Japão o culpado esfrega as mãos diante do outro e bebe o seu *sacanzuqi*.
60. Entre nós as enxadas são largas e curtas no ferro; | o ferro das enxadas do Japão é muito estreito, comprido e côncavo.
61. As flautas da Europa são de madeira e têm um bocal por onde são sopradas; as do Japão são de bambu e são abertas todas por baixo e por cima.
62. Entre nós os servos são barbeados e deixam-se crescer os topetes dos cavalos; | no Japão tosquiavam-se os topetes dos cavalos e deixam-nos crescer nos *comonos*.
63. As uvas e figos de Portugal são para nós frutas aceitas e muito gostosas; | os japoneses se aborrecem com os figos e não gostam muito das uvas.
64. Entre nós não é costume convidarem os servos em suas casas aos seus senhores e senhoras; | no Japão o fazem muitas vezes, umas por obrigação e outras sem ela.
65. Quando na Europa os servos acompanham seus senhores, eles não andam em suas roupas; | os *tonos* no Japão emprestam suas roupas e *catanas* douradas aos seus servos, para aumentar sua própria reputação (*yxei*⁸¹).

⁸¹ Reputação, influência, poder.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org