

E S T U D O S

As disputas de Amanguchi

testemunhos do diálogo entre Cristianismo e Budismo em meados do século XVI

*A formulação vaga
e esquemática
dos relatos das disputas
de Amanguchi
testemunha,
de forma inequívoca,
as dificuldades sentidas
nestes contactos,
não só ao nível linguístico,
mas também ao nível
da apreensão de conceitos
doutrinários básicos.
Não deverá, pois,
causar estranheza
que todos os comentários
surjam aqui elaborados
sob perspectiva
da teologia tomista
e que os missionários
tenham adoptado
essa terminologia
para tentar expor
concepções budistas.*

Ricardo Ventura
Universidade de Lisboa

Contextualização

A expressão “disputas de Amanguchi” designa um conjunto de discussões doutrinárias protagonizadas pelo Padre Cosme de Torres, pelo Padre Juan Fernandez (enquanto intérprete), e por “bonzos” e “leigos” budistas na cidade de Amanguchi, em meados do século XVI.

Os relatos destas disputas estão dispersos por várias crónicas publicadas em Portugal¹ e fora de Portugal² que, na sua generalidade, se basearam na carta do Padre Cosme de Torres de 29 de Setembro de 1551 e na carta de Juan Fernandez de Outubro de 1551. Estas cartas são, provavelmente, os mais antigos relatos detalhados do budismo japonês realizados por ocidentais. Redigidas no culminar da presença de S. Francisco de Xavier no Japão, elas representam também o ponto de situação do conhecimento do dharma do Buda no ocidente em meados do século XVI.

Teremos oportunidade de compilar as referências ao

¹Francisco de Sousa S. J., *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia da Jesus da Província de Goa*, Lisboa, 1710; João de Lucena S. J., *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*, Lisboa, 1600; Luís Fróis S. J., *História de Japam*, inédita até 1974.

²De acordo com o catálogo elaborado por Georg Schurhammer (*Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551*); D. Bartoli S. J., *Dell'Istoria della Compagnia di Gesù. L'Asia*, Roma, 1653-1660; L. de Guzman S. J., *Historia de las Misiones que han hecho los religiosos de la Compagnia de Jesus para predicar el Santo Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Japon*, Alcalá, 1601; J. Crasset S. J., *Histoire de l'Église du Japon*, Paris, 1689.

RICARDO VENTURA

budismo na obra de S. Francisco de Xavier em estudos futuros. Por agora, bastará adiantar que, nas cartas em que o padre inaciano reconstitui o seu roteiro por Cangoxima, Hirado, Amanguchi e Miyako (Quioto), encontramos várias considerações sobre os costumes e as crenças religiosas do Japão neste período³.

Na carta de 29 de Janeiro de 1552, redigida já em Cochim e destinada «Aos seus companheiros da Europa», S. Francisco de Xavier elaborou uma espécie de relatório geral da sua presença no Japão. No que dizia respeito às religiões dos japoneses, escreveu:

Há nove maneiras de lendas⁴, diferentes umas das outras das outras. Assim homens como mulheres, cada um segundo a sua vontade, escolhe a lenda que quer. A ninguém constangem 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. Há diferenças entre ele e porfias em parecer-lhes que umas são melhores que outras e sobre isto muitas vezes há guerras.

Nenhumas destas nove seitas falam na criação do mundo nem das almas. Todos dizem que há inferno e paraíso; porém, ninguém explica que coisa é paraíso, nem menos por cuja ordenação e mandado vão as almas para o inferno. Estas seitas somente tratam que os homens que as fizeram foram de grandes penitências – a saber, de mil e dois mil e três mil anos – e que, estas penitências que fizeram, era havendo respeito à perdição de muita gente que não fazia nenhuma penitência dos seus pecados; e que, por respeito destes, faziam eles tanta penitência para que lhes ficasse algum remédio.⁵

Em poucas linhas, o padre inaciano fornece uma ideia da diversidade de escolas budistas existentes no Japão durante este período e regista a sua perplexidade sobre a convivência entre seguidores de diferentes escolas. Não consegue ainda descrever com precisão o conceito de «salvação» que elas advogam. Adianta, porém, uma vaga referência à figura do Buda ou do *Bodhisatva*, focando-se nas escolas Terra Pura.

Para compreender o carácter vago e conciso destas considerações é necessário ter em conta os objectivos visados pelas missivas dos padres jesuítas. No período em apreço, que compreende a chegada e estabelecimento da missão do Japão, o epistolário jesuítico cumpria uma função estrutural que não se compadecia com a partilha de curiosidades ou com um relato demorado dos preceitos e rituais budistas. O conhecimento ainda rudimentar da língua japonesa e o volume de informações reunidas também não o permitiriam certamente. Nessa medida, as cartas que S. Francisco de Xavier redige sobre o Japão limitam-se à transmissão de informações básicas que permitiriam uma contextualização de missões futuras. Procurando congregar o apoio secular, o núncio apostólico para a Índia elabora também, em termos muitos breves, a proposta do estabelecimento de uma feitoria em Sakai⁶. Estas informações são ainda complementadas com conselhos espirituais, instruções pastorais e incentivos dirigidos aos padres que integravam outras missões.

À semelhança da estratégia que seguira noutras paragens, S. Francisco de Xavier procurava garantir, desde o início, o apoio dos poderes locais. Às diligências junto das autoridades locais, seguia-se a pregação junto das populações. Para este efeito, os padres

³Referimo-nos sobretudo às cartas de 5 de Novembro de 1549 e de 29 de Janeiro de 1552.

⁴S. Francisco de Xavier refere-se, provavelmente, às várias escolas budistas então dominantes: *Tendai*, *Shingon*, *Jodo-shu*, *Jodo Shin-shu*, *Ikko*, *Nichiren*, *Ji-shu*, *Rinzai-Zen* e *Soto-Zen*.

⁵Carta aos seus companheiros da Europa, 29 de Janeiro de 1552, 6-7, p. 554.

⁶Carta aos seus companheiros residentes em Goa, 5 de Novembro 1549, 5, p. 541.

inacianos foram desenvolvendo materiais para a pregação, que consistiam sobretudo em exposições dos rudimentos da fé católica: a criação, a encarnação e a vida de Cristo, o dia do Juízo. Estes documentos tinham ainda a particularidade de ser redigidos em caracteres latinos, que procuravam representar os fonemas da língua japonesa⁷.

Assim, os documentos indicam que, nestes primeiros anos, a barreira linguística limitava o diálogo e que, na pregação, os missionários se limitariam a apresentar elementos da fé católica perante a curiosidade dos ouvintes. As respostas às questões eventualmente apresentadas por monges budistas e por populares limitar-se-iam à reiteração das proposições já apresentadas ou à improvisação com base nos textos previamente redigidos.

Em cada ponto do seu roteiro, S. Francisco de Xavier edificou pequenas comunidades de convertidos que, geralmente, contavam com o apoio de fidalgos locais. Em Cangoxima, a comunidade contava com a presença de Anjero. Anos atrás, os problemas com a lei tinham levado este japonês a fugir para a Índia com a ajuda de um mercador português. Convertendo-se ao Catolicismo em Malaca e assumindo o nome de Paulo da Santa Fé, regressou a Cangoxima na companhia de S. Francisco de Xavier⁸.

Esta missão encontrou dificuldades consideráveis. Ao rigor do clima, às barreiras linguísticas e ao facto de o número de padres envolvidos ser bastante reduzido, juntava-se a oposição dos «bonzos» e o estado de guerra civil que se vivia no Japão durante este período.

A missão de S. Francisco de Xavier coincidiu com uma fase do período do shogunato de Muromachi marcada por intensas disputas territoriais. O total fracasso das diligências de S. Francisco de Xavier em Miyaco (Quioto) deveu-se, em grande parte, ao estado de convulsão em que a cidade se encontrava⁹.

Todavia, em Amanguchi, as diligências de S. Francisco de Xavier junto do príncipe Ouchi Yoshitaka¹⁰ garantiram aos padres da Companhia de Jesus a autorização para pregarem na cidade e um «mosteiro à maneira de colégio»¹¹ onde poderiam permanecer.

No relato que Luís Fróis elaborou sobre estes contactos, encontramos um interessante testemunho de disputas na corte de Amanguchi. Nesta ocasião, os protagonistas são S. Francisco de Xavier e «bonzos» da escola *Shingon*:

E achandose ali com alguns bonzos, que nunca deixavam de lhe assistir, pelo muito crédito e reputação em que estavam postos, um deles perguntou ao Padre se o Deus, que adorava, tinha figura ou cor? Respondeu o Padre que não tinha cor nem figura nem acidente algum, porque era substância pura, separada de todos os elemen-

⁷ «(...) tirámos na língua do Japão e o escrevemos em letra nossa.», in Carta aos seus companheiros da Europa, 29 de Janeiro de 1552, 13, p. 557.

⁸ Carta de Paulo Japão para o Padre M. Inácio de Loyola, 29 de Novembro de 1548, in Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus, que andam nos Reinos de Japão escreveram aos da mesma Companhia da Índia e Europa, dès do ano de 1549 até o de 1580, fols. 2v-3r.

⁹ «Esta cidade de Miaco foi muito grandíssima. Agora, por causa das guerras, está muito destruída. (...) Visto que a terra não estava pacífica para se manifestar a lei de Deus, tornámos outra vez para Amanguche (...).», Carta aos seus companheiros da Europa, 29 de Janeiro de 1552, 15-16, p. 560.

¹⁰ S. Francisco de Xavier entregou ao príncipe cartas de D. Garcia de Sá, governador da Índia, e de Fr. João de Albuquerque, primeiro bispo de Goa, a acompanhar um vistoso presente: «treze peças ricas (...) as quais eram um relógio de horas de grande artifício, uma espingarda rica de pederneira de três canos, brocado, vidros cristalinos mui formosos, espelhos, óculos, etc» (in Luís Fróis, *História de Japão*, primeira parte, capítulo 5.º, p. 38).

¹¹ Carta aos seus companheiros da Europa, 29 de Janeiro de 1552, XVI, p. 561.

PAULO BORGES

tos, antes Criador deles. Disseram mais os bonzos que donde tinha este Deus sua origem? Respondeu o Padre, que de si mesmo, pois era principio de todas as cousas, infinitamente poderoso, sábio e bom, sem principio nem fim.

Estes bonzos eram de uma seita a que chamam xingonju, que adoram a hum principio a quem eles chamam Dainichi, que quer dizer grande sol, ao qual dão muitos títulos e atributos, que são próprios da natureza divina; e, segundo o que se tem alcançado desta seita, esse Dainichi é o mesmo que, entre os nossos filósofos, a matéria prima; mas os bonzos o intitulam por um deus soberano e infinito, caindo depois em mil cegueiras, contradições e cousas, que dizem dele em sumo grau rediculasas e sem fundamento algum. E quando ouviram nossas cousas, parecendo aos bonzos que se assimilhavam muito os atributos divinos com o seu Dainichi, disseram ao Padre que nas palavras difriam, e na língua e hábitos, mas que o interior da lei, que o Padre professava, e a sua deles era tudo uma mesma cousa: de modo que os bonzos daquela seita, alegrandose disto grandemente, mandavam chamar o Padre a seus mosteiros, e faziamlhe grandes honras e gasalhados, não por amor dele, mas pelo proveito que esperavam alcançarem de seus fregueses e d'elrey, quanto mais sua seita se fosse por aqueles estrangeiros propagando.

Dali a alguns dias – tornando o P.e Mestre Francisco a considerar mais de propósito sobre esta satisfação e alegria dos bonzos uns com os outros, e sobre o mesmo Dainichi, segundo que a penúria da língua o ajudava – falando com os bonzos, perguntoulhes pelo mistério da Santíssima Trindade e pela relação das pessoas divinas, e se tinham eles para si, ou pregavam também, que a segunda pessoa da Santíssima Trindade encarnara, fazendo-se homem, e morrera na cruz para salvar ao género humano.

Estavam os bonzos disto tão inocentes e alongados, que lhes parecia fábulas ou sonhos, e outros se riam do que ouviam ao Padre. O qual, vendo como aquela maldita seita, com aparência de bons nomes, a tinha o demónio fundada em muitas abominações, mandou ao Irmão João Fernandes que pregasse pelas ruas que não adorassem a Dainichi nem o tivessem por deus, antes por lei falsa e enganosa e inventação do demónio, como eram todas as outras seitas de Japão. Dali por diante nunca mais os bonzos daquela seita o quizeram ver nem admitir em seus mosteiros; antes começaram a criar ódio às cousas de Deus, e de feito, se então poderão, não deixarão de o matar ou lhe fazer todo o mal que pudessem; mas, assim por lho Deus N. S. não permitir como por eles temerem o castigo que elrey lhes poderia dar, dissimulavam com seu ódio.

Este trecho permite-nos compreender as dificuldades que existiam no contacto entre os padres da Companhia de Jesus e os «bonzos». Da parte de S. Francisco de Xavier, é notória uma certa obsessão em refutar qualquer correspondência entre os preceitos da doutrina católica e o budismo da escola *Shingon*. De facto, com os instrumentos que ambas as partes dispunham, seria difícil estabelecer uma correspondência efectiva. Neste momento, a abordagem dos padres inacianos incidiria sobretudo na reiteração dos preceitos da doutrina católica que marcavam uma diferença mais visível em relação ao *dharma* como por eles era entendido.



Dainichi Nyorai
Gravura sobre seda (séc. XIV,
Asia Society Museum)

A definição que o padre Luís Fróis apresenta do Buda *Dainichi-Nyorai* (em sânscrito, *Vairocana*) concede-nos um elemento importante para a compreensão das concepções que os padres da Companhia elaboravam em torno das várias manifestações do budismo no Japão. De acordo com esta visão, os budistas *Shingon* atribuíam a *Dainichi-Nyorai* um estatuto dúbio e confuso, pois, ora o

identificavam com a matéria-prima dos filósofos no ocidente, ora lhe reconheciam atributos de Deus, enquanto substância pura, independente dos elementos.

Ao lermos estes escritos, pouco se fica a saber sobre a escola *Shingon*, a escola japonesa dos mantras secretos. Analisando-os brevemente a partir do que hoje sabemos sobre esta escola, julgamos que o enfoque por ela dado a *Mahavairocana*, Buda da sabedoria imanente, e a compreensão de todas as realidades como expressão da natureza primordial (em sânscrito, *tathagatarba*) terá levado Luís Fróis a reduzir a perspectiva desta escola *Vajrayana* a um confuso panteísmo que divinizava a matéria.

Porém, a formulação confusa dos atributos divinos não é exclusiva dos relatos sobre a escola *Shingon* e sobre *Dainichi-Nyorai*.

Como vimos, S. Francisco de Xavier encarava com perplexidade a variedade das manifestações religiosas no Japão e a convivência harmoniosa de crentes de diferentes escolas no mesmo espaço social e familiar. No momento em causa, os missionários não teriam informações que lhes permitissem sequer pensar nas diversas escolas com que contactavam enquanto perspectivas de um mesmo fenómeno religioso, que só muito mais tarde receberia a denominação ocidental de «Budismo». Ao descreverem as crenças japonesas, os missionários nomeavam, genericamente, as religiões de Amida e de «Xaca» e identificavam a China como fonte principal dessas devoções. Como veremos, os relatos deste período raramente apresentam descrições suficientemente detalhadas para podermos identificar claramente as escolas a que se referem.

No período Muromachi, as escolas budistas introduzidas no Japão durante o período Kamakura desenvolveram-se amplamente e os mosteiros multiplicaram-se por todo o território japonês. Os historiadores costumam explicar a voga que várias escolas *Mahayana* – Terra Pura (em japonês, *Jodo-shu*), a Verdadeira Terra Pura (em japonês, *Jodo Shin-shu*), *Ikko*, *Nichiren*, *Ji-shu*, *Rinzai-Zen* e *Soto-Zen* – adquiriram no Japão a partir das mudanças políticas e sociais que caracterizaram o período Kamakura e que se aprofundaram no período Muromachi. Neste momento de ascensão de uma classe guerreira que se sobrepôs à aristocracia antiga, surgiram grandes líderes religiosos – Honen, Shinran, Nichiren, Ippen, Eisai, Dogen – que viajam até à China, de onde trazem perspectivas do *dharma* ainda mal conhecidas no Japão e que se adequavam melhor às condições sociais e humanas deste período, por simplificarem os preceitos ou por darem especial ênfase à absoluta compaixão de Amida¹².

S. Francisco de Xavier, o Padre Cosme de Torres e o Padre Juan Fernandez operaram neste contexto complexo, em que línguas e paradigmas religiosos e filosóficos tão diferentes se encontram e dialogam. Porém, essas diferenças não impediram que os debates ocorressem com grande frequência e intensidade¹³.

Quando S. Francisco de Xavier partiu de Amanguchi para Bungo, nos finais de Se-

¹² A prática de *nenbutsu* – a invocação contínua do Buda Amida que garante ao praticante a libertação – constitui uma componente determinante para as escolas Terra Pura, *Ikko* e *Ji-shu*. Como veremos, os missionários comentaram esta prática com grande criticismo. Por seu turno, as escolas Zen focam-se na prática meditativa (em japonês, *zazen*) para atingir um estado em que a mente é devolvida ao seu estado verdadeiro (*satori*). Os relatos de missionários expressam, em várias passagens, a sua admiração pelo rigor da postura meditativa dos monges Zen. Todavia, o despojamento conceptual e imagético desta escola era entendido pelos missionários como ausência total de uma escatologia e de um princípio divino e moral.

¹³ «No cabo da pregação, sempre havia disputas que duravam muito. Estávamos continuamente ocupados em responder às perguntas ou em pregar. Vinham a estas pregações muitos padres e freiras, fidalgos e muita outra gente. A casa estava quase sempre cheia, e muitas vezes não cabiam nela. Foram

RICARDO VENTURA

tembro de 1551, o Padre Cosme de Torres e o Padre Juan Fernandez permaneceram em Amanguchi, assegurando a continuação das prédicas e das disputas.

As duas cartas que relatam, em primeira mão, as disputas de Amanguchi foram escritas precisamente neste período.

Comentário dos testemunhos

A nossa análise basear-se-á sobretudo nos testemunhos mais antigos das cartas do Padre Cosme de Torres e do Padre Juan Fernandez¹⁴. Os relatos do livro VII e VIII *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*, de Padre João de Lucena, e do *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*, do Padre Francisco de Sousa¹⁵ complementarão a abordagem. A inclusão destes relatos permitir-nos-á analisar a posteridade dos testemunhos das disputas de Amanguchi em duas importantes crónicas jesuíticas.

Publicada em 1600, a *História da Vida do Padre Francisco de Xavier* do Padre João de Lucena apresenta-nos um comentário particularmente desenvolvido das disputas de Amanguchi¹⁶. Este comentário foi, provavelmente, redigido em Goa, centro irradiador do poder secular e espiritual no império português do Oriente. Sem nunca ter contactado directamente com a realidade japonesa, o Padre João de Lucena comentou largamente os argumentos das disputas a partir do quadro filosófico e doutrinal dominante entre os missionários.

No seu *Oriente Conquistado a Jesus Cristo*, publicado em 1710, Francisco de Sousa glossou os relatos das disputas e dispôs os temas tratados em sete diálogos. Redigindo este relato à distância de mais de cento e cinquenta anos, o cronista inaciano terá aproveitado as informações que tinham chegado do Japão mais recentemente. Constituiu assim uma interessante glosa em que determinadas concepções budistas surgem, por vezes, expressas com um apuro linguístico assinalável.

Devemos ter ainda em conta que estas crónicas beneficiaram certamente de testemunhos orais e da leitura de documentos que não chegaram até aos nossos dias.

No que diz respeito à documentação primária, cabe referir que as cartas de Cosme de Torres e de Juan Fernandez são documentos, de certa forma, complementares: na

tantas as perguntas que nos fizeram que, pelas respostas que lhes dávamos, reconheciam serem falsas as leis dos santos em que criam e a de Deus verdadeira. Perseveram muitos dias nestas perguntas e disputas. Depois de muitos dias passados, começaram-se a fazer cristãos.» *Idem*, *idem*.

¹⁴Publicados por Georg Schurhammer S. J. em *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551*, pp. 89-111.

¹⁵Os testemunhos que constam do volume *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus, que andam nos Reinos de Japão escreveram aos da mesma Companhia* (1598) reproduzem versões reduzidas das cartas de Cosme de Torres e de Juan Fernandez que Schurhammer publicou em 1929. Na sua *História de Japão*, Luís Fróis também parece ter utilizado estas versões, transcrevendo-as sem acrescentar comentários dignos de registo.

¹⁶«(...) os que antes de nós escreveram as coisas do padre Francisco, passaram de todo esta matéria ou só a tocaram levemente, julgando que não convinha escrever o que os bonzos perguntavam, não o fazendo do que se lhe respondia e que satisfazer por si às dúvidas, era tomar o ofício dos que disputam e afastar-se da obrigação da História. E eu confesso que a mesma razão me teve algum tanto perplexo no que faria, mas enfim me pareceu maior inconveniente não referir as perguntas dos japões, sendo elas um principal testemunho da sua grande habilidade e engenho natural e a melhor prova do fundamento e consideração com que entre todas as nações recebem a fé.» *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*, p. 106.

carta de 29 de Setembro de 1551, o Padre Cosme de Torres contextualizara as disputas de Amanguchi e elaborara um pequeno resumo; na carta de 20 de Outubro de 1551, o Padre Juan Fernandez completa as informações dadas por Cosme de Torres, compondo um relatório das disputas. Com efeito, esta carta é o único relato detalhado de que dispomos. S. Francisco refere em diversas passagens do seu epistolário que Juan Fernandez começara, desde o início da missão, a aprender a língua japonesa e adquirira em pouco tempo os rudimentos que lhe permitiam pregar e dialogar com os interlocutores japoneses. No contexto das disputas, tal como o próprio indica, Juan Fernandez apenas desempenhou a função de intérprete.

As discussões de carácter doutrinal e filosófico eram habituais no Japão. A divulgação de várias escolas no período Kamakura e a estreita ligação entre o poder político e as instituições religiosas promovera os *shonrun*, disputas de carácter filosófico e religioso¹⁷. S. Francisco de Xavier registou atentamente esse facto nas suas cartas. Numa altura em que preparava já uma viagem à China, S. Francisco de Xavier descreve a Inácio de Loyola o perfil de missionário adequado ao Japão, concluindo:

*Para responder a suas perguntas são necessárias letras, principalmente bons artistas: os que forem sofistas apanhá-los-ão logo em contradição manifesta*¹⁸.

As missões do Oriente tinham levado os missionários das várias ordens religiosas a recuperar formas discursivas provenientes da tradição das disputas medievais. Na península ibérica, esta tradição, que deu origem a obras como o *Diálogo do Gentio e dos Três Sábios* de Raimundo Lulo e o *Livro da Corte Imperial*, referia-se sobretudo aos debates entre cristãos, muçulmanos e judeus. O encontro com formas de religiosidade orientais obrigou a uma reformulação dos argumentos, que já não podiam basear-se apenas em questões como os atributos de um Deus único (nomeadamente a questão da Trindade), o pecado ou o Inferno e o Paraíso. Como veremos, as abordagens que partem de uma comparação das formas de religiosidade orientais com o paganismo grego e romano perdurarão até ao século XVII.

A chegada da Companhia de Jesus à Índia, em 1542, marcou todavia uma certa mudança nos procedimentos. A postura militante de S. Francisco Xavier estabeleceu métodos de evangelização inovadores e pragmáticos, que visavam uma conversão massiva das populações a Oriente e que interagiam de forma mais consequente com os poderes seculares. A aprendizagem das línguas era uma componente importante desse método. Seguiu-se a sistematização dos conhecimentos linguísticos adquiridos (sob a forma de gramáticas ou de cartilhas) e o registo detalhado dos costumes e das formas de vida das populações, para melhor interagir e persuadir.

No período a que nos referimos, este método não estava ainda plenamente desenvolvido, à semelhança do que podemos observar, por exemplo, na obra do padre Luís Fróis. O conhecimento da língua japonesa era ainda precário e o método de evangelização ainda se baseava sobretudo no improvisado em torno de determinados motivos

¹⁷ Para um enquadramento histórico e cultural das questões e das perguntas dos «bonzos» e «leigos» japoneses devemos ter em conta não só os *shonrun* mas também a tradição de disputas doutrinárias no Budismo, quer entre diferentes escolas, quer com diversas formas do Hinduísmo: «Buddhists are credited with having created medieval Indian logic, a logic that is once both subtle and practical. Hindu logicians reacted to Buddhist logic and refined it. Anti-Buddhist polemic soon became an integral part of Hindu systematics (...)», in Klaus Klostermaier, *Buddhism: A short introduction*, p. 170.

¹⁸ *Carta ao Padre Inácio de Loyola*, 29 de Janeiro de 1552, 10, p. 581.

RICARDO VENTURA

da doutrina católica que eram constantemente reiterados perante as questões mais diversas dos «bonzos».

A formulação vaga e esquemática dos relatos das disputas de Amanguchi testemunha, de forma inequívoca, as dificuldades sentidas nestes contactos, não só ao nível linguístico, mas também ao nível da apreensão de conceitos doutrinários básicos. Não deverá, pois, causar estranheza que todos os comentários surjam aqui elaborados sob a perspectiva da teologia tomista e que os missionários tenham adoptado essa terminologia para tentar expor concepções budistas.

Observemos então alguns trechos da carta de Juan Fernandez. A nossa selecção procurará dar conta dos principais assuntos discutidos.¹⁹

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 perguntámos-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.²⁰

Neste resumo dos diálogos com monges e leigos Zen, Juan Fernandez aborda as questões que dominarão todo relato: o Princípio, a alma e a escatologia,

Ora, sendo estes temas tão adequados à doutrina católica e, de certa forma, tão alheios ao estatuto que o budismo atribui à natureza, ao homem e à salvação, as res-

¹⁹ A Carta do Padre Juan Fernandez ao Padre Francisco de Xavier, de 20 de Outubro de 1551, foi redigida em Espanhol. Os trecho seleccionados surgiram neste estudo numa tradução por nós elaborada.

²⁰ In Georg Schurhammer, *Die Disputen des P. Cosme de Torres*, pp. 99-100.

postas dos monges e leigos Zen escandalizaram os padres inacianos. De facto, tal como as respostas aqui compiladas numa linguagem suficientemente esclarecedora nos indicam, os interlocutores dos padres inacianos não concordavam com a ideia de um princípio criador, remetendo, por conseguinte, os padres para o conceito de vacuidade (em japonês, *ku*; em sânscrito, *sunyata*).

Já tínhamos observado que, no relato sobre a escola *Shingon*, S. Francisco Xavier atribuíra um estatuto dúbio e confuso à *Dainichi-Nyorai*. Também aqui caso Juan Fernandez parece sugerir que os «bonzos» identificariam o conceito da vacuidade ora com a substância pura, ora com a matéria prima. Este suposto estatuto dúbio da instância divina parece, com efeito, ter sido uma das chaves que os missionários julgavam ter encontrado para refutar as doutrinas do Japão à luz da teologia tomista.²¹

Como veremos, a vacuidade (*ku*) será referida mais vezes na carta de Juan Fernandez. Com efeito, o seu estatuto intrigou os cronistas que glosaram esta disputa. Na *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*, lemos:

*Esta é a que os filósofos chamam primeira matéria dos corpos sujeitos a corrupção, da qual os nossos japões, quando leram Platão e Aristóteles, não filosofaram melhor; e assim dizem que nem vive, nem morre, nem é boa, nem má, nem tem pena nem glória e finalmente que é um não ser. Que na verdade, porque todas as coisas se fazem dela, não é nenhuma delas e quão seu é poder ser tudo, tão perto está (como dizia Santo Agostinho) de ser nada, não deixando, porém, de ter algum ser, posto que tão imperfeito que com qualquer outro se abraça e melhora, de sorte que mais conhecida é por ser capaz do alheio que pelo que tem de seu. (...) Mas logo esbarrando, iam cair em um de dois grandes barrancos: porque, ou cuidavam que este mesmo princípio e matéria primeira das coisas era Deus, ou, quando o não fosse, que ela bastaria para tudo ser, sem outro Deus ser necessário no mundo.*²²

Prossegue então o Padre João de Lucena, evocando os doutores da Igreja que combateram o panteísmo, concluindo que os «bonzos» defendiam que a matéria primeira tinha dado o seu ser a si mesma, o que, sob o ponto de vista da escolástica tomista, seria absurdo. É, de certa forma, surpreendente que as referências ao «nada» e a identificação do Princípio de todas as coisas como um «não» não tenham suscitado os comentários de Juan Fernandez. Com efeito, o Padre João de Lucena não abdica de uma leitura substancialista das proposições dos bonzos e procura refutar este estatuto negativo da instância por eles evocada identificando-a com a matéria prima.

Por outro lado, é interessante notar que a formação filosófica e religiosa dos missionários e de autores como João Lucena ou Francisco de Sousa não lhes permitia incorrer numa interpretação niilista do *dharma* do Buda. Como poderemos observar, seria para eles absurdo associar o conceito de «nada» ao princípio divino. A estratégia seguida procurava antes retirar sentido lógico às proposições dos «bonzos», para as invalidar à luz da escolástica tomista.

²¹ 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, quer 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 *quique 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.

²² João de Lucena, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*, pp. 108-109.

PAULO BORGES

De acordo com esta perspectiva, o Padre Francisco de Sousa retoma o raciocínio de Lucena, mas recria a exposição do «bonzo» com apreciável apuro terminológico:

Bonzo. (...) Não negamos haver uma causa simples e primeira, da qual se derivam todas as cousas não em género de eficiente, como vós dizeis, senão em género de matéria. Há neste mundo um princípio uniuersal e indiferente, que em si não é nada, mas fora de si é tudo, porque sendo de sua natureza informe, se transforma em todas as cousas e em todas as naturezas, cresce nas árvores, sente nos animais, discorre no homem: nem começa nem acaba, nem se gera nem se corrompe e somente se estende e sai fora de si, comunicando-se às cousas, que se produzem, e quando elas fenecem, ele livre e solto se retira e torna a entrar em si mesmo. Jesuíta. Este vosso modo de filosofar é um caos e uma confusão, e particularmente confundis a matéria prima, de que compõem e constituem como de princípio intrinseco todas as espécies corpóreas, com a primeira causa eficiente dessa mesma matéria e de todas as formas corpóreas e espirituais (...). Esse vosso princípio material, uniuersal, indiferente, simples e informe, é rigorosamente nada, ou tem algum ser ao menos potencial, que se possa reduzir a ser actual, quando se informa, ou, como vós dizeis, se transforma em alguma espécie completa, como em leão, tigre, elefante, etc? Bonzo. Em si é nada. Jesuíta. Logo não pode ser alguma cousa, quanto mais tudo: porque poder ser diz ser em potência: logo, se a matéria em si não tem ao menos ser potencial, não pode ser alguma cousa fora de si. Bonzo. Tenha embora ser potencial. Jesuíta. Pois esse ser potencial, ou essa potência, para ser fora de si o que não é em si, deixou de existir alguma vez, ou sempre existiu? Bonzo. Nunca existiu em si, mas sempre existiu fora de si, e ab aeterno se transformou em tudo quanto se podia transformar, porque as gerações de todas as cousas se vieram difundindo desde a eternidade.²³

Para o entendimento do conceito de vacuidade como matéria-prima, contribuiu igualmente a negação da existência de Deus e as consequentes perguntas dos «bonzos» em torno das características e dos atributos divinos, que aos missionários pareceram grosseiras e prosaicas: O que é? Tem corpo? Onde está?

Estas mesmas perguntas foram feitas em relação ao conceito de «alma». No relato de Juan Fernandez, a discussão deste conceito suscita uma nova referência ao conceito de vacuidade (*ku*), desta vez literal:

Vieram outros dizendo que de nenhuma maneira tinha o homem mais que os quatro elementos e a forma, à qual eles chamam «Qu», e que quando morre o corpo se convertem os elementos no que eram e o «Qu» também se desfaz.²⁴

Entre os vários passos em que se discute a questão da alma na carta de Juan Fernandez, seleccionámos ainda o seguinte:

*Perguntaram: que cor e maneira de presença tem a alma?
Respondemos-lhes que não tem cor nem corpo, porque só os elementos, céu, sol e lua e estrelas têm corpo.
Responderam que se não tinha corpo nem corpo, logo não era nada.
Perguntámos-lhes nós se havia vento no mundo.
Disseram que sim.
Perguntámos-lhes se o vento tinha cor ou presença?
Disseram que não.²⁵*

²³ Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado*, pp. 500-501

²⁴ In Georg Schurhammer, *Die Disputen des P. Cosme de Torres*, p. 103

²⁵ In Idem, *ibidem*, p. 102.

Comentando estas questões, João de Lucena limita-se a imputar aos «bonzos» diferentes teses sobre a alma, mas todas elas parecem depender mais das comparações com teses da filosofia grega do que da leitura de Juan Fernandez.

Por sua vez, o relato de Francisco de Sousa indicia uma notável compreensão de algumas concepções budistas e parece não se basear no testemunho de Juan Fernandez:

*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 fizerem 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: logo não é assinalável essa primeira geração em que fazeis tanto fundamento.*²⁶

A escatologia é também um dos temas mais presentes nas disputas, e surge geralmente associado às questões sobre o estatuto da Criação e de Providência divina:

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 para a glória, para que nos atribui um caminho tão difícil para lá chegar?*²⁷

*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?'*²⁸

Estas perguntas parecem testemunhar a confrontação de praticantes das escolas Terra Pura com a doutrina da Criação e com a doutrina do livre-arbítrio.

Os relatos das disputas comentam com muito criticismo as escolas que advogavam a compaixão absoluta do Buda Amida e a prática do *nembutsu*, ou evocação constante que garantia ao fiel o renascimento na Terra Pura. Ao interpretar esta prática, João de Lucena recorre a uma comparação com as doutrinas protestantes, advogando a confirmação da fé nas obras, de acordo com a doutrina católica:

*E é bem digno de consideração que o que neles mais trabalha para fazer crer aos seus é ser tão grande o amor que Amundá e o mesmo Xaca têm aos homens que por muitos e enormes pecados que cometam, não deixarão de os salvar, se somente tiverem fé e confiança na sua misericórdia e merecimentos. E para lhes aquietar e segurar de todo as consciências, ordenou certas palavras com que os cegos adoram os mesmos fotoques e lhes pedem salvação, persuadindo-os que basta pronunciá-las para a terem certa e acrescentando que nenhuma coisa os pode condenar e perder se não desconfiarem ou duvidarem disto (...). Para que se não glorie, nem Lutero em Calvino em França, do falso zelo da honra e glória de Cristo com que trabalharam introduzir a blasfémia da sua vaníssima confiança e desacreditar todas as obras de verdadeira misericórdia, justiça e penitência.*²⁹

A comparação das teses budistas com as heresias cristãs e com as teses dos filósofos da Antiguidade poderá ser entendida como uma tentativa de fixar o objecto da aná-

²⁶ Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado*, p. 499.

²⁷ In Georg Schurhammer, *Die Disputen des P. Cosme de Torres*, p. 104.

²⁸ *Idem*, *idem*, p. 106

²⁹ João de Lucena, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*, pp. 26-27

RICARDO VENTURA

lise e captá-lo com os instrumentos conceptuais que se encontravam ao dispor dos missionários.

Nos relatos das disputas de Amanguchi não encontramos qualquer referência a termos como *nirvana*, *samsara*, ou *dharmā*, que, séculos mais tarde, viriam a ser objecto da análise e das especulações de pensadores ocidentais. Neste período, os missionários seguiam ainda uma lógica de associação e comparação entre os conceitos desconhecidos e os conceitos adquiridos, oriundos do pensamento ocidental, vendo qualquer desadequação como um erro de cálculo ou como uma prova da falsidade das teses alheias.

Na verdade, este esforço de diálogo entre culturas e perspectivas religiosas tem, ainda nos nossos dias, muitas etapas a cumprir.

Uma informação que Juan Fernandez incluiu perto do final da sua carta indícia, de certa maneira, uma nova fase de registo detalhado de crenças e práticas que viria a ser protagonizada pelos missionários que chegariam ao Japão nas décadas seguintes:

Depois vieram outros, que adoram Xaca.

Tendo-lhes perguntado para que o adoravam, responderam que Xaca sempre foi e será, e que desde o princípio do mundo até ao tempo em que nasceu de mulher, que faz agora dois mil e quinhentos anos, nasceu oito mil vezes.

Perguntámos-lhes de que nasceu, para que nasceu e em quanto tempo nasceu, naquelas oito mil vezes.

Responderam que não sabiam, mas que Xaca, depois de ter nascido homem, com a idade de sete anos levantou uma mão ao céu e pôs outra na terra e disse: «Só eu existo no céu e na terra³⁰». E depois declarou muitas vidas de santos passados como a vida de Amida, para que os que adorassem estes santos passados se pudessem salvar. E disse que também se libertariam e se salvariam aqueles que o adorassem a ele. E, depois de quarenta e nove anos contemplando, disse que tinha estado aquele tempo passado sem saber e que por isso havia desperdiçado tantas coisas. Porém, disse que aquele que quisesse então ser salvo soubesse através de si o que era o seu fim contemplando; e que aquele que isto não soubesse seria condenado, porque então, com as contemplações, ele já sabia.³¹



Tanjoubutsu – Representação escultural japonesa do Buda Chakramuni logo após o seu nascimento (versão contemporânea sobre modelo tradicional)

Neste pequeno relato da vida do Buda Chakramuni, com o qual terminamos este nosso estudo, é de realçar a referência à lenda recreada nas festividades *Kambutsue*³², que evocam o nascimento de Chakramuni e que se realizam no dia 8 de Abril de cada ano. Segundo a lenda, ao ter nascido do flanco direito da sua mãe, Mahamaya, o deusdragão, *Ryuuou*, tê-lo-á aspergido com perfume. Então, o Buda terá dado sete passos e, apontando o céu com a sua mão direita e a terra com a sua mão esquerda, terá dito: «Tenjou tenga yuiga dokuson» («Só eu sou venerável no céu e na terra»). Estas festividades foram trazidas da China para o Japão ainda durante o período Nara, por volta do século VII, e são realizadas em várias escolas do budismo no Japão.

³⁰ No texto original de Juan Fernandez, «lo soy solo en el cielo e en la tierra».

³¹ In Georg Schurhammer, *Die Disputen des P. Cosme de Torres*, p. 108-109.

³² Nestas festividades, uma pequena imagem do Buda apontando o céu e a terra (*tanjoubutsu*) é colocada dentro de uma pequena tijela de metal (*kanbutsu-ban*) sobre um altar (*hanamidou*) decorado com flores. Os visitantes do templo aspergem a estátua com chá de hortênsia ou água perfumada.

Bibliografia

- Andrew Skilton, *Breve História do Budismo* (trad. Vítor Pomar), Lisboa, Editorial Presença, 2000.
- Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus, que andam nos Reinos de Japão escreveram aos da mesma Companhia*, Évora, Manoel de Lyra, 1598.
- Francisco de Sousa S. J., *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia da Jesus da Província de Goa* (Lisboa, 1710), Porto, Lello & Irmão - Editores, 1978.
- Georg Schurhammer S. J. em *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551*, Tóquio, Verlag der Asia Major, Leipzig, 1929.
- Georg Schurhammer, *Francisco Javier : su vida y su tiempo* (trad. Félix de Areitio: *Franz Xavier: sein Leben und seine Zeit*), Bilbao, Mensajero, vols. III e IV, 1982.
- Henri de Lubac, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952.
- Klaus Klostermaier, *Buddhism: A short introduction*, Oxford, Oneworld, 1999.
- João de Lucena S. J., *História da Vida do Padre Francisco de Xavier* (Lisboa, 1600), Lisboa, Publicações Alfa, 1989.
- Luís Fróis S. J., *História de Japam* (CD-ROM), Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Michiko Yusa, *Religiões do Japão* (trad. Maria do Carmo Romão), Lisboa, Edições 70, 2002.
- São Francisco de Xavier, *Obras Completas* (trad., org. Francisco de Sales Baptista), Braga, Edições Loyola, 2006.
- Yutaka Tazawa, Saburo Matsubara, Shunsuke Okuda, Yasunori Nagatha, *História Cultural do Japão - Uma perspectiva*, s.l., Ministério dos Negócios Estrangeiros do Japão, 1980.

Websites consultados

- Japanese Architecture and Art Net System*: <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/>
- Japanese Buddhist Statuary*: <http://www.onmarkproductions.com/html/buddhism.shtml>

