

Jesuítas e Franciscanos perante a sociedade e religião nipónicas

o caso da *Apologia do Japão* de Valentim Carvalho

«Perguntei a Anjirô,
no caso de eu ir com ele
para o seu país,
se as gentes do Japão
se fariam cristãs.
Ele respondeu que as
gentes do seu país
não se fariam cristãs
assim de repente.
Disse-me que
me fariam primeiro
muitas perguntas,
que veriam o que
responderia,
e sobretudo se viveria
de acordo
com o que dizia.»

José Eduardo Franco

CLEPUL
- Universidade de Lisboa
Bolseiro da Fundação
para a Ciência e Tecnologia

“A abertura do mundo ao mundo foi (...) uma expansão planetária da Europa, uma imposição e um diálogo entre diferentes formas de vida e normas de valor civilizacionais que inaugurou uma nova idade e fronteira do acontecimento e conhecimento sociocultural. Os Descobrimientos foram uma nova e maior extensão dos horizontes e modalidades de comunicação intercivilizacional. Esta explosão planetária vai possibilitar, em especial, entre os povos europeus, a afirmação cada vez mais saliente e dominante de novas atitudes e latitudes frente à realidade natural e humana.”

LUÍS FILIPE BARRETO¹

Proselitismo cristão e confronto de culturas

O mapa cultural do Extremo Oriente aparecerá aos olhos dos missionários católicos com cores bem diversas daquelas a que estavam habituados a decifrar. Encontram na China e no Japão uma cultura que não manifestava quaisquer complexos de inferioridade frente aos exploradores ocidentais. *A contrario sensu*, classificava aqueles estrangeiros que aportavam às costas do sul da China para comerciar e pregar doutrinas novas de «Bárbaros do Sul»². Aqui surge a primeira grande dificulda-

¹Luís Filipe Barreto, *Os Descobrimientos e a Ordem do Saber. Uma análise sociocultural*, 2.^a ed., 1989, p. 12.

²Sobre esta problemática na relação com a assunção progressiva de Macau como plataforma de intercâmbio comercial, religioso e cultural entre o Extremo Oriente e a Europa ver a obra fundamental em termos de análise e de bibliografia actualizada da autoria do historiador Luís Filipe Barreto, *Macau: poder e saber – séculos XVI e XVII*, Lisboa, 2006.

de: o diálogo com um povo detentor de uma cultura e uma ordem social muito elaborada e consolidada. Mais ainda: um povo que manifestava orgulhosamente a consciência da superioridade da sua civilização multimilenar, da sua «perfeita» harmonia social e do valor intocável das suas práticas religiosas tradicionais.

Só alguns missionários tiveram a capacidade de discernimento para perceber que só através de um diálogo cuidadoso, inteligente, capaz de acomodar a religião cristã, quanto possível, às engrenagens mentais e aos hábitos daqueles povos, oferecendo algo de verdadeiramente interessante à sua inteligência ávida de conhecimentos que fossem realmente pertinentes e inovadores, poderia ser a única via de penetrar numa sociedade cimentada numa ativa e bem ciente noção da grandeza da sua cultura, ao longo de vários séculos elaborada e preservada, possuidora de progressos notáveis que não se envergonhavam, antes causavam espanto ao conjunto da ciência ocidental. É neste ambiente especialíssimo do trabalho católico de evangelização que surge um dos maiores conflitos da modernidade entre instituições missionárias, perplexas perante uma realidade tão *sui generis*³.

Os povos da China e do Japão desenvolveram, ao longo do seu processo de evolução sociocultural, uma civilização altamente elaborada, que provocou nos missionários do Cristianismo um fascínio invulgar no contexto dos contactos intercivilizacionais da modernidade. A personalidade social e cultural destes povos obrigou os missionários a reequacionarem as suas metodologias tradicionais de evangelização para tentarem penetrar em sociedades pouco receptivas a influências estrangeiras, especialmente se estas viessem perturbar ou querer alterar a sua ordem social, fundada no conceito irrefragável da harmonia, e pôr em causa costumes e ritos religiosos e sociais dos quais eram muito ciosos. Decorre daqui, como explica Oliveira e Costa, que «no Império do Meio e no país do Sol Nascente, os religiosos, que viviam num tempo novo da história da evangelização, entraram num espaço quase desconhecido, longínquo, isolado, absorvente e sedutor, e realizaram algumas das experiências mais notáveis da época moderna. Aí despontaram, por isso, duas comunidades cristãs com dinâmicas muito especiais, que assistiram tanto os senhores dos impérios em que se formaram, como os dirigentes da Igreja que os gerou, e mesmo vários dos religiosos que neles trabalharam; condenados por grande parte do poder eclesiástico, perseguidas pelos poderes locais, as missões da China e do Japão não vingaram, ainda que as respectivas comunidades nunca se tenham extinguido completamente»⁴.

A grandeza e a peculiaridade cultural dos povos do Extremo Oriente, especialmente da China e do Japão, que opunham uma grande resistência à aceitação do Cristianismo, cedo fascinaram os missionários, especialmente os Jesuítas, preparados e motivados para se lançarem em empresas difíceis e contactar culturas e sociedades com culturas mais elaboradas. Aqui a China destacava-se em toda a Ásia como “uma potência cultural, económica e política, sem igual ou semelhante, e o domínio que possui nestas três áreas e em todos os outros campos da sociedade explica a sua ideia de superioridade”⁵.

³ Cf. Michel Cooper, *Rodrigues, o intérprete - um jesuíta no Japão e na China*, Lisboa, 1994.

⁴ J. Paulo A. Oliveira Costa, *O Japão e o Cristianismo no século XVI. Ensaio de História Luso-Nipónica*, Lisboa, 1990, pp. 6-7.

⁵ Luís Filipe Barreto, *op. cit.*, p. 303. Ver também do mesmo historiador Luís Filipe Barreto, *Lavrar o Mar. Os Portugueses e a Ásia, c. 1480-c. 1630*, Lisboa, 2000.

O afamado missionário jesuíta das Índias, Francisco Xavier, recebeu em Goa notícias sobre a sociedade e o carácter do povo do arquipélago do Japão que lhe causaram uma impressão, *a priori*, muito positiva e lhe despertaram um agudo desejo de se deslocar àquelas terras novas para anunciar a doutrina de Cristo. Essa descrição é dada por um japonês em fase de aproximação ao Cristianismo, chamado Anjirô, como conta Francisco Xavier na sua correspondência: «Perguntei a Anjirô, no caso de eu ir com ele para o seu país, se as gentes do Japão se fariam cristãs. Ele respondeu que as gentes do seu país não se fariam cristãs assim de repente. Disse-me que me fariam primeiro muitas perguntas, que veriam o que responderia, e sobretudo se viveria de acordo com o que dizia. Se fizesse bem estas duas coisas, falar bem e responder de maneira satisfatória às suas perguntas, e também viver de maneira que não tivessem nada que me reprovar, então bastaria meio ano após esta experiência a meu respeito para que o rei, os nobres e as outras pessoas capazes de discernimento se fizessem cristãos. Disse-me, com efeito, que se trata de pessoas que se governam apenas pela razão»⁶.

E acrescenta São Francisco Xavier a estas indicações sugestivas do seu neófito japonês, o testemunho do capitão português Jorge Álvares, que já tinha conhecimento do povo japonês através dos contactos já ensaiados nas costas das suas ilhas. Descreve os nipónicos como pessoas muito curiosas e muito sensíveis, que fazem um uso inteligente do bom senso e da razão, corajosos e sobejamente cientes da elevação da sua personalidade cultural e ética, valorizando a fineza nas relações sociais. Eis o retrato feito a Xavier dos habitantes do Sol Nascente: «São orgulhosos e susceptíveis. Nada gananciosos, generosos e hospitaleiros para com os estrangeiros. Curiosos, fazendo constantemente perguntas. Abominam o roubo que punem com a morte. Ignoram a embriaguez, são discretos e falam baixo, desprezando os estrangeiros que elevam a voz. É um povo religioso»⁷.

O missionário jesuíta pensa vislumbrar neste arquipélago a existência de condições excelentes para criar uma missão promissora capaz de receber a mensagem cristã e fazê-la perseverar, desde que o seu anúncio fosse executado de forma cuidadosa e com uma metodologia adequada. E, assim, decide suspender o seu programa missionário na Índia e partir para o Japão que o tinha fascinado de forma irresistível.

Apesar da dificuldade em arranjar uma embarcação que aceitasse o risco de levá-lo até às costas japonesas, o que originou um impasse que prorrogou durante algum tempo a sua partida, conseguiu aportar, a 15 de Agosto de 1549, no Japão a bordo de um barco do comerciante chinês, chamado Avan, mais conhecido pelos cognomes de Pirata e Ladrão. Francisco Xavier chefiava uma equipa de missionários pioneiros com os quais deu início à instauração do Cristianismo nas ilhas nipónicas.

Monopólio e partilha da missionação japonesa

Apesar dos Jesuítas terem defendido a importância estratégica de fazer a evangelização apenas por intermédio de uma só Ordem Religiosa e apenas através do Padroado Português, não conseguiram manter o bloqueio aos missionários das outras ordens por muito tempo, como o tinham feito desde a entrada de São Francisco Xavier

⁶ Francisco Xavier, *Correspondance (1535-1552)*, editada por Hugues Didier, Paris, 1987, pp. 207-208.

⁷ A. Brou, *Saint François Xavier*, Paris, 1922, T. I, pp. 433-434.

no Japão em 1549. «Trinta e três anos mais tarde, os Franciscanos pertencentes ao padroado espanhol, Juan Pobre Días Pardo e Diego Bernal fazem a primeira tentativa de penetrar nas ilhas japonesas⁸, vindos através das Filipinas. Era tal o interesse dos Franciscanos participarem na missão japonesa que «ao monopólio luso-jesuítico decretado por Roma, e sancionado pelo Prudente, os Mendicantes responderam com críticas permanentes ao trabalho dos filhos de Santo Inácio e, com o apoio de todas as forças vivas de Manila, desrespeitaram as ordens emanadas da Europa»⁹, acabando por entrar em força no Japão ao longo da década de 90 do século XVI.

Então, assiste-se a um forte debate no seio da própria ordem dos Jesuítas quanto à vantagem ou desvantagem para a proficuidade da evangelização, de manter ou abolir o estatuto de exclusividade da missão dos Jesuítas naquele país. Um grupo defendia a manutenção e defesa deste monopólio missionário, grupo especialmente composto pelos missionários que estavam no terreno e por alguns quadros dirigentes da Companhia. Outro grupo defendia a abertura deste território de missão a outras ordens, dada a vastidão da terra e do número de gentes passíveis de serem cristianizadas. A corrente de opinião defensora da exclusividade assentava os seus argumentos na consideração das especiais características culturais, mentais e sociopolíticas e religiosas do povo nipónico¹⁰.

O célebre e polémico Visitador Apostólico da Companhia de Jesus destacado para acompanhar o trabalho dos Jesuítas no Oriente, Alexandre Valignano, quando tomou contacto com as condições socioculturais em que estava a progredir a missão jesuítica japonesa, passou a ser um apologista acérrimo de que a tarefa e evangelização daquele povo ilhéu fosse tutelada apenas por uma ordem religiosa. Valignano constatou os obstáculos sérios que esta missão enfrentava e lembrou que *Les grandes oeuvres sont pleines de difficultés, cette mission du Japon n'en manque pas. Autant elle est belle et riche en promesses, autant il est difficile d'y réunir et de la mener à bien*¹¹. E advoga quanto à questão da possibilidade de virem para o Japão outras ordens, no seu *Sumário*, escrito em Cochim a 28 de Outubro de 1583: *Les particularités, les coutumes, les manières de faire des Japonais sont si différentes et si difficiles à comprendre pour les gens de l'Inde et d'Europe. Il n'y a pas d'autres prêtres et d'autres religieux, et il ne conviendrait pas, pour le moment, qu'il y en ait*¹². Além destes argumentos, Valignano apresentará outras razões para defender o protecționismo da exclusividade dos Jesuítas, partindo da averiguação das especificidades socioculturais, políticas e religiosas daquele povo em processo de recepção da religião cristã.

Assim sendo, anota que a religião budista estava fragmentada no Japão, pelo facto

⁸Sobre a chegada dos primeiros franciscanos ao Japão, particularmente no que concerne ao debate em torno da data da primeira entrada (se se verificou em 1582 ou em 1584), dado que os cronistas da época divergem neste ponto, ver os estudos seguintes: Lorenzo Pérez, «Origens de las misiones franciscanas en el Extremo Oriente», in *Archivo Ibero-Americano*, 1914, 1915, 1916; e Ward H. Willeke, «Biographical data on early franciscans in Japan (1582 to 1640)», in *Archivum Franciscanum Historicum*, Vol. 83, Firenze, Collegii S. Bonaventurae, 1990, pp. 162-223.

⁹J. P. A.Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, 2 Vols., Lisboa, Texto Polycopiado, 1998, p. 581.

¹⁰Cf. Ana Maria Proserpio Leitão, «Os primórdios das rivalidades entre franciscanos e jesuítas no Japão em finais do século XVI. A questão da vinda de outras ordens religiosas», in *Actas do Congresso Internacional de História da Missão e Encontro de Culturas*, Vol. II, Braga, 1993, pp. 343-344.

¹¹Alexandre Valignano, *Les Jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, Traduction, présentation et notes de J. Béseineau, Paris, 1990, p. 115.

¹²Ibidem, p. 116, e cf. Luís Fróis, *Européens & Japonais: Traité sur les contradictions & différences de mœurs*, Pref. Claude Lévi-Strauss, Paris, 1998.

de esta se ter desmultiplicado em seitas que cindiam a sociedade japonesa. Os agentes da missionação cristã deviam transmitir uma imagem inquebrantável de unidade e sintonia de organização, o que seria melhor conseguido por uma só ordem. Várias ordens, trajando de modo diferente e levando a cabo estilos diferentes de evangelizar, causariam perplexidade num povo tão susceptível como era o japonês, além de poder fazer passar a ideia de fragmentação do próprio Cristianismo, o que prejudicaria certamente a eficácia do esforço de conversão religiosa. Por outro lado, entende que a existência de um núcleo ainda reduzido de japoneses que aderiram à proposta religiosa dos missionários europeus, não exige mais missionários para mantê-lo. Acrescem a isto, segundo Valignano, os escassos meios de que dispunha a sociedade japonesa, o que não possibilitaria o sustento de outras ordens, nomeadamente as mendicantes que viviam das esmolas da população a quem pregavam. Também a presença, no solo japonês, de duas ordens provenientes de dois países, Portugal e Espanha, reunidos desde 1580 sob a autoridade de um mesmo monarca (Filipe II), poderia suscitar a desconfiança junto das elites governantes do país, em processo de unificação política que se concluiria na década de 80 daquele século por Toyotomi Hideyoshi. As elites dirigentes poderiam, daquele modo, suspeitar da existência de um plano concertado do monarca ibérico para conquistar o Japão¹³.

Note-se que anos antes Francisco de Bórgia, numa carta escrita em Janeiro de 1569, manifestava abertura e até desejo de que outras ordens aderissem a este vasto campo de missionação, com base na consciência evangélica da necessidade de promover a vinda de mais trabalhadores para atender a uma «messe» tão larga. Escreve este Superior-Geral dos Jesuítas: «(...) não podendo a Companhia dispor de todos os trabalhadores necessários para vinha tão grande, não quero ter a responsabilidade diante do Senhor de estorvar que venham outros trabalhadores para a sua herdade, se são para ela necessários»¹⁴.

Como a maioria dos quadros dirigentes da Companhia e grande parte dos missionários no terreno apoiaram o tese do monopólio, desenvolveram-se contactos no sentido de obter a alto nível, junto da autoridade eclesiástica e civil, legislação favorável à manutenção da situação de exclusividade missionária para a Companhia no Japão. Mas apesar dos breves, dos alvarás e das cartas régias obtidas pela diplomacia dos Jesuítas no sentido de proteger a reserva das missões nipónicas, não conseguiram evitar que outras ordens ali entrassem com os seus missionários.

Todavia, o convívio entre os Jesuítas e os frades mendicantes neste território, a exemplo do que aconteceu um pouco por todos os campos missionários desta época, vai ser marcado por conflitualidades e polémicas, que além de não terem favorecido o processo de missionação em curso vão retardá-lo e prejudicá-lo gravemente.

*D*issensões e pressões: *diplomacia, propaganda e impacte na Europa*

Estes conflitos que se registaram em torno da repartição dos territórios de missão, e no que respeita ao diferente entendimento dos métodos e estratégias missionárias a

¹³ Cf. J. Wicki (ed.), *Documenta Indica*, Tomo X, Roma, 1948-88, p. 689; e cf. António da Silva Rego, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*, Vol. 12, Lisboa, 1958, p. 530.

¹⁴ J. Wicki (ed.), *op. cit.*, Tomo VII, pp. 628-629.

seguir naquele espaço sociocultural específico, vão surtir um enorme impacto na Europa, dividindo opiniões e levando o poder papal e régio a oscilar quanto à arbitragem a que se viu obrigado a realizar em relação a estas disputas.

As cúpulas de ambos os poderes vão favorecer ora os Jesuítas, ora os Franciscanos e as outras ordens mendicantes que pretendiam ver caucionada a possibilidade de trabalharem naquele território. Explica Oliveira e Costa em relação a esta conflitualidade intercongregacional que «As querelas entre missionários, fossem da mesma ordem, fossem de ordens diferentes não eram um exclusivo do Extremo Oriente, mas aqui ganharam uma maior dimensão: a ausência de instituições de poder civil, sobretudo no Japão, aliada ao facto de aí os Jesuítas e Mendicantes não estarem ligados à mesma autoridade eclesiástica, fez com que as questões se intensificassem, pois o vazio de um poder coercivo conduziu a um diálogo de surdos. Além disso, a grande distância a que se encontravam da Europa, e mesmo da Índia, fazia com que a primeira resposta a qualquer desentendimento só chegasse ao fim de uns cinco anos, o tempo médio que demorava uma viagem de ida e volta do correio»¹⁵. Esta enorme distância favorecia, por um lado, a possibilidade do ensaio de experiências missionárias arrojadas, ali onde como em nenhuma outra região do mundo os superiores estavam «tão entregues a si próprios»¹⁶. Por outro lado, esta distância prejudicava a resolução célere e eficaz de contendas, cuja solução teria empenhado mais os missionários em prejuízo da aplicação ao seu trabalho fundamental.

A actuação do papado e da coroa perante esta controvérsia foi, no início, tendencialmente favorável à corrente defensora do um certo exclusivismo da missionação jesuítica do arquipélago do Sol Nascente, apesar de algumas oscilações em contrário. Em abono do monopólio dos Jesuítas destaca-se o breve de 23 de Janeiro de 1585 exarado pela autoridade do papa Gregório XIII e a provisão de D. Duarte de Menezes, vice-rei de D. Filipe II, datada de Abril de 1586¹⁷. O não cumprimento desta legislação das autoridades de topo de ambos os poderes vai desencadear polémicas viscerais entre as ordens missionárias presentes no Japão. Foram produzidos diversos tratados, contra-respostas, pareceres, alegações, libelos, apologias que documentam a história de tão forte desentendimento, em que estavam em causa interesses institucionais e uma visão diferente dos métodos a aplicar para levar a cabo o objectivo comum da missionação do povo japonês, bem como a forma de organizar a Igreja Católica naquelas paragens do Extremo Oriente.

O processo de resolução deste conflito, que debilitou tanto a acção missionária no Japão, nunca se verificou efectivamente e de forma definitiva pelas autoridades competentes. Tanto mais que as intervenções régias e papais alternavam a favor de um e de outro partido consoante as informações e as pressões que chegavam de um lado e de outro. Esta política contraditória denota-se quer a partir do análise do conteúdo dos documentos papais, quer dos ofícios régios. Neste caso vertente, temos, por exemplo, o Breve *Ex Pastoralis officio nostro* do papa Gregório XIII, que favorece as pretensões dos Jesuítas, posto em causa pelo Breve *Dum ad uberes fructus* de Sixto II que atendia positivamente aos recursos insistentes dos Franciscanos. Também a oscilação contraditória é constatada nas ordens régias. A proibição emanada através

¹⁵ J. P. A. Oliveira e Costa, *O cristianismo no Japão*, op. cit., p. 63.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cf. *Monumenta Nipponica Monographs*, N.º 9, Tokyo, 1954, p. 148.

da Carta Régia de Filipe II de Fevereiro de 1597 que impedia outras ordens religiosas de qualquer país de «se ocuparem na conversão da China e do Japão», para não perturbar o que lá «vão fazendo os Religiosos da Companhia», é atenuada pela Carta Régia de Janeiro de 1598, em que se dá direito aos Franciscanos de aceder ao território japonês para fins missionários, embora ressalvando que tal acesso fosse feito obrigatoriamente por via do Padroado Português do Oriente¹⁸.

A corrosão interna e externa de um projecto auspicioso

O Japão era cobiçado acerrimamente pelas ordens missionárias afectas a dois Padroados diferentes: o Padroado Português e o Patronato Espanhol. Os Jesuítas não conseguiram sustentar a pressão das ordens concorrentes para entrarem naquele espaço missionário que aqueles consideravam melindroso e que, por isso, exigia uma presença cuidadosa, inteligente e discreta. De facto, no ano de 1602 as três ordens mendicantes (Franciscanos, Dominicanos e Agostinhos) avançaram simultaneamente para o país do Sol Nascente. A presença pouco concertada, e menos ainda amigável, de quatro ordens católicas naquele território, em vez de fortalecer a presença e a coesão institucional do cristianismo ali nascente, vai debilitá-lo e dificultar a sua consolidação. E torna-o ainda mais vulnerável às perseguições dos centros do poder japonês, agora cada vez mais centralizado e pautado por uma política cada vez mais isolacionista, em crescendo, especialmente desde o édito anticristão promulgado por Hideyoshi a 25 de Julho de 1587.

Num período em que, como refere Pascale Girard, «se passa do predomínio de uma lógica de ordem a uma lógica cada mais nacional»¹⁹, os religiosos vão transportar consigo para o terreno da missão os preconceitos nacionais adquiridos na Europa, e vão-se mostrar incapazes de dissociar os interesses ligados ao anúncio exclusivo do Evangelho, numa lógica universal de Igreja, dos interesses e afectos políticos e patrióticos em que foram formados. Neste sentido, as rivalidades e tensões entre as nações ibéricas vão reflectir-se no convívio dos religiosos: «A questão não era apenas a legalização ou não de uma ou outra congregação no Japão, mas de esta pertencer a um padroado diferente (os jesuítas do Japão pertenciam ao Padroado Português do Oriente, enquanto os franciscanos que chegavam ao Japão vinham das Filipinas, ou seja, pertenciam à Província de San Gregorio Magno, que estava sob a alçada do patronato espanhol)»²⁰.

Neste quadro, os Jesuítas defendiam uma missão pautada por uma atitude acomodatória capaz de desenvolver a adaptação da doutrina e da prática cristã às especificidades da cultura japonesa. Propunham a adaptação de conceitos, de termos, de ritos, do modo de trajar, da estrutura eclesial, sem descurar, é certo, uma preocupação constante de fidelidade ao essencial da doutrina católica. Advogavam ainda a importância estratégica que deveria ser dada à formação de clero nativo, de modo a que este pudesse assumir a médio prazo a chefia da Igreja japonesa. Ora, as ordens mendicantes opuseram-se intransigentemente a este programa fundado no método adaptacionista preconizado e aplicado pela Companhia de Jesus. Pois, este era visto como um desvio perigoso da pura ortodoxia católica, em processo de reforço, no final do sé-

¹⁸ Cf. *Achivo Portuguez-Oriental*, Fasc. 3.º, 2.ª parte, Nova Goa, 1857-1876, pp. 708 e 825.

¹⁹ Pascale Girard, *op. cit.*, p. 38.

²⁰ Ana Maria Proserpio Leitão, *op. cit.*, p. 357.

culo XVI com a aplicação das determinações disciplinares e doutrinárias do Concílio de Trento. Esclarece-nos Oliveira e Costa acerca desta divergência: «O primeiro grupo entendia que se devia transmitir a mensagem do Evangelho com a sua «roupagem ocidental»; quer isto dizer que os religiosos que actuavam na Europa ou na Índia, e, sobretudo, que a vivência da religião cristã devia seguir as mesmas normas e os mesmos ritos que eram praticados por todo o mundo católico. Os defensores deste modelo viam as sociedades pagãs como entidades que deviam desaparecer para dar lugar a um cristianismo uniformizado tanto nas questões essenciais da fé, como nos pormenores da vida quotidiana. Os demais missionários entendiam que as sociedades pagãs se deviam transformar sem se deformar, a cristianização devia alterar apenas as práticas sociais que chocavam frontalmente com o Evangelho, sem que isso significasse a subversão dos hábitos locais. Para este grupo cabia aos religiosos a tarefa de se adaptarem aos costumes indígenas»²¹.

Maioritários, os Jesuítas prosseguiram com o seu projecto missionário aculturacionista, apesar da chuva de críticas e invectivas altamente injuriosas dos membros das instituições missionárias concorrentes. É neste ambiente de desconcerto de estratégias e de métodos, de falta de coesão interinstitucional e de divergências agudas entre os grupos de missionários, que, em 1614, cai sobre a infância do cristianismo japonês uma perseguição terrível e sem tréguas que vai relegá-lo para uma duradora situação de clandestinidade no imprevisível país do Sol Nascente.

Tokugawa Ieyasu, depois de se ter imposto como chefe respeitado e obedecido, com um poderio militar significativo, tomou uma série de medidas para consolidar a sua autoridade sobre o Japão, unificado sobre o seu poder. Prosseguiu uma política de pendor centralista e isolacionista no campo cultural em relação ao exterior²². Na prossecução deste programa político, a presença dos missionários só foi tolerada, enquanto os seus serviços, como intérpretes, eram indispensáveis para facilitar a realização das trocas comerciais com os comerciantes estrangeiros. A chegada ao Japão, em 1600, do inglês William Adams, piloto da nau holandesa chamada Liefde, e de alguns membros da tripulação desta embarcação assinala o início da presença de comerciantes europeus concorrentes dos ibéricos. A partir de então, os Japoneses passaram a dispor de «outras hipóteses comerciais de adquirir armas e aperfeiçoar a sua construção naval. Portugueses e Jesuítas perderam o estatuto de que gozavam até aí de agentes de comércio com o exterior e de colaboradores imprescindíveis do mesmo»²³.

Isto ajuda-nos a compreender a intolerância e a perseguição massiva movida contra o Cristianismo, decretada pelo édito de 28 de Janeiro de 1614, em que o novo *bakufu* determina a expulsão imediata de todos os religiosos ocidentais do país e o abandono do Cristianismo pelos convertidos de origem nipónica. O édito de Tokugawa Ieyasu, por sua vez, explica a expulsão, entre outras razões, pelo facto de os cristãos, influenciados pelos pregadores estrangeiros, porem em causa as seitas budistas tradicionais do país, onde se denota a associação das razões de carácter político às razões inerentes à rivalidade religiosa. Refere Valdemar Coutinho que «tudo se tinha conjugado para o banimento dos Padres, a que não faltariam insinuações dos Holandeses e dos Ingleses para prejudicar os Portugueses e obterem melhores condições para o seu comércio

²¹J. P. A. Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão*, op. cit., vol. I, pp. 46-47.

²²Cf. Valdemar F. S. Coutinho, *O fim da presença portuguesa no Japão (1634)*, Tese de Mestrado apresentada à FCSH da UNL, Lisboa, s.d., p. 20.

²³*Ibidem*, p. 22.

naquelas paragens»²⁴. Embora a conjuntura política seja agora diferente, as motivações deste édito não divergem muito do conteúdo do édito anticristão de 1587. Determina-se no édito de 1614, assomando claramente a importância da questão religiosa associada à questão política: «Mas a horda dos cristãos veio ao Japão, não só enviando seus navios mercantes para o intercâmbio de mercadorias, mas também para propagar uma lei perversa, pela qual a verdadeira doutrina é falsificada de tal forma que lhes possibilite mudar o governo do país... Eles (os Padres) são realmente inimigos dos deuses e de Buda. Se a gente não se opõe a eles, a segurança do Estado correrá perigo»²⁵.

Só que agora o poder de Tokugawa sobre os dáimios era muito mais forte e efectivo de que o de Hideyoshi em 1587, além de que dispunha também de uma vantagem acrescida, o facto de os Ingleses e Holandeses poderem garantir as trocas comerciais sem exigirem qualquer contrapartida em termos de pregação religiosa. Por isso, este novo édito anticristão foi mesmo aplicado.

A Apologia do Japão

No rescaldo da perseguição e expulsão dos missionários do Japão verificada na sequência da aplicação do édito imperial contra os cristãos, as polémicas entre os missionários não abrandaram. Elas vão antes acompanhar a debandada dos padres católicos e reflectem-se através das trocas de acusações, patentes nas cartas, nos tratados, nas histórias, nas apologias produzidas para explicar causas que estiveram na base das medidas persecutórias do soberano japonês. As ordens mendicantes, mais uma vez lideradas pelos Franciscanos, vão atribuir aos Jesuítas a responsabilidade deste acontecimento, em razão do seu procedimento e das suas estratégias de acção missionária nas ilhas dos Bonzos.

Na esteira de outros tratados e libelos deprecatórios e requisitórios, que já vinham sendo produzidos com alguma frequência durante o período de convívio encrespado dos filhos de São Francisco de Assis com os religiosos de Santo Inácio de Loyola, destaca-se um tratado antijesuítico de Frei Sebastião de São Pedro da Ordem franciscana escrito depois do banimento dos missionários em 1614, intitulado *Recopilação das causas, porque o Imperador de Japão desterrou de seus Reinos todos os Padres*. Este franciscano vê nos Jesuítas e na sua forma de estar entre os Japoneses a grande razão-motora da expulsão dos missionários pelo imperador daquelas ilhas.

Este tratado virulento vai ser refutado por uma alta patente dos Jesuítas, o P.^e Provincial Valentim Carvalho, naquela que ficou conhecida pelo título abreviado de *Apologia do Japão*. Trata-se de uma defesa feita na linha do que já era tradição na própria Companhia, e que já tinha sido feito anteriormente por outros jesuítas em relação a outros textos acusatórios anteriores sobre a missão jesuíta no Japão. Destes salienta-se a *Apologia* do Pe. Alexandre Valignano, *en la qual se responde a diversas calumnias que se escribieron contra los P.P. de la Companhia de Jesus de Japon y de la China*²⁶,

²⁴ *Ibidem*, p. 26.

²⁵ Édito de expulsão dos missionários de 28/1/1614, transcrito por Arcádio Schwade, «O Cristianismo no Japão durante o reinado dos Tokugawa (1600-1616)», in *O Século Cristão no Japão - Actas do Colóquio Internacional comemorativo dos 450 Anos de Amizade Portugal Japão (1543-1993)*, Lisboa, 1994, p. 475.

²⁶ BA, cód. 49-IV-58. Deve-se ter em conta também os tratados das outras ordens mendicantes, como por exemplo a *Relaçam das cousas succedidas em a perseguição da christandade do Japon*, escrita por Jacinto Orfanel da Ordem de S. Domingos, BA, cód. 49-IV-60.

escritas no último quartel do século anterior. Estas acusações tinham sido consignadas por escrito num tratado também de um franciscano Frei Martin de la Ascención, em que se criticava os métodos de missão adaptacionista dos Jesuítas, o seu programa de formar clero de origem japonesa, a sua maneira de vestir adequada aos costumes sociais do país, o seu esforço de diálogo cultural e o intercâmbio de carácter científico que promoviam. O que para os Franciscanos, muito ciosos da defesa da pura ortodoxia católica, cheirava a desvio e a cedência. Temia-se que tais procedimentos pudessem fazer resvalar a religião cristã para o campo perigoso da heresia.

Aliás, na apologia de Valignano, como na de Carvalho, o que estava centralmente em causa era uma “controvérsia entre estratégias de missão dominantes entre jesuítas e franciscanos”. Como bem analisa o estudioso que estamos a seguir, Luís Filipe Barreto, trata-se, no fundo, de “um manifesto de sabedoria de asiáticos em prol da aculturação como possibilidade de sucesso para as relações interculturais entre europeus e culturas e sociedades da Ásia Oriental”²⁷.

Os polemistas:
o Pe. Valentim Carvalho e Frei Sebastião de São Pedro

O P.^e Valentim Carvalho era um homem da instituição como o era o visitador apostólico Alexandre Valignano. Valentim Carvalho fez uma carreira ascendente e brilhante na hierarquia administrativa da Companhia de Jesus. Nasceu na capital da metrópole portuguesa no ano de 1559 e morreu aos 71 anos no Oriente, na colónia portuguesa de Goa, em 1631. Acaba os seus dias numa missão *ad gentes*, o grande sonho de toda a sua vida. Movido pelo ideal missionário ingressou na Companhia de Santo Inácio no período da grande afirmação desta Ordem em Portugal. Depois de ter realizado o noviciado durante dois anos, fez a profissão dos votos religiosos na Companhia de Jesus em 1578, iniciando logo a seguir, em Évora, o primeiro curso de formação (Filosofia) para se tornar sacerdote jesuíta, vindo a terminá-lo em Coimbra, tendo tido por mestre o P.^e Manuel Góis. No mês de Janeiro de 1586 já era mestre de 3.^a classe no Colégio das Artes dirigido pelos Jesuítas, onde ensinava Gramática e Humanidades. Paralelamente às tarefas de leccionação do Latim que foi chamado a desempenhar, continuou a sua formação, vindo a adquirir no ano de 1590 mais um grau no seu currículo académico – torna-se mestre em Artes. É, entretanto, chamado a ensinar Teologia no Colégio de Jesus²⁸.

Transferido em 1592 para o Colégio de Santo Antão de Lisboa, inaugura o ensino da Filosofia naquela instituição da Companhia. Ali assume o cargo de lente de curso. Dois anos depois, em 1594, realiza o sonho alimentado desde a sua entrada para a Ordem: parte para as missões dos Jesuítas no Oriente, onde irá desempenhar os cargos mais importantes no campo da educação e da chefia da Companhia de Jesus naquelas paragens. Leccionou Teologia no Colégio de Macau desde 1601, tornando-se dois anos depois reitor deste colégio macaense e consultor do Visitador Apostólico da Companhia de Jesus no que respeitava à língua e à cultura do povo do Japão, conforme consta de um catálogo assinado por Alexandre Valignano. Exerceu o cargo de primeiro

²⁷ Luís Filipe Barreto, *Macau: poder e saber*, p. 351.

²⁸ Ver C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, vol. 2, Bruxelas-Paris, 1890-1960, pp. 791-792.

Provincial do Japão e da China (1611-1617). Em consequência da perseguição movida pelo poder central japonês contra o Cristianismo naquele país e a consequente extração dos missionários, volta novamente a instalar-se em Macau. A 20 de Dezembro de 1624 é nomeado Provincial dos Jesuítas em Goa, partindo no ano seguinte para a Índia para mais uma vez assumir uma função de topo na hierarquia jesuítica, onde veio a falecer em 1631.

Este jesuíta tinha fama de conceituado professor e excelente pregador, embora não lhe fosse reconhecido muito jeito para o trabalho de confessor, dado o seu carácter difícil na relação interpessoal. Valentim Carvalho destacou-se também pela sua inteligência superior e perspicácia refinada, conhecido pelo seu rigor, determinação e competência, a tal ponto que foi chamado a desempenhar na Companhia os mais elevados cargos de direcção e de educação nas estruturas missionárias do Oriente. A sua figura mereceria um estudo biográfico alargado, o qual permitiria conhecer melhor não só o papel deste missionário, mas também, através dele, a política e a acção da Companhia no Oriente, as suas estratégias missionárias, e até económicas, a sua pedagogia, bem como a evolução da implantação e expansão dos Jesuítas no Oriente e no Extremo Oriente²⁹.

Além da *Apologia do Japão* que a seguir vamos apresentar, destaca-se um outro escrito importante da autoria do P.^e Valentim Carvalho, a *Carta Anua do Japão* de 1603, que foi traduzida em várias línguas europeias e conheceu várias edições. Embora secundárias em termos de importância histórica para o nosso estudo da acção da Companhia de Jesus na Ásia, cumpre recordar aqui as outras obras da sua pena, as quais têm interesse para o estudo da obra pedagógica, parenética, teológica e erudita desta personalidade da Companhia de Jesus. As *Conclusiones Logicae*, editadas em Lisboa no ano de 1594 (encontra-se um exemplar da primeira edição na Biblioteca Pública de Évora); o *Labor Evangelica – III*, editado em Barcelona em 1904. Manuscrita resta ainda muita da sua correspondência, espalhada pelos arquivos, com destaque para o Arquivo da Cúria Geral da Companhia de Jesus em Roma. A sua transcrição e estudo permitir-nos-ia aprofundar o conhecimento desta figura e das missões dos Jesuítas no Oriente.

No conjunto da sua obra escrita, emerge o vasto documento, a obra maior da sua vida, redigido para rebater o gravíssimo ataque do franciscano frei Sebastião de São Pedro, também ele missionário do Japão. Pouco se sabe sobre a vida deste missionário. Apenas conseguimos coligir que Frei Sebastião de São Pedro era natural de Toledo, sendo frade de São Francisco encardinado na Província franciscana de São José. Tinha estudado Filosofia, Teologia e Cânones na sua cidade natal e desempenhado funções formativas na sua Província, nomeadamente exerceu o cargo de mestre de noviços em Manila. Trabalhou como missionário em diversas regiões do Japão, vindo a falecer em Pilar no ano de 1628. Pouco mais se sabe da sua vida, a não ser a existência de uma proposta que sugeria a sua nomeação para o bispado de Cochim³⁰, que acabou por não encontrar viabilidade. Foi este padre franciscano que quis ver tão-só na acção da Companhia de Jesus as causas maiores que conduziram à promulgação do édito persecutório dos cristãos e da expulsão dos missionários do país do Sol Nascente no princípio do ano de 1614.

²⁹ Charles E. O' Neill, sj e Joaquín M. Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus: Biográfico-Temático*, Vol. I, Roma-Madrid, IHSI/Universidad Pontificia de Comillas, 2001, pp. 675-676

³⁰ Cf. Eusebio Gómez Platero, *Catálogo biográfico de los Religiosos Franciscanos de Filipinas*, s.l., 1880, p. 112

O longo título do documento polémico em que se centra o nosso estudo faz-nos a apresentação do objectivo fundamental para que foi escrito: *Apologia e resposta feita pelo Pe. Valentim Carvalho da Companhia de Jesus, Provincial nesta província de Japão e China a hum tratado do Pe. Frei Sebastião de São Pedro da Ordem de S. Francisco que se intitula «Recopilação das causas, porque o Emperador do Japão desterrou de seus Reinos todos os Padres. O frade de São Francisco atribuía aos Jesuítas «a causa dos males que a Críandade do Japão padeceu», acusando-os de apenas terem pretendido servir os interesses da Ordem e não os da missão japonesa. Esta apologia foi concluída no Colégio de Macau da Companhia de Jesus aos 27 dias do mês de Maio de 1617.*

A questão do original

Conhecemos a existência de três exemplares manuscritos deste documento do P.^e Valentim Carvalho, mais conhecido pelo título abreviado de *Apologia do Japão*³¹, que chegaram até nós. Um encontra-se na Biblioteca Nacional de Londres (British Library)³², outro nos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo de Lisboa³³, e um terceiro na Biblioteca Nacional de Roma³⁴.

Inclinamo-nos a considerar que o manuscrito patente na Biblioteca Britânica é o original ou, pelo menos, em comparação com os que se conhece, um manuscrito autógrafa de Valentim Carvalho.

A letra deste manuscrito é, com efeito, aquela que mais se assemelha à letra da assinatura das cartas de Valentim Carvalho patentes no Arquivo da Companhia de Jesus em Roma. Por outro lado, é o manuscrito que se apresenta redigido por uma só mão na sua totalidade e com menos abreviaturas e menos gralhas ou faltas comparativamente aos outros dois autógrafos conhecidos, que se apresentam como sendo copiados por mais que uma mão.

Verificamos, depois de uma leitura atenta, que o manuscrito da Torre do Tombo foi certamente uma cópia feita a partir do manuscrito patente em Londres dado que frequentes vezes o copiadador salta uma ou duas linhas de texto recomeçando a copiar precisamente na mesma direcção da palavra colocada no texto da linha donde saltou.

Em relação ao manuscrito londrino acreditamos também estarmos perante o manuscrito original ou mais próximo do original autógrafa de Valentim Carvalho, na medida em que existem acrescentos à margem dos fólhos e pequenas correcções, o que numa cópia é menos frequente encontrar.

Quanto ao manuscrito de Roma além de ser de várias mãos e de conter diversas elipses, a numeração dos parágrafos por vezes não coincide com a dos outros dois manuscritos e não contém o texto integral.

Também verificamos naqueles manuscritos que consideramos cópia algumas vezes correcções de estilo e da própria sintaxe em relação ao manuscrito base de Londres.

É, portanto, a partir do original da British Library que desenvolvemos este estudo

³¹ Título abreviado que utilizamos ao longo do nosso estudo, por razões de economia de espaço.

³² B. L., Ms. Add. 9856, fls. 1-114.

³³ ANTT, Manuscritos da Livraria, Cod. 1956A, Rolo Microfilmado, N.º 235, fls. 1-287.

³⁴ BNR, Ms. ges. 1469, fls. 1-100.

e fizemos a transcrição e actualização da *Apologia do Japão* de Valentim Carvalho que apresentamos em anexo.

O manuscrito apresenta-se consignado em letra muito miúda, mas clara, contendo diversas abreviaturas, correcções e notas marginais. O texto português é intercalado com citações em língua latina e extractos em língua espanhola. A seguir à transcrição de cada capítulo numerado da obra do rival franciscano, o P.^e Valentim escreve a respectiva refutação. Portanto, a *Apologia do Japão* encerra duas obras apologéticas integrais: o texto acusatório de Frei Sebastião de São Pedro e o texto de refutação de Valentim Carvalho.

A pertinência do estudo

As polémicas revestem-se, em geral, de uma pertinência que não é de somenos importância para a compreensão e aprofundamento dos processos históricos.

Com efeito, as polémicas permitem-nos o confronto de perspectivas sobre uma mesma problemática permitindo-nos ter uma visão mais completa de uma determinada realidade histórica. Possibilitam-nos a apreciação da visão do outro e dos diferentes actores do processo em várias perspectivas. No caso particular da *Apologia do Japão*, a visão que os Franciscanos tinham dos Jesuítas, a visão que os Jesuítas tinham dos Franciscanos e a visão que ambas as corporações religiosas de que eles faziam parte tinham dos Japoneses e da relação entre a cultura ocidental e a cultura nipónica. Os textos de teor polémico dão indicações para avaliar de uma forma aproximativa o grau de formação dos seus actores e, a partir deles, indiciar o grau e o tipo de formação desenvolvido nas instituições em confronto, e que eles representam. Facultam-nos dados para estudar a mentalidade e as concepções dominantes em relação a vários âmbitos (metodologias missionárias, fontes e gestão de recursos, etc.) no processo evangelizador em curso. Fornecem-nos dados para compreender as concepções teológicas, antropológicas e sociológicas estruturantes do pensamento dos polemistas em cena e das instituições de pertença, que permitem assim entender a mundividência, a teovidência, a sociovidência, o seu grau de evolução mental, que explica em grande medida o confronto de perspectivas.

Concretamente esta polémica, que vamos analisar na linha de outras que lhe são anteriores em torno da missão japonesa e chinesa, situa-nos na problemática da história da missão em torno da discussão das estratégias, dos métodos e dos meios utilizados pelos agentes da missão católica para levar a cabo o trabalho evangelizador. Estudar esta polémica permite-nos confrontar duas mentalidades que se antagonizaram em determinados e peculiares terrenos de missão, especialmente no Extremo Oriente chinês e japonês. Uma mentalidade marcada pela mundividência medieval do proselitismo cristão muito assente na providência divina e daí uma visão miraculosa da evangelização no plano da conversão e uma confiança nos meios de sustentação da actividade missionária proveniente da generosidade dos povos que acolhiam os missionários. Portanto, uma visão providencialista ou teocêntrica da evangelização, a dos Franciscanos.

Em confronto emerge uma mentalidade moderna de missão, a dos Jesuítas. Uma visão da actividade missionária que sem desconsiderar a assistência divina não

descura a necessidade e a importância de investir em meios materiais e humanos e em recriar e adequar estratégias missionárias racionalmente adaptadas aos diferentes «cenários» do trabalho de pregação, de anúncio da doutrina cristã. Trata-se de uma visão que sem descurar Deus aposta fortemente no Homem, se quisermos, estamos perante uma visão menos providencialista e mais empresarial da missionação onde a racionalização dos meios e métodos é feita em função das circunstancialidades culturais e mentais dos povos missionandos, para atingir com mais eficácia o fim último da actividade missionária³⁵.

Modelos, organização e fins

É importante ter bem presente que o P.^o Valentim Carvalho toma como modelo do seu texto refutatório a *Apologia* do P.^o Alexandre Vallignano, o célebre Visitador jesuíta das missões do Oriente, escrita para refutar também um outro franciscano, Martinho da Ascensão que numa conjuntura idêntica de perseguição à Cristandade tinha, no final do século XVI, atacado fortemente a Companhia de Jesus, responsabilizando-a pelas desgraças da Cristandade nipónica. Além do caso ser semelhante, o P.^o Valentim Carvalho repesca, em longas citações, partes do texto da defesa escrita por Vallignano pois, de facto, adequavam-se perfeitamente para rebater acusações repetidas pelo sucessor do polemista franciscano na presente conjuntura.

Esta *Apologia do Japão* do Provincial dos Jesuítas da China e do Japão é introduzida pelo fornecimento ao leitor de «algumas advertências para melhor se entender o que há-de dizer adiante»³⁶. Nestas advertências preliminares o apologista dá indicações sobre a língua em que foi escrito o tratado do adversário franciscano e aponta a falta de organização do mesmo: foi escrito em castelhano e sem numeração de capítulos. O P.^o Valentim manifesta a sua intenção de traduzir fielmente o tratado de Frei Sebastião para língua portuguesa e anuncia que imprimirá na tradução uma mais-valia metodológica, dividindo os assuntos em 17 capítulos de modo a que seja mais fácil compreender as matérias, distingui-las e, subsequentemente, refutá-las.

³⁵C. R. Boxer chegou a comparar a Companhia de Jesus a uma multinacional, a primeira multinacional moderna, numa conferência que proferiu em 1978 no colégio de São Francisco Xavier em Bombaim. Assentando o seu paralelismo no plano das empresas com fins económicos, verificou que a esfera de actuação ultrapassava, em larga medida, a das companhias das Índias, quer inglesas, quer holandesas, que, para efeitos de administração, mantinham uma vinculação nacional, uma ligação a um país. Estas companhias eram tradicionalmente consideradas as precursoras das multinacionais contemporâneas. Mas, a Companhia de Jesus era mais verdadeiramente internacional do que estas companhias comerciais, pois incorporava nos seus quadros membros de várias nacionalidades e actuava em vários países, com uma organização adequada para o efeito (C.R. Boxer, *Portuguese India in the Mid-Seventeenth Century*, Delhi, 1980, p. 50). Esta tese foi recentemente contestada por Dauril Alden que qualificou a teoria de Boxer de anacrónica, forçada e não apropriada, depois de aplicar os critérios de análise dos teóricos contemporâneos da sociologia da gestão e das organizações de empresas. Cf. Dauril Alden, *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond (1540-1750)*, Stanford, 1996, pp. 668-669; e cf. Michael Z. Brooke & H. des Remmers, *The Strategy of multinational enterprise: organization and finance*, New York, 1970, p. 10. Não deixa a tese de Boxer, todavia, em nossa opinião, e pondo de lado questões de especificidade, de ter alguma pertinência e ser significativa em termos do pioneirismo e eficácia de organização e vocação internacionalista deste grande corpo institucional que representou a Companhia de Jesus. Somos de facto tentados a ver nesta antecipadas, *mutatis mutandis*, algumas características das multinacionais contemporâneas.

³⁶*Apologia do Japão*, fl. 1. Naturalmente que as citações deste documento que transcreveremos ao longo do presente estudo serão feitas a partir do original londrino que fixamos na sua totalidade em anexo.

Também salienta o seu cuidado metodológico em querer apresentar em latim os textos chamados à colação tanto da Sagrada Escritura como de importantes figuras e autoridades da patrística e do magistério católico, seguidos da devida tradução ou explicação em língua vernácula, excepto aquelas passagens que «facilmente se entenderão do intento a cujo respeito se trazem»³⁷.

O recurso argumentativo a autores e exemplos greco-romanos por parte de Valentim Carvalho, para rebater e desconstruir a imagem dada da Companhia de Jesus pelo padre franciscano seu adversário, é muito frequente e é revelador da preparação humanista que os Religiosos jesuítas tinham, sendo que, como sabemos, o estudo da língua e cultura da Antiguidade Clássica era uma das componentes importantes dos seus *curricula studiorum*³⁸. A confrontação dos textos desta polémica que estamos a analisar, da autoria de dois superiores e formadores de duas ordens religiosas muito prestigiadas e detentoras de uma grande hegemonia no universo da cristandade católica, permite-nos fazer uma aproximação avaliativa do grau de preparação intelectual realizada em ambas as instituições que aqui se confrontam polemicamente através de dois dos mais destacados missionários que trabalharam no Oriente. É fácil constatar que a preparação intelectual, teológica e linguística do jesuíta é de longe superior à preparação revelada pelo polemista franciscano, o qual é abundantemente corrigido, com razão, até em questões de rigor gnoseológico, pelo seu contraditor da Companhia de Jesus.

Na quarta advertência expõe o fim desta «apologia» que «não é outra que o amor da paz e verdade», o que denota, desde logo, a acusação implícita de que a *Recopilação* franciscana está eivada de mentira e erro e não visa a criação de relações pacíficas, nem abona em favor da «maior glória de Deus» e da promoção do «bem do próximo»³⁹. Portanto, para Valentim Carvalho, o trabalho de fazer apologia representa um serviço valioso à Companhia e à Igreja, como às relações entre os europeus e os povos do Extremo Oriente que os missionários serviam: «Com tudo somos pessoas públicas em que professamos não menos a salvação dos próximos, que a própria, somos obrigados em consciência a defender nossa fama como fazem os doutores»⁴⁰.

Na sexta advertência, aponta as fraquezas e a falta de fundamentos constatadas nas apreciações e juízos emitidos pelo padre franciscano e considera falsa a imputação de vários crimes aos Jesuítas: «O autor do tratado, sem embargo às vezes usa palavras brandas, metendo entre quatro verdes uma madura, nos impõe crimes graves, que de nenhum modo os pode provar por serem sabidamente falsos, como provaremos adiante»⁴¹. E denuncia o que entende ser o fim único deste tratado infamatório: «Finalmente estes papéis deste bom padre todos se resumem em querer desacreditar os religiosos da Companhia em geral, e aos que cultivaram e cultivam a Cristandade de Japão, dá em culpa o desterro universal de todos os ministros do Evangelho, a perseguição daquela Cristandade e destruição dos templos e igrejas. A este alvo atira Frei Sebastião com suas setas, mas não de S. Sebastião, nem as de S. Basílio (...)»⁴².

A crítica ao P.^e Sebastião e ao seu tratado pelo autor jesuíta é pautada pela pre-

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ V. g. *ibidem*, fl. 11.

³⁹ *Ibidem*, fl. 1v

⁴⁰ *Ibidem*, fl. 2

⁴¹ *Ibidem*, fl. 3

⁴² *Ibidem*.

ocupação de rigor linguístico e formal, pela ordenação cuidada das matérias, atacando por vezes com ironia mordaz e sarcasmo os pontos fracos da forma escrita e do conteúdo argumentativo do adversário – a falta de rigor, a ausência de ordenação lógica das ideias, a debilidade dos fundamentos, a falta de rigor e de consistência da doutrina teológica e pastoral, a erroneidade das informações históricas...

A *Apologia do Japão* de Valentim Carvalho está escrita em muito bom português, em que se salienta a clareza, a capacidade de síntese, a elevada elaboração da sintaxe, o que revela da parte do autor o uso com mestria da língua materna, como era prerrogativa da melhor tradição jesuítica. Valentim Carvalho, com efeito, usava um português avançado⁴³, que em algumas passagens prenuncia o primor da escrita e da ironia do brilhante padre António Vieira que curiosamente nesta altura se encontrava a iniciar a sua formação nos colégios da Companhia de Jesus no Brasil. O que não deixa de querer dizer que o génio desta grande figura da nossa cultura foi formado por bons mestres e em boas escolas.

Ao longo do processo da escrita da refutação, o autor jesuíta fornece uma série de dados importantes sobre a história, a vida quotidiana, o exercício do trabalho missionário, o número e os nomes dos religiosos, a sua distribuição territorial, o nome das casas da Companhia, o número de cristãos, as embaixadas realizadas junto dos poderes do Japão, a relação com os Bonzos e com os seus mosteiros...

A transcrição e estudo desta obra é, sem dúvida, um serviço importante prestado à historiografia das relações culturais, religiosas, políticas e económicas entre a Europa e a Ásia, particularmente com o Japão e a China, nos finais do século XVI e primeiras décadas do século XVII. Este trabalho desenterra não só a maior e mais importante obra da figura política, religiosa e cultural de Valentim Carvalho, até agora manuscrita, inédita e não estudada, como permite reconstituir de forma praticamente integral outra obra, o tratado de Frei Sebastião de São Pedro, o qual talvez tenha desaparecido, ou então encontra-se em paradeiro incerto.

A análise destas duas obras, escritas por representantes qualificados das duas das mais importantes instituições católicas que operaram de modo concorrencial na realização do projecto católico de missionação do país do Sol Nascente, à semelhança do que acontecia no território chinês, permite-nos conhecer duas perspectivas missionárias de algum modo antagónicas, analisar as razões do conflito entre ambas, colher dados relevantes para o estudo da presença ocidental no Japão naquela época, inteirar-nos das relações entre os europeus e o povo nipónico, conhecer melhor os critérios e as formas de aplicação no terreno de metodologias missionárias divergentes, captar a visão do Outro (neste caso o povo Japonês e a sua cultura vista pelos Franciscanos e Jesuítas), assim como recolher indicações sobre a visão dos Japoneses em relação aos missionários, comerciantes portugueses e a outros interlocutores europeus, e finalmente estabelecer o paralelismo entre a missionação do Japão e da China no aspecto específico do debate em torno da adaptação do Cristianismo a culturas peculiares. Com efeito, ao longo da discussão e da plêiade de argumentos patentes no manuscrito deparamo-nos com muitos dados interessantes que vêm à tona ao sabor do color polémico. Estes dados constituem matéria pertinente para o conhecimento da realidade da presença dos europeus no Japão e da relação entre missionários e missionandos, e com as estruturas do poder nipónico, que culminou dramaticamente

⁴³V. g. *Ibidem*, fl. 25.

com o édito de banimento dos missionários e com as medidas persecutórias do Cristianismo no ano de 1614. A *Apologia do Japão* contém um testemunho da maior relevância para o estudo de todo este processo.

Conclusões

O que esteve em confronto acima de tudo na emergência e evolução das controvérsias missionárias, para além das não despidas questões de egoísmo institucional, foram dois tipos de mentalidade missiológica que se antagonizaram nos campos de missão. A conservadora e rigorista de tradição medieval, marcada pela visão eurocêntrica, intransigente perante uma concepção mais moderna marcada pela tolerância e pelo princípio da adaptação do Cristianismo às diferentes culturas. Esta última concepção metodológica informada pela racionalidade de tradição renascentista e fundada no realismo da experiência defrontou-se no terreno com uma concepção assente num providencialismo professado em nome de padrões religiosos e morais considerados inamovíveis e inadaptáveis. Há a ajuntar a isto a discussão dos métodos missionários, acirrada e pervertida por um patriotismo orientado para satisfação de interesses políticos e económicos ligados à nação de origem dos diferentes grupos missionários, interferindo e perturbando a prossecução dos fins exclusivamente religiosos.

Os Jesuítas actuavam no quadro jurisdicional do Padroado Português⁴⁴. Os que protagonizaram as campanhas contra os missionários da Companhia inscreviam-se num quadro jurídico concorrencial em relação àquele, isto é, situavam-se ou no Patronato Espanhol, ou estavam vinculados às novas instituições missionárias emergentes de direito pontifício, à Propaganda Fide ou às Missões Estrangeiras francesas que pretendiam ganhar espaço de controlo e de afirmação em detrimento dos privilégios e direitos historicamente alcançados pela coroa de Portugal em relação à gestão da missão nos seus domínios ultramarinos⁴⁵. Tratou-se, portanto, de um confronto que teve nas suas razões de fundo tanto de teológico e cultural como de político.

A derrota que os Jesuítas sofreram neste processo constituiu uma vitória para aqueles que viam a Companhia de Jesus como uma instituição pouco idónea. Mas o tempo viria dar razão à Companhia de Jesus. Todavia, parece que os Jesuítas tinham de facto encetado com arrojo o caminho certo no processo de missão do Extremo Oriente, como o tempo veio a demonstrar⁴⁶. Arrojo que a mentalidade europeísta dominante na Igreja do seu tempo não teve capacidade de compreender ou aceitar. De

⁴⁴ A polémica antijesuítica em torno dos ritos chineses não pode ser desligada dos interesses relativos à colonização e à disputa entre as velhas e as novas potências coloniais. Cf. António da Silva Rego, *op. cit.*

⁴⁵ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, "O fim da hegemonia do Padroado Português do Oriente no século XVII", in *Vasco da Gama e a Índia*, Vol. III, Lisboa, 1999, pp. 43-57.

⁴⁶ Pascale Girard chama, no entanto, a atenção para a dificuldade de se poder tomar uma posição absolutamente neutra e imparcial no quadro da documentação sobre a questão dos ritos. Os documentos de ambos os lados transportam o autor ora para um campo ora para o outro. Embora seja certo que à luz da mentalidade actual seja mais fácil tomar uma posição mais favorável às teses dos Jesuítas, como o prova a tendência dominante registada na própria historiografia contemporânea. Como pano de fundo do debate estava um confronto de mentalidades, de paradigmas missionários, mas também de interesse que mais do que julgar urge acima de tudo compreender às luz das categorias daquela época. Só assim se pode perceber por que é que a polémica remou num determinado sentido que acabou por aniquilar a Companhia de Jesus. Cf. Pascale Girard, *op. cit.*, p. 61.

facto, só no século XX o Papa Pio IX, a 28 de Maio de 1935, dá razão aos Jesuítas reconhecendo a possibilidade de tolerância dos ritos chineses. Esta decisão foi confirmada por Pio XII em 1939 com a abolição do juramento imposto aos missionários contra aqueles ritos por Bento XIV⁴⁷.

No período pré-pombalino da primeira metade do século XVIII, os inimigos dos Jesuítas souberam extrair das mãos dos pontífices romanos autorizadas armas para cinzelar com cada vez mais intensidade uma sombria imagem dos Inacianos, considerados como 'obstinados', 'perversos', 'pérfidos', 'refractários', 'recalcitrantes', 'heréticos', 'idólatras' 'demoníacos' e 'missionários desobedientes'. Imagem esculpida por adjectivos bem sugestivos já bem patente numa dessas obras inspiradoras da ideologia antijesuítica, que muita influência terão no antijesuitismo pombalino⁴⁸, editada em 1744. Trata-se das *Memórias Históricas* de Frei Noberto de Lorena⁴⁹, mais conhecido por Abade Platel, que virá a ser um dos intelectuais mercenários ao serviço do Marquês de Pombal e que dará a este ministro português um contributo importante na sua longa guerra que travará contra a Companhia de Jesus.

⁴⁷Pio XII publicou também uma encíclica significativa em termos missiológicos, intitulada *Fidei Donum*, em que defende o respeito que a Igreja devia observar em relação à cultura dos diferentes povos, reconhecendo assim a pertinência do método aculturacionista utilizado pelos missionários no passado e instituindo-o no presente como o método mais apropriado para a missão católica. Afirmou significativamente o papa que a Igreja não deveria actuar no processo de conversão ao Cristianismo como quem destrói uma floresta, mas como quem enxertas árvores com espécies seleccionadas para a melhorar. Cf. "Instrução da Sagrada Congregação da Propaganda sobre algumas cerimónias e sobre o Juramento concernente aos ritos Chineses", in *Boletim Eclesiástico do Diocese de Macau*, Junho de 1940, Nº 435, pp. 797-799.

⁴⁸Sobre o antijesuitismo propagandeado no período pombalino ver o estudo de José Eduardo Franco, "Construção pombalina do mito jesuítico e o seu papel no reforço do Estado Absolutista", in *Revista Século XVIII*, Vol. I, Tomo I, Lisboa, 2000, pp. 255-282.

⁴⁹Cf. Frei Noberto de Lorena, *Memórias Históricas*, Lucca, 1744. Esta obra foi publicada em Portugal no ano de 1766 em pleno governo pombalino. Nas décadas anteriores ao governo de Sebastião José de Carvalho, de facto, as polémicas antijesuíticas tinham contribuído para propalar a imagem hipertrofiada de um império português do Oriente moribundo devido à acção nefanda do Padres da Companhia. Disto mesmo é também sugestiva a passagem demolidora, de tom sarcástico e derrotista na análise da situação do império português no final do reinado de D. João V, da autoria real de D. Joaquim de Santa Ana Bernardes, cônego regrante, apresentação com indicação pseudonímica do seu autor: *Carta que do outro mundo escreveu o Venerável Fr. António das Chagas ao P. Fr. Gaspar de Moscoso, religiosos do Varatojo, que deixou o marquesado de Gouveia*. Atenemos a este elenco de inversão de valores que redige para exprimir o descabro social do Império Português, em que os Jesuítas entram também como actores: «Diz a língua do político: que V. caridade sabe, como testemunha de vida, que as leis que se juraram se não se guardam, que se procede absolutamente contra o divino e humano preceito, que a grandeza está desprezada, a nobreza abatida, a plebe soberba, os indignos premiados, os beneméritos desfavorecidos, os pobres descontentes, os secretários órfãos, os tribunais sem presidentes, o conselho de Estado sem exercício, as Igrejas sem pastores, as conquistas sem cuidado, sem prover os lugares a justiça, os postos militares vagos, a Índia ajuda-a a morrer os Padres da Companhia (...), o vício em aumento...» BPE, CIX/1-3, fls. 251-252; e ver outras cartas do mesmo teor na BGUC, ms. 496, fl. 87, ms. 497, fls. 196v-215; BPE, CXII, 1-1, fls. 213.